mizmie, tak zniechęca i niepokoi współczesne filozofie podmiotu czy autorów teologicznej koncepcji człowieka, jak np. J. Daniélou czy K. Rahnera".

6. Pozwolę sobie tu ustosunkować się do uwag krytycznych Gogacza dotyczących niektórych moich sformułowań z rozdziału VII *Wprowadzenia do metafizyki*. Autor *Istnieć i poznawać* trochę niedokładnie referuje wyłożone tam poglądy. To, co psychiczne, to nie tyle, co niecielesne. Psychika składa się z trzech warstw: strumienia świadomości, sfery dyspozycji, sił i tendencji oraz „ja", które to warstwy charakteryzują się wymienionym zespołem własności. Nie akcentuję rozumienia ciała jako drugiego obok duszy przedmiotu, lecz zwracam uwagę na pewien problem czy na trudność w budowaniu metafizycznej teorii człowieka: ciało fenomenologicznie jawi się jako przedmiot trwający w czasie, ściśle związany z psychiką, ale obok niej. Istotnie ma rację Gogacz, że używam terminu „materia" w dwu różnych znaczeniach. Wydawało mi się jednak, że kontekst zawsze wskazuje na to, o jakie znaczenie „materii" chodzi. Po prostu wydawało mi się niezręcznie dyskutować z materialistami i nie posługiwać się przy tym ich sposobem rozumienia „materii". I to wszystko. Jeśli założeniem dowodu jest okres warunkowy, to z tego nie wynika, iż przyjmuje się jako tezę poprzednik owego okresu warunkowego.

Jak widać, książka Gogacza ożywia wiele zasadniczych problemów filozoficznych i skłania do podjęcia dyskusji. W niektórych sprawach wysuwa oryginalne propozycje! Nie zawsze jednak łatwo o jednoznaczne wyinterpretowanie intencji sformułowań Autora. Utrudnia to dyskusję. Szkoda, że w książce nie ma indeksu nazwisk.

ANTONI B. STĘPIEŃ

ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA: *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. TN KUL (Studia z filozofii teoretycznej z. 3). Lublin 1972 ss. 218.

Nie jest łatwo o monografię, która by w sposób całkowicie kompetentny omawiała i rozwijała problematykę metafizyczną w ramach klasycznego nurtu filozofii. Takiej monografii dostarczyła nam s. Z. J. Zdybicka, kierownik Katedry Filozofii Religii KUL. Książka Zdybickiej porusza z dużą erudycją temat aktualny w tomizmie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych (i obecnie). Sposób pisania jasny i stosunkowo precyzyjny (chociaż można wskazać na kilka potknięć językowych, na występujące — rzadko co prawda — sformułowania niezręczne lub nieścisłe) świadczy o wyrobionej samoświadomości epistemologicznej Autorki. Książka reprezentuje zdecydowanie orientację tomizmu egzystencjalnego. Jest to pierwsza monografia w literaturze polskiej na temat partycypacji. Praca (oprócz Wstępu, Zakończenia, Résumé, Bibliografii, Indeksu nazwisk i Indeksu rzeczowego) składa się z czterech rozdziałów, zatytułowanych kolejno: „Ewolucja pojęcia partycypacji", „Współczesny spór o tomistyczną koncepcję partycypacji", „Partycypacja w aspekcie teoriopoznawczym", „Partycypacja w aspekcie ontologicznym". Szkoda, że książka nie zawiera pełnej treści artykułu Zdybickiej: *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*. „Roczniki Filozoficzne" T. 18:1970 z. 1 s. 5-78.

Zanim przejdziemy do kilku ogólnych uwag na temat samej partycypacji oraz roli „partycypacji" w metafizyce tomistycznej, skorzystamy z okazji, jaką dała Autorka, i poruszymy dyskusyjnie szereg kwestii. Zaznaczymy też ważniejsze usterki, jakie — naszym zdaniem — występują w rozważaniach lub sformułowaniach zawartych w *Partycypacji bytu*.

1. Dwie typowe formy monizmu, wymienione w przypisie 1 (s. 9), są tak scharakteryzowane, że na przykład heglizm można zaliczyć zarówno do pierwszej, jak i drugiej.

2. Wiadomo, że jednoznaczna interpretacja poglądów Platona jest sprawą trudną, która powo-

duje ciągłe spory. Czy istotnie można twierdzić (pod tym względem Autorka nie jest odosobniona !), że według założyciela Akademii idee istnieją realnie ? Co tu znaczy „realnie" ? Czy tylko „niezależnie od podmiotu poznania" czy także „w czasie i przestrzeni, jako ośrodki i partnerzy działania przyczynowego" ? Sama Autorka stwierdza, iż sposób oddziaływania idei na świat odbitek nie ma charakteru realnej przyczynowości. Czy Demiurg i jego rola w ukształtowaniu świata to tylko mit ? Wreszcie : Zdybicka zdaje się przeciwstawiać intuicjonizm intelektualny Platona intuicjonizmowi racjonalistycznemu Arystotelesa ; niestety, czytelnik nie znajduje na ten temat odpowiednich wyjaśnień.

3. Arystoteles, wysuwając pewne argumenty przeciw teorii idei Platona, nie musiał się powoływać na *Parmenidesa* (s. 44 przyp. 71), gdyż zapewne sam był ich autorem. Przy okazji zaznaczmy, że dziś — wobec na przykład nowej teorii idei Ingardena — nie wystarczy powtórzyć rozważań i trudności Stagiryty.

4. Właściwie tytuł punktu 4 na s. 61 („Filozofia arabska") winien brzmieć „Awicenna".

5. Jeśli interpretacja stanowiska C. Fabro jest trafna, uwagi krytyczne Zdybickiej pod jego adresem są niewątpliwie słuszne. Można odnieść jednak niekiedy wrażenie, że kontrowersje wynikają — częściowo przynajmniej — z trudności jednoznacznego czy adekwatnego zrozumienia omawianego autora. W sprawie istnienia i aktu istnienia (mamy tu przecież do czynienia z czynnikami infraontycznymi) łatwo o nieporozumienia słowno-pojęciowe.

6. W punkcie 4 na s. 92 n. brak właściwie informacji o poglądach G. Siewertha.

7. Typowi tomiści egzystencjalni (Gilson, Krąpiec) zdecydowanie twierdzą, iż teoria poznania jest zależna od teorii bytu. Wypowiedzi Autorki są pod tym względem ostrożniejsze, ale jakby niezdecydowane (s. 95) ; ostatecznie nie wiadomo, jaki ona pogląd na ten temat głosi. Przy okazji : w wielu miejscach książki, wbrew własnym intencjom, Zdybicka formułuje przeciwstawienie „metafizyczny — teoriopoznawczy" jako przeciwstawienie „ontyczny — poznawczy", co przecież zamazuje różnicę między poziomem bytu a poziomem poznania bytu. Wreszcie : może lepiej pozostać przy terminach „metafizyka", „metafizyczny" (lub „metafizykalny"), jeśli idzie o filozofię bytu faktycznie istniejącego, a terminy „ontologia", „ontologiczny" stosować do inaczej pojętych filozofii bytu (przedmiotu) lub do pewnych koncepcji historycznych?

8. Autorka swoje rozważania tak przeprowadza (zob. np. s. 96 n., 110, 116), że je wyraźnie umieszcza w ramach systemu Tomasza z Akwinu. Wówczas nabierają wagi na przykład egzegeza tekstów Akwinaty czy obrona realizmu, ale następuje ograniczenie ważności co najmniej niektórych argumentów.

9. Na s. 98 powiedziano, że problem istnienia świata powstał w wyniku immanentystycznej interpretacji doświadczenia. Tak może było u Berkeleya czy Fichtego, lecz nie u wielu innych filozofów.

10. Cała dyskusja w sprawie sposobu poznania istnienia, dokładniej : w sprawie stosunku między doświadczeniem (spostrzeżeniem) a sądem egzystencjalnym, jest obciążona próbą obrony błędnych — zdaniem recenzenta — decyzji terminologicznych Krąpca oraz próbą równoczesnej polemiki z dwoma różnymi stanowiskami : ze stanowiskiem, że nie istnieje bezpośrednie (empiryczne ?) poznanie istnienia, i ze stanowiskiem, iż to poznanie nie ma charakteru sądu egzystencjalnego. Rozważania Autorki na ten temat nie są podbudowane odpowiednią analizą doświadczenia (spostrzeżenia) i sądu. Dyskutując jednocześnie z dwoma różnymi stanowiskami, Autorka popełnia niekiedy „ignorantio elenchii" i nie zawsze jednoznacznie, w ten sam sposób określa własne stanowisko. Są nawet miejsca, w których jakby odchodzi od bronionych uprzednio propozycji Krąpca (np. określenia sądu egzystencjalnego na s. 109 i 193). Nie będziemy tu analizowali poszczególnych sformułowań i argumentów, spróbujemy tylko krótko — raz jeszcze, z dodaniem pewnych akcentów, podyktowanych omawianym tekstem — wyłożyć własne stanowisko.

Spostrzeżenie nie jest ani przedstawieniem (np. wyobrażeniem), ani sądem. Jest bezpośrednim

(tzn. bez medium quod, a nie bez medium quo !), naocznym ujęciem (poznaniem) czegoś jednostkowego (na pewnym tle zazwyczaj) i realnego. To, co spostrzeżone (i to należy do istoty, do wewnętrznego sensu spostrzeżenia !), dane jest jako zastane, jako faktycznie — tu oto teraz — istniejące. Podobnie przypomnienie nie jest ani przedstawieniem czegoś, ani sądem o czymś. W przypomnieniu dane jest coś jako niegdyś istniejące (jako było) i niegdyś mi dane ; w przypomnieniu poznaję (przywołuję poznawczo lub mi się narzuca poznawczo) niezależną od siebie (od przypominającej sobie świadomości) przeszłość. Jeżeli przypomnienia dotyczą minionych faz rzeczywistości, dotyczą w zasadzie tego samego świata, co spostrzeżenia, informują o realnym istnieniu, a nie żadnym innym! Dzięki nim właśnie dowiadujemy się, że rzeczywistość ma swe dzieje, trwa i zmienia się w czasie. Spostrzeżenie to nie mechaniczne połączenie wyobrażenia (choćby spostrzegawczego) i sądu — jak chcieli Brentano, Twardowski i jego szkoła, i od czego nie jest zupełnie wolny Krąpiec — ani dwa różne akty : spostrzeżenie (czyli według tego poglądu wyobrażenie) i sąd — jak chce Krąpiec. Spostrzeżenie jest pewną całością, w której organicznie powiązane występują : ujęcie treści przedmiotu spostrzeżonego i ujęcie jego pozycji bytowej (faktycznego istnienia realnie w teraźniejszości). W spostrzeżeniu wyróżniamy moment afirmacji faktyczności istnienia (jest on odpowiednikiem ujętego istnienia tego, co spostrzeżone) ; jest on tu jednak inaczej spełniony niż w sądzie ! W spostrzeżeniu niejako widzimy istniejącą (zastaną, niezależną od nas) treść, w sądzie natomiast stwierdzamy jej zachodzenie w ramach pewnej struktury myślowej, którą trzeba dokładnie wyanalizować. Sąd egzystencjalny jest wprawdzie sądem swoistego rodzaju, ale sądem, a nie szczególną formą bezpośredniego poznania, doświadczenia. (Na swoistą dynamiczność ujęć sądowych wskazywał, niezależnie od tomistów egzystencjalnych, Ingarden w *Dziele literackim*). W spostrzeżeniu ujawnia się wprost pierwotna jedność treści i (faktu jej) istnienia; nie ma żadnych powodów, żeby w analizie lub przez źle dobraną terminologię te dwa elementy „składające się" na dany byt umieszczać w dwu różnych strukturach : w spostrzeżeniu (utożsamianym faktycznie przez Krąpca i Zdybicką z przedstawieniem) i sądzie. Nie można też przypuszczać, iż świadomość poznająca żyje równocześnie dwoma odrębnymi aktami : spostrzeganiem i sądzeniem. (Na dalszą analizę tych spraw nie możemy sobie tutaj pozwolić !).

11. Niekiedy Autorka używa terminu „refleksja" (i pochodnych) w znaczeniu potocznym, na oznaczenie namysłu czy analizy intelektualnej czegoś.

12. Niektóre sformułowania, np. na s. 123, mogą prowadzić do nieporozumienia. Dlaczego analiza struktury sądu ma być drogą do poznania bytu ? Przecież Zdybicka nie stosuje transcendentalnej (w sensie kantowskim i pokantowskim) metody w metafizyce.

13. Wbrew zapowiedzi Autorka sporo mówi — zresztą ciekawie — o operacji separacji. Niestety, brak odpowiednich analiz abstrakcji (istniejąca literatura niestety takich nie zawiera) powoduje, iż polemika z K. Kłósakiem (s. 125 n.) nie jest wystarczająca, nie rozstrzyga zagadnienia.

14. Czy charakteryzując semiotycznie „byt" (s. 127) chciała Autorka powiedzieć, iż z jego użyciem wiąże się nieoddzielnie afirmacja jego (faktycznego) istnienia ? Nie wydaje się to słuszne; przecież można używać terminu „byt" jako nazwy. Przy okazji : na tej samej stronie wyrażenie „konkretne istnienie" błędnie wzięto w nawias.

15. Czytamy (s. 171 przypis 64, ostatnie zdanie) : „Nicość" jest negacją aktu istnienia, a więc nie jest nazwą, lecz funktorem. Chyba nie ma tu oczywistości wynikania, usprawiedliwiającej użycie zwrotu „a więc". Nasuwa się w związku z tym ważny i subtelny problem, który Autorka jakby zlekceważyła lub — bez odpowiedniej eksplikacji — rozstrzygnęła krótkim stwierdzeniem. Jeśli można nazwać akt istnienia, to dlaczego nie można nazwać jego negacji ? Jak tu się rozumie „negację aktu istnienia" ?

16. Na s. 131 jest mowa o tym, że „istnieją [...] zespoły treści i aktów istnienia", jest mowa o „realizacji treści i aktów istnienia". Istnienie nie jest tym, co istnieje (stąd nawet stwierdzenie „istnieje byt" semantycznie nie jest zbyt udane). Chyba, że wyraźnie się stwierdzi — co w kontekście rozważań metafizycznych byłoby wskazane — iż w powyższych zwrotach (i w innych analogicznych)

„byt" lub „zespół treści i aktu istnienia" czy „akt istnienia" traktuje się jako nazwy, nie zawierające w swym znaczeniu momentu afirmacji (faktyczności) istnienia (Ingarden powiedziałby: momentu egzystencjalnej pozycji lub tezy).

17. Odnotujmy wreszcie chyba zwykły „lapsus calami". Na s. 185 — niezgodnie z wcześniejszymi stwierdzeniami — jako przykład relacji między elementami wewnątrzbytowymi wymieniono relację między przypadłością a substancją.

Te wszystkie uwagi szczegółowe nie powinny nam przysłonić zasadniczej sprawy, jaką jest pokazanie przez Zdybicką — na szerokim tle metafizycznym i teoriopoznawczym — problemu partycypacji we współczesnym tomizmie. I trzeba stwierdzić, że pod wieloma względami publikacja ta posuwa sprawę naprzód. Ujawnia uwarunkowania — merytoryczne i historyczne — wytoczenia tej problematyki przez współczesnych tomistów. Partycypacja — najkrócej mówiąc — jest globalnie ujętym uwarunkowaniem skutków przez przyczynę, odniesieniem skutków do swych bytowych racji, jest niejako drugą stroną czy po prostu innym aspektem analogii bytu (może lepiej: analogiczności bytów). Teoria partycypacji jest pochodną teorii przyczynowości. Wobec powyższego można stwierdzić, że w metafizyce tomistycznej (zwłaszcza egzystencjalnie ujętej) „partycypacja" jest redukowalna do „przyczynowości". Wydaje się, że po rozważeniu problematyki przyczynowości i analogii w metafizyce, wprowadzenie aspektu partycypacji nie wnosi niczego istotnego do poznania bytu. Twierdzenia te — chociaż Autorka ich wyraźnie nie stawia — są implicite zawarte w wielu ustaleniach na temat relacji przyczynowość — partycypacja, analogia — partycypacja oraz uwag o charakterze teorii partycypacji. Warto może jednak wyraźnie to zaznaczyć.

Książka *Partycypacja bytu* pod względem zewnętrznej szaty jest przejawem wzrastającej w Wydawnictwie TN KUL troski o estetykę własnych publikacji.

ANTONI B. STĘPIEŃ

Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne. Polskie Towarzystwo Teologiczne. Kraków 1971 ss. 412.

Jest to *Księga* złożona w darze Kardynałowi Karolowi Wojtyle. Ogólne uwagi o tej cennej publikacji znajdzie Czytelnik w „Zeszytach Naukowych KUL" (1972, nr 4). Tutaj zajmiemy się krytycznym przeglądem filozoficznej zawartości *Księgi*.

Ks. Józef Tischner. *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja" jako całości cielesno-przestrzennej* (s. 33-79).

Wychodząc od roli „się" egotycznego Autor — nie bez sugestii ze strony literatury fenomenologicznej i egzystencjalistycznej — dokonuje szeregu interesujących analiz dotyczących zarówno „ja", jak i jego poznawania (doświadczenia „ja"), zarówno kwestii ontologicznych, jak i teoriopoznawczych, traktowanych zresztą łącznie na terenie ejdetycznej fenomenologii. Między innymi § 1 (Filozoficzna artykulacja refleksywnego doświadczenia egotycznego) i § 2 (Krytyka proponowanych artykulacji) zawierają przedstawienie i krytykę poglądów Hume'a i Schelera, § 3 (Zarys fenomenologii konscjentywności) zawiera zarys ejdetyki świadomości, omówienie roli „doświadczenia" i „manifestacji" w samoświadomości „ja". Dalsze paragrafy noszą tytuły: Ogólne rysy strukturalne aktu refleksji, Przestrzeń egotyczna i jej granice, Egotyczna solidaryzacja. W uwagach końcowych (§ 7) Autor podkreśla rolę fenomenu „solidaryzacji egotycznej" zarówno w konstytuuowaniu się przestrzennej egotyczności, jak i w docieraniu poznawczym do „ja" pierwotnego, nie ukonstytuowanego przez solidaryzację. Jest to przykład dojrzałej, chociaż skłaniającej do dyskusji (zob. wyżej dział Dyskusje) analizy ejdetycznej.