

Zofia Józefa Zdybicka

Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentnej

Studia Philosophiae Christianae 7/1, 71-104

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA

TEORIOPOZNAWCZE ASPEKTY PARTYCYPACJI TRANSCENDENTALNEJ

1. Wstęp. 2. Realizm a partycypacja. 2,1. Afirmacja istnienia a percepcja zmysłowa konkretnego. 2,2. Dyskusja w sprawie funkcji sądów egzystencjalnych. 2,3. Treść i istnienie — rozróżnienia pierwotne. 2,4. Niewystarczalność metody rezolutywnej dla poznania istnienia (esse ut actus essendi) u C. Fabra. 2,5. L. B. Geigera pominięcie problemu istnienia w koncepcji bytu.

1. W ostatnich dziesiątkach lat pojawiają się na terenie tomistycznej filozofii bytu próby zbudowania teorii partycypacji, jako teorii wyjaśniającej pluralizm bytowy oraz ujmującej całokształt związków zachodzących między bytami niekoniecznymi i Absolutem¹. Fakt konstruowania teorii partycypacji w tego rodzaju filozofii jest pewną nowością. Spowodowany jest zapewne wieloma różnymi przyczynami, spośród których na pierwszy plan wysuwa się renesans myśli monistycznej, zwłaszcza materialistycznej, we współczesnej filozofii oraz podjęcie prac zmierzających do odkrycia autentycznego to-

¹ Partycypacja, najogólniej mówiąc, jest to bycie częścią jakiejś całości, posiadanie w sposób częściowy czegoś, co w czymś innym znajduje się w sposób pełny, doskonały. Partycypacja transcendentalna byłaby relacją złożoną zachodzącą między bytami niekoniecznymi a Absolutem. Obejmowałaby łącznie związek przyczynowy: sprawczy i celowy, w wyniku czego wszystkie byty (razem z Absolutem) stanowią hierarchicznie uporządkowaną wspólnotę ontyczną. Zob. informacje na ten temat w moim artykule: Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1970), z. 1.

mizmu, znanego z pluralistycznej koncepcji rzeczywistości. Dlatego teorie ustalające relacje między wielością i jednością bytów wchodzą ponownie w centrum zainteresowania. Trzeba tu także wspomnieć o roli dociekań ukazujących wpływ myśli platońskiej na kształtowanie się filozoficznej wizji u Tomasza z Akwinu².

Sprawa nie jest jednak prosta. Teoria partycypacji, będąc pochodzenia rdzennie platońskiego i przez wieki kontynuowana w nurcie myśli platońskiej, obciążona jest wszystkimi założeniami i konsekwencjami platońskiej koncepcji bytu i sponowanej tam postawy poznawczej. Przeciwstawiana była przede wszystkim arystotelesowskiej teorii przyczynowości. Daleka jest nadto zarówno od realizmu perypatetyków jak też ich empiryzmu i intelektualnego intuicjonizmu. Ostatnie badania historyczne i systematyczne nad tomizmem stwierdzają jednak, że teoria partycypacji zawiera cenną i twórczą intuicję, przydatną nie tylko do wyjaśniania działalności kulturotwórczej, lecz także do ostatecznego wyjaśnienia struktury rzeczywistości realnej. Oczywiście w systemie Tomasza z Akwinu pierwotne ujęcie Platona zostało wzbogacone o doświadczenie wieków, a przede wszystkim zasadniczo przekształcone dzięki stworzeniu własnej, oryginalnej koncepcji bytu. W oparciu o Tomaszowe rozumienie bytu jako istniejącego konkretnego, teoria partycypacji staje się uzasadnioną i aktualnie interesującą próbą najogólniejszego tłumaczenia rzeczywistości: faktu wielości bytów, ich analogicznej jedności, jedyności i strukturalnej odrębności Absolutu oraz wzajemnych relacji zachodzących między Nim a bytami pochodnymi. Akceptując pluralizm bytu, przekonująco ukazuje równocześnie podstawy ich

² Na ten temat istnieje obszerna literatura. Ograniczam się do cytowania nowszych pozycji: A. Little, *Platonic Heritage of Thomism*, Dublin 1949; W. N. Clarke, *The Limitation of Act by Potency: Aristotelism or Neoplatonism?* „*The New Scholasticism*” 26 (1952), 167—194; R. I. Henle, *Saint Thomas and Platonisme. A Study of the Plato and Platonic Texts in the Writing of Saint Thomas*, The Hague 1956; C. Fabro, *Breve introduzione al tomismo*. Roma—New York, 15—29.

ontycznej wspólnoty. Ale dotychczas było to bardziej programem niż pełnym wykładem.

Na temat partycypacji w filozofii Tomasza pisano już wiele³. Całościowe próby zbudowania tomistycznej teorii partycypacji są jednak dopiero dziełem przede wszystkim dwóch współczesnych tomistów: L. B. Geigera⁴ i C. Fabra⁵. Podjęcie w niniejszym artykule problemu partycypacji w filozofii bytu po ich monografiach na ten temat usprawiedliwione jest istnieniem dość poważnych rozbieżności między tymi autorami, związanych z odrębnością ujęć najbardziej podstawowych problemów natury poznawczej i ontycznej. Chodzi przede wszystkim o koncepcję bytu i jego poznania⁶. Ponieważ teoria party-

³ Są to albo artykuły albo fragmenty dzieł poświęcone innym zagadnieniom. Wymieniam ważniejsze, nowsze pozycje: A. Hayen, *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin, I—II*, Paris—Louvain 1957—1959; G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt a. m. 1961; K. Krenn, *Vermittlung und Differenz? Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin*, Roma 1962; B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après St. Thomas d'Aquin*, Louvain—Paris 1963; W. Weier, *Seinsteilhab und Sinnteilhab im Denken des hl. Thomas von Aquin*, „Salzburger Jahrbuch für Philosophie” 8 (1965) 93—114; tenże *Zwischen Immanenz und Transcendenz. Zu Bedeutung und Wandel des antikmittelalterlichen Teilhabegedankens im Denken der Neuzeit*, „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie” 12 (1965) 10—51; A. Ciappo, *Partecipazione e desiderio di vedere Dio in S. Tommaso d'Aquino*, Verona 1965; J. H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966; J. Langlois, *La Symbolique de la participation*, „Sciences Ecclésiastiques” 19 (1967) 283—295; N. Hinske, *Teilhab und Distanz als Grundvoraussetzung des Gottesbeweise des Thomas von Aquin*, „Philosophisches Jahrbuch” 75 (1968).

⁴ *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (1942) 1953².

⁵ *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino (1939) 1963³; *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960, wersja francuska: *Participation et causalité selon S. Thommas d'Aquin*, Louvain—Paris 1961; *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, „Divinitas” 11 (1967) 559—586.

⁶ Por. moje artykuły: *Analiza pojęcia partycypacji oraz Partycy-*

cypacji jest teorią fundamentalną i zarazem zwieńczającą jakby cały system filozofii bytu, toteż jej charakter jest współzależny z rozwiązaniem tych podstawowych spraw. Wyżej wymienieni interpretatorzy tomistycznej koncepcji partycypacji nie tylko różnią się między sobą co do natury bytu i sposobu jego poznania, ale — wydaje się — ich interpretacje nie dość adekwatnie i precyzyjnie oddają dojrzałą myśl Tomasza. Przede wszystkim zagrożona jest realność pojęcia bytu a więc i w konsekwencji realność partycypacji.

Pozostaje do wyjaśnienia sprawa dlaczego właśnie aspekty teoriopoznawcze partycypacji będą przedmiotem dociekań zawartych w niniejszym artykule? Współzależność pomiędzy koncepcją bytu czyli rzeczywistości pozapodmiotowej a koncepcją poznania jest rzeczą dobrze znaną w filozofii. Sposób rozumienia poznania, jego interpretacja rzutują na koncepcję rzeczywistości i jej interpretację, a rozwiązania ontologiczne wpływają na ustalenie określonych postaw i stanowisk teoriopoznawczych⁷.

Korelatywność teorii ontycznych oraz poznawczych zarysowuje się bardzo wyraźnie w ewolucji pojęcia partycypacji występującego w całej filozofii klasycznej. Okazuje się przy tym, że perspektywa poznawcza wyznacza zazwyczaj charakter partycypacji realnej, a ze zmianą perspektywy ulega przeobrażeniom samo rozumienie natury i zasięgu partycypacji. Rozbieżności poglądów między ontologami partycypacji mają swe źródło głównie w odrębności ujęć poznawczych. Dlatego przy omawianiu zagadnienia partycypacji jest rzeczą ogromnej wagi wykrycie i ukazanie poglądów dotyczących charakteru poznania implikowanego przez daną teorię partycypacji. Jednym z najpierwszych problemów dla interpretatorów myśli Toma-

pacja w ujęciu L. B. Geigera i C. Fabro, w: *Spraw. z Czyn. Wyd. i Pos. Nauk. T. N. KUL*, Lublin 1968, 64—68.

⁷ Odpowiedniość między stanowiskami teoriopoznawczymi i ontologicznymi ukazuje na przykładzie poglądów szeregu myślicieli E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 1968. Tłum. Z. Wrzeszcz.

sza z Akwinu było właśnie pytanie natury teoriopoznawczej, czy i w jaki sposób można pogodzić realizm poznawczy Akwinaty, jego genetyczny empiryzm z koncepcją partycypacji suponującą u jej pierwszego twórcy zgołą inną postawę poznawczą. Platońska teoria partycypacji zbudowana bowiem była na gruncie racjonalistycznego intuicjonizmu i radykalnego aprioryzmu, a genetyczny empiryzm i intelektualistyczny abstrakcjonizm Arystotelesa wykluczał partycypację jako sposób wyjaśniania pluralizmu bytowego. Zrozumiałe jest więc, że sprawom teoriopoznawczym przy omawianiu tomistycznej teorii partycypacji poświęca się i współcześnie wiele miejsca⁸. Nasze rozważania będą więc koncentrowały się wokół podstawowych i elementarnych zagadnień poznania metafizycznego, które wciąż okazują się trudne do adekwatnego i jednoznacznego ujęcia, a różnice w ich interpretacji współcześnie również wyodrębniają rozmaite wersje filozofii bytu nawet wśród przedstawicieli jednego kierunku.

Badania wielu zagranicznych i polskich przedstawicieli filozofii bytu w ciągu ostatnich dziesiątków lat skupiają się właśnie wokół wyodrębnienia oryginalnej Tomaszowej koncepcji bytu oraz uświadomienia sobie logiczno-metodologicznych zabiegów tworzenia jego pojęcia. Mimo niewątpliwych osiągnięć w tej dziedzinie problem pozostaje wciąż otwarty i potrzeba podejmowania dalszych rozważań raczej nie ulega dyskusji. Nie zamierzam tu referować literatury polskiej czy zagranicznej, gdzie szeroko omawia się i dyskutuje te zagadnienia. Są to pozycje raczej znane i dostępne⁹. Ograniczę się do wskaza-

⁸ Kontrowersje między tomistami co do natury bytu i sposobu jego ujęcia przedstawia ostatnio m. in.: A. Keller, *Sein oder Existenz. Das Sein bei Thomas von Aquin in der Deutung der heutigen Scholastik*, München 1962. Relację z tej książki wraz z dyskusją co do niektórych interpretacji autora zawiera artykuł A. Wawrzyniaka, *Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) z. 1, s. 187—204.

⁹ Trzeba by tu przytoczyć prace Gilsona, Geigera, Fabra, de Finance'a, Krąpca, Kamińskiego (zwłaszcza praca wspólna z Krąpцем,

nia — ale w dyskusji z interesującymi nas autorami — pozytywnego rozwiązania w oparciu o osiągnięcia egzystencjalnej wersji tomizmu. Wydają się być, przynajmniej w zasadniczych liniach, inspirowane przez dojrzałą myśl Tomasza, koherentne z jego koncepcją bytu oraz adekwatne do ostatecznego wyjaśnienia aktualnie istniejącego świata. Zbudowana w oparciu o nie teoria partycypacji okazuje się najogólniejszą teorią metafizyczną, tłumaczącą rzeczywistość w jej powiązaniu z Absolutem i obejmuje realne związki zachodzące między Nim a istniejącymi bytami, które są nam dostępne w bezpośrednim poznaniu. Żadna ze współczesnych interpretacji tomistycznej teorii partycypacji nie posiada dość precyzyjnie, całościowo i konsekwentnie wypracowanej podbudowy epistemologicznej i metodologicznej, co ukaże się w toku dyskusji zwłaszcza z poglądami Geigera i Fabra. Nie zmniejsza to jednak ogromu pracy dokonanej w interesującej nas dziedzinie przez tych autorów. Oni podjęli się pracy bardzo trudnej i pionierskiej, co umożliwiła dokonywanie dalszych precyzujących analiz. Dopracowanie epistemologicznych aspektów partycypacji jest zadaniem niniejszego artykułu. Niekiedy okaże się nieodzowna korelacja z aspektami metafizycznymi, ale tylko o tyle, o ile są one związane ze sprawami poznawczymi.

2. Realizm a partycypacja

Aby można było wykazać zachodzenie partycypacji w świecie nas otaczającym należy tak ująć go, aby ujawniły się w sposób oczywisty konieczne jego związki z Absolutem oraz hierarchiczna wspólnota ontyczna wszystkich bytów. Trzeba przede wszystkim poznać świat w takim aspekcie, który z jednej strony chroniłby przed aprioryzmem¹⁰, a z drugiej umożliwił znalezienie płaszczyzny dla partycypacji.

Z teorii i metodologii metafizyki, Lublin 1962), Owensa (przede wszystkim ostatnia, *An Interpretation of Existence*, Milwaukee 1968).

¹⁰ Jest to sprawa tym ważniejsza, że partycypacja platońska związana była z jego aprioryzmem poznawczym i ontycznym idealizmem.

Od strony ontycznej chodzi o znalezienie czynników konstytuujących to, co bytuje, wspólnych dla wszystkiego, co istnieje, od strony epistemologicznej natomiast o wskazanie, w jakich aktach poznawczych i jak ujmujemy realnie istniejące konkrety. Skoro tomistyczna teoria partycypacji ma wyjaśniać realnie istniejący świat, to procedura ujęcia jego rzeczywistości i sposób przekroczenia świata empirii wymagają przedstawienia w pierwszej kolejności. Problem — przynajmniej w początkowej fazie naszych dociekań — koncentruje się głównie wokół sposobu poznania istnienia bytów, a zwłaszcza ontycznego stosunku istnienia do treści oraz relacji zachodzącej między percepcją treści przedmiotów danych nam w doświadczeniu a afirmacją ich istnienia.

2.1. Zagadnienie wzajemnych relacji między percepcją zmysłową konkretnego bytu a afirmacją jego istnienia jest problemem ogólnofilozoficznym, posiada długą historię i bywa szeroko omawiane we współczesnej literaturze¹¹. Stanowi skomplikowany splot problemów ontologicznych i teoriopoznawczych niełatwych do rozwikłania. W wyniku immanentystycznej interpretacji ludzkiego doświadczenia, interpretacji selektywnej, gdyż absolutyzującej jeden z aspektów doświadczenia pojawiają się takie pytania jak: co poznajemy bezpośrednio — rzeczy materialne (ich faktyczność, ich treść faktyczną) czy dane zmysłowe (*sense date*) oraz czy świat jawiący się w naszej świadomości jest światem istniejącym realnie¹².

Jeśli tomistyczna partycypacja ma być relacją między realnymi bytami, musi suponować realistyczną teorię poznania.

¹¹ Por. np. R. J. Hirst, *The Problems of Perception*, London 1959; H. H. Price, *Perceptions*, London 1961; T. Czeżowski, *Zagadnienie istnienia świata w świetle przemian metodologicznych*, w: *Odczyty Filozoficzne*, Toruń 1958, s. 34—43; J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford 1962; J. J. C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, London 1963; D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World*, London 1966; M. Hempoliński, *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku*, Warszawa 1966 oraz tenże, *Problemy percepcji*, Warszawa 1969.

¹² Zob. na ten temat, M. Hempoliński, *Problemy percepcji*, s. 165, 173 i 188.

Biorąc pod uwagę rozwiązania historyczne i współczesne można wyróżnić kilka zasadniczych stanowisk ustalających stosunek między percepcją konkretności a afirmacją jego istnienia. Berkeley utożsamiał percepcję konkretności z jego afirmacją (esse = percipi)¹³. Twardowski uznawał, iż afirmacja istnienia jest elementem składowym percepcji konkretności¹⁴. Dość często przyjmuje się uprzedniość percepcji jakościowego uposażenia konkretności w stosunku do afirmacji jego istnienia. Natomiast przedstawiciele egzystencjalnej wersji tomizmu uznają komplementarność ujęcia konkretności i afirmacji jego istnienia. Percepcja i afirmacja zachodzą jakby równocześnie i to gwarantuje realizm ujęć poznawczych¹⁵.

W realistycznie (obiektywistycznie) zorientowanej filozofii bytu stwierdzenie faktyczności (faktu istnienia) konkretności winno dokonać się bezpośrednio, spontanicznie i równocześnie z choćby najbardziej niewyraźnym uchwyceniem treści w pierwotnych aktach poznawczych zwanych przedrefleksyjnymi sądami egzystencjalnymi. Te ostatnie są aktami jednoczącymi percepcję konkretności i afirmację istnienia. Zdaniem M. A. Krąpca sądy egzystencjalne „stanowią absolutnie pierwszy uświadomiony styk człowieka ze światem i dlatego one właśnie są w punkcie wyjścia w systemie filozoficznym”¹⁶. Zachodzi więc pewna odpowiedniość między spontanicznym poznaniem rzeczywistości a jej ujęciem filozoficznym¹⁷. Pier-

¹³ Zob. C. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, Warszawa 1956. Tłum. J. Leszczyński, s. 38—39.

¹⁴ Por. K. Twardowski, *Wybrane pisma, filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 123. Ingarden jest zdania, iż nazwy w pewnych kontekstach zawierają moment egzystencjalnej pozycji przedmiotu oraz, że „w każdym akcie spostrzeżenia zewnętrznego czy wewnętrznego zawarty jest moment stwierdzenia realnego przedmiotu (w szczególności rzeczy)”. *Dążenia fenomenologów, W: Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 335.

¹⁵ Jest to stanowisko tych filozofów bytu, którzy przyjmują, że podstawowym (wyjściowym) aktem poznawczym w metafizyce są sądy egzystencjalne. Idzie więc głównie o poglądy Gilsona i Krąpca.

¹⁶ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, s. 86.

¹⁷ „Sądy egzystencjalne typu „a istnieje”, stanowią najpierwotniejsze

wotne pojęcie bytu będące rezultatem spontanicznych sądów egzystencjalnych stanowi podstawę wszelkiego ludzkiego poznania i zarazem fundament jego realizmu. W filozofii bytu opracowuje się, uwyrażnia, wyjaśnia i interpretuje tę pierwotną percepcję i afirmację realnie istniejącego konkretnego dokonana w sądach egzystencjalnych.

M. A. Krąpiec przyjmuje nawet swoisty prymat poznania istnienia przez poznanie treści przedmiotów. W pierwszym poznawczym kontakcie człowieka z rzeczywistością uderza — jego zdaniem — sama *faktyczność*¹⁸ rzeczy, fakt egzystencji czegoś konkretnego. Wyrażamy to w zdaniach typu „to jest”, „to istnieje”. Już w takich pierwotnych aktach występuje ujęcie zdwojone: treściowej strony czegoś konkretnego (to) oraz jego strony faktycznej (istnieje). Pierwotny i podstawowy akt poznawczy, w którym stwierdzamy istnienie konkretności, jest funkcją wszystkich (zmysłowych i umysłowych) władz poznawczych; jest więc poznanie integralnym, choć w stadium mało rozwiniętym. W tych pierwotnych sądach egzystencjalnych nie jest w pełni wyróżniona ani treść ani istnienie, ale *implicite* zawierają one jedno i drugie. Rezultatem ich „zpojęciowania” jest niewyraźne, przedrefleksyjne pojęcie bytu. Stanowi ono podstawę dla dalszych procedur poznawczych, tworzących swoistą dialektykę przeciwstawiającą treść i istnienie bytów. Pogłębienie znajomości treści konkretnych, doprowadzające do determinacji przedmiotu dokonuje się w oparciu o percepcję zmysłową, wyraża w zdaniach spostrzeżeńiowych, pojęciach, zdaniach orzecznikowych itp. Można także zwracać specjalną uwagę na faktyczność przedmiotów

poznawcze przeżycie człowieka, chociaż nie zawsze formalnie uświadomione, gdyż są one uwikłane w tzw. poznanie pragmatycznym, przyporządkowanym konkretnym reakcjom życiowym. W filozofii z łatwością — dzięki refleksji — wyodrębniamy te sądy i uznajemy za bazę wszelkiego realistycznego poznania rzeczywistości”. S. Kamiński i M. A. Krąpiec, *Z Teorii i metodologii metafizyki*.

¹⁸ Gdy będę mówił o faktyczności będzie chodziło o ten aspekt rzeczywistości, dzięki któremu rzeczywistość jest naprawdę rzeczywistością. Tym elementem decydującym jest akt istnienia.

i pogłębiać afirmację istnienia, co zachodzi w uwyraźnionych sądach egzystencjalnych.

Główna teza referowanego stanowiska wyraża się w twierdzeniu, że pierwotne ujęcie konkretnego jest ujęciem równoczesnym (choć niewyraźnym) faktu istnienia i uchwyceniem jego treści, przy czym faktyczność czyli istnienie jest tym, co się poznawczo narzuca przede wszystkim. Stwierdzenie więc faktyczności przedmiotu jest jakby pierwsze, bardziej zaakcentowane niż nawet zmysłowe poznanie treści, która wszakże jest równocześnie ujęta¹⁹.

Zreflektowane pojęcie bytu, będące poznawczym ujęciem istniejących konkretnych formułuje się na drodze złożonych aktów poznawczych, w których pierwszorzędną rolę odgrywają sądy. One bowiem jedynie zdolne są wnikać w złożoną strukturę bytu²⁰. Przede wszystkim uwyraźnione sądy egzystencjalne jako akty stwierdzające istnienie przedmiotów leżą u podstaw realistycznego systemu metafizyki²¹. Wiąże się to z podkreśleniem transcendencji aktu istnienia wobec wszelkiej treści bytowej. Ontyczny pryzmat istnienia w bycie wyraża się więc w swoistym pierwszeństwie afirmacji istnienia w poznawczym ujęciu rzeczy.

Takie stanowisko suponuje więc określoną teorię wszelkich sądów²². Jest więc rzeczą dobrze znaną, iż istnieją różnice po-

¹⁹ M. A. Krąpiec pisze szeroko na ten temat we wszystkich swych dziełach: *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 500—511 oraz 615—620; *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 79—142; *Struktura bytu*, Lublin 1963, s. 257—273; *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 108—128; *Metafizyka*, s. 86—93; *O realizm metafizyki* „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969) nr 4, 11—20.

²⁰ Zob. In Boeth. de Trinitate, V, 3; E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, s. 265. Tłum. P. Lubicz i J. Nowak.

²¹ Tomasz wskazał wprawdzie na sądowe ujęcie bytu, istnieje nawet w jego pismach podstawa do wyróżnienia sądów egzystencjalnych (In Peri Herm. lec. 2, 212), wypracowanie teorii sądów egzystencjalnych jest jednak dziełem współczesnych tomistów.

²² O różnych, z uwagi na istnienie, teoriach sądu. Zob. L. Gumański, *Elementy sądu a istnienie*, Toruń 1961, s. 10—34.

glądów co do natury sądów zwłaszcza ich stosunku do spostrzeżeń, afirmacji istnienia, elementów konstytutywnych itp. W filozofii bytu w ustaleniu natury sądu posługiwano się interpretacją tekstów Tomasza, który uważa sąd za podstawową, obok prostego ujęcia, operację intelektu, przy czym elementem konstytutywnym sądu jest afirmacja lub negacja istnienia²³. Moment asertywny wyróżnia się więc sposób sądowy od przedstawionego odnoszenia się pozostającego podmiotu do przedmiotu. „Dwojaka jest czynność intelektu: jedna, która nazywa się poznaniem niepodzielnym, dzięki której poznaje się czym coś jest, druga natomiast, która składa i rozdziela czyli tworzy mowę afirmującą lub przeczącą. Te dwie czynności odpowiadają dwom (elementom) w rzeczach. Pierwsza dotyczy samej natury rzeczy, zgodnie z którą rzecz poznana zajmuje jakiś stopień wśród bytów, czy to jest rzecz jako całość czy jakaś rzecz niekompletna jak część czy przypadłość. Druga natomiast czynność odnosi się do samego istnienia rzeczy, które wypływa ze zjednoczenia zasad w bycie złożonym lub dopełnia samą prostą naturę rzeczy jak w substancjach prostych”²⁴.

Chociaż sam Tomasz nie wspomina o sądach egzystencjalnych (uwyrażnionych), tekst ten pozwala na ich wypracowanie przez wyróżnienie dwóch zasadniczych znaczeń terminu „jest” konstytuującego sąd,

- 1° Jeśli „jest” występuje w roli łącznika zdaniowego stwierdzającego relację zachodzącą między podmiotem i orzecznikiem w zdaniu, wówczas mamy do czynienia z sądami podmiotowo-orzecznikowymi, atrybutywnymi typu S jest P.
- 2° Jeśli natomiast „jest” występuje w funkcji wskazującej na faktyczność przedmiotu, na istnienie — a więc czynnik aktualizujący treść w porządku realno-bytowym wówczas mamy do czynienia z sądami egzystencjalnymi, typu „a ist-

²³ Oczywiście nie chodzi tu jedynie o afirmację czy negację istnienia jako aktu bytowego, ale raczej w przypadku scholastyków o istnienie zgodności lub niezgodności cech.

²⁴ In Boeth. de Trinitate, V, 3.

nieje". Sąd taki stwierdza aktualnie istnienie bytu czy to substancjalnego czy przypadłościowego.

Sąd egzystencjalny jest sądem sui generis, nieprzekładalnym na żaden inny rodzaj sądów, otrzymanym w wyniku bezpośredniego zetknięcia z istniejącym przedmiotem, a nie w wyniku „składania i rozdzielania”. Afirmacja w nim zawarta jest afirmacją powstałą w wyniku bezpośredniego kontaktu z konkretem.

Chociaż scholastycy przyjmowali zasadniczo allogeniczną teorię sądów, według której sąd jest zestawieniem skądinąd znanych pojęć, a afirmacja i przeczenie jest wynikiem „składania i rozdzielania” — jak to sugeruje nawet przytoczony wyżej tekst Tomasza, to wydaje się, iż jest to słuszne wyłączenie w stosunku do sądów orzecznikowych, atrybutywnych. Natomiast sąd egzystencjalny który nie polega na „składaniu” ani „rozdzielaniu” lecz jest wynikiem bezpośredniego ujęcia konkretnego wydaje się być aktem pierwotnym i do niego odnosiłaby się teoria idiogeniczna sądu.

2.2. Podstawowy dla realizmu ludzkiego poznania w ogóle i realizmu poznania filozoficznego charakter i rola sądów egzystencjalnych jest równocześnie sprawą bardzo dyskusyjną. W tym miejscu nie tylko rozchodzą się przeciwstawne systemy filozoficzne (chodzi bowiem o możliwość czy niemożliwość dotarcia do realnego świata) lecz także konkretnie się wewnątrzne dyskusje między tomistami.

Poważne kontrowersje budzi twierdzenie o pierwotności powiązania afirmacji istnienia oraz percepcji treści czyli uznanie prymatu sądów egzystencjalnych, będących właśnie swoistym połączeniem percepcji treści wraz z afirmacją istnienia. Płyną one — wydaje się — bądź z odrębnego rozumienia terminu sąd bądź z nieco innego rozumienia istnienia i jego roli w bycie.

Zakładanie u podstaw poznania ludzkiego poznania „sądowego” A. Stępień uważa za „nieporozumienie”. Jego zdaniem sądy egzystencjalne będące rodzajem sądów kategoriycznych nie stanowią czynności poznawczej wprost kontaktującej pod-

miot poznawczy z istniejącym światem, czyli nie są dostarczeniem pierwotnych informacji o świecie, ale są naturalnymi rezultatami tego, co dane bezpośrednio²⁵.

Stępień uważa, iż istnienie będące kwalifikacją przedmiotu danego empirycznie dane jest w spostrzeżeniu zewnętrznym, wewnętrznym lub przypomnieniu. Pozycja egzystencjalna rzeczy dana jest więc w spostrzeżeniu jako dostarczającym bezpośredniej informacji o przedmiotach. W spostrzeżeniach natomiast dana jest zawsze wielość przedmiotów, jawią się jakies przedmioty na pewnym tle, czyli dany jest pewien wycinek rzeczywistości. W sądzie egzystencjalnym natomiast — zdaniem Stępień — afirmujemy istnienie rzeczy wyselekcjonowanej z danej spostrzeżeniowo wielości przedmiotów. Ta „separacja” jest ważnym elementem sądu egzystencjalnego. Druga sprawa, zresztą z tym wiążąca się, to wtórny w stosunku do spostrzeżenia charakter sądu. Między bezpośrednim poznaniem a poznaniem sądowym zachodzi pewna „odległość”. Moment istotny dla sądu, czyli moment stwierdzania istnienia czegoś w sądzie egzystencjalnym ma jednak odpowiednik w momencie przeświadczenia o istnieniu czegoś występującego w spostrzeganiu²⁶.

W porównaniu ze stanowiskiem M. A. Krąpca wydaje się, iż mamy tu do czynienia z innym rozumieniem sądu egzystencjalnego. Dla M. A. Krąpca afirmacja istnienia nie jest wtórna w stosunku do spostrzeżenia ale równoczesna, choć się nie zawiera w spostrzeżeniu treści. Toteż jego pogląd różni się zasadniczo od stanowiska Twardowskiego, według którego sąd jest elementem spostrzeżenia. M. A. Krąpiec bardzo mocno podkre-

²⁵ Por. Skrypt z teorii poznania, Lublin 1970 (lit.)

²⁶ „Ryzykowne teoriopoznawczo twierdzenie, że sądy egzystencjalne stanowią absolutnie pierwszy świadomy styk człowieka ze światem i dla tego one właśnie są w punkcie wyjścia w systemie filozoficznym (89). Chyba, że dla Autora sąd egzystencjalny nie jest sądem lecz jakimś pierwotnym poczuciem lub momentem pierwotnego poczucia (doznania) poznawczego. Ale czy coś takiego może być początkiem systemu filozoficznego”. Recenzja, M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) nr 4, s. 83.

śla intelektualny charakter afirmacji istnienia. Poza tym wyklucza moment odległości między poznaniem bezpośrednim a poznaniem wyrażonym w sądach egzystencjalnych. Zanalizujemy to bardziej szczegółowo.

Na dane „źródłowo” i cieleśnie przedmioty człowiek umysłem reaguje podwójnie:

- 1° stwierdza, że coś konkretne (ale jeszcze ani nie zróżnicowane ani nie zdeterminowane) jest, nawet nie precyzując jakie jest i to stwierdzenie stanowi właśnie pierwotny (niezreflektowany) sąd egzystencjalny: „to istnieje”.
- 2° określa (opisuje) jakie jest w sądach spostrzeżeniowych: „widzę żółtą plamę”; „dostrzegam zielone drzewo”.

Mając więc przedmiot czy szereg przedmiotów wobec których człowiek znajduje się może postawić dwa pytania: „czy jest” i „co (jakie) jest”. Odpowiedzi na nie, a więc zarówno sądy egzystencjalne jak i sądy spostrzeżeniowe, są pierwotne, stanowią protokół bezpośredniego poznania. To są właśnie odpowiedzi poznawcze człowieka na bodziec rzeczywistości, ale odpowiedzi bezpośrednie i autonomiczne, nie suponujące jedna drugiej. Prymat sądów egzystencjalnych niezreflektowanych (stwierdzenie, „że jest”) przejawia się w tym, że wobec zastanych przedmiotów zwykle nawet nie stawiamy pytania, czy one istnieją. Stwierdzenie jego istnienia czyli pierwotny sąd egzystencjalny dokonuje się tak spontanicznie, naturalnie, bezpośrednio, że często go nie zauważamy. W analizie jednak bez trudu możemy wskazać na jego pierwotność obok pierwotności sądów spostrzeżeniowych.

Wydaje się, że przyjęcie takiej pierwotności sądu egzystencjalnego nie musi budzić zastrzeżeń, ale jest nawet koniecznością, jeśli nasze poznanie ma dotyczyć realnego, istniejącego świata. Nie wyklucza to — jak zaznaczyłam, — równoległej pierwotności sądów spostrzeżeniowych.

Twierdzenie Stępnia, jakoby istnienie przedmiotu mogło być również pierwotnie dane w przypomnieniu budzi pewną oba-

wę, czy tak stawiając sprawę ma on na myśli istnienie realne. Wydaje się, że może raczej chodzi o pozycję egzystencjalną przedmiotu w rozumieniu Ingardena przy czym Ingarden posuwa się jeszcze dalej, gdy twierdzi, że pozycja egzystencjalna przedmiotu zawarta jest w nazwie²⁷. W realistycznej filozofii bytu istnienie konkretnego może być tylko stwierdzone intelektualnie, jeśli przedmiot jest obecny jednocześnie „fizycznie”. Gdyby sąd egzystencjalny wydawało się dopiero po spostrzeżeniu przedmiotów i obróbce pojęciowej tego spostrzeżenia, to stwierdzalibyśmy bezpośrednio nie istnienie konkretnego ale desygnatu pojęcia. A to już nie jest bezpośrednio ujęcie istnienia przedmiotu. Czy nie dlatego właśnie mogły się pojawiać teorie o „sencie data”, i rozmaite odmiany empiriokrytycyzmu?

Sąd egzystencjalny w rozumieniu Gilsona i Krapca jest aktem zupełnie swoistym, dla którego może trudno znaleźć adekwatny odpowiednik w terminach logicznych. Nie polega on ani na łączeniu pojęć przez stwierdzanie lub dzielenie ich przez przeczenie ani na asercji niepustości nazwy lecz na stwierdzeniu lub zaprzeczeniu istnienia pewnego konkretnego, ale jeszcze w refleksji nie określonego przedmiotu, co może dokonać się w poznaniu bezpośrednim, spontanicznym, a nie może być czymś wtórnym w stosunku do jakiegoś bardziej pierwotnego poznania. Sąd egzystencjalny jest więc rezultatem pewnej postaci poznania bezpośredniego.

W związku z kontrowersjami co do natury i roli sądów egzystencjalnych w poznaniu bytu należałoby jednak poczynić kilka wyjaśnień. Przede wszystkim trzeba chyba, posługując się bardziej szczegółowym opisem psychologiczno-genetycznym elementarnego, spontanicznego poznania istniejących konkretnych wykazać różnicę między sądami egzystencjalnymi, które występują u podstaw wszelkiego poznania, sądami egzystencjalnymi potocznymi i sądami egzystencjalnymi występującymi w systemowo-metafizycznym opisie konstruowania pojęcia bytu.

²⁷ Por. R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1960, s. 100.

Wydaje się, iż spór dotyczy tego, czy „a istnieje” znaczy:

- 1° x podpadające pod klasę (pojęcie) X istnieje
- 2° to konkretne (konkretna treść), jeszcze bliżej niezdeterninowane, istnieje.

Jest chyba rzeczą bezsporną dla przedstawicieli egzystencjalnej filozofii bytu, że sądy egzystencjalne drugiego typu (a więc sądy egzystencjalne uwyrażnione) stanowią punkt wyjścia procesu formułowania pojęcia bytu w metafizyce i gwarantują jego realność. Poznanie metafizyczne nie jest jednak rozpoczynaniem od punktu zerowego jakiegokolwiek wiedzy, ale stanowi rezultat kierowanej działalności poznawczej, suponującej jakąś uprzednią znajomość świata, przynajmniej na poziomie poznania potocznego. Jest poznaniem selektywnym, pomija wiele aspektów, zwraca uwagę już przez postawienie pytania w sposób szczególny na fakt istnienia. Sądy egzystencjalne stanowiące punkt wyjścia w metafizyce są artykułowanymi, wyrażonymi w formie zdania rezultatami poznania w pewnej mierze kierowanego. Nie są one zapisem pierwotnego (genetycznie) zetknięcia się z realną rzeczywistością, choć oczywiście są rejestracją aktualnie dokonującego się bezpośredniego kontaktu poznawczego z nią, są rejestracją aktualnie dokonującego się doświadczenia stanów bytowych faktycznie istniejących. Wypowiadając sądy egzystencjalne typu „Jan istnieje”, „to drzewo istnieje” „moje pojęcie istnieje” itp. zakładamy poznanie uprzednie, a więc pierwotne sądy egzystencjalne, sądy spostrzeżeniowe, pojęcia uzyskane w drodze abstrakcji itp. Nie podważa to jednak w niczym faktu, że istnienie przedmiotu stwierdzone jest w bezpośrednim z nim kontakcie. Ostatecznie sąd egzystencjalny jest wyłącznie uwyrażnieniem determinującym, reflektowaniem pierwotnego sądu egzystencjalnego.

Opis psychologiczno-genetyczny faktu poznania zawarty w wielu działach M. A. Krapca wydaje się być przeprowadzany do pewnego stopnia z punktu widzenia potrzeb metafizyki, a więc jest jakby zawężony metafizycznym punktem widzenia i dlatego może być mylący. W naszym pierwotnym zetknięciu się z rzeczywistością nie jest nam bowiem dany jakiś jeden

określony czy nieokreślony przedmiot — jakby to sugerowała analiza. Zwykle spostrzegamy równocześnie wiele przedmiotów, dany jest nam pewien wycinek rzeczywistości a więc wiele przedmiotów w określonym otoczeniu. Nie zmienia to jednak faktu, że dokonujemy afirmacji istnienia tego wszystkiego jako konkretnego a potem w refleksji wyróżniamy poszczególne przedmioty czy to w jednostkowych sądach egzystencjalnych czy w zdaniach spostrzeniowych. Sądy egzystencjalne występujące poza systemem metafizyki mogą być także dwojakiego rodzaju: jedne — pierwotne jeszcze niewyprecyzowane i sądy egzystencjalne stwierdzające istnienie wyróżnionych „nazwanych” przedmiotów. Praktycznie, sytuacje w których nie znamy treści konkretnego, a wiemy tylko, że egzystuje, są raczej wyjątkowe. Ale nawet i w tym przypadku afirmacja istnienia jest równoczesna z percepcją jakiejś treści. Gdy np. dochodzą do nas dźwięki, słyszymy je, zauważamy że coś się rusza, dostrzegamy jakiegoś konturu, nie wiemy dokładnie co jest, ale wiemy, że coś konkretnego istnieje.

Różnica między sądem egzystencjalnym pierwotnym a sądem egzystencjalnym uwyraźnionym ukazuje się jaśniej, jeśli zwrócimy uwagę na dynamiczny charakter naszego poznania. Poznanie nie przybiera nigdy od razu stanów wykończonych, takich, jakie są przedmiotem klasyfikacji i kwalifikacji logicznych, ale posiada pewien dodatkowy wymiar — „głębienie”, która jest niedostrzegalna dla ujęć formalnych. Dotyczy to także sposobu afirmacji istnienia. Stopień termin sąd odnosi do poznania całkowicie wykończonego, Krąpiec natomiast przypisuje go również pewnym nie zupełnie wyprecyzowanym stanom poznawczym może nie dość wyraźnie zaznaczając tę wieloznaczność zachodzącą ze względu na etapy doskonalenia się poznania. W poznaniu bowiem dokonuje się 1° coraz ściślejszego połączenia się intencjonalnego podmiotu poznającego z rzeczą poznawaną 2° coraz lepszego „oglądu” danej rzeczy, co zwykło się wyrażać w zdaniach opisujących treść danej rzeczy oraz 3° coraz wyraźniejszego uświadomienia sobie pozycji egzystencjalnej rzeczy.

W wielu aktach poznawczych można zauważyć osobowe (poznawcze, świadome) zaangażowanie się w formie stwierdzania „że jest” i to takiego stwierdzania, które staje się podstawą osobowych, realnych reakcji człowieka. To stwierdzanie przechodzi różne stadia od spontanicznego, przedrefleksyjnego, niepowątpiewalnego stwierdzania, będącego podstawą aktów witalnych osoby do stwierdzenia rzędu wysoce świadomego, które łatwo daje się wyrazić w zdaniu czy nawet usymbolizować w postaci schematów logicznych „x jest”.

Trzeba więc zgodzić się z tym, że między sądem egzystencjalnym, jaki znajduje się u podstaw wszelkiego poznania i sądem egzystencjalnym występującym w systemie metafizyki zachodzi różnica pod względem stopnia zdeterminowania. Można mieć nawet opory co do nazywania jednego i drugiego poznania jednakowym terminem²⁸. Jest to jednak wyłącznie różnica stopnia. W jednym i drugim przypadku chodzi bowiem o stwierdzenie tego samego istnienia. Różnica dotyczy stopnia wyprecyzowania, uwyrażnienia czy refleksyjności.

Poznanie istnienia rzeczy jest więc poznaniem bezpośrednim czyli dana jest sama konkretna treść istniejąca, a nie jej przejaw czy skutek (dotyczy to sądów egzystencjalnych bezpośrednich; istnieją bowiem sądy egzystencjalne pośrednie, które właśnie stwierdzają istnienie czegoś na podstawie poznania skutków czy przejawów). Mówiąc językiem fenomenologicznym — rzecz jest samoobecna, źródłowo i cieleśnie, bez żadnego pośrednika, bez żadnego narzędzia sztucznego, bez odległości (w sensie pośredniości).

Afirmacja istnienia w sądzie egzystencjalnym uwarunkowana jest więc przedmiotowo. Moment asertywny w sądzie egzystencjalnym jest narzucony obecnością istniejącego przedmiotu

²⁸ Nie wydaje się jednak, aby proponowane nazwy: doznanie istnienia, intuicja istnienia, doświadczenie istnienia oddawały słuszną intuicję Krapca, że chodzi tu o afirmację istnienia a więc o sąd. Można by się może zgodzić na nazwę sąd mniej doskonały (nieuwyraźniony, niezreflektowany).

a nie jest rezultatem refleksji czy tym bardziej nie dokonuje się pod wpływem woli (decyzji).

2.3. Sąd egzystencjalny, czy to w formie niewyprecyzowanej w punkcie wyjścia ludzkiego poznania, czy w postaci wykończonych stanowiący punkt wyjścia systemu metafizyki — zawiera przez swą budowę — wskazanie implicite na zdwojenie występujące w bycie między treścią i samą faktycznością (istnieniem) przedmiotu. W najbardziej pierwotnym poznaniu dana nam jest chociaż w formie bardzo załączkowej wewnętrzna budowa konkretnego. W toku dalszych analiz metafizycznych okaże się, iż istnienie jest aktem transcendentnym w stosunku do treści, jest ostateczną aktualnością rzeczy, czymś, co uobecnia jej treść. Istnienie jako czynnik ostatecznie aktualizujący treść w porządku bytowym, współmierne do niej, najściślej z nią zjednoczone, a jednak różne od treści, niesprowadzalne do niej i niewyprowadzalne z niej. I dlatego nie można go poznać jedynie na treść zwracając uwagę²⁹. Trudno więc byłoby zgodzić się z twierdzeniem, że w spostrzeżeniu dane jest istnienie, a tym bardziej w przypomnieniu. W każdym razie w tym ostatnim przypadku na pewno nie chodzi o istnienie w sensie czynnika aktualizującego hic et nunc konkretny przedmiot. Niewątpliwie istnienie jest dane wraz z pewną, choćby bardzo niedoskonałą, percepcją treści i nie ma możliwości stwierdzenia istnienia czegoś bez równoczesnej, percepcji zmysłowej treści. Nawet w przypadkach, gdy czegoś nie widzimy, by stwierdzić, że ono jest, muszą temu stwierdzeniu towarzyszyć jakieś doznania zmysłowe: ruch, dźwięk, widok zamazanych konturów, plama o jakiejś barwie itp.

W akcentowaniu prymatu poznania istnienia w stosunku do treści chodzi o podkreślenie transcendentności istnienia oraz

²⁹ Owens zwraca uwagę na to, że sądenie jest czynnością dynamiczną i syntetyzującą, uwarunkowaną czasowo. Istnienie jako przedmiot sądu jest także dynamiczne, syntetyzujące i uwarunkowane czasowo. Dlatego w procesie sądenia, inaczej niż w aktach pojęciowania, nie następuje pewna „petryfikacja”; dynamizm sądu oddaje dynamizm istnienia. Por. *An Interpretation of Existence*, Milwaukee 1968.

stwierdzenie, że droga do poznania istnienia nie prowadzi poprzez rozpoznanie treści. Najlepiej mówić o równoczesności percepcji treści i stwierdzania istnienia. Inaczej nie można by wyjść poza immanentystyczną koncepcję percepcji zmysłowej, jak to widać na przykładzie różnych teorii, np. Macha, gdzie spostrzeganie jest dostrzeganiem odizolowanych od siebie danych zmysłowych oraz analityków spierających się czy spostrzegamy rzeczy materialne czy dane zmysłowe.

Gdyby człowiek już w pierwszym akcie poznawczym nie stwierdził, że rzeczy faktycznie są, to nigdy by do tego na pośredniej drodze nie doszedł. Od poznania treści do stwierdzenia istnienia nie ma bowiem przejścia. A poza tym we wszelkich stadiach poznania człowiek działa jako osoba, byt materialno-duchowy, jako pewna funkcjonalna całość. Stąd wydaje się czymś naturalnym, że nawet w pierwszym etapie poznania istnieją akty poznawcze będące zjednoczeniem poznania zmysłowego i intelektualnego. Działaniu zmysłów współtowarzyszy tu praca umysłu. Wydaje się, że przyjęcie proponowanej koncepcji sądów egzystencjalnych jako punktu wyjścia w poznaniu ludzkim dobrze wyraża tę jedność ludzkiego zachowania się.

Istnienie więc musi należeć do tego, co dane bezpośrednio i to bezpośrednio w podwójnym znaczeniu: 1° w bezpośrednim kontakcie poznawczym z przedmiotem, 2° nie dopiero po poznaniu treści i w oparciu o to, ale wprost stwierdzone intelektualnie.

Przyjęcie sądów egzystencjalnych w punkcie wyjścia ludzkiego poznania i w punkcie wyjścia systemu metafizyki ma ogromne znaczenie. Przede wszystkim — jak już zaznaczono — gwarantuje realizm wszelkiego ludzkiego poznania i poznania metafizycznego. Poza tym, sąd egzystencjalny, będący aktem jednoczącym percepcję treści i afirmację istnienia przedmiotu daje podstawę do „wglądu” w wewnętrzną budowę konkretnego, co ma kolosalne znaczenie dla skonstatowania faktu partycypacji realnej. Oczywiście dokonuje się to dopiero w wyniku długich analiz i interpretacji bytu już na terenie metafizyki, ale

właśnie punkt wyjścia urealnienia i ukierunkowuje wszelkie dalsze analizy. W formie bardzo załączkowej (implicite) okazuje się już w sądzie egzystencjalnym, że każdy konkret jest wewnętrznie złożony z jakiejś treści i istnienia. Pierwotność sądów egzystencjalnych sprawia, że treść i istnienie stanowią w pewnym sensie rozróżnienia pierwotne.

Skoro byt nie jest jednoelementowy, jest złożony — analizy i interpretacje metafizyczne wykażą, że jest bytem pochodnym i w refleksji można ustalić charakter tej pochodności, co w konsekwencji może doprowadzić do skonstatowania faktu partycypacji transcendentальной i zbudowania jej teorii na terenie metafizyki. Tylko więc na poznaniu realnym, istniejącego bytu można zbudować „od dołu” teorię partycypacji, która nie będzie obciążona aprioryzmem postawy platońskiej ani nie będzie tylko filozoficzną eksplikacją teologicznej wizji świata.

2.4. Do oponentów sądowego poznania bytu i przypisywania sądom egzystencjalnym roli tak zasadniczej należy C. Fabro, główny teoretyk tomistycznej doktryny o partycypacji. Niewątpliwie Fabro należy do tych współczesnych autorów, którzy z dużym zapałem i dociekliwością odczytują metafizyczną naukę Tomasza z Akwinu, oczyszczając ją z obcych naleciałości i okazując w dyskusji z rozwiązaniami dawnymi i współczesnymi (zwłaszcza Heglem i Heideggerem) oryginalność rozwiązań Tomasza, przede wszystkim oryginalność Tomaszowej koncepcji bytu. Fabro uwypukla z wielkim przekonaniem i słusznością ośrodkową rolę pojęcia bytu, wokół którego formułuje się wszystkie tezy metafizyki. Można też w dociekaniach Fabra zauważyć ewolucję od ujęć, w których dominowały poglądy właściwe dla tradycyjnej scholastyki, do coraz pełniejszego ujęcia i ukazania oryginalnej wizji Tomasza³⁰. W wielu zresztą punktach interpretacja Fabra jest bardzo zbliżona do egzystencjalnej wersji tomizmu i zasadnicza linia jego rozwiązań w zakresie teorii partycypacji jest słuszna.

³⁰ Por. *The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, „International Philosophical Quarterly” 6(1966) 389—427.

Sprawy dyskusyjne dotyczą właśnie aspektów przede wszystkim metodologicznych i epistemologicznych, co jednak znajduje swój wyraz w samym rozumieniu terminu bytu. Trzeba przyznać, że i w tej dziedzinie istnieje ewolucja, niemniej jednak pewne ujęcia, nawet zawarte w ostatnich publikacjach nie wydają się gwarantować realizmu pojęcia bytu, które czyni podstawą partycypacji transcendentnej. Są one może nie tyle błędne, co raczej w wykładzie pozytywnym niepełne. Fabro, dyskutując z istniejącymi rozwiązaniami co do sposobu poznania istnienia nie dochodzi do pełnego podania własnego rozwiązania. W wizji metafizycznej zaś brak mu adekwatnych analiz epistemologicznych i metodologicznych.

Charakter poznania wyznaczony został u Fabra jego poglądami dotyczącymi natury bytu. Wyróżnia on, a nawet przeciwstawia w bycie 1° egzystencję (istnienie) jako fakt aktualnej rzeczywistości bytu, zjawisko historyczne, przygodne, zamknięte w wymiarach czasowo-przestrzennych³¹ oraz 2° esse bytowe jako *actus essendi* — najbardziej wewnętrzny, nieruchomy (*immobile*) akt bytu³².

Fabro wyraźnie przeciwstawia się sądowej koncepcji poznania bytu, a konsekwentnie i poznaniu istnienia dzięki sądom egzystencjalnym³³. Wyraża nawet przekonanie, że jeśli metafizykę buduje się na odpowiedniości dwóch operacji umysłu (*simplex apprehensio* i *iudicium*) z istotą i *esse* pozostaje się na płaszczyźnie arystotelesowskiej metafizyki formy a nie Tomaszowego ujęcia bytu z jego *esse* intensywnym³⁴. O ile w pierw-

³¹ „L'existence est alors attestée comme simple fait, comme événement historique contingent et enclos dans les coordonnées spatio-temporelles”. *Participation et causalité*, s. 35.

³² „...L'existence est seulement le „fait” (immédiat, expérimental) d'être qu'on peut désigner du doigt, non l'esse de saint Thomas, qui est *id quod profundius inest*”. Tamże, s. 289 oraz por. s. 76.

³³ Por. *Participation et causalité*, s. 59—62 oraz *The Transcendentality of Ens-Esse*, s. 389—427.

³⁴ Por. *Participation et causalité*, s. 67. Trzeba zauważyć, że Fabro ma na myśli jedynie zdania atrybutywne. Z jego wypowiedzi na temat

szych swych dziełach Fabro stwierdził, że pojęcie bytu otrzymuje się na drodze abstrakcji³⁵, ostatnio wyraża pogląd, że abstrakcja nie jest tu procesem wystarczającym i to z dwóch względów: byt jest neotyczną podstawą pierwszych zasad i jako taki wyprzedza je oraz obejmuje dwa elementy: istotę i *actus essendi*³⁶. Pojęcie bytu — według Fabra — nie może być wynikiem abstrakcji w zwykłym znaczeniu tego terminu, gdyż sam proces abstrakcji suponuje pojęcie bytu a poza tym umysł nie może abstrahować od *esse*. Jak wobec tego poznaje się *esse* bytowe?

Zdaniem Fabro nie jest ono wprost dostępne w akcie percepcji poznawczej, która kontaktuje podmiot poznający z egzystencją konkretną, doświadczaną w bezpośredniej intuicji. Bezpośrednia percepcja zewnętrzna lub wewnętrzna łączy poznający podmiot z egzystencją rzeczy i aktualnością faktu rzeczy. *Esse ut actus essendi* nie jest poznane wprost.

By poznawczo je ująć trzeba dodatkowych zabiegów poznawczych właściwych dla metafizyki. Fabro określa je jako zabiegi rezolutywne, które nie są ani ścisłym dowodzeniem ani też aktami intuicyjnymi. Polegają one na poznawczym „przechodzeniu” od determinacji bytowo pochodnych i drugorzędnych do pierwotnych i istotnych bytowo. Proces ten wprawdzie implikuje doświadczenie czyli bezpośrednio ujęcie bytowego *esse*, ale jest to „intuicja implicite” z powodu współobecności *esse* z egzystencją. *Esse* jako współobecne z egzystencją, pozostając do niej w stosunku aktu pierwszego uzasadniającego wszelką obecność do aktu wtórnego, jest jakby implikowane w intuicji egzystencji³⁷.

sądowego poznania istnienia wynika, że nie zapoznał się bliżej z naturą sądów egzystencjalnych.

³⁵ Por. *La nozione metafisica di partecipazione*, s. 192; *Participation et causalité*, s. 79—80.

³⁶ „The original apprehension of the *notio entis* which precedes everything and is presupposed in everything cannot be merely the effect of abstraction”. *The Transcendentality of Ens-Esse*, s. 424.

³⁷ Por. *Participation et causalité*, s. 76 oraz por. także s. 81.

Specyficzne poznanie metafizyczne polega więc na przejściu od ujęcia egzystencji bytu do ujęcia jego esse. Między pierwszym pojęciem bytu, będącym u podstaw wszelkiej myśli i pojęciem technicznym esse, które interesuje metafizykę zachodzi co najmniej podwójne przejście. Pierwsze od pierwotnego pojęcia bytu w ogólności do pojęcia bytu ujętego metodycznie jako „*id quod est, quod habet esse*”, które jeszcze nie determinuje charakteru tego esse. Na tym etapie poznania bytu — zdaniem Fabra — pozostawał Arystoteles. Drugie przejście, którego dokonał Tomasz z Akwinu — prowadzi do determinacji esse jako najwyższego transcendentnego aktu, który jest przedmiotem właściwym i bezpośrednim przyczynowości Bożej (*esse participowane*). Dochodzi się więc do niego w drodze stosowania wspomnianej metody rezolutywnej, właściwej dla metafizyki³⁸. Między poznaniem bytu u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu zachodziłaby — zdaniem Fabra — raczej różnica stopnia niż jakaś różnica istotna. Arystoteles zatrzymał się na pierwszym etapie, Tomasz poprowadził zabiegi poznawcze o krok dalej.

Mimo więc deklaracji Fabra na temat nieodpowiedniości procesu abstrakcji w formowaniu pojęcia bytu, jego sposób wydaje się nie wykraczać istotnie poza tę metodę, skoro abstrahuje się od faktyczności, a esse jako wewnętrzny akt bytu jest rezultatem jedynie refleksji metafizycznej³⁹.

Można zgodzić się z Fabrem, że sprecyzowanie charakteru i roli istnienia (*esse*) w bycie dokonuje się w wyniku przeprowadzanych analiz i refleksji. Trudno natomiast pojąć, że nie jest dane wprost czyli osiągnane jest pośrednio. Stwierdzając

³⁸ Fabro w ten sposób określa charakter tej metody: „*la méthode de la méta-physique thomiste n'est ni intuitive ni démonstrative, mais „résolutive”*; ce qui veut dire qu'elle procede des détermination plus vagues aux détermination plus propres, d'acte à acte, de puissance à puissance, des actes multiples et superficiels aux actes plus constants et profonds, et ainsi jusqu'au dernier au premier qui est l'esse”. Zastanawiając się nad tym tekstem trudno byłoby przypisać Fabrowi, że ma tu na myśli esse *participowane*, do którego dojścia trzeba by aż tylu zabiegów. Chyba chodzi tu raczej o *Esse Absolutu*.

³⁹ Por. *Participation et causalité*, s. 76.

w sądach egzystencjalnych istnienie konkretów w metafizyce oczywiście nie wie się jeszcze, czym to istnienie jest i jaką rolę (w sensie metafizycznym) pełni w bycie. Postulowana jednak przez Febra pośredniość ujęcia istnienia jest zupełnie innego rodzaju. W przypadku Fabra chodzi bowiem nie tylko o dwie fazy poznania, ale o dwa kolejno poznawane akty: egzystencję i esse. Tylko pierwszy poznawalny jest wprost i to w percepcji zmysłowej i właściwie nie jest ważny dla metafizyki, która — według Fabra — nie interesuje się egzystencją bytów. Drugi akt czyli właściwy akt bytu — esse jest poznawalny pośrednio.

Skoro pierwotne ujęcie bytu dokonuje się na drodze abstrakcji od faktyczności, skoro ujęcie Tomasza jest kontynuacją punktu wyjścia Arystotelesa, to wówczas powstaje pytanie, jaka jest realna podstawa do ujęcia esse bytowego nawet w drodze refleksji, skoro ono nie jest nigdy dane wprost, w bezpośrednim zetknięciu poznawczym z istniejącymi przedmiotami? Co daje podstawę do ujęcia w bycie dwoistości treści i aktu bytowego skoro ta dwoistość nie jest dana pierwotnie?

Poprzez refleksję dochodzi się do uwyrażnienia, wyeksplikowania czegoś, co dane jest w formie załączkowej poprzednio. Skoro esse nie jest dostępne bezpośrednio, a więc nie było ujęte w pierwotnym pojęciu bytu, nie można do niego dojść przy pomocy refleksji. Jeśli by się do niego dochodziło w drodze tzw. zabiegów rezolutywnych tzn. poprzez doszukiwanie się racji uzasadniających dla tego, co jest dane wprost (w tym przypadku dla faktu egzystencji), to w jakich aktach dokonuje się przejścia od egzystencji do esse, skoro egzystencja pozostaje poza zainteresowaniem metafizyki a przejścia raczej dotyczą różnych ujęć pojęcia bytu?

Rozróżnienie w bycie egzystencji i wewnętrznego aktu bytowego (esse ut actus essendi) wprowadza w samą strukturę bytu niczym nieusprawiedliwiony dualizm, a poza tym esse wolne od wszelkiej zmienności, „nieruchome” (immobile) uwarunkowań czasoprzestrzennych, historyczności itp. byłoby czymś abstrakcyjnym, co w rzeczywistości nie istnieje tak jak nie istnieje

abstrakcyjna, pozbawiona wszelkich jednostkowych cech istota niezmienna.

Gdyby przyjąć, że esse ut actus essendi nie jest tym samym istnieniem bytu, które nas uderza w pierwszych aktach poznawczych swą faktycznością, które w konkretnym przypadku jest istnieniem rzeczy zmiennej, uwarunkowanej czasowo i przestrzennie i które bezpośrednio, oryginalnie stwierdzamy, to metafizyka nie byłaby wyjaśnieniem zmiennego, aktualnie istniejącego świata, ale tłumaczeniem jakichś abstrakcyjnych struktur. Gdyby więc między pierwotnym pojęciem bytu jako pierwszym ujęciem poznawczym a pojęciem bytu sformułowanym w systemie metafizyki nie zachodziła ścisła odpowiedniość i gdyby poznanie metafizyczne nie było kontynuacją poznania tej samej „zawartości” i nie pozostawało do siebie w takim stosunku jak poznanie implicate do poznania explicite, jak poznanie wirtualne do poznania aktualnego, gdyby nie zachodziła tożsamość przedmiotowa wyjściowego i integralnego ujęcia esse, wówczas wyjaśnienie metafizyczne pozbawione byłoby kontaktu z konkretnie istniejącym światem, a twierdzenia metafizyczne straciłyby cechę realności. Poza tym jak można twierdzić, że esse jako wewnętrzny akt bytu jest czymś niezmiennym — godzi to w samą naturę aktu (złączonego z możliwością), który jest dynamiczny, jest wewnętrzną „energiją” bytu.

Przyjęcie przez Fabra dwu czynników w bycie: egzystencji i esse wydaje się być spowodowane niewyróżnieniem przez niego dwu zasadniczych „funkcji” esse bytowej: 1° jako czynnika zewnętrznego w stosunku do treści, pozostającego „poza” i „ponad” treścią bytową jako ostateczny akt bytowy i dlatego poznawczo ujmowalny „przed” treścią (pierwszoplanowo w stosunku do treści; byłaby to ta funkcja, którą Fabro nazywa egzystencją, faktycznością bytu, dostępną w poznaniu bezpośrednim) oraz 2° jako czynnika bytowego najbardziej immanentnego, przenikającego całą treść bytową i dlatego też poznawalnego „po niej” (a więc byłoby to, co Fabro nazywa esse

ut actus essendi, do którego dochodzi się w drodze zabiegów rezolutywnych)⁴⁰.

Ogromnie ważną konsekwencją teoriopoznawczego i metafizycznego stanowiska Fabra jest skategorializowanie esse, a w konsekwencji skategorializowanie pojęcia bytu. Esse ut actus essendi, które jest wewnętrznym elementem konstytutywnym bytu i od którego wywodzi się sama nazwa byt przysługuje jedynie substancjom, nie odnosi się natomiast do przypadłości. Wszelkie więc wyposażenie bytowe, jakościowe i ilościowe, cała dziedzina relacji — słowem wszystko, co nie istnieje samodzielnie nie podpada pod pojęcie bytu, który jest przedmiotem partycypacji.

Pojęcie esse partycypowane odnosiłoby się więc konsekwentnie do pewnej kategorii bytów, mianowicie do przedmiotów substancjalnych⁴¹, co zupełnie jednoznacznie przypomina arystotelesowską koncepcję bytu. Wszelkie przypadłości pozostawałyby poza realną, transcendentálną partycypacją czyli poza bezpośrednim działaniem Absolutu i bezpośrednią zależnością w istnieniu od Niego. Trzeba by więc w wyniku takiej koncepcji przyjąć osobno jakiś gradualizm w samym pochodzeniu bytów. Esse partycypowane czyli pochodne od Absolutu posiadałyby byty substancjalne, a przypadłości, byłyby pozbawione go. Dualizm w bycie spowodowany przyjęciem dwóch aktów bytowych prowadziłby w konsekwencji do ograniczenia działania Absolutu, które obejmowałoby jedynie byty substancjalne. Nie sam fakt istnienia bytów byłby podstawą dla ustalenia relacji między światem a Bogiem, ale jakiś nowy akt bytu poznawczo bezpośrednio niedostępny, niezmienny, statyczny.

Powstaje przeto problem, czy epistemologiczne i metafizyczne rozróżnienie egzystencji i esse bytowego nie prowadzi do esencjalizacji koncepcji bytu. Wprawdzie Fabro bardzo mocno podkreśla rolę esse bytowego i uznaje jego transcendencję w stosunku do aktu treściowego (formy) to jednak w praktyce

⁴⁰ Por. A. Wawrzyniak, *Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce*, s. 97—98.

⁴¹ Por. *Participation et causalité*, s. 512.

dojście do ujęcia esse dokonuje się wyłącznie poprzez treść, w zależności od treści, a nie oryginalnie i byłoby raczej postulatem treści niż aktem stwierdzonym wprost. W epistemologii Fabra nie ma bowiem miejsca na oryginalne ujęcie samego esse. W takim przypadku rzeczywiście zatracą się problem transcendentalności esse, a pojawia się problem jego redukowalności od treści bytu. Transcendentalność pojęcia esse i w ogóle pojęcia bytu, którą akcentuje Fabro jest tylko wyimagana a nie ma podstawy zagwarantowanej poznaniem rzeczywistości. Tak więc jak wynika z analizy poglądów teorio-poznawczych i metafizycznych byłoby trudno obronić Fabra przed zarzutem skategoryzowania a nawet do pewnego stopnia „utrześciowienia” esse.

W wykonaniu konkretnym u Fabra brak więc podstaw poznawczych i metafizycznych dla transcendentalności pojęcia bytu, skoro pojęcie to nie obejmuje całej dziedziny bytowania przypadłościowego⁴². Ma to ważne konsekwencje w dalszych etapach filozofowania, a przede wszystkim w interesującej nas dziedzinie — partycypacji. Nie tylko pojęcie bytu, ale wszystkie pozostałe transcendentalia nie byłyby transcendentaliami w pełnym tego słowa znaczeniu, bo nie dziedziczyłyby takiej transcendentalności po pojęciu bytu. Wpływa to także na charakter relacji między światem a Absolutem. Skoro nie ma transcendentalnego pojęcia bytu, nie ma podstw do ustalenia transcendentalnej relacji między istnieniem bytów a Absolutem, nie ma podstaw do przyjęcia transcendentalnej przyczynowości, transcendentalnej partycypacji.

Skoro esse ut actus essendi ujmuje się poprzez zabiegi rezolutywne jako akt substancji uzasadniający akt egzystencji, po tej samej linii musi prowadzić dalszy proces uzasadniania i wówczas można dojść jedynie do przyjęcia esse czystego — najwyższej substancji. Wszelkie rozumowania opierają się wyłącznie o relacje formalne, co nie gwarantuje rezultatowi charakteru ściśle egzystencjalno-realnego. Reminiscencje z poglądami Arystotelesa są tu aż zbyt wyraźne.

⁴² Por. *La nozione metafisica de partecipazione*, s. 351.

Chociaż więc Fabro od strony metafizycznej słusznie stawia i rozwiązuje problem partycypacji transcendentalnej rozumiejąc ją jako relację przyczynową między bytami pochodnymi a Bogiem — to jednak rozważając jego teorie od strony epistemologiczno-metodologicznej wyraźnie dostrzega się brak podstaw dla realizmu czyli do ujęcia związków egzystencjalnych. Fabro przyjmuje realną różnicę między istotą i esse w bycie i słusznie uważa, iż właśnie ta złożoność bytu stanowi podstawę faktu partycypacji. Od strony operacji poznawczej nie ukazuje jednak, w jaki sposób do takiego rozróżnienia się dochodzi.

W egzystencjalnej koncepcji bytu bezpośrednio stwierdzenie istnienia daje podstawę do ujęcia wszelkich związków egzystencjalnych, co gwarantuje realność dalszych twierdzeń metafizycznych. Zarówno bowiem w punkcie wyjścia jak i w punkcie dojścia metafizyki są sądy egzystencjalne: w punkcie wyjścia bezpośrednio, w punkcie dojścia — pośrednie. Wydaje się, że na innej drodze jak tylko na drodze bezpośredniej afirmacji istnienia trudno byłoby znaleźć podstawy dla ujęcia transcendentalnych związków realnych. Wobec tego jedynie teoria partycypacji zbudowana w oparciu o nie — jak każą dalsze analizy — może wyjaśniać realnie istniejące i wszystkie byty.

2,5. Brak zagwarantowania realistycznych podstaw partycypacji występuje zupełnie wyraźnie, i to nawet w większym stopniu niż u Fabra, u L. B. Geigera. Niewątpliwie jest on jednym z tych autorów, którzy torowali drogę do wypracowania egzystencjalnej koncepcji bytu przez wskazanie na rolę sądów w tworzeniu pojęcia bytu. Przypomniawszy separację jako metodę poznania właściwą dla metafizyki. Wydaje się jednak, że epistemologia Geigera wyrażona w poglądach na separację i związaną z nią dialektykę stopni bytu, prowadzącą do poznawczego ujęcia Absolutu, zawiera elementy obce realizmowi tomistycznej filozofii bytu.

Brak przedstawiania sposobu poznania istnienia można by wytłumaczyć metodą syntetyczną, jaką Geiger posługuje się w wykładzie teorii partycypacji a więc także i jej aspektów

teoriopoznawczych. Nie przedstawia on (zresztą nie musi) tego, w jaki sposób dochodzi się do pojęcia bytu. Ale swoje rozważania zaczyna od określenia stosunku wielości i jedności bytów jako zagadnienia najważniejszego dla partycypacji i właśnie separację uważa za metodę rozwiązania tego problemu na płaszczyźnie poznawczej. Z toku jego dalszych dociekań, a zwłaszcza z charakteru jego rozwiązań metafizycznych, można jednak wnioskować, że nie gwarantuje to realizmu teorii bytu. Okazuje się, że wyjście od analizy stanów bytowych jest nieodzowne dla realistycznej metafizyki. Tymczasem Geiger próbuje zagwarantować to inaczej.

Uważa on, że jedność bytu i mnogość bytów to „jeden i ten sam świat widziany przez dwie władze poznawcze gatunkowo różne, lecz połączone w jednym podmiocie”⁴³. „Wielość bytów jest rzeczywistością taką, jaka nam się jawi poprzez nasze narządy zmysłowe: byt natomiast wyraża tę samą rzeczywistość w takiej postaci, w jakiej jest ona naszemu intelektowi dostępna poprzez i w przedstawieniu zmysłowym”. „Intelekt ludzki dosięga tak bytu jak i istoty tylko poprzez poznanie zmysłowe, które jest zmuszone osądzać świat na podstawie oddziaływania tego świata na nasze ludzkie ciało”⁴⁴.

Powyższy tekst można by zinterpretować w ten sposób, że poznanie bytu jest równoczesne z ujęciem treści, którą ukazują nam nasze zmysły oraz istnienia, które poznaje intelekt. Poznanie bytu byłoby więc wynikiem współdziałania intelektu i zmysłów w ujęciu przedmiotu złożonego z treści i aktu istnienia. Taką realistyczną interpretację wyklucza jednak dołączona wypowiedź, że „dwoistość ma oparcie nie w złożoności rzeczy lecz w złożoności podmiotu”.

Z analizy wielu tekstów Geigera i całej jego wizji metafizycznej wydaje się jakoby najogólniejsze pojęcie bytu nie było dane w wyniku poznania konkretnych, jednostkowych bytów (tej właśnie wielości, o której mówi, że jest dostępna zmysłom) ale raczej jest związane ze strukturą intelektu. Jedność pojęcia

⁴³ La participation, s. 336.

⁴⁴ Tamże, s. 330.

bytu też raczej pochodzi od intelektu i jest czymś „mocniejszym” niż różnicowanie, ukazujące się jedynie zmysłom.

Trudno znaleźć odpowiednie określenie dla wyrażenia charakteru pojęcia bytu przyjętego przez Geigera. Twierdzenia tomistyczne koegzystują u niego z wyrażeniami właściwymi dla filozofii Platona, Kanta czy Hegla. Mówiąc najogólniej, pojęcie bytu nosi znamiona rezultatu wyłącznie abstrakcji; związane jest bardziej ze strukturą intelektu niż ze strukturą rzeczywistości.

Taką interpretację zdaje się potwierdzać choćby następujący tekst:

„Pierwsze zasady bytu nie tyle są sądami dotyczącymi bytów rzeczywistych, ile raczej wyrazem koniecznej struktury wszelkiego sądu jako sądu. A byt nie tyle jest pojęciem kryjącym realną treść całkowicie niezależną od wszelkiej innej treści; jest on raczej nie wspólną i jednoznaczną, ale zróżnicowaną i analogiczną właściwością wszelkiego pojęcia jemu immanentną, podobnie jak piękno jest immanentne dziełu sztuki”⁴⁵.

Twierdzenie, że „byt jest właściwością pojęcia” jest bardzo dziwne i właściwie niezrozumiałe na terenie filozofii tomistycznej. Można przypuszczać, że jest to po prostu wyrażenie nieścisłe i trzeba by je zinterpretować w ten sposób jakoby istnienie było zróżnicowaną i analogiczną „właściwością” wszelkiej rzeczy, wyrażonej w pojęciu. Trzymając się natomiast wiernie tekstu Geigera wypadałoby by je tłumaczyć w sensie heglowskim, iż pojęcie jest najwyższym przejawem bytu.

Nie posuwając się tak daleko w krytyce Geigera, należy jednak przyznać, że może właśnie pod wpływem Platona, a do pewnego stopnia Kanta, odwraca porządek właściwy dla realistycznej teorii poznania, skoro uważa, iż ujęcia poznawcze są pierwotne w stosunku do stanów rzeczowych, mówiąc np. że pierwsze zasady nie tyle dotyczą rzeczywistości realnej, ile są wyrazem struktury wszelkiego sądu jako takiego, a także iż

⁴⁵ La participation, s. 334.

jedność bytu (chyba pojęcia bytu) płynie nie z ujęcia rzeczywistości i z faktycznej, choć oczywiście analogicznej i relacyjnej, jedności świata, ale jest wymaganiem intelektu.

Tym, co dane pierwotnie — zdaniem Geigera — jest wielość istot, wielość bytów substancjalnych, które jedynie różnicują byt. To ostatnie dokonuje się w złożonym procesie poznawczym: „Ujęcie rzeczywistej mnogości stanowi akt z istoty swej złożony i niedokończony. Ujęcie to jest sądem. Sąd ten stwierdza zróżnicowanie samych istot i mówi nam równocześnie o stosunku tego poznania do wyobrażeń kontaktujących nas z tym, co istnieje a przede wszystkim o dążności do zjednoczenia lub utożsamienia abstrakcyjnej definicji i pojęcia z bytem, do którego zróżnicowania w pewnej mierze definicje i pojęcia właśnie służą”⁴⁶.

Można by — pomijając nieściśłości (przecież definicje i pojęcia nie służą do zróżnicowania bytu tylko to zróżnicowanie mogą wyrażać) dopatrzeć się w tym tekście poglądu Geigera na sposób poznania istnienia realnego konkrety. Twierdzenie, że „wyobrażenia kontaktują nas z tym, co jest”, dałoby się bowiem zinterpretować w ten sposób, iż poznanie istnienia dokonuje się przez nawrót do wyobrażeń. Jest to stanowisko znane w scholastyce. Nie jest ono jednak zdolne zagwarantować realizmu pojęcia bytu, bo w ujęciu Geigera jest czymś wtórnym do pojęcia bytu.

Sprawą trudną do jednoznacznego zinterpretowania a jednak zasadniczą dla zrozumienia charakteru pojęcia bytu, jakim posługuje się Geiger jest jedność tego pojęcia. Czy to jest jedność, która ma podstawę w rzeczywistości czy raczej jedność płynąca, tak jak u Kanta z projekcji jedności własnej jaźni czy jak u Platona — z anamnezy? Wprawdzie Geiger mówi, iż „na miejsce bytu jednolitego i niezłożonego mamy byt wspólny wszystkiemu, co jest. Dla zaznaczenia przy tym jego aspektu substancjalnego używamy pojęcia „ens” a dla wyrażenia jego jedności posługujemy się wyrazami „esse” lub nawet „enti-

⁴⁶ Tamże, s. 343—344.

tas”⁴⁷. Sugerowałyoby to, że właśnie esse czyli istnienie jest podstawą dla utworzenia jednego pojęcia bytu. Dla takiej realistycznej interpretacji brak podstaw w pracy Geigera. Ale od strony epistemologicznej ani od strony metafizycznej nie rozpatruje on istnienia.

Przyjęty przez Geigera punkt wyjścia w poznaniu (czyms pierwotnie danym jest wielość bytów) zdaje się nie interesować ich faktycznością, ich istnieniem lecz raczej ich stroną istotową. Geiger wyraźnie realnego istnienia nie bierze pod uwagę w swoich dociekaniach metafizycznych, abstrahuje od niego, a separacja ogranicza się do sądów orzecznikowo-negatywnych i ukazuje, że pojęcie bytu nie wyczerpuje się w danej zmysłowo różnorodności przedmiotów. Jeśli Geiger mówi o sądowym poznaniu bytu, to nie ma na myśli sądów egzystencjalnych kontaktujących człowieka z realnie, aktualnie istniejącymi przedmiotami.

Poznawcza postawa Geigera znajduje bardzo wyraźny odzwiek w jego koncepcji partycypacji. Brak uwzględnienia zasadniczej, pierwotnej wewnętrznej złożoności samego bytu, która albo dana nam jest w załączkowej formie od pierwszego momentu naszego poznawczego kontaktu z rzeczywistością istniejącą, albo w ogóle jest „niezauważalna”. Ponieważ Geiger pomija fakt istnienia w punkcie wyjścia, w całej jego teorii właściwie nie ma możliwości dotarcia do istnienia. W konsekwencji podważa to realność całej koncepcji partycypacji Geigera. Wewnętrzna struktura bytu, a przede wszystkim podstawowe, pierwotne i powszechne złożenie bytu z istoty i istnienia stanowi zawsze w tomistycznej filozofii bytu podstawę dla wykazania niesamodzielnosci bytowej wszystkiego, co dostępne nam w bezpośredniej empirii, a więc stanowi najważniejszą, ontyczną podstawę faktu realnej partycypacji czyli pochodności bytów od Absolutu. Geiger buduje całą teorię partycypacji bez uwzględnienia tego podstawowego faktu, gwarantującego realizm. Kilkakrotne wzmianki o istnieniu czy realnej różnicy

⁴⁷ Tamże, s. 339.

między istotą i istnieniem nie wystarczą, gdy cała filozoficzna wizja partycypacji nie wiąże się organicznie z tym podstawowym złożeniem⁴⁸.

W następstwie pewnego aprioryzmu i esencjalizmu Geigera musi on ostatecznie skonstatować, że partycypacja przez ograniczenie formalne (a nie przez złożenie) czyli partycypacja typu platońskiego zajmuje centralne miejsce w myśli Tomasza⁴⁹.

⁴⁸ Takie potraktowanie realnej różnicy między istotą i istnieniem w bycie, a także rozwiązania teoriopoznawcze Geigera wywołały słuszenie ostrą replikę. Najbardziej frontalnie krytykuje metodę wykładu a przede wszystkim interpretację partycypacji tomistycznej J. H. Nicolas, *Chronique de Philosophie*, „Revue Thomiste” 48 (1948).

⁴⁹ Por. mój artykuł, *Partycypacja w ujęciu L. B. Geigera i C. Fabro*, s. 64–68.