

Ignacy Dec

Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela koncepcja filozoficznego poznania

Studia Philosophiae Christianae 19/2, 25-57

1983

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.

IGNACY DEC

TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA KONCEPCJA FILOZOFICZNEGO POZNANIA

1. Wstęp. 2. Poznanie filozoficzne w ujęciu Tomasza z Akwinu. 2.1. Geneza, przedmiot i cel poznania. 2.2. Metoda poznania 2.2.1. Operacje wiedzotwórcze (indukcja, dedukcja). 2.2.2. Rodzaje i tok dowodzenia. 3. Poznanie filozoficzne w ujęciu Gabriela Marcela. 3.1. Geneza, przedmiot i cel filozoficznych poszukiwań. 3.2. Metoda filozofowania. 3.2.1. Zasadniczy profil metody. 3.2.2. „Zbliżenia konkretne” (refleksja pierwsza i refleksja druga). 4. Próba konfrontacji stanowisk. 4.1. Konfrontacja w zakresie genezy, przedmiotu i celu filozoficznego poznania. 4.2. Konfrontacja metod uprawiania filozofii. 5. Zakończenie

1. WSTĘP

W historii myśli filozoficznej, zwłaszcza w epoce nowożytnej i współczesnej, spotykamy się z różnymi stylami uprawiania filozofii. Fakt występowania wielu typów filozofii wpłynął m. in. na wielość rozwiązań w szczegółowych dyscyplinach filozoficznych. Zjawisko to uwidacznia się szczególnie na terenie antropologii filozoficznej. Różne modele filozofii człowieka, a w konsekwencji różne interpretacje faktu ludzkiego, zostały wyznaczone przez wielość koncepcji samej filozofii (jej różnego przedmiotu, zadań i metod)¹.

W artykule niniejszym podejmuje się próbę konfrontacji rozumienia filozofii przez św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela². Podjęcie takiej próby wydaje się być bardzo pozytywne dla wyostrenia świadomości metodologicznej w antropologii filozoficznej, na terenie której zarysowują się ostatnio coraz wyraźniej tendencje do dopełniania teorii człowieka dawniejszych teoriami nowszymi. Wydaje się, iż proces wza-

¹ Por. Z. J. Zdybicka, *Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów*, „Wrocławskie Studia Teologiczne — Colloquium Salutis” 7 (1975), 15.

² Artykuł niniejszy stanowi kontynuację rozważań, zawartych w art. *Byt w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela (Próba konfrontacji)*, złożonego już wcześniej w redakcji „Studia Philosophiae Christianae”.

jemnej asymilacji ujęć antropologicznych, winien być zawsze poprzedzony wnikliwą refleksją metodologiczną w zakresie problematyki metafizycznej i epistemologicznej.

Na zawartość rozważań niniejszego artykułu złożą się trzy paragrafy. W pierwszym — przedstawione będzie skrótowo ujęcie filozofii u św. Tomasza z Akwinu; w drugim — u G. Marcela, zaś w trzecim — będzie podjęta próba konfrontacji stanowisk tychże autorów w dziedzinie pojmowania filozofii. Problematyka koncepcji filozofii będzie nakreślona w zasadzie wg tradycyjnie przyjmowanych wyznaczników: przedmiotu, celu i metody.

2. POZNANIE FILOZOFICZNE W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

W literaturze tomistycznej posiadamy już sporo publikacji, traktujących wprost, czy też ubocznie o koncepcji filozofii św. Tomasza³. Nie ma tu potrzeby dokonywać dokładnej prezentacji tej problematyki. Poprzestaniemy jedynie na ogólnym szkicu, w którym wyakcentujemy niektóre ważniejsze rysy Tomaszowego rozumienia filozofii, tak jak się je dziś przedstawia w tomizmie egzystencjalnym. Pominiemy przy tym problemy sporne i dyskusyjne w tej dziedzinie zachodzące wśród współczesnych tomistów.

2.1. GENEZA, PRZEDMIOT I CEL POZNANIA

Jest rzeczą historycznie udokumentowaną, iż św. Tomasz przejął model filozoficznego (racjonalnego, naukowego) poznania w zasadniczych liniach od Arystotelesa⁴. Stąd też prezentacja Tomaszowego modelu filozofii musi uwzględniać na tym odcinku również ujęcia Arystotelesa.

Wskazmy najpierw na genezę poznania filozoficznego.

Arystoteles we wstępnych partiach swojej słynnej *Metafizyki* orzekł iż: „nauka zrodziła się z podziwu wobec otaczającego świata”. Jest to podziw przede wszystkim dla inteligibility całego kosmosu, jego harmonijnej struktury, piękna i doskonałości. Cała metafizyka Arystotelesa może być uważana za próbę wyrażenia i uzasadnienia tego podziwu⁵. Wy-

³ Najwartościowszą pracą w tym względzie w języku polskim jest pozycja M. A. Krapca i St. Kamińskiego, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.

⁴ Por. np. St. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, 75.

⁵ Por. J. Tischner, *Myślenie religijne*, „Znak” 32 (1980), 317, 1389.

daje się, że także całe filozoficzno-teologiczne dzieło św. Tomasza wyrosło z owego podziwu — zdumienia wobec nieprzeniknionych tajemnic nadprzyrodzonych, a także wobec tajemnic naturalnych, zwłaszcza tajemnicy istnienia.

Filozofia zdaniem Arystotelesa i św. Tomasza jest zorientowana na widzialny świat bytów jednostkowych. Wbrew Platonowi który wiązał naukę ze światem idei, Arystoteles twierdził, iż nauka dotyczy świata dostępnego w empirii zmysłowej. Jednakże nie każde poznanie świata empirycznego jest poznaniem naukowym (filozoficznym). Poznanie naukowe, epistemiczne, w odróżnieniu od poznania doksalnego, prawdopodobnego, ma dotyczyć takiego aspektu rzeczywistości (aspekt formalny), który w ujęciu intelektualnym (abstrakcyjnym) umożliwia poznanie konieczne, ogólne, stałe, a zarazem pewne⁶. W *Anal. Post.* 2, 71 b 12-16 Arystoteles pisał w związku z tym następująco: „sądzimy, że coś poznajemy ściśle naukowo (...) kiedy zdajemy sprawę, że poznajemy przyczynę tej rzeczy, że właśnie jest jej przyczyną i że to nie może być inaczej. Jest przecież rzeczą oczywistą, że czymś takim jest poznanie naukowe; bo jeśli weźmiemy ludzi nie znających nic naukowo i ludzi nauki, to pierwsi sądzą, że tak się ta rzecz przedstawia, drudzy zaś wiedzą, że to, co należy ściśle do nauki, nie może być inaczej”⁷.

Jak wynika z tekstu naczelną cechą poznania naukowego jest według Stagiryty konieczność. Owa konieczność poznawcza jest intencjonalnym odbiciem — wyrazem konieczności ontycznej. To sam byt jest ustrukturalizowany z koniecznych elementów, które umysł wykrywa właśnie w poznaniu naukowym.

Gdy związki koniecznościowe, zachodzące w samej rzeczy, wyrazimy w zdaniach, wówczas otrzymamy to, co zwykle się u Arystotelesa nazywało poczwórnym sposobem orzekania istotnego lub przyczynowego⁸.

⁶ Por. M. A. Krąpiec, St. Kamiński... dz. cyt., 205 a także M. A. Krąpiec; T. A. Żeleźnik, *Arystotelesa koncepcja substancji*, Lublin 1966, 27.

⁷ Tekst w tłum. J. Salamuchy: *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930, 10.

⁸ Pierwszy stopień orzekania przyczynowego ma miejsce wtedy, gdy przypisuje się czemuś coś, co należy do jego formy, czyli wtedy, gdy wskazujemy na przyczynę formalną czegoś. Drugi sposób przyczynowego orzekania zachodzi wówczas, gdy wskazujemy właściwy podmiot jakiejś cechy, czyli jej przyczynę materialną. Trzeci sposób przyczynowego orzekania dotyczy sposobu istnienia konkretnych indywidualów

Drugą cechą poznania filozoficznego (naukowego) jest jego ogólność, czyli powszechność⁹. Zdaniem Arystotelesa przedmiotem poznania naukowego nie może być jednostka, gdyż ta nie jest definiowalna, a definicja i sylogizm są elementami konstytutywnymi w nauce. (Przedmioty nie podpadające pod definiowanie i pod dowodzenie nie należą zdaniem Arystotelesa do zakresu naukowego poznania). Druga racja ogólności naukowego poznania tkwi w samej naturze podmiotu poznającego, a ściślej, w naturze poznania intelektualnego, które właśnie w istocie swej jest ogólne. Ogólność ta tkwi przede wszystkim w pojęciach, które zawierają tylko cechy istotne, wspólne danej grupie jednostek.

Wreszcie, trzecią cechą poznania naukowego stanowi stałość, czyli niezmienność. Ta cecha poznania ufundowana jest na stałych, niezmiennych elementach bytu. Ponieważ stałym elementem bytu jest substancja, dlatego poznanie naukowe o ceście stałości związał Arystoteles przede wszystkim z substancją, a ściślej — z formą, nie eliminując oczywiście przy tym zmiennych elementów bytu¹⁰.

Niniejszy typ poznania o cechach konieczności, ogólności i stałości jest poznaniem typu teoretycznego, którego przedmiot stanowi tzw. *speculabile*. Św. Tomasz przejmując tę koncepcję od Arystotelesa nazwał to poznanie *recta ratio speculabilium*¹¹.

Poznanie związane z przedmiotem *speculabile*, jako poznanie teoretyczne, zdaniem Arystotelesa i św. Tomasza, może się różnicować w zależności od stopnia dokonywanej w nim abstrakcji. W związku z tym w łonie poznania teoretycznego wyróżniano: filozofię pierwszą (metafizykę), matematykę oraz przyrodoznawstwo (fizykę-kosmologię)¹².

Dla pełniejszej charakterystyki dodajmy jeszcze, iż poznanie naukowe (konieczne, ogólne i niezmienne) mogło się wy-

(istnienia samoistnego lub niesamoistnego). Wreszcie, w czwartym sposobie orzekania przyczynowego wskazujemy na przyczynę sprawczą i celową, jako na przyczyny zewnętrzne czegoś. Por. w związku z tym: M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1959, 194—198 oraz M. A. Krapiec, T. A. Żeleźnik... dz. cyt., 28—29.

⁹ Por. *An. Post.* I 4, 74 a 1—2 oraz S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Paris-Louvain 1946, 95—107.

¹⁰ Por. A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Paris-Louvain 1946, 43—66.

¹¹ Por. np. I 79, 8c a związcza I—II, 65, 3c. Por. także M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, 21—25.

¹² Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka...* dz. cyt., 30—33.

razać bądź w pojęciach uniwersalnych, bądź transcendentalnych, co stało się powodem do rozróżnienia z czasem: filozofii (dyscypliny operującej pojęciami — sądami analogicznymi i transcendentalnymi) i nauk szczegółowych (dyscyplin operujących pojęciami uniwersalnymi)¹³.

Oprócz poznania, związanego z przedmiotem *speculabile* Arystoteles a za nim św. Tomasz wyróżniał jeszcze poznanie związane z przedmiotem *agibile* (poznanie roztropnościowe, moralnościowe) oraz poznanie związane z przedmiotem *factibile* (poznanie twórcze). W rozumieniu tychże autorów niniejsze typy poznania nie zyskują w ścisłym sensie miana poznania naukowego¹⁴.

Po wskazaniu na przedmiot poznania filozoficznego i na aspekt badania tego przedmiotu, w prezentacji koncepcji filozofii, należy podjąć problem celu poznania filozoficznego. Otóż, św. Tomasz, idąc za Arystotelesem, wskazywał na 2 cele poznania: cel teoretyczny i praktyczny. W zależności od tego wyróżniano poznanie teoretyczne (jeśli było przyporządkowane wyłącznie kontemplacji prawdy) i poznanie praktyczne (jeśli miało na względzie jakiegokolwiek działanie)¹⁵. Celem poznania teoretycznego (jako właściwie naukowego) było wyjaśniania rzeczywistości. Jak już to wyżej po części zostało uwidocznione, w nauce — zdaniem Arystotelesa — nie tylko chodziło o poznawcze ujęcie istot rzeczy poprzez pojęcia, ale także o ich wyjaśnienie przez przyczyny. Wobec rzeczywistości ujmowanej w jej aspektach koniecznych, ogólnych i stałych, Arystoteles stawiał pytanie: „dzięki czemu” (*dia ti*) dostrzeżona rzeczywistość jest taka, jaka jest, czyli jakie są jej przyczyny¹⁶. Zatem naczelnym zadaniem nauki było wyjaśnianie danej w empirii zmysłowej rzeczywistości przez odwołanie się do jej przyczyn.

Takie samo zadanie stawiał nauce (resp. filozofii) św. Tomasz. Przejął on bowiem od Arystotelesa koncepcję filozofii wyjaśniającej. Jednakże wprowadził do niej pewne modyfikacje, związane ze swoją, nową i oryginalną (egzystencjalną) koncepcją bytu. Zdaniem M. A. Krapca, Tomasz przedmiotem filozoficznego poznania uczynił byt w aspekcie jego istnienia.

¹³ Por. Tamże, 24—25 oraz tenże, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne”, 7 (1959) 1, 5—39.

¹⁴ Por. np. M. A. Krapiec, St. Kamiński... dz. cyt., 20—23.

¹⁵ Por. np. Arystoteles, *De Anima III* c 10433 a 14 oraz Tomasz z Akwinu, *In Boeth. De Trin.*, q. 5, a. 1.

¹⁶ Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka ale jaka?*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969), 1, 5.

Immanentnym celem tego poznania jest wskazanie na takie czynniki uniesprzeczniające fakt istnienia świata (resp. jego zasadniczych struktur), których zanegowanie jest bądź absurdem, bądź sprowadza się do absurdu, czyli do zanegowania istnienia faktów danych nam do filozoficznego wyjaśnienia¹⁷. Zatem, różnica między Arystotelesem i św. Tomaszem w dziedzinie pojmowania celu filozofii była konsekwencją różnicy występującej w ich pojmowaniu samego bytu. Arystoteles, ujmując byt esencjalnie (przez formę) dążył w swojej filozofii do wyjaśnienia: dlaczego rzecz jest taka, jaka jest; zaś św. Tomasz, akcentując w bycie aspekt istnienia, wyznaczył filozofii zadanie wyjaśniania: dlaczego coś (rzecz) w ogóle istnieje.

Po zarysowaniu zagadnienia, genezy, przedmiotu i celu poznania filozoficznego, przejdźmy do krótkiej charakterystyki jego metod.

2.2. METODA POZNANIA

Św. Tomasz, wyróżniając za Arystotelesem potrójny typ nauk teoretycznych (ze względu na ich stopień abstrakcyjności), wskazał również na różny sposób ich uprawiania. W art. 1 kwestii 6. swojego komentarza: *In Boethium de Trinitate* pisał w związku z tym: „(...) in naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit”. A więc, zdaniem autora, naukom pierwszego stopnia abstrakcji (naukom realnym) przysługuje tzw. *modus rationalis*; naukom drugiego stopnia (naukom formalnym) — *modus disciplinalis*; zaś filozofii pierwszej (metafizyce) — *modus intellectualis*.

W naukach realnych (przyrodniczych), uprawianych *modo rationali*, rozum w swych aktach poznawczych przebiega naturalną „drogę” od konkretnych przedmiotów zmysłowo poznawalnych do zasad ujętych intelektualnie. Ponadto tenże rozum dokonuje dyskursu — przechodzi od poznania jednej rzeczy — jednego kompleksu, do poznania drugiej rzeczy — drugiego kompleksu, w jakiś sposób powiązanego z pierwszym. W ten sposób w naukach realnych *ratio* bazując na danych empirii zmysłowej, dochodzi do ustalenia ogólnych praw danej w empirii rzeczywistości oraz do ustalenia funkcjonalnych związków pomiędzy poszczególnymi członami badanych przedmiotów¹⁸.

¹⁷ Tamże, 60—61.

¹⁸ Por. np. M. A. Krapiec, St. Kamiński.. dz. cyt., 27—28 oraz M. A. Krapiec, *Metafizyka...* dz. cyt., 35.

W naukach formalnych, uprawianych *modo disciplinali*, zdobywamy wiedzę najbardziej ścisłą i pewną, aczkolwiek ubogą w treść. Pewnością i ścisłością nauki formalne przewyższają nauki realne jak również filozofię¹⁹.

Nauki filozoficzne, będące na trzecim stopniu abstrakcji — uprawiane zdaniem Tomasza *modo intellectuali*, cechuje przede wszystkim intelektualizm i nieustanna intuicja rzeczy-wistości²⁰. Poznanie filozoficzne, dociekające ostatecznych przyczyn i szukające ostatecznych uzasadnień wszechrzeczy, mniej posługuje się dyskursem, dowodzeniem dedukcyjnym, a na plan pierwszy wysuwa intelektualną intuicję, tzw. indukcję heurystyczną²¹.

Zatrzymajmy się nieco bliżej na tym typie poznania wskazując głównie na operacje wiedzotwórcze w nim występujące a także na sposób i tok dowodzenia.

2.2.1. Operacje wiedzotwórcze (indukcja, dedukcja)

Arystoteles, a za nim św. Tomasz w procesie poznania filozoficznego (naukowego) wyróżniali dwie podstawowe operacje wiedzotwórcze — dwa typy rozumowań: rozumowanie indukcyjne i rozumowanie dedukcyjne²². O ile w naukach formalnych wielką rolę odgrywała dedukcja sylogistyczna, o tyle na terenie filozofii posługiwano się w większym stopniu indukcją²³. Arystoteles wyróżniał wiele rodzajów indukcji, ale szczególne znaczenie w filozofii bytu przypisał tzw. indukcji heurystycznej²⁴. Tę postać indukcji można określić jako myślowe przejście od zbioru konkretnych do ujęcia ich wspólnej treści ogólnej²⁵. Indukcja tak rozumiana polega na prostym, intuicyjnym dojrzeniu jakiegoś stanu koniecznościowego w danych konkretnych zmysłowych, nagromadzonych zazwyczaj w większej ilości²⁶. Stanowi ona proces złożony, zawierają-

¹⁹ Por. *In Boeth. De Trin.*, q. 6, a. 1 oraz komentarz do tego tekstu: M. A. Krąpiec, St. Kamiński... dz. cyt. 28.

²⁰ Por. *In Boeth. De Trin.*, q. 6, a. 1.

²¹ Por. M. A. Krąpiec, St. Kamiński... dz. cyt., 29.

²² Por. *Anal. Prior.*, I, 48 oraz J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji...* art. cyt., 6.

²³ Por. St. Kamiński, *Pojęcie nauki...* dz. cyt., 63.

²⁴ Por. np. M. A. Krąpiec, St. Kamiński... dz. cyt., 150—164 oraz tenże, *Realizm...* dz. cyt., 251—279 a także J. Sikora, *The problem of induction*, „*The Thomist*”, 22 (1959), 25—36.

²⁵ Por. np. E. Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Paris 1956, 262—263.

²⁶ Por. *Anal. Post.*, A, c. 18 81 a 38 b 9, gdzie Arystoteles uzasadnia niemożliwość powstania ogółu bez danych zmysłowych.

jący szereg funkcji poznawczych, które się wzajemnie łączą i dopełniają. Na drodze indukcji heurystycznej dokonuje się tworzenie pojęć (w drodze abstrakcji)²⁷. Również pierwsze zasady: tożsamości, niesprzeczności, racji bytu, przyczynowości sprawczej, celowej — w postaci załączkowej, rodzą się w naszym intelekcie poprzez ten rodzaj indukcji²⁸. Ponadto, na drodze indukcji heurystycznej, tworzymy definicje i wykrywamy inne podstawowe prawa rzeczywistości²⁹. Jednym słowem — wszystko to, czego myślenie nie dowodzi, poznaje się na drodze indukcji heurystycznej³⁰. Prawdy — tezy „wycytane” z rzeczywistości na drodze indukcji heurystycznej są niedowodliwe. Ich prawdziwość zasadza się bowiem na bezwzględnej, czy też względnej oczywistości. „Indukcja heurystyczna — jak pisze A. Krapiec — nie posiada w sobie żadnej siły dowodowej, lecz jedynie odkrywcze światło prawdy. Bogaci ona ducha w nowe idee, których przedtem nie było w duchu, nawet wirtualnie. To, co w odkrytej przez indukcję prawdzie (ogóle) zawiera się wirtualnie, intelekt później rozwija, uściśla i uzasadnia na drodze dedukcji — sylogistyki”³¹.

Indukcja heurystyczna w swej strukturze spokrewniona jest z abstrakcją³². Zdaniem Krapca różni się od niej między innymi tym, że jest procesem bardziej kierowanym przez myśl, podczas gdy abstrakcja jest procesem spontanicznym³³. Indukcję heurystyczną — jak zauważa E. Morawiec — nazywano w tradycji *abstrakcją formalną*, podczas gdy abstrakcję spontaniczną nazywano czasem *abstrakcją totalis*³⁴. Pewną odmianę indukcji heurystycznej można potraktować też jako proces separacji, występujący na terenie filozofii bytu³⁵.

Jak już wspomniano, indukcja heurystyczna stanowi pierwszy, istotny etap w poznaniu filozoficznym. Doprowadza ona do wykrycia (uchwycenia) w rzeczywistości pierwszych zasad (praw), które stają się punktem wyjścia dla sylogizmu — de-

²⁷ Por. np. *Anal. Post.*, A, c. 18, 37 b 19—38 a 12; *I Sent.*, 27, 1. Por. także M. A. Krapiec, *Realizm...* dz. cyt., 577—585.

²⁸ Por. np. *Met.* B, c. 2, 996 b 30. Por. także M. A. Krapiec, *Realizm*, dz. cyt., 155—200.

²⁹ Por. *Anal. Post.*, B c 15 98 a 24—35.

³⁰ Por. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris 1920, 397.

³¹ Por. np. M. A. Krapiec, *Realizm...* dz. cyt., 261.

³² Por. *Anal. Post.*, A c 7 a 1—b8; *Anal. Post.* B c 4 91 a 12b II.

³³ Por. M. A. Krapiec, *St. Kamiński...* dz. cyt., 153—155.

³⁴ Por. E. Morawiec, *O intuicji intelektualnej u J. Maritaina*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 8 (1972), 1, 52—53.

³⁵ Por. M. A. Krapiec, *St. Kamiński...*, dz. cyt., 196.

dukcji³⁶. Dedukcja była drugą, istotną operacją wiedzotwórczą w procesie naukowego poznania. U Arystotelesa i św. Tomasza była ona formą dowodowego rozumowania³⁷. Jednakże dowodzenie dedukcyjne, sylogistyczne — jak pisze Krąpiec — nie nadawało się zdaniem Stagiryty do metafizyki, gdyż ta operowała pojęciami pierwotnymi³⁸. Pojęcia pierwotne, zakresowo najszersze, nie mieściły się w żadnym gatunku, ani rodzaju. Sylogizm dedukcyjny zaś można było zbudować tylko w stosunku do przedmiotów ujmowanych pojęciami uniwersalnymi, układających się w gatunki i rodzaje. Przedmioty ponadrodzajowe, ujmowane w pojęciach transcendentálnych (ponadrodzajowych), wymykały się ścisłym definicjom, a przez to samo — dedukcyjnemu, sylogistycznemu rozumowaniu³⁹.

Podobne stanowisko w tej sprawie zajmuje St. Kamiński⁴⁰. Jego zdaniem metoda dedukcyjna znajdowała zastosowanie raczej w wykładzie i polemikach scholastycznych, gdzie chodziło o wykazanie niekonsekwencji czy też sprzeczności w rozumowaniach przeciwnika. Metoda ta nie znalazła natomiast zastosowania w ujmowaniu w system tez metafizycznych, czy też w dedukcyjnym ich wywnioskowaniu⁴¹.

Podobną opinię o niestosowalności logicznej dedukcji w filozofii klasycznej głoszą inni współcześni autorowie, zwłaszcza z kręgów tomizmu egzystencjalnego, wbrew niektórym przedstawicielom tzw. tomizmu tradycyjnego⁴².

³⁶ Por. Tamże, 156—157.

³⁷ Najlepszą monografią w języku polskim, omawiającą zagadnienie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza jest cytowana już wyżej praca J. Salamuchy, *Pojęcie dedukcji...*

³⁸ Por. M. A. Krąpiec, St. Kamiński... dz. cyt., 222.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. St. Kamiński, *Dedukcja w metafizyce tomistycznej*, „Sprawozdania z czyn. wyd. i pos. nauk. Tow. Nauk. KUL” 11 (1960), 64—72.

⁴¹ Za powyższym twierdzeniem zdaje się przemawiać następująca wypowiedź św. Tomasza: „*Metaphisica disputat contra negantem sua principia si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit non potest cum eo disputare; potest solvere rationes ipsius*” (I, 1, 8). Por. jeszcze następujące teksty Tomasza: In I *Anal. Post.*, lect. 33; II—II, 8, 1; In *Boeth. De Trin.*, q. V, a. 1, ad 3.

⁴² Z autorów, reprezentujących tzw. tomizm tradycyjny, którzy głoszą twierdzenie, że metafizyka posługuje się dedukcją — należy wymienić: L. Raeymaekera, *Metaphisica generalis*, Louvain 1931; P. Dezza, *Metaphisica generalis*, ed. 5, Romae 1959; S. Adamczyka, *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Lublin 1960 i innych. Do autorów, opowiadających się za niestosowalnością logicznej dedukcji w filozofii klasycznej, należy m.in. analityk R. Crawshay, Williams. Zob. jego pracę: *Methods and Criteria of Reasoning*, London 1957, 181nn.

Wydaje się, iż na terenie filozofii bytu występuje jednak jakiś specyficzny rodzaj dedukcji, ale rozumiany jako myślenie koniecznościowymi stanami rzeczy i przyjmujący raczej profil rozumowania redukcyjnego. Wiąże się to z uświadomioną konstrukcją przedmiotu filozofii bytu, w ramach której funkcjonują potem: dowodzenie negatywne, dowodzenie eledenktyczne i dowodzenie systemowe.

2.2.2. Rodzaje i tok dowodzenia

Zarówno Arystoteles, jak i św. Tomasz wskazywał niejednokrotnie na związek dowodzenia z koniecznościowymi stanami rzeczy. Wypracowana przez nich klasyfikacja rozumowania nie opiera się na samych tylko formalnych właściwościach rozumowania, ale na analizie stanów rzeczowych, koniecznościowych — na wskazywaniu zależności pomiędzy stanami rzeczy, reprezentowanymi w poznaniu.

Jak wiadomo, wszystkie koniecznościowe relacje rzeczowe dadzą się wyrazić — w języku Arystotelesa — w kategoriach przyczyny i skutku oraz związku zachodzącego między nimi. Na tej też podstawie dokonano się zasadnicze rozróżnienie rozumowania dowodowego na: *demonstratio propter quid* — dowodzenie wyjaśniające oraz *demonstratio quia* — dowodzenie faktyczne⁴³. Dowodzenie wyjaśniające — *demonstratio propter quid* sprowadza się do poznania właściwych przyczyn jakiejś rzeczy⁴⁴. Ujawniło ono właściwe i rzeczowe źródła danego stanu rzeczy — wyjaśnia dlaczego coś jest takie jakie jest.

Dowodzenie faktyczne — *demonstratio quia* prowadzi do stwierdzenia faktów na podstawie istnienia skutków, więc prowadzi nas od stwierdzenia skutków do stwierdzenia ich przyczyny⁴⁵.

Arystoteles uprzywilejował w swojej koncepcji filozofii dowodzenie wyjaśniające (*propter quid*), wskazujące na bezpośrednio i właściwe przyczyny jakichś badanych stanów rzeczy. Dowodzenie faktyczne (*quia*), wskazujące tylko na fakt obecności przedmiotu, a nie tłumacząc istot rzeczy, uznał za właściwe jedynie do ustalenia wstępnych warunków nauki⁴⁶. Dowartościowanie dowodzenia faktycznego dokonano się na gruncie metafizyki Akwinaty. On to posłużył się tym typem do-

⁴³ Por. *In Anal. Post.* lect. 23.

⁴⁴ Por. Tamże.

⁴⁵ Por. Tamże.

⁴⁶ Por. *Anal. Post.*, c. 7 75, a. 38.

wodzenia zwłaszcza w swoim aposteriorycznym sposobie dowodzenia istnienia Boga⁴⁷.

Współcześni tomiści egzystencjalni, akcentujący za Tomaszem rolę istnienia w bycie, wskazują na obecność dowodzenia typu *quia* na terenie metafizyki. Ich zdaniem dowodzenie wyjaśniające (*propter quid*) zakłada dowodzenie faktyczne (*quia*), stwierdzające istnienie rzeczy⁴⁸. Tomasz wskazując na potrzebę dowodzenia faktycznego, zmodyfikował zarazem dowodzenie wyjaśniające (*propter quid*). Podczas gdy u Arystotelesa dowodzenie wyjaśniające było dociekaniem właściwych przyczyn istot rzeczy, to w metafizyce Tomasza było dociekaniem przyczyn bytu jako istniejącego⁴⁹.

Należy jeszcze raz wyakcentować, że dowodzenie to na terenie filozofii bytu, nie przybierało postaci sylogizmu apodyktycznego, ale bazowało na elemencie treściowym i polegało na ujęciu koniecznościowych związków między stanami rzeczy. Było więc to dowodzenie specyficzne, właściwe jedynie filozofii bytu.

Po powyższych uwagach wskaźmy jeszcze krótko na sam tok dowodowy występujący na terenie arystotelesowsko — tomistycznej filozofii bytu. Pierwszorzędną sprawą w procesie dowodowego rozumowania jest uprzednie skonstruowanie zneutralizowanej i realistycznej koncepcji bytu jako bytu, a następnie jej stopniowe uwyrażnianie, które prowadzi do sformułowania naczelných zasad bytu i myśli⁵⁰. Z kolei — ważnym zabiegiem wyjaśniająco — dowodowym jest wskazanie w wewnętrznej strukturze bytu jedynej racji uniesprzeczniającej ontycznie dany byt lub stan międzybytowy⁵¹. Další proces myślowy tworzący pozytywnie proces filozoficznego dowodzenia obejmuje tzw. dowody negatywne, które zdaniem Krapca i Kamińskiego przyjmują trojaka formę: wskazanie na oczywisty absurd zdania sprzecznego z uzasadnianym, redukcyjne doprowadzenie negacji tezy do sprzeczności i wskazanie na niezgodność konsekwencji zaprzeczenia tezy z metafizycznymi faktami⁵². Niniejsze trzy typy argumenta-

⁴⁷ Por. I, 2, 2; I, 3, 4; I, 4, 1.

⁴⁸ Por. np. J. Anderson, *On demonstration in thomistic metaphysic*, „The New Scholasticism”, 32 (1958), 476—494.

⁴⁹ Por. M. A. Krapiec, St. Kamiński... dz. cyt., 227.

⁵⁰ Por. np. M. A. Krapiec, *Metafizyka*... dz. cyt., 46nn. a także St. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki* (cz. II) „Roczniki Filozoficzne”, 26 (1978), 1, 47.

⁵¹ Por. St. Kamiński, *Metody*... art. cyt., 47.

⁵² Por. M. A. Krapiec, St. Kamiński... dz. cyt., 238—246.

cji negatywnej są naczelnymi sposobami uzasadniania na terenie filozofii bytu. Oprócz nich stosuje się niekiedy w metafizyce pomocniczą argumentację: tzw. dowody elenktyczne i dowodzenie z koherencji systemu⁵³.

Zamykając prezentację uwag na temat metody Tomaszowej filozofii, należy chyba zakonkludować, iż sprowadzała się ona do operacji wyjaśniająco-uzasadniających o charakterze głównie intuicyjno-redukcyjnym, przeprowadzanych w aspekcie bytu jako bytu.

3. POZNANIE FILOZOFICZNE W UJĘCIU GABRIELA MARCELA

Przechodząc do prezentacji Marcelowego ujęcia filozofii, należy sobie już na samym początku uświadomić, że wkraczamy w zupełnie inny typ filozofii — z tzw. filozofii wyjaśniającej, wchodzimy na teren tzw. filozofii wyrażającej o odmiennym przedmiocie, celu i metodach.

Zgodnie z założeniem artykułu nie podejmujemy się tu wyczerpującego przedstawienia owej koncepcji, ale poprzestaniemy na wyakcentowaniu jej zasadniczych rysów, opierając się głównie na tekstach źródłowych samego Marcela. Wykład koncepcji będzie przedłożony według poprzedniego modelu, a więc będzie obejmował zagadnienie genezy, przedmiotu, celu i metod filozofii.

3.1. GENEZA, PRZEDMIOT I CEL FILOZOFICZNYCH POSZUKIWAŃ

G. Marcel, wspominając przy różnych okazjach o genezie swojej myśli filozoficznej, stwierdza, że poznanie filozoficzne rodzi się z wewnętrznego niepokoju, zakotwiczonego w wolności. Niepokój ten jest zakorzeniony w tajemniczej głębi bytu ludzkiego i nakazuje człowiekowi poszukiwać prawdy⁵⁴.

⁵³ Por. Tamże, 247—249. Przykładem argumentacji w oparciu o system może służyć argumentacja M. A. Krapca za przyjęciem tzw. „vis cogitativa”, czyli rozumu szczegółowego. Por. jego pracę: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1969, 107—118.

⁵⁴ Por. *Homo viator*, Paris 1944 — skrót: H. V. Dla uproszczenia cytowania pozostałych dzieł G. Marcela posłużymy się następującymi skrótami: *Journal métaphysique*, Paris 1927 — J. M.; *Être et avoir*, Paris 1935 — E. A.; *Du refus à l'invocation*, Paris 1940 — R. I.; *Le mystère de l'être. I. Réflexion et mystère*, Paris 1951 — M. E. I.; *Le mystère de l'être. II: Foi et réalité*, Paris 1951 — M. E. II.; *Les hommes contre humain*, Paris 1951 — H. C. H.; *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris 1949 — P. A.; *Entretiens. Paul Ricoeur — Gabriel Marcel*, Paris 1968 — E.

Niepokój taki — jak zauważa autor — różni się diametralnie od ciekawości⁵⁵.

Być ciekawym — podobnie jak stawać przed problemem — to zajmować postawę człowieka niezaangażowanego w stosunku do przedmiotu swego zainteresowania. Ciekawość nasza odnosi się z natury rzeczy do dziedziny problemu, do czegoś wyabstrahowanego i wyłączzonego ze sfery naszego własnego istnienia. Jeśli jakiś przedmiot wzbudza moją ciekawość, wówczas usiłuję poznać ten przedmiot, ale poznać bez związku ze mną samym, czyli określić go pojęciowo i w abstrakcji, nie wdając się wcale w sprawę jego powiązania z moim istnieniem. W tym znaczeniu — jak zauważa francuski myśliciel — wszelka ciekawość skierowana jest ku peryferiom. Być natomiast niespokojnym — to poszukiwać swojej wewnętrznej równowagi. Niepokój rodzi się w nas za sprawą tajemnicy. Odczuwamy go, gdy „wgryzamy się” w rzeczywistość, gdy znajdujemy się w sferze istnienia, od którego nieodłączne są tajemnice. Niepokój ów będzie stawał się tym bardziej metafizyczny, im bardziej będzie dotyczyć tego, czego nie można oddzielić od mego „ja”. Tak doświadczany i przeżywany niepokój stanowi, zdaniem Marcela, tajemny bodziec wszelkiego poszukiwania metafizycznego. Człowiek nim powodowany zaczyna szukać sensu swego istnienia, uświadamia sobie swą ludzką kondycję i stara się uzyskać wizję konkretnego świata i swego w nim położenia. W takiej perspektywie jasnym staje się fakt, że myśl filozoficzna zrodzona z wewnętrznego niepokoju koncentruje się prawie i wyłącznie wokół człowieka, a ściślej wokół dramatu jego istnienia.

W *Du refus à l'invocation* Marcel sformułował najwyraźniej swoje stanowisko odnośnie przedmiotu filozofii. Oznajmia tam: „Przystępując do naszych badań musimy uznać fakt niewątpliwy — ani logiczny, ani racjonalny, ale egzystencjalny: jeśli istnienia nie ma na początku, to nie ma go w ogóle; nie ma, jak sądzę, takiego przejścia do istnienia, które by nie było kuglarstwem lub oszustwem”⁵⁶. Zatem filozofia ma wychodzić z faktu egzystencji. Ową egzystencję autor rozumie

⁵⁵ Na temat niepokoju i ciekawości zob. — H. V., 183 nn. Por. też w związku z tym: G. Thibon, *Une métaphysique de la communion: L'existentialisme de Gabriel Marcel*, W: *L'existentialisme*, Paris 1947, 159 oraz: Lê Thành Fri, *L'idée de la participation chez Gabriel Marcel*, (b.m.w.) 1959, 13—14.

⁵⁶ R. I. Tekst zaczerpnięto z tłum. polskiego S. Ławickiego (*Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, 24).

nie tyle jako mechaniczne trwanie rzeczy, lecz jako świadome istnienie człowieka zaangażowanego w swoje życie. Filozofia powinna analizować różne formy ludzkiej egzystencji w relacji do życia: wolność, wierność, wiarę, nadzieję, miłość, działanie itp. W ten sposób urzeczywistniająca się osoba ludzka, wkorzeniona w otaczający ją świat, jest zasadniczym przedmiotem zainteresowań filozofii⁵⁷.

Rzeczywistość pozaludzka wchodzi w zakres zainteresowań filozofa o tyle, o ile przyczynia się do lepszego rozświetlenia tajemnicy człowieka.

W *Être et avoir* oraz w *Du refus à l'invocation* autor nadmienia, że zrozumienie świata jest uwarunkowane uprzednim zrozumieniem człowieka. Im lepiej rozumiemy człowieka, tym lepiej możemy zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość⁵⁸. Myśl filozoficzna rodząca się z wewnętrznego niepokoju winna ogarniać tajemnicę człowieka i w konsekwencji winna człowiekowi służyć.

Marcel bardzo często w swoich wypowiedziach wskazywał na to, że filozofia ma pomagać człowiekowi odnajdywać sens życia, ma wskazywać na właściwą jego pozycję w świecie, na jego powołanie i na jego ostateczne przeznaczenie⁵⁹. Niektórzy sądzą, że tak zaprogramowana i realizowana filozofia przestaje być wiedzą, a staje się do pewnego stopnia mądrością, czy też postawą życiową⁶⁰. Filozof godny tej nazwy, zdaniem autora, jest człowiekiem ustawicznie „budzącym się” do rzeczywistości, odkrywającym w niej ciągle jakieś nowe wymiary⁶¹. Filozof jest człowiekiem zaangażowanym w swoje istnienie; nie jest widzem, ale aktorem olbrzymiego dramatu; nie na zewnątrz problemów, które stawia, lecz w samym ich sercu⁶².

Myśliciel filozofujący powinien posiadać wielki szacunek dla myśli filozoficznej, zrodzonej w przeszłości. Jednakże powinien pamiętać o tym, że myśl ludzka zrodzona kiedyś może dzisiaj w zmienionych warunkach historycznych nabrać więk-

⁵⁷ Por. H. V., 183—184.

⁵⁸ Por. E. A., 13 oraz R. I., 91.

⁵⁹ Por. I. Dec, *Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa*, „W drodze” 2(1974), 2, 28.

⁶⁰ Por. M. Millbrandt, *Filozofia egzystencjalna Gabriela Marcela*, „Przegląd Filozoficzny”, 43 (1947), 1—4, 147—1; P. Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris 1953, 127 oraz M. de Corte, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1938, 45.

⁶¹ Por. R. I., 19—20; M. E. I., 182—183.

⁶² Por. M. Winowska, *Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Roczniki Filozoficzne”, 1 (1948), 1, 168.

szej żywotności, większej świeżości; może być głębiej zrozumiana, aniżeli w czasach kiedy się rodziła⁶³. Zdaniem Marcela każdy filozof powinien znać historię filozofii, ale przykładowo tak, jak kompozytor powinien znać zasady harmonii. Jednak tak filozof, jak i kompozytor nie mogą być niewolnikami: pierwszy — historii filozofii; drugi — schematycznym zasadom harmonii. Jeśli pozostają niewolnikami, przestają być twórcami⁶⁴. Filozof — oznajmia autor — który skapitulował przed historią filozofii, przestaje być filozofem⁶⁵. Autor sądzi, że ten kto nie przeżył jakiegoś problemu filozoficznego, kto się w nim nie pogрузzył, nie może w żaden sposób zrozumieć, co znaczy ten problem dla tych, którzy go przeżyli przed nim⁶⁶. Prawdziwy więc filozof jest podobny do artysty, który — jak to określił Paul Valéry — „działa tak, jak niezmiernie wysoka temperatura, która ma moc rozkładania atomów i grupowania ich w porządku absolutnie odmiennym, odpowiadającym innemu typowi”⁶⁷.

Myśliciel — filozof, uprawiający swoją filozofię *hic et nunc* na „własny rachunek”, jest ciągle — jak się wyraża autor — „trapiiony” przez rzeczywistość; jest on niejako łupem rzeczywistości. Filozof ów nigdy całkowicie nie przyzwyczai się do faktu istnienia; jest pełen zdumienia i zdziwienia dla tego co doświadcza, co spotyka⁶⁸. Tym samym upodabnia się on w pewnym sensie do dziecka, które pełne zdziwienia i zdumienia stawia czasem najbardziej metafizyczne pytania⁶⁹.

Autor nie szczędi uwag krytycznych, pod adresem tych myślicieli — filozofów, którzy w drodze abstrakcji tworzyli wielkie systemy oderwane od rzeczywistości⁷⁰. Odmawia wartości filozoficznej każdemu dziełu, w którym nie można rozpoznać tego, co nazywa „nerwem” rzeczywistości — dziełu, które „nie wgryzło się” w rzeczywistość. Zadaniem bowiem prawdziwej filozofii jest „ukąszenie rzeczywistości” (*le morsure du réel*).

⁶³ Por. M. E. II., 16—17.

⁶⁴ Por. R. I., 87.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, 88: „Celui qui philosophe concrètement est pourrait-on dire, en proie au réel, il ne s'habitue jamais complètement au fait d'existence n'est pas séparable d'un certain étonnement”.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Por. np. R. I., 22. Głównym przedmiotem ataków Marcela była idealistyczna doktryna filozofów niemieckich początku XIX wieku.

Ostatecznie, w pracy myślowej filozofa istnieje nieustannie odnawiane twórcze napięcie pomiędzy jego „ja” i głębią bytu, w którym i przez który on jest, w którym i przez który wszyscy jesteśmy ⁷¹.

Filozofia tak zaprogramowana pozostaje w ciągłym kontakcie z doświadczeniem — z całą gamą doznań życiowych człowieka.

Myśliciel — filozof, mając na warsztacie swojej refleksji tajemnicę swojej egzystencji, ma świadomość niewyczerpalności i nieuprzedzalności rzeczywistości, którą przeżywając, bada. Rzeczywistość tę można odkrywać nie etapami, przechodząc od ogniwa do ogniwa, jak to ma miejsce w naukach szczegółowych, ale za pośrednictwem tego, co — jak się wyraża autor — w nas najbardziej nietknięte i najbardziej czyste. Jednakże to, co w nas jest czyste i nietknięte, jest niekiedy pokryte warstwami mułu i żużlu. Stąd też każda praca filozoficzna wymaga oczyszczania przez ascezę, wymaga zaangażowania i czujności ⁷². Filozof wnikający w tajemnicę człowieka, jest świadomy swojej ograniczoności wobec niedościgłych tajemnic istnienia. Jego zadaniem jest nie tyle wyjaśniać rzeczywistość daną mu w doświadczeniu, ile dawać autentyczne świadectwo tej rzeczywistości; świadectwo z pewnością niezupełne, ale autentyczne ⁷³.

Zatem, filozofia dla Marcela, jest nie tyle wyjaśnieniem uniesprzeczniającym rzeczywistości danej nam w doświadczeniu, jak to ma miejsce w filozofii tomistycznej, ile jest poszukiwaniem, zgłębianiem owej rzeczywistości „stającej się” na naszych oczach. W *Du refus à l'invocation* autor nazywa ten proces filozoficznego poznania przemianą doświadczenia w myśl ⁷⁴. Sądzimy, że należy to rozumieć w ten sposób, iż zadanie filozofii wg francuskiego myśliciela sprowadza się do intelektualnego ujęcia i wyrażenia w pojęciach i sądach rzeczywistości ludzkiej danej w wewnętrznym doświadczeniu.

Wyznaczenie takiego zadania filozofii sprawiło, że Marcel nie skonstruował swojego systemu filozoficznego. Zawsze sądził, że wiedzy o człowieku, o świecie, wiedzy o tym wszystkim, co istnieje, nie można zawrzeć w jakimś zamkniętym

⁷¹ Por. R. I., 89 a także w związku z tym M. Winowska, *Gabriel Marcel...* art. cyt., 170—171.

⁷² oPr. R. I., 91.

⁷³ Por. R. I., 90. Zob także G. Thibon, *Une métaphysique...* art. cyt., 146.

⁷⁴ Por. R. I., 39.

schemacie zazębiających się formułek. Nie jest możliwe „poszufladkowanie wszechświata” w jakiś zespół logicznie powiązanych ze sobą twierdzeń⁷⁵. Był bardzo zażenowany — jak wyznaje w *Du refus à l'invocation* — gdy czasem pytano go o „jego filozofię”⁷⁶. Uważał bowiem, że takiego czegoś nie ma i być nie może⁷⁷. Poznania filozoficznego nie można „sumować” w system filozoficzny, gdyż zaczyna się ono zawsze jak gdyby od zera i jest ono ciągłym poszukiwaniem⁷⁸. Rzeczywistość konkretna jest dla umysłu ludzkiego tak bogata i poniekąd zawsze nowa, że nie można jej raz na zawsze ująć w schemat czy system.

Ponieważ Marcelowa myśl nie jest zwartym systemem, nie jest układem logicznie wynikających ze siebie tez, stąd też nie można jej łatwo streścić, nie można jej poszufladkować, adekwatnie uporządkować⁷⁹. Każda próba takiego uporządkowania — jak sądzi M. Winowska — jest w jakimś stopniu zdradą myśli autora, która jest „rozwichrzonym bogactwem”, dotyczącym spraw, których istotną cechą jest nieupraszczalność⁸⁰. Streszczać Marcela — dodaje autorka — to tak, jak gdyby ktoś chciał streszczać dialogi Platona. Niesłychane bogactwo myślowych wątków wymyka się logicznemu uporządkowaniu⁸¹.

Uważny czytelnik Marcelowych pism z łatwością dostrzeże, że jego myśl uzyskiwana i rozwijana w wyżej przedstawiony sposób, jest ciągle otwarta i ciągle jakby „niedokończona”; nie posiada swojego *terminus ad quem*⁸². Stanowi ona — jak się wyraża T. Terlecki — jakby jakąś metałą ciągle przesuwana dalej i dalej⁸³.

⁷⁵ Por. R. I., 84: „Il n'est apparu de plus en plus clairement qu'il y avait sans doute quelque chose d'absurde dans une certaine prétention à „encapsuler l'univers” dans un ensemble de formules plus ou moins rigoureusement enchainées”. Por. także R. I., 23—24.

⁷⁶ Por. R. I., 84.

⁷⁷ Marcel sprzeciwiał się różnym nazwom, jakimi określano „jego filozofię”. Uważał, że jego styl filozofowania nie może być przyporządkowany do żadnego kierunku filozoficznego. Lubił jednak swoje refleksje filozoficzne nazywać „filozofią konkretną”. Por. np. R. I, 19, 81 nn.

⁷⁸ Por. R. I., 84 a także T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, 36.

⁷⁹ Por. A. Podsiad, *Wstęp do „Homo viator”*, Warszawa 1960, VIII.

⁸⁰ M. Winowska, *Gabriel Marcel...* art. cyt., 190.

⁸¹ Tamże, 171.

⁸² Por. M. de Corte, *La philosophie...* dz. cyt., 43.

⁸³ T. Terlecki, *Egzystencjalizm...* dz. cyt., 17.

Posługując się sformułowaniem A. Podsiada, można jeszcze dodać, że: „jest to filozofia człowieka w pełni rozbudzonego, zaczynającego zdawać sobie sprawę ze swojej kondycji ludzkiej”⁸⁴. Sam Marcel lubiał nazywać ten typ filozofii „filozofią konkretną” albo filozofią myśli myślącej⁸⁵. Filozofia tego pokroju jest ciągle żywa, gdyż bada konkretne sytuacje człowieka; odzwierciedla pulsujące jego życie; wytycza jedynie kierunek badań nie dając gotowych i stałych rozwiązań.

3.2. METODA FILOZOFOWANIA

Umieszczenie konkretnej, ludzkiej egzystencji w centrum zainteresowań filozofii, jak również wyznaczenie filozofii specyficznego celu, pociągnęło za sobą u Marcela zastosowanie odpowiedniej metody filozofowania. Metoda ta — jak zobaczymy — różni się bardzo wyraźnie od metody stosowanej w filozofii klasycznej. Sądzimy, że jest ona konsekwencją nie tylko przedmiotu i celu filozofii obranego przez autora, ale całego jego „nastawienia” myślowego.

Dla uzyskania pewnej przejrzystości w przedstawieniu tego zagadnienia wskażemy najpierw na ogólne rysy metody Marcelowej, by następnie ukazać bardziej szczegółowe zabiegi poznawcze, stosowane przez autora w uzyskiwaniu informacji o człowieku.

3.2.1. Zasadniczy profil metody

Jak już wyżej wspomniano, Marcel całą swoją uwagę myślową skupił wokół konkretnego istnienia ludzkiego. Cały jego wysiłek myślowy zmierzał ku przybliżeniu tajemnicy ludzkiego bytowania. Można śmiało powiedzieć, że „jego filozofia” jest ustawicznym poszukiwaniem odpowiedzi na fundamentalne pytanie: „kim jestem?”.

Odzegnując się od myśli uwikłanej w rozważania abstrakcyjne, myśliciel francuski uzyskuje informacje o człowieku w drodze refleksji nad jego przeżyciami. Dając autentyczne świadectwo temu, co człowiek przeżywa, wydobywa na światło dzienne coraz to nowe prawdy antropologiczne. Zwrot ku ludzkiemu wnętrzu, penetracja ludzkiej egzystencji prowadzi do wykrycia głębszego, bardziej prawdziwego „wymiaru” człowieka.

Intrawertyczną postawę Marcela doskonale ilustrują słowa G. Thibon, które Marcel przytacza w *Homo Viator* dla zobra-

⁸⁴ A. Podsiad, *Wstęp...* dz. cyt., VII.

⁸⁵ Por. R. I., 81nn.

zowania metody własnych poszukiwań. Sądzimy, że mają one wielką wagę, dlatego przytaczamy je tu w tłumaczeniu polskim P. Lubicza: „Czujesz, że ci ciasno. Marzysz o ucieczce, Wystrzegaj się jednak miraży. Nie biegnij, by uciec, nie uciekaj od siebie; raczej draż to ciasne miejsce, które zostało ci dane; znajdziesz tu Boga i wszystko. Bóg nie unosi się na twoim horyzoncie, ale śpi w twej głębi. Próżność biegnie, a miłość draży. Jeśli uciekasz od siebie, twoje więzienie biec będzie z tobą i na wietrze towarzyszącemu twojemu biegowi będzie się stawało coraz ciasniejsze. Jeśli zagłębisz się w sobie, rozszerzy się ono w raj”⁸⁶.

Marcel — jak głosi tekst — wzywa do drażenia wnętrza ludzkiego. Tam właśnie można odkryć prawdę o człowieku. Trzeba tylko wnikliwie drażyć i autentycznie świadczyć⁸⁷.

Autor porównywał taką metodę filozofowania do karczowania pola. Gdybym musiał — oznajmia w *Homo Viator* — posłużyć się do określenia swych poszukiwań metaforą, uciekłbym się raczej do obrazu „karczowanego pola” niż do obrazu „drogi”. Droga bowiem zakłada punkt wyjścia, a przede wszystkim punkt dojścia, wobec czego wyobrażenie jej jako czegoś zamkniętego i ograniczonego obydwojma krańcami może przyczyniać się do mitologizowania rzeczywistego trudu człowieka i zastępowania pseudoideą. Natomiast pole, które ciągle zarasta i które trzeba wciąż karczować i przeorywać na nowo, wymaga nieustannej czujności i stałego pogotowia⁸⁸. Człowiek i prawda o nim jest owym polem ciągle zarastającym chwastami. Niekiedy bardzo doniosłe prawdy o człowieku zostają w szarej codzienności zapomniane, przykryte kurzem⁸⁹. Prawdziwa rzeczywistość ukrywa się często pod fałszywymi pozorami. Trzeba te pozory ciągle zrzucać⁹⁰. Należy być zawsze czujnym, pogłębiać swoje patrzenie na siebie, wnosić maksimum wysiłku myślowego, by nie zatracić właściwego obrazu człowieka.

Niektórzy komentatorzy „Marcelowej filozofii” usiłowali szukać jeszcze innych obrazów ilustrujących sposób filozofowania francuskiego neosokratyka. Np. T. Terlecki porównuje poszu-

⁸⁶ H. V., 35. Tekst przytoczono w tłum. pol. P. Lubicza (*Homo viator*, Warszawa 1959, 31—32).

⁸⁷ Metoda ta jest nawiązaniem do filozoficznej postawy św. Augustyna.

⁸⁸ Por. np. H. V., 190; R. I., 55.

⁸⁹ Por. M. E. I., 182—183.

⁹⁰ Por. M. E. I., 182—183.

kiwania Marcela do pracy odważnego, wytrwałego nurka raz po raz zapuszczającego się w głębinę, aby ją zgruntować. Innym razem porównuje marcelowski trud myślowy do kogoś, kto po omacku zapuszcza się w przepaści i podziemne pieczary, aby otworzyć drogę tym, którzy nakreślą potem szczegółowe mapy i wytyczą już bezpieczne szlaki⁹¹.

M. Winowska, zastanawiając się nad metodą „Marcelowej filozofii”, zalicza jej autora do rodu „karczowników”. Obrazowo wyrażając się, oznajmia, że „o wiele bardziej interesują go dziewicze knieje, niż przejrzyste logiczny park francuski”⁹².

R. Garaudy, oraz J. Parain-Vial, charakteryzując metodę Marcela, oznajmiają, że jest ona do pewnego stopnia reminiscencją metody platońskiej, połączonej z obrazem jakiejś pogrzebanej, zatopionej „Atlantydy”, którą należy wydobyć na powierzchnię i badać⁹³.

Wszystkie te porównania — każde na swój sposób — obrazują nam charakter poszukiwań filozoficznych francuskiego myśliciela. Marcel stara się być czujnym świadkiem swego bytu. Lektura jego pism wykazuje, że autor niekiedy wprost w heroicznym trudzie wnika coraz to głębiej w tajniki ludzkiego (swojego) wnętrza, by zaświadczyć jaka jest naprawdę nasza ludzka rzeczywistość. Taka metoda filozofowania upodabniająca się raczej do trudu drążenia i zgłębiania, aniżeli konstruowania, czyni „Marcelową filozofię” filozofią mało przejrzystą. Zaznaczyliśmy już to, że autor w związku z taką postawą odzegnał się wszelkiej konceptualizacji i schematyzacji. Czytając pisma Marcela, oburzamy się czasem na jego styl myślenia; zauważamy, że bardziej z temperamentu niż z zamierzenia myśli on „nieporządnie”. Niejednokrotnie przeskakuje z tematu na temat, pozostawiając w zawieszeniu najciekawsze myśli — by znów niespodziewanie jakimiś podziemnymi nurtami powrócić do nich i je dalej rozwijać. Tego typu postawa myślowa sprawiła, że pisma autora przybierały formę eseju dziennika, szkicu. Nie znajdujemy w publikacjach autora chociażby jednego dzieła systematycznego. Owszem, oprócz dzieł o charakterze filozoficznym, pisanych zazwyczaj językiem literackim, w twórczości pisarskiej autora znajdujemy wiele utworów dramatycznych i teatralnych. Nie jest to

⁹¹ T. Terlecki, *Egzystencjalizm...* dz. cyt., 18.

⁹² M. Winowska, *Gabriel Marcel...* art. cyt., 190.

⁹³ Por. R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*. Tłum. Z. Butkiewicz i J. Rogoziński, Warszawa 1968, 151—152 oraz J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris 1966, 44.

dla nas żadnym zaskoczeniem, gdyż Marcel, prezentując nam typ filozofii wyrażającej, znalazł w utworze dramatycznym doskonały środek ekspresji wewnętrznych doświadczeń człowieka. Bohaterowie dramatów Marcela prezentują nam bogactwo swoich egzystencjalnych przeżyć, dają świadectwo swoim wewnętrznym niepokojom, swoim tragediom, swojej wewnętrznej samotności i w ten sposób bliżej odsłaniają tajemnicę człowieka. Pisząc utwory dramatyczne, teatralne, autor miał możliwość mówienia ustami innych ludzi, możliwość kolejnego wcielenia się w ich dusze i ich życie. Utwory dramatyczne stanowiły więc dla autora doskonały gatunek literacki do skutecznego przybliżenia tajemnicy ludzkiego istnienia. W *Entretiens* autor nawet wyraźnie oznajmia, że teatr był dla niego niekiedy lepszym środkiem ekspresji doznań egzystencjalnych, aniżeli dzieła filozoficzne⁹⁴.

Nakreśliwszy ogólne rysy Marcelowego sposobu uprawiania filozofii, przejdźmy teraz do zarysowania zagadnień bardziej szczegółowych związanych z metodą zdobywania wiedzy o tym, „kim jestem”.

3.2.2. „Zbliżenia konkretne” (refleksja pierwsza i refleksja druga)

G. Marcel w wielu miejscach swoich filozoficznych rozważań informuje nas o sytuacji, w jakiej rodziła się jego metoda poszukiwań filozoficznych⁹⁵. Metodę tę próbował bliżej precyzować w późniejszych swoich pismach, jako że ukazujące się jego prace stawały wśród odbiorców pewne zapytania⁹⁶.

W *Du refus à l'invocation* autor, wspominając o swojej formacji filozoficznej, mówi o wielkim niedosyć a nawet rozczarowaniu jakie sprawiła mu doktryna scjentyistyczna i idealistyczna. Doświadczał już wtedy wielkiego rozbratu między tym, co głosiły nauki szczegółowe i filozoficzne, a tym, co niosło mu jego egzystencjalne doświadczenie. W szczególności sposób razily go pretensje owych dyscyplin do adekwatnego poznania człowieka. Jego zdaniem żadna wiedza obiektywna o człowieku dostarczona przez nauki szczegółowe jak i filozo-

⁹⁴ Zob. E., 51—69. Marcel charakteryzuje tam relację między swoją twórczością ściśle filozoficzną a twórczością teatralną. Por. na ten temat także: J. Chenu, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris 1948 oraz H. Sawicka, *O „teatrze filozoficznym” Gabriela Marcela*, „Życie i Myśl”, 11 (1961), 7—8, 97—107.

⁹⁵ Por. np.: R. I., 19—21, 34—35, 81—91, 157, 191—192; H. V., 183 nn. M. E. I., 97; H. C. H., 98—99.

⁹⁶ Por. J.-P. Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1958, 183.

ficzne (o pokroju idealistycznym, abstrakcyjnym), nie jest w stanie ukazać pełnej prawdy o człowieku⁹⁷. Stąd też autor zaczął poszukiwać innej — jego zdaniem — skuteczniejszej metody uzyskiwania pełniejszej prawdy o ludzkim bytowaniu. Odrzucił metodę patrzenia na człowieka „z zewnątrz” z pozycji obserwatora, a zaproponował widzenie człowieka „od wewnątrz”, w jego przeżyciach. Odwrócił się więc od poznania przedmiotowego, obiektywnego, a zainicjował poznanie bezpośrednie, refleksyjne, podmiotowe. Uznał, że poprzez życie duchowe (intelektualne, wolitywne, uczuciowe) odsłania się nam pełniej tajemnica człowieka. Wnikanie w tajemnicę swej egzystencji metodą „od wewnątrz” nazywa Marcel „zblizeniami konkretnymi” (*approches concrètes*) do bytu⁹⁸. W zblizeniu tym prezentujemy ciągle na nowo swoją wizję wewnętrzną, dokonujemy — jak się wyraża autor — „swego rodzaju niebezpiecznej akrobacji”, by „uchwycić — na gorąco” nasze wewnętrzne doświadczenia, zanim będzie okrojone w obiektywizacji⁹⁹. W „zblizeniach konkretnych” myśl nie rozwija się prostolinijnie, zgodnie z logiką dedukcyjną, ale w jakiś „pulsujący” sposób zbliża się do jakiegoś centrum (do bytu), którego nie może uchwycić, ani zdefiniować, nie dlatego, by było niepoznawalne, ale dlatego, że jest niewysłowione¹⁰⁰.

W operacji „zblizeń konkretnych”, czyli w zgłębianiu naszej wewnętrznej rzeczywistości, fundamentalną rolę odgrywa specyficzny rodzaj refleksji, którą autor nazywa refleksją drugą, (*reflexion seconde*)¹⁰¹. Refleksja ta różni się zasadniczo od tzw. refleksji pierwszej¹⁰².

Podajmy najpierw charakterystyce refleksję pierwszą, gdyż to ułatwi nam zrozumienie refleksji drugiej.

Refleksja pierwsza, zdaniem Marcela, jest właściwa pozna-

⁹⁷ Por. R. I., 22 oraz w związku z tym J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., 15—16.

⁹⁸ Problematykę „zblizeń konkretnych” omawia Marcel stosunkowo jasno w *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (Paris 1933). Zob. w związku z tym zagadnieniem R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, t. I, Louvain-Paris 1953, 210—213.

⁹⁹ Por. R. I., 21—22, 87.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Por. P. A., 56; H. V., 27.

¹⁰² O refleksji pierwszej i refleksji drugiej u Marcela dobrze informuje praca J. Delhomme, *Témoignage et dialectique*, W: *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris 1947, 117—201. Por. także na ten temat: R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz. cyt., 199—209; J.-B. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., 182—199; J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., 20; P. Prini, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., 63—86.

niu obiektywnemu świata przedmiotów. Ma ona charakter analityczny i sytuuje się na poziomie problemów; traktuje rzeczywistość jako problem do rozwiązania; rozwija się w kategoriach: „widzieć” i „posiadać”¹⁰³. Jest ona owocem postawy obserwatora patrzącego na rzeczywistość z zewnątrz i traktującego tę rzeczywistość jako sumę przedmiotów nie mających z nim żadnych więzi angażujących¹⁰⁴. Przedmiot percypowany w drodze refleksji pierwszej staje się przedmiotem naszych pragnień i działań; jest definiowany w terminach „posiadania”; jest od nas zupełnie niezależny. Refleksja pierwotna pozwala jedynie na ujęcie stosunków między rzeczami, stosunków bezosobowych, obcych żywej i przeżywanej egzystencji człowieka. Podmiot i przedmiot są tu rozdzielone. Myśl jest oderwana od rzeczywistości. Refleksja ta daje mi obraz świata, z którego jestem wyłączony jako działający podmiot.

Refleksja pierwsza prowadzi do tworzenia systemów pojęciowych abstrakcyjnych. Zdaniem francuskiego myśliciela refleksją pierwszą posługują się nauki szczegółowe — badające świat przedmiotowo, a także niektóre kierunki filozoficzne nie wyłączając tomizmu. Poznanie — wiedza uzyskana dzięki refleksji pierwszej jest nie tyle błędna ile niewystarczająca (w sensie niewyczerpująca) — upraszczająca rzeczywistość¹⁰⁵. Szczególnie zgubne skutki powoduje stosowanie refleksji pierwszej w naukach zajmujących się człowiekiem. Autor niekiedy z wielką pasją, krytykuje obraz człowieka dostarczany przez refleksję pierwszego stopnia. W dziele pt. *Les hommes contre l'humain* wyznaje, że człowiek został zdegradowany do zwykłego zespołu funkcji życiowych i społecznych, że jest traktowany jako przedmiot, którym można dowoli manipulować¹⁰⁶. Człowiek padł ofiarą techniki i technokracji, wskutek tego stracił kontakt z samym sobą i przestaje być sobą¹⁰⁷. W wyniku gloryfikacji myśli abstrakcyjnej, traktującej człowieka na płaszczyźnie przedmiotów, nastąpiła dehumanizacja świata; życie społeczne stało się anonimowe, zmechanizowane¹⁰⁸.

¹⁰³ Por. E., 65.

¹⁰⁴ Por. M. E. I., 46, 107.

¹⁰⁵ Por. M. E. I., 34—36, 40—41; E. A., 182, 189, 211; H. V., 23, 181. Por. także w związku z tym M. de Corte, *La philosophie... dz. cyt.*, 47—48.

¹⁰⁶ Por. H. C. H., 8.

¹⁰⁷ Tamże, 20.

¹⁰⁸ Por. E. A., 182.

Wobec powyższego, autor oznajmia, że trzeba wrócić do prawdziwej rzeczywistości: trzeba jej a zwłaszcza człowiekowi przywrócić właściwy wymiar, trzeba zdać sobie sprawę, że refleksja pierwszego stopnia daje nam fałszywy (w sensie niepełny) obraz człowieka. Uzyskuje rezultaty w drodze abstrakcji od tego, co jest „nerwem” rzeczywistości.

Czytając *Journal métaphysique*, zauważamy jak autor konsekwentnie przewycięża obraz człowieka i świata dostarczany przez refleksję pierwszą. W następnych swoich dziełach będzie tę walkę kontynuował. J.-P. Bagot wskazuje, że dopiero w ostatnich swoich pismach autor docenił wartość wiedzy uzyskanej w drodze refleksji pierwszej w naukach szczegółowych¹⁰⁹. Jednakże było to — jak sądzimy — docenienie tylko częściowe. Autor bowiem do końca głosił przekonanie, że głębszą prawdę o człowieku (o bycie) zyskujemy na innej drodze — tzw. refleksji drugiej. Możemy przyznać rację P. Prini'emu, który komentując w tym względzie myśl Marcela, zauważa, że refleksja pierwsza właściwa naukom szczegółowym, poprzedza tylko i przygotowuje poznanie filozoficzne — metafizyczne, oparte na refleksji drugiego stopnia¹¹⁰.

Czym zatem jest owa refleksja drugiego stopnia?

Marcel nie podaje nam jej definicji. Z wielu wypowiedzi rozsianych po jego pismach możemy się dowiedzieć, że refleksja druga jest aktem refleksji nad refleksją pierwszą¹¹¹. Uprzątnia nam ona, że w rzeczywistości jesteśmy nierozdzielnie złączeni z sobą i z wszystkim tym, co istnieje. Można ją — za J.-P. Bagot — określić, jako myśl myśląca, ponieważ w miejsce podmiotu wyizolowanego, stojącego z zewnątrz tego, co poznaje (jak to było w refleksji pierwszej), uświadamia nam nasze „rzucenie” w świat, nasze „zanurzenie” w istniejącą rzeczywistość. Refleksja druga jest bezpośrednim doświadczeniem świata i naszej immanencji w stosunku do niego (do bytu)¹¹². Wykazuje ona tym samym błędność widzenia rzeczywistości, dostarczonego nam przez refleksję pierwszą¹¹³. Refleksja druga jest więc negacją negacji, jest poznawczym zdobyciem, odzyskaniem utraconej jedności między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawczym. Dlatego

¹⁰⁹ Por. J.-P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., 184—185.

¹¹⁰ Por. P. Prini, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., 64—65.

¹¹¹ Por. np. R. I., 34—35.

¹¹² Por. J.-P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., 185.

¹¹³ Por. w związku z tym jeszcze następujące teksty: E. A., 171; M. E. I., 91—98, 108, 130—131; H. C. H., 198; P. A., 20.

czasem nazywa ją autor refleksją odzyskującą (*réflexion récupératrice*)¹¹⁴, albo intuicją refleksyjną¹¹⁵, gdyż pozwala nam odzyskać świadomość naszej najpierwotniejszej bytowej sytuacji — uczestnictwa w bycie, w tajemnicy. W refleksji drugiej odzyskujemy to, co „utraciliśmy” w refleksji pierwszej, (w poznaniu przedmiotowym). W związku z tym, w refleksji drugiej traci sens rozróżnienie „tego, co we mnie” i „tego, co przede mną”. Niwelujemy w niej rozróżnienie podmiot — przedmiot, realizm — idealizm¹¹⁶. Takie rozróżnienia są tylko możliwe w poznaniu obiektywnym, przedmiotowym.

Refleksja druga ma więc charakter pozytywny, gdyż jest negacją negacji. Według wyrażenia Marcela z *Journal métaphysique* rola jej sprowadza się do: „à rétablir dans sa continuité le tissu vivant qu'une analyse imprudente avait disjoint”¹¹⁷. Refleksja druga wskazując na właściwą naszą pierwotną sytuację bytową, daje nam szansę dotarcia do bytu, do naszej własnej rzeczywistości, w której i przez którą jesteśmy¹¹⁸.

Tak rozumianą refleksję drugą J. Parain-Vial porównuje do zabiegów poznawczych stosowanych przez Kartezjusza i Husserla. Sądzi on, że operacja refleksji drugiej jest identyczna z zabiegiem kartezjańskiego wątpienia metodycznego lub też z operacją brania w nawias (redukcji transcendentalej) E. Husserla¹¹⁹.

Sądzymy, że utożsamianie Marcelowej refleksji drugiej z metodą kartezjańskiego wątpienia, czy też z metodą redukcji transcendentalej Husserla nie wytrzymuje krytyki. Bowiem zarówno Kartezjusz jak i Husserl, szukając rzeczywistości niepowątpiewalnej, odnaleźli ją na płaszczyźnie idei — świadomości, a więc na pozycjach idealizmu. Dla Marcela natomiast punktem wyjścia filozoficznych poszukiwań jest niepowątpiewalny fakt naszego istnienia, dany nam w pierwotnym przeżyciu siebie jako osoby. Refleksja wtórna jest tylko sposobem zdania sobie sprawy z naszej właściwej pozycji w świecie

¹¹⁴ Por. np. E., 65—66.

¹¹⁵ Na temat Marcelowego ujęcia relacji refleksji drugiej do intuicji zob. np. E. A., 141—142. Por. także w związku z tym ciekawe uwagi R. Troisfontaines, *De l'existence*. dz. cyt., 204—205.

¹¹⁶ Por. E. A., 12. Por. także I. M. Bocheński, *Le philosophie contemporaine en Europe*, Paris 1969, 157.

¹¹⁷ J. M., 324.

¹¹⁸ Por. E. A., 40—43.

¹¹⁹ Por. J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., 20.

i prowadzi nas do odczytywania owej bytowej pełni ludzkiej metodą „od wewnątrz” — poprzez refleksyjną penetrację naszych duchowych przeżyć. Stąd też Marcel przedstawia nam ją niekiedy jako powrót do wewnętrzności, powrót do nas samych, by odnaleźć naszą bezpośrednią obecność dla nas samych¹²⁰.

Zwróćmy z kolei uwagę na to, że nasza rzeczywistość, na którą nas kieruje refleksja druga, może być przez nas wyeksplikowana w formie pojęć i sądów i może przybrać w ten sposób formę opisu. Po prostu, zawsze mamy możliwość wyrażania w sądach tego, co doświadczamy. Możemy więc dokonywać opisu fenomenologicznych przeżyć. Szczegółowe opisy naszych wewnętrznych doświadczeń formują wiedzę filozoficzną o nas samych. Stąd też filozoficzna metoda Marcela przyjmuje ostatecznie profil szeroko rozumianej metody fenomenologicznej¹²¹. Refleksja druga bowiem — jak to słusznie zauważa J.-P. Bagot — nie może rozwinąć się, przybliżając nas do bytu, jak tylko pod warunkiem „przejścia” w fenomenologię¹²². Zdaniem tegoż autora „Marcelowa fenomenologia egzystencjalna” przybiera ostatecznie postać hiperfenomenologii i uzyskuje znaczenie metafizyczne, czyli przechodzi ostatecznie w metafizykę, gdyż w dalszych etapach poznawania człowieka, przestaje być czystym opisem doświadczenia przeżytego. W pewnym stadium odkrywa ona w głębi naszego bytu tajemniczy apel do afirmacji transcendencji — apel, który ostatecznie objawia się nam jako „obecność ukryta”¹²³. Powyższą opinię uważamy w zasadzie za słuszną. Chcemy tu jedynie dodać to, na co tenże autor nie zwrócił dostatecznie uwagi, że opisy fenomenologiczne przeżyć duchowych człowieka, opisy sytuacji egzystencjalnych bytowania ludzkiego, związane są ze stwierdzeniami wybitnie metafizycznymi. Marcel nie tylko opisuje, ale i filozoficznie interpretuje, analizuje, chociaż w odmienny sposób niż to uczynił np. Św. Tomasz.

Zakończmy prezentację charakteru metody „Marcelowej filozofii” stwierdzeniem, że autor posługiwał się w swojej twórczości pisarskiej, szeroko rozumianą metodą fenomenologiczną, złączoną z intuicją refleksyjną. Snując myśli o człowieku nie wychodził poza jego egzystencję, ale ją od wewnątrz naświetlał poprzez refleksję nad przeżywaniem sytuacji konkretnej

¹²⁰ Por. P. A., 273—276; E. A., 171.

¹²¹ Mówi o tym sam Marcel w swoim „Testamencie Filozoficznym”, zob. „Znak”, 26 (1974) 241—242, 984.

¹²² Por. J.-P. Bagot, *Connaissance ... dz. cyt.*, 187.

¹²³ Tamże, 189.

w stosunku do świata, człowieka i Boga. W świadomym przeżywaniu ludzkiej egzystencji dostrzegał realizowanie i spełnianie się bytu w człowieku.

4. PRÓBA KONFRONTACJI STANOWISK

W naszkicowanej wyżej koncepcji poznania filozoficznego u św. Tomasza i G. Marcela skupiliśmy naszą uwagę głównie wokół dwóch kręgów zagadnień: wokół problemu genezy, przedmiotu i celu poznania filozoficznego oraz wokół problemu samej metody uprawiania tego poznania. Układ problematyki tam zawartej wyznacza nam tutaj zakres i przedmiot porównania tych koncepcji. Poniższe zestawienie będzie więc dokonane w zakresie genezy, przedmiotu i celu filozoficznego poznania oraz w zakresie samej metody uprawiania filozofii.

4.1. KONFRONTACJA W ZAKRESIE GENEZY, PRZEDMIOTU I CELU FILOZOFICZNEGO POZNANIA

Z zaprezentowanych powyżej rozważań wynika, że omawiani tu myśliciele odmiennie ujęli zagadnienie genezy, przedmiotu i celu filozofii przez siebie uprawianej. Dla lepszego uwydatnienia tych różnic zestawmy tu najpierw w punktach wyniki poprzednich analiz. Sądzimy, że można je wyrazić w następujących stwierdzeniach:

U Tomasza z Akwinu:

1. Poznanie ludzkie rodzi się z podziwu — zdumienia.
2. Zasadniczym przedmiotem poznania filozoficznego jest świat dany nam w empirii zmysłowej.
3. Przedmiot poznania ujmowany jest jednakże w takim aspekcie, który w ujęciu intelektualnym umożliwia poznanie konieczne, ogólne i stałe. Takim przedmiotem dla św. Tomasza jest zasadniczo aspekt istnienia.
4. Stąd też przedmiotem poznania filozoficznego jest byt w aspekcie jego istnienia.
5. Zasadniczym celem poznania naukowego — filozoficznego jest wyjaśnianie rzeczywistości poprzez odwołanie się do jej przyczyn, czynników niesprzeczniających fakt istnienia świata, ewentualnie jego zasadniczych struktur.
6. Ze względu na przedmiot wyróżnia się następujące typy poznania: poznanie teoretyczno-koniecznościowe (o przedmiocie *speculabile*), poznanie roztropnościowe, moralnościowe (o przedmiocie *agibile*) i poznanie twórcze (o przedmiocie „*factibile*”).

7. Ze względu na cel wyróżnia się poznanie teoretyczne i praktyczne. W poznaniu teoretycznym w zależności od stopnia abstrakcyjności przedmiotu, wyróżnia się: poznanie fizykalne (przyrodoznawstwo), poznanie matematyczne i poznanie metafizyczne.

U Gabriela Marcela:

1. Poznanie filozoficzne rodzi się z wewnętrznego niepokoju.
2. Zasadniczym przedmiotem poznania filozoficznego jest sam człowiek, a ściślej — jego konkretna egzystencja.
3. Zasadniczym zadaniem filozofii jest dawanie świadectwa ludzkim wewnętrznym przeżyciom w dokładnym opisie tych przeżyć.
4. W związku z tym filozof nie wyjaśnia rzeczywistości danej mu we własnym wewnętrznym doświadczeniu, ale ją ustawnie zgłębia, ujaśnia i wyraża.
5. Poznanie filozoficzne ma się „wgryzać” w rzeczywistość ludzkiego bytowania, ma rejestrować dane dotyczące ciągle stającej się naszej wewnętrznej rzeczywistości.
6. Tego typu poznanie nie przybiera ostatecznie formy systemu filozoficznego, nie stanowi wiedzy ściślej, „wykończony”, ale jest wiedzą ciągle otwartą, ciągle „dopelnianą”.
7. Filozofia tego typu spełnia funkcję służebną wobec człowieka — pozwala mu ciągle na nowo odnajdywać sens życia — pozwala mu coraz to głębiej przeżywać dramat swojego istnienia.

Spróbujmy podsumować zestawione tu wyniki.

Tomasz przedmiotem poznania filozoficznego „uczynił” przede wszystkim rzeczywistość daną nam w empirii zmysłowej, rzeczywistość zewnętrzną w stosunku do nas. Dla Marcela głównym przedmiotem filozoficznych dociekań jest sam człowiek, a więc rzeczywistość wewnętrzna w stosunku do nas.

Oczywiście — u św. Tomasza w rzeczywistości danej nam w empirii „znajduje się” również i człowiek, ale jest on traktowany w zasadzie przedmiotowo — na wzór rzeczywistości wobec niego transcendentnej. W związku z tym przedmiot poznania filozoficznego u Tomasza jest niewspółmiernie szerszy od przedmiotu filozofii Marcelowej. Podczas gdy dla pierwszego z nich przedmiotem tym jest to wszystko co istnieje, co jest nam w jakiś sposób dane, to dla drugiego — przedmiotem tym jest jedynie człowiek, a ściślej, jego konkretny dramat istnienia.

Kolejne różnice odnotujemy w określeniu dla filozofii różnych celów.

Tomasz, przejąwszy swój model nauki od Arystotelesa, orzeka, że zasadniczym celem poznania filozoficznego jest wyjaśnianie danej nam w empirii rzeczywistości, poprzez odwołanie się do jej przyczyn. W szczególny sposób, Tomaszowa filozofia nastawiona jest nie tyle na wyjaśnianie „jakości” rzeczy że — są takie a takie (jak to było u Arystotelesa), ale na wyjaśnianie samego faktu istnienia, dlaczego rzeczy w ogóle są, istnieją. W filozofii chodzi zatem o wskazywanie racji uniesprzeczniających istnienie doświadczanej rzeczywistości.

Marcel natomiast, ograniczając zakres zainteresowań filozoficznych do człowieka, sądzi, że filozofia ma nie tyle wyjaśnić doświadczoną rzeczywistość przez przyczyny, ile ma ujaśnić naszą ludzką rzeczywistość daną nam w wewnętrznym doświadczeniu — w przeżywaniu siebie. Poznanie filozoficzne ma nieustannie zgłębiać naszą ludzką „kondycję”, przyczyniając się zarazem do zwiększania naszej duchowej aktywności.

W wyniku obrania tak fragmentarycznego przedmiotu filozofii i w wyniku nakreślenia jej tak specyficznego celu, filozoficzna wiedza o człowieku u Marcela nie może być dostatecznie posegregowana i uporządkowana. Nie można tej wiedzy zamknąć w jakiś system, nie można jej w jakiś sposób rozłącznie podzielić. Co najwyżej można wyróżnić w niej tylko jakieś ważniejsze wątki.

Inaczej ma się sprawa w wypadku filozoficznej wiedzy prezentowanej nam przez Tomasza. Zaznaczamy tu przy okazji, że w czasach św. Tomasza, wszelkie poznanie, wszelka wiedza o świecie, o człowieku, o Bogu, nie będąca teologią — miała na wskroś charakter filozoficzny. Nauki szczegółowe nie były jeszcze rozwinięte i w swoich początkowych stadiach były uprawiane w ramach filozofii. Ponieważ zarówno przedmiot jak i do pewnego stopnia cel filozoficznego poznania był zróżnicowany, przeto wyróżniano liczne — wyżej przez nas wymienione — typy wiedzy filozoficznej.

Ostatecznie więc poznanie filozoficzne uprawiane przez Tomasza w relacji do filozoficznych poszukiwań Marcela jawi się nam jako bardziej uniwersalne, systematyczne, precyzyjne, uporządkowane i metodologiczne spójne.

4.2. KONFRONTACJA METOD UPRAWIANIA FILOZOFII

Charakter metody poznania filozoficznego u Tomasza i Marcela jest następstwem przyjęcia przez nich określonego przedmiotu i celu uprawianej przez nich filozofii. W trakcie konfrontowania przedmiotu i celu poznania filozoficznego u tychże autorów dostrzegliśmy już zasadniczą różnicę w ich ujęciu. Analogiczna różnica ujawni się nam w konfrontacji metod ich filozofowania. Podobnie jak w kwestiach poprzednich, nie jesteśmy w stanie przeprowadzić tutaj szczegółowej konfrontacji, ze względu na diametralnie różne podejścia autorów. Wskazujemy tylko na główne „elementy” charakteryzujące ich metody.

Dokonajmy najpierw zestawienia głównych wyników poprzednio przeprowadzonych analiz u obydwu autorów w interesującej nas tu sprawie. Sądzimy, że można je wyrazić w następujących stwierdzeniach:

U Tomasza z Akwinu:

1. Metoda metafizyki ogólnej znajduje analogiczne zastosowanie w poszczególnych działach filozofii, między innymi także w antropologii filozoficznej.
2. Ogólnie rzecz biorąc, metoda filozofii bytu cechuje się intelektualizmem i nieustanną intuicją rzeczywistości.
3. Centralną rolę w operacjach wiedzytwórczych odgrywa tzw. indukcja heurystyczna.
4. Dzięki indukcji heurystycznej dokonuje się tworzenie pojęć (w drodze abstrakcji), ustalenie pierwszych zasad bytu i myślenia, tworzenie definicji i wykrywanie innych podstawowych praw rzeczywistości i myślenia.
5. Drugorzędną rolę w operacjach filozoficznych odgrywa specyficzny rodzaj dedukcji, polegający na myśleniu koniecznościowymi stanami rzeczy.
6. Na terenie filozofii bytu nie występuje dedukcja rozumiana w sensie współczesnym — dedukcja, w której ma miejsce wynikanie inferencyjne. Nie występuje również dedukcja sylogistyczna w sensie arystotelesowskim, jako że taki typ dedukcji bazuje na pojęciach uniwersalnych, podczas gdy w metafizyce funkcjonują pojęcia analogiczno-transcendentalne, nie mieszczące się w żadnych gatunkach ani rodzajach.
7. W dowodzeniu dedukcyjnym opartym na ujmowaniu koniecznych związków między stanami rzeczy występują dwa typy dowodzenia: *demonstratio propter quid* — dowodze-

nie wyjaśniające oraz *demonstratio quia* — dowodzenie faktyczne. To ostatnie zajmuje miejsce uprzywilejowane w rozumieniach Akwinaty. Ostatecznie, dowodzenie to ma charakter rozumowania redukcyjnego.

8. Dowodowy proces w filozofii bytu dokonuje się łącznie: w kontekście interpretacji stanów rzeczowych w świetle utworzonego w sposób uzasadniony pojęcia bytu oraz w kontekście ujęć historycznych.
9. W procesie dowodzenia filozoficznego funkcjonuje dowodzenie negatywne, które przybiera potrójną formę oraz dowodzenie elenktyczne jak również dowodzenie z koherencji systemu (dowodzenie systemowe).

U Gabriela Marcela:

1. Ogólnie rzecz biorąc, metoda filozofowania sprowadza się do wnikliwego opisywania różnych sytuacji egzystencjalnych człowieka — jest to „świadczanie” rzeczywistości przeżywanej.
2. W metodzie takiej dominującą rolę odgrywa ustawiczne dążenie, zgłębianie ludzkiej kondycji egzystencjalnej i wyrażenie jej w opisie fenomenologicznym.
3. Zgłębianie — penetracja ludzkiego bytu dokonuje się sposobem „od wewnątrz” — poprzez przeżycia człowieka i przybiera postać tzw. „zbliżeń konkretnych”.
4. W metodzie „zbliżeń konkretnych” nie znajdują zastosowania typy rozumowania wyróżniane w klasycznej filozofii bytu, między innymi nie znajduje tam zastosowania ani dedukcja, ani indukcja.
5. W operacji „zbliżeń konkretnych” fundamentalną rolę odgrywa specyficzny rodzaj refleksji, zwany refleksją drugą, albo intuicją refleksyjną.
6. Refleksja druga jest rodzajem intuicji intelektualnej, pozwalającej nam uchwycić naszą najpierwotniejszą sytuację ontyczną w akcie całościowego intelektualnego oglądu (resp. wizji).
7. Metoda „zbliżeń konkretnych” posługująca się intuicją refleksyjną (refleksją drugą) przybiera ostatecznie charakter metody opisu fenomenologicznego, złączonego z pewnymi interpretacjami ontologicznymi.

W zestawieniu powyższym dostrzegamy kolejne różnice w uprawianiu filozofii przez Tomasza i Marcela. Są one niewątpliwie następstwem wypracowania różnej koncepcji bytu,

obrania różnego przedmiotu i nakreślenia różnego celu poznaniu filozoficznemu przez nich uprawianemu.

Zauważmy, że Tomasz podchodził do badanej rzeczywistości przedmiotowo — metodą „od zewnątrz”. W doświadczonej rzeczywistości w drodze intuicji intelektualnej — indukcji heurystycznej „odczytywał” podstawowe prawa bytu i myśli. W operacjach poznawczych wprowadzał wiele rozróżnień, formułował definicje, posługiwał się specyficzną formą dedukcji, polegającej na ujmowaniu związków koniecznych pomiędzy stanami rzeczy. Przeprowadzał dowodzenie typu negatywnego, przede wszystkim przez wykazanie, że negacja tez filozoficznych, które głosił, stoi w niezgodzie z faktami — ze stanami bytowymi; przez wykazywanie, że odrzucenie tezy głoszonej przez siebie prowadzi do sprzeczności, czy też do niedorzeczności. W wyniku takich zabiegów myślowych wiedza filozoficzna, jaką formułowały, przybierała postać wiedzy ścisłej, systematycznej, metodologicznie spójnej.

Inaczej ma się rzecz w uprawianiu filozofii u G. Marcela. Jak widzieliśmy — francuski myśliciel, ograniczając swoje filozoficzne zainteresowania do człowieka, odrzucił patrzenie na człowieka „od zewnątrz”. Sądził, że przy stosowaniu takiej metody, bardzo mocno „okraja się” tajemnicę człowieka. W trosce o pełniejsze poznanie i zrozumienie człowieka zaproponował spojrzenie na człowieka metodą „od wewnątrz” — poprzez „świat” jego duchowych przeżyć. W związku z takim podejściem w Marcelowej metodzie filozoficznego zgłębiania człowieka nie znalazły zastosowania operacje wiedzytwórcze stosowane przez św. Tomasza. W Marcelowych rozważaniach nie spotykamy rozumowań dedukcyjnych, nie spotykamy operacji dowodowych typu Tomaszowego, nie spotykamy ścisłych rozgraniczeń, systematyzacji, definicji. Co najwyżej, spotykamy się czasem z dowodzeniem negatywnym, przez wykazanie np., że niektóre tezy — opinie jakże pozornie narzucają się nam jako prawdziwe — w rzeczywistości znajdują się w niezgodzie z faktami przez nas doświadczanymi i dlatego są błędne.

Marcel — jak sądzimy — zaakceptował jedynie specyficzny typ intuicji intelektualnej, którą posługiwał się Tomasz, z tym jednak, że Akwinata intuicję tę stosował przede wszystkim do poznawczego ujęcia i wyjaśnienia świata transcendentnego wobec człowieka, nie wyłączając jednak w tym człowieka. Tymczasem Marcel w drodze intuicji wewnętrznej ujmował jedynie rzeczywistość naszego wnętrza. W drodze intuicji

wewnętrznej, doświadczenia wewnętrznego, Marcel nie wyjaśniał przyczynowo doświadczonej rzeczywistości, ale ją poznawczo zgłębiał, ujmując ją z różnorodnych punktów widzenia w opisie fenomenologicznym.

W wyniku takich zabiegów poznawczych Marcel nie skonstruował konkretnego systemu filozoficznego. Marcelowa wiedza o człowieku przybrała postać nie tyle ścisłej filozofii, ile raczej otwartego — ciągle „niedokończonego” zbioru refleksji, o „pokroju” jednak ontologicznym.

5. ZAKOŃCZENIE

W generalnym podsumowaniu powyższych rozważań należy uwydatnić to, iż koncepcja filozofii wypracowana przez G. Marcela w ramach współczesnego egzystencjalizmu odbiega wyraźnie od klasycznej koncepcji filozofii przyjmowanej przez św. Tomasza z Akwinu. Są to filozofie zasadniczo niesprowadzalne do siebie. Operują różnym językiem — Tomaszowa — ścisłym językiem scholastycznym; Marcelowa — językiem literackim, pełnym obrazów, przenośni i porównań. Filozofie te mają zakresowo różny przedmiot swoich badań oraz różne cele poznawcze i w konsekwencji posługują się odrębnymi — sobie właściwymi metodami.

LA CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN ET DE GABRIEL MARCEL

Résumé

L'article traite de la conception de la philosophie de saint Thomas d'Aquin et de Gabriel Marcel. Il se compose de trois parties. La première présente genèse, objet, but et méthodes de la philosophie thomiste. On constate ici que la philosophie de saint Thomas prend sa source de l'étonnement. Elle a pour l'objet tout ce qui existe. Le but de la philosophie selon saint Thomas est d'expliquer toute la réalité par les causes définitives. Dans cette philosophie le rôle principal est joué par l'induction heuristique.

La deuxième partie traite des mêmes problèmes chez G. Marcel. D'après lui la philosophie prend sa source de l'inquiétude intérieure. Au centre de considérations marceliennes se trouve l'homme concret. Dans la méthode de cette philosophie le rôle principal joue l'expérience intérieure et la seconde réflexion.

La troisième partie de l'article est une comparaison de ces deux conceptions. En conclusion finale on constate que ces deux conceptions de la philosophie sont complémentaires.