

**Maria Urbańska-Bożek**

## **Logocentryczna metafizyka Arystotelesa a Bergsona metafizyka pozytywna**

*„Nie ma materii martwej...  
Martwota jest jedynie pozorem, za którym  
ukrywają się nieznanne formy życia.  
Skala tych form jest nieskończona,  
a odcienie i niuanse niewyczerpane”.*

Bruno Szulz<sup>1</sup>

Artykuł ma na celu wskazanie podobieństw, analogii, jak i różnic zachodzących między pryncypialnymi kategoriami stanowiącymi źródłową zasadę, na jakiej została zbudowana logocentryczna metafizyka Arystotelesa oraz metafizyka pozytywna Henri Bergsona. Naturalnie, kwestie, jakie chcę poruszyć stanowią jedynie punkt wyjścia dla dalszych badań zakrojonych na większą skalę, których wyniki powinny zostać opublikowane w formie monografii, a nie artykułu. Tu jedynie pozwolę sobie na przedstawienie zasadniczych pojęć oraz zarysu obu propozycji metafizycznych.

Przyпускаjąc, że obie teorie metafizyczne, na poziomie rozumienia rzeczywistości i pierwszych zasad rządzących nią, nie wykazują znaczących rozbieżności. Obie, moim zdaniem, próbują wydobyć na pierwszy plan kategorie metafizyczne będące paradygmatem dla pewnej siły, energii, zasady życia czy też życia przejawiającego się w ruchu, stawaniu i przepływie, działającej rozumnie/świadomie, czyli celowo, przenikającej i łączącej byty nawzajem tak, iż każde i wszystko jest spokrewnione z każdym i wszystkim. Siłę ową stanowią Bergsona *élan vital*, który u zwierząt przejawia się jako instynkt, natomiast u ludzi dokonuje swej sublimacji w po-

---

<sup>1</sup> Cyt. za Luna, rysunki Patryk Mogilnicki, tekst Bruno Szulz, [w:] *Szulz. Przewodnik Krytyki Politycznej*, t. XXXVI, Warszawa 2012, s. 208.

stać intuicji oraz Arystotelesa jednostkowa natura rzeczy (*physis*), jako wewnętrzna zasada ruchu i spoczynku w jednostkowym bycie. Życie, u jednego jak i drugiego, nie jest bytem, ale ruchem – działaniem przejawiającym się w aktach drugich, tym, co dokonuje się w bycie, a nie poza nim. Powodem odczytania jako niewspółmiernych obu koncepcji są, jak przypuszczam, po pierwsze, język – narzędzie opisu rzeczywistości, po drugie, odmienne sposoby hermeneutyki racjonalności prezentowane przez obu filozofów; język używany przez nich do opisu rzeczywistości na poziomie metafizyki jest wynikiem wspomnianej odmiennej hermeneutyki.

Stefan Swieżawski twierdził, że błędem jest utrzymywanie, iż Filozof był materialistą. Według niego, w perspektywie myśli Arystotelesowskiej cały świat jest „wylęgarnią” ducha, z uwagi na fakt, że duch ten nie jest li tylko dodatkiem do materii, ale przenika ją do głębi<sup>2</sup>. *Ewolucja twórcza* H. Bergsona już po pierwszej lekturze ukazała mi w nowym świetle metafizykę Arystotelesa, która odczytana w kontekście jego traktatów fizycznych, przyrodniczych i psychologicznych<sup>3</sup>, staje się, mówiąc obrazowo, z dwuwymiarowego trójwymiarowym obrazem rzeczywistości, którą to przenika życie. Metafizyka bez nieustającego odniesienia do rzeczywistości i kategorii życia... byłaby tylko światem Platońskich idei, a nie obrazem realnie istniejącego świata.

Potwierdzenie przypuszczeń na temat głębszych związków metafizyki pozytywnej Bergsona z metafizyką Stagiryty odnalazłam w pracy Romualda Waszkinela<sup>4</sup>, w której jej Autor podjął się odsłonięcia kontekstu odkrycia realnego trwania (*durée réelle*) w filozofii Bergsona, stanowiącego centralny punkt jego metafizyki pozytywnej. Waszkinel w swojej dysertacji wykazał, że droga Bergsona do „bergsonizmu” przechodziła przez kilka etapów. W pierwszym z nich Bergson inspirował się doktryną Spencera i ewolucjonizmem mechanicystycznym, by następnie odrzucić tę kon-

---

<sup>2</sup> S. Swieżawski, *Dziej europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 146.

<sup>3</sup> Mam tu na myśli następujące traktaty Stagiryty: *Fizjognomika*, tłum. K. Leśniak, t. IV, Warszawa 2003; *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, t. II, Warszawa 1990; *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, t. III, Warszawa 1992; *O duszy*, tłum. P. Siwek, t. III, Warszawa 1992; *O niebie*, tłum. P. Siwek, t. II, Warszawa 1990; *O pamięci i przypominaniu sobie*, tłum. P. Siwek, t. III, Warszawa 1992; *O powstawaniu i niszczeniu*, tłum. L. Regner, t. II, Warszawa 1990; *O świetle*, tłum. A. Paciorek, t. II, Warszawa 1990; *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 2003.

<sup>4</sup> R. Waszkinel, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986.

cepcję jako niezdolną do ujęcia rzeczywistości realnej w kategoriach równań matematyki<sup>5</sup>. W etapie kolejnym, francuski filozof skierował swoje zainteresowania na nauki biologiczne, szczególnie na prace Lamarcka i Darwina oraz pisma teoretyków metod nauk biologicznych: Augusta Comte'a i Clauada Bernarda. Konceptje ewolucjonistyczne wyraźnie wskazywały, że świat przyrody ma swoją historię, że został stworzony w czasie i to w czasie realnym, różnym od tego, jaki prezentują nauki matematyczne i przyrodnicze. Dla Bergsona stało się jasne, że potrzebna jest metafizyka, która „uwzględniając naturalną, biologiczną artykulację rzeczywistości, ujmując ją całościowo jako rozwijającą się, ulegającą zmianom, ewoluującą”<sup>6</sup>. Etap ostatni to metafizyczny namysł nad zagadnieniami ruchu (zmiany). Kierunek rozwiązania nadał mu Arystoteles, który bezpośrednio związał ruch ze światem przyrody, z jednostkowym bytem i wykluczył, aby mógł się ów ruch dokonywać poza nim samym, ponieważ stanowi jego istotę. Bergson jednak zauważa, że choć Stagiryta wychodzi od konkretnego, to jednak ostatecznie wyjaśnia go przez odwołanie do formy, istoty, pozostając tym samym w nurcie filozofii Platona<sup>7</sup>. Bergson, podobnie jak Arystoteles, wychodzi w metafizyce od konkretnego. Dla Arystotelesa jest nim substancja, natomiast francuski filozof posługuje się pojęciem *duree reelle* – rzeczywistego trwania, podkreślając w ten sposób immanentność czasu w bycie jednostkowym i całym świecie przyrody. Jest to zasadnicza i naczelna kategoria metafizyki Bergsona.

Etienne Gilson poświęca Bergsonowi trzy rozdziały swojej książki *Filozof i teologia*. Czytamy w niej: *Jeśli mowa o samym Arystotelesie, a nie o św. Tomaszu przebranym za Arystotelesa, to żaden filozof nie jest do niego bardziej podobny, niż Bergson [...]*<sup>8</sup>. Mówiąc o podobieństwie między filozofami, chciał Gilson wskazać na zamięszanie obu do wiedzy empirycznej, aby ująć rzeczywistość – taką, jaką poznaje ją nauka – oraz staranność w konfrontowaniu wniosków z jednostkowymi faktami wspierającymi te pierwsze. Dla jednego, jak i drugiego punktem wyjścia w badaniach zawsze było doświadczenie. Gilson zaprzecza, aby Bergson kiedykolwiek był antyintelektualistą i podważał wiarygodność poznania opartego na racjonalnych przesłankach. Zdaniem Gilsona, Bergson zarzucał poznaniu intelektualnemu tylko to, że nie uznaje istnienia świata, do którego nie ma dostępu, i jakiego nie

<sup>5</sup> Tamże, s. 170.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 171.

<sup>8</sup> E. Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 101.

jest wstanie ująć w karby pojęć. Postulował tym samym przełamanie zastalych schematów myślenia. Rozum powinien nieustannie przesuwać swoje granice. Gilson widzi subtelne podobieństwo między filozofiami Bergsona i Arystotelesa, jednakże tę ostatnią postrzega w ujęciu tomistycznym i w kontekście konfliktu, jaki obserwowano w trakcie nasilania się ruchów modernistycznych roku 1907 i następnych lat. Gilson interpretuje zasadę życia jako tę, która stanowi esencję rzeczywistości i jako tę, która ma swe odbicie w kategorii natury rzeczy, jednak życie, ruch jako działanie, nie sięga Arystotelesowskiego Absolutu, który jest Nieruchomy, statyczny, nietwórczy<sup>9</sup>.

Wstępne wyniki badań wskazują, że podstawową kategorią, do jakiej należy odnieść w punkcie wyjścia nie tylko biologiczną teorię świata Bergsona, ale i fizykę Arystotelesa, jest kategoria życia. Aby znaleźć odpowiedź na to, czym jest życie w filozofii Arystotelesa, należy w pierwszej kolejności zatrzymać się nad pojęciem ruchu, który określa on jako urzeczywistnienie tego, co potencjalne, czyli jako zdolne do ruchu<sup>10</sup>. Immanentną przyczyną i zasadą ruchu, jak i spoczynku w bycie naturalnym, jest jednostkowa natura rzeczy (która zasadniczo jest czymś innym od ogólnej natury rzeczy, dającej ująć się w definicji), o charakterze przyczyny sprawczej w znaczeniu przyczyny celowej<sup>11</sup>. Ruch jest czymś nieokreślonym; według Arystotelesa, nie można zaliczyć go do tego, co aktualne ani do tego, co potencjalne, a z drugiej strony jawi się jako coś, co stanowi aktualność/urzeczywistnienie bytu, jednakże niezupełne, z racji tej, że potencjalność/możliwość<sup>12</sup> będąca aktu alnością ruchu jest niezupełna, niezawierająca

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 118-136.

<sup>10</sup> Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., III, 201a 7-10, s. 65.

<sup>11</sup> Urzeczywistnienie bytu nie jest kresem rozwoju jestestwa, bo choć natura (forma czyli dusza) jest i celem, i przyczyną celową, i pewnym stanem końcowym, to jednak „[...] nie każdy stan końcowy jest celem; może nim być tylko ten [stan] najlepszy”. Por. tamże, II, 194 a 28-33, s. 49. W filozofii Arystotelesa takie określenia, jak „natura rzeczy”, „forma”, „dusza” używane są zamiennie i w odniesieniu do wewnętrznej zasady ruchu, i spoczynku w rzeczach. Podobnie terminy „z natury” i „z istoty”, jako wskazanie na najbardziej wewnętrzne i istotowe pochodzenie pewnych relacji, zespoleń, cech, właściwości, sprawności itp.

<sup>12</sup> Bergson, w dyskusji z koncepcją Leibniza i ze starą metafizyką od czasów Arystotelesa, zwraca uwagę na pseudopojęciowość kategorii „możliwości”. Na ten temat szerzej: G. Deleuze, *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1999, s. 99-103 oraz B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982, s. 189. W artykule posługuję się terminem „możliwość”, a nie „możliwość”, w sensie potencjalności, tak jak ją rozumiał H. Bergson.

kresu<sup>13</sup>, jest w stawaniu, w biegu, w niedokończeniu, w przemianie dążącej do doskonałości i urzeczywistnienia (*entelecheia*)<sup>14</sup>. Ruch jest zmianą, ale nie każda zmiana jest ruchem, a jedynie ta zachodząca na poziomie jakości, ilości i miejsca. Ruch jest pewnego rodzaju życiem, które przysługuje temu wszystkiemu, co istnieje z natury<sup>15</sup>. Dokonuje się tylko w bycie, poza nim jest niemożliwy<sup>16</sup>, ponieważ jest pewną ilością dających się zaobserwować zmian<sup>17</sup>. Jeden z elementów złożenia, forma, jest tym, ze względu na co ruch się dokonuje, a drugi, materia – z racji czego dochodzi do zmian. Tylko zmianę można określić w sposób właściwy ruchem; ani śmierć, ani narodziny nim nie są<sup>18</sup>. Z kolei u Bergsona życie najwyraźniej przejawia się w instynkcie, jako nieuświadomionym pędzie życia, pomniejszonej intuicji, która jako ewolucja twórcza przekracza celowość<sup>19</sup>. *Ten rozmach zachowując się na wszystkich liniach ewolucji, między które się rozdziela, jest najgłębszą przyczyną zmian, przynajmniej tych, które się regularnie przenoszą, dodają, tworzą nowe gatunki*<sup>20</sup>. Życie, pisze francuski filozof, *nie postępuje* [...]

---

Wskazuje ona na coś, co choć jeszcze realnie nie zaistniało, nie zostało zaktualizowane, to jednak do owego urzeczywistnienia dąży, to coś, co nie posiada kresu. Jest to również jak najbardziej zgodne ze sposobem rozumienia terminu *potentia*, przez Arystotelesa, w kontekście teorii aktu i możliwości. Istnieje różnica między tym, „co jest możliwe zaistnieć, a co może jednak nie zaistnieć” i tym, „co jest w możliwości do przejścia do coraz to pełniejszego urzeczywistnienia”. To, co jest w możliwości/potencji jest w ruchu i to w nim dokonuje się urzeczywistnienie, które w ostateczności nie musi zostać osiągnięte. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, IX, 7, 1049 a 5-20, tłum. z grec. T. Żeleźniak, tekst pol. oprac. M.A. Krapięć, A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 56-57; Tenże, *O duszy*, 417 a-417 b, dz. cyt., s. 86-89; Tenże, *O powstawaniu i niszczeniu*, 16 b (zob. tam przyp. 44) oraz 317 b, dz. cyt., s. 361 oraz s. 363-365.

<sup>13</sup> Tenże, *Fizyka*, II, 201 b 27-202 a 1, dz. cyt., s. 67 oraz tenże, *Metafizyka*, IX, 7, 1048 b 2-35, dz. cyt., s. 52-55.

<sup>14</sup> Akt u Arystotelesa ma dwa określenia; jednym z nich jest *energeia*, jako ruch posiadający jakiś cel, zawiera w sobie jakiś kres. Stąd wywodzi Arystoteles nazwę „akt”, rozpościerając znaczenie działania (aktywności) na to, co jest urzeczywistnione (*entelechia*), dokonane. Tamże, IX, 7, 1050 a 22 – 1050 b 3, dz. cyt., s. 64-65 oraz Tenże, *O duszy*, 417 b-418 a, dz. cyt., s. 87-89.

<sup>15</sup> Tenże, *Fizyka*, VIII, 250 b 13-14, dz. cyt., s. 167.

<sup>16</sup> Tamże, III, 200 b 33-201a, s. 65.

<sup>17</sup> Tamże, V, 224 b3 -29, s. 116-117; V, 225 a 37-225 b 2, s. 119; VII, 244 b 10 – 245 a 21, s. 157-158; VII, 246 a 4 – 10, s. 159.

<sup>18</sup> Tamże, V, 225 a 29-37, s. 119.

<sup>19</sup> H. Bergson., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2004, s. 153-161.

<sup>20</sup> Tamże, s. 97.

drogą kojarzenia i dodawania pierwiastków, lecz drogą różniczkowania i zdwajania<sup>21</sup>. Cel, w jakim natura podąża jest ani świadomy, ani nieświadomy, znajduje się w samym życiowym rozmachu i urzeczywistnia na *niezależnych liniach ewolucji*. Odnajdujemy w tych słowach echo teorii celowościowej, jednakże nie finalizmu. W jednostkach świadomość w postaci instynktu wchodzi w sferę nieświadomości, jedynie w człowieku dochodzi do jej sublimacji do poziomu świadomości – intuicji. Energia ta jest wieczna, przynajmniej taki wniosek nasuwa się po lekturze *Ewolucji twórczej*, gdzie widzi ją Bergson jako stwarzającą siebie zawsze i istniejącą w wiecznym ruchu. Instynkt nie jest czymś innym niż umysł. Działa w sposób celowy i uporządkowany. U Bergsona indywidua różnią się od siebie, jednak pod względem gatunkowym zachowują jedność. Podobnie rzecz ma się u Arystotelesa: natura rzeczy jest wieczna w sensie absolutnym, ponieważ nie powstaje i nie ginie, jednocześnie jest śmiertelna w sensie jednostkowym; jako jednostkowa natura rzeczy – ginie wraz z rozpadem/śmiercią indywiduum<sup>22</sup>. Nie ma, jako zasada, konstrukcji materialnej. Choć sam Arystoteles mówi o naturze rzeczy jako o formie materialnej, ale z uwagi na to, że do sprawowania swoich funkcji potrzebuje narządów ciała, a nie z uwagi na swą strukturę. Nazywana jest również przez niego jednostkową formą rzeczy, ponieważ każdy z bytów rozwija się z jej pomocą w sposób indywidualny, na miarę możliwości organizmu, zgodnie z uposażeniem bytu w narządy potrzebne do właściwego sprawowania funkcji sobie właściwych, włącznie z możliwością nierozwinięcia pewnych określonych czynności w ogóle.

Według Bergsona, ewolucja ma charakter nieliniowy, życie rozwinęło się w trzech różnych kierunkach<sup>23</sup>. U Arystotelesa życie rozwija się w sposób liniowy: nie ma życia na poziomie zmysłowym, jeśli wprawdzie nie rozwinęło się ono na poziomie wegetatywnym. Nie można również mówić o życiu rozunym bez solidnej podbudowy wegetatywno-zmysłowej<sup>24</sup>.

Zauważa się pewną zbieżność w poglądach Arystotelesa i Bergsona. Otóż, między człowiekiem a światem przyrody istnieje różnica natury/istoty. Według Arystotelesa, dusza rozumna dochodzi do embrionu z zewnątrz<sup>25</sup>, odnajduje

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 98.

<sup>22</sup> Arystoteles, *O duszy*, 415 b 1-9, dz. cyt., s. 81-82.

<sup>23</sup> H. Bergson., *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 129.

<sup>24</sup> Na ten temat: Arystoteles, *O duszy*, II, 414 b-415 a, dz. cyt., s. 77-80.

<sup>25</sup> Arystotelesowska teoria wyklucza możliwość wcześniejszego istnienia wszystkich części duszy w embrionie. Uzasadnia się to tym, że *principia* działające we wspólnocie z ciałem, nie mogą istnieć bez niego, podobnie jak człowiek nie może chodzić bez nóg: „Nie pozostaje

swoje miejsce w całości, dołącza swe unikatowe funkcje do tych sprawowanych przez formy materialne, aby w toku rozwoju osobowego jak najlepiej wpasować się w możliwości poznawcze człowieka. U Bergsona świadomość jako pęd życia (instynkt, który u człowieka przeradza się w intuicję) wbija się z wielką siłą w niepodzielną materię i odkształcając ją mocą swego naporu, tworzy świat jednostek, bytów przygodnych. W sposób wolny i twórczy tworzy formę gatunkową, która multiplikuje się dzięki materii; to od niej pochodzi jednostkowanie, choć podział był już pierwotnie, niewyraźnie zarysowany<sup>26</sup>. Również u Stagiryty za jednostkowanie bytu odpowiedzialna jest materia. Forma jest tym, co określa ją, tamta zaś stanowi pierwiastek, potencjalny, zdolny do ruchu-życia, posiadający życie w możności. Z kolei w filozofii Bergsona życie jest samą zmiennością pracą nieustannie do przodu. Jego ślady odnajdujemy w różnorodnych formach jako „zarysy ruchu”. Rośliny, zwierzęta i ludzie niechętnie przyjmują w siebie zmienność. Przejawy życia, jako formy, są względnie trwale i jako takie naśladują nieruchomość<sup>27</sup>.

Bergson wyróżnił dwa rodzaje aktywności, które warunkują zmienność w bytach: „działanie życia” i „działanie form”. Dzięki pierwszemu, życie tworzy/ureczywistnia nowe gatunki, natomiast drugi rodzaj powoduje, że nowo utworzona forma może istnieć przez określoną ilość czasu<sup>28</sup>. Podobnie Arystoteles w aktach pierwszych (*entelechia*) widział aktywność mającą na celu urzeczywistnienie gatunku, multiplikowanego w poszczególnych i odpowiednich dla owych *species* żywych istotach; ów ruch życia znajdował swoje naturalne przedłużenie w aktach drugich (*energia*), sprawowanych na rzecz podtrzymania otrzymanego życia przez skończony okres czasu, w warunkach naturalnych, do chwili osiągnięcia starości i wypalenia się ognia naturalnego. Ruch, jaki dokonuje się w aktach drugich, jest działaniem, o ile zawiera w sobie kres-cel. Arystoteles akt pierwszy jest odpowiednikiem Bergsona „działania życia”, natomiast akty drugie odnajdujemy w „działaniu form”. Urzeczywistnienie nie

---

staje nam zatem nic innego – pisze Filozof – jak przyjąć, że sam tylko rozum [dusza intelektualna] wchodzi do niego od zewnątrz i że on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu”. Tenże, *O rodzeniu się zwierząt*, 736b 10-17, 736b 26-35, dz. cyt., s. 96 – 247.

<sup>26</sup> H. Bergson., *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 220.

<sup>27</sup> Rzeczy tak dobrze naśladują nieruchomość, iż „[...] patrzymy na nie jako na rzeczy raczej niż postępy [...]”. Życie jednak, niczym matka, pochyla się z miłością nad swoimi formami, które są „[...] przede wszystkim miejscem przejścia [...] zasadnicza treść życia zawiera się w ruchu, który je przenosi”. Por. tamże, s. 125.

<sup>28</sup> H. Bergson, *Pamięć i życie*, wybór tekstów Gilles Deleuze’a, tłum. A. Szczepańska, Warszawa 1988, s. 98.

dokonyje się tylko na poziomie Arystotelesowskiego aktu pierwszego czy Bergsonowskiego działania życia, ale znajduje swe naturalne przedłużenie w aktach drugich, umożliwiających dalszy rozwój jestestwa, które zawiera w sobie wiele potencjalności domagających się urzeczywistnienia na poziomie jednostkowym z zastrzeżeniem, że Arystotelesowska natura nie jest twórczym pędem życia, kluczającym po rozstajach materii w poszukiwaniu świadomego ducha<sup>29</sup>, ale jest ona siłą z konsekwencją i w stałym rytmie powtarzającą bieg rzeczy w świecie.

Z tego należałoby wnioskować, że natura musi posiadać w sobie coś z wewnętrznej mocy Pierwszego Poruszydca, skoro odpowiada na niewidoczny ruch dokonujący się w Jego, czyli Boga głębi. Świat Bergsona wychodzi z zasady życia, która jest Bogiem, natomiast u Arystotelesa życie zmierza w kierunku Boga-Absolutu. Ruch i działanie, utożsamione z samym życiem, występują we wszechświecie, w obu przypadkach, z racji Boskiej zasady. W *Ewolucji twórczej* Bergson nie pisze wprost o Bogu jako źródle życia, jednakże lektura taki wniosek nasuwa. Dopiero w dziele *O dwóch źródłach moralności i religii* wskazuje na Boga, jako na korzeń wszelkiej aktywności życiowej wszechświata. Osobowy Bóg jest samą miłością<sup>30</sup>. Bóg Arystotelesa jest Pierwszym Poruszydciem, Formą Czystą, Aktem Czystym, Myślą Myślącą Samą Siebie, która nic o świecie nie wie, a tym samym nie kieruje się miłością do niego, jak i nie jest Bogiem osobowym. Arystotelesowski Absolut stanowi konsekwencję założeń, jakie Filozof poczynił w VII, VIII oraz IX księdze *Fizyki*; jest nie tyle Bogiem, co jego systemowym odpowiednikiem. Z kolei Bóg Bergsona jest Bogiem wiary, rozpoznawalnym przez ludzi, jako podmiot miłości odwzajemnionej. Wstępne badania nad ruchem w filozofii Stagiryty wykazały, o czym wyżej pisałam, że ruch, jako rzeczywisty i istotowy, a nie akcydentalny, jest w bycie, a poza nim nie zachodzi. Nieruchomy Poruszydca nie porusza się przestrzenią ani ruchem jednostajnym prostoliniowym (ten ruch jest przypisany tylko bytom złożonym z materii i formy), ani ruchem po kole (właściwym dla świata Superlunarnego). Nie dokonują się w nim zmiany ani jakościowe, ani ilościowe. Ruch implikuje zmianę, a byt, który jest aktem czystym, czyli doskonałym, zmianie podlegać jako taki nie może, inaczej nie byłby doskonałością. W bycie

---

<sup>29</sup> „Rozmach życia, o którym mówimy, polega ogółem na wymaganiu twórczości. Nie może on w prawdzie tworzyć bezwzględnie, ponieważ napotyka przed sobą materię, to znaczy ruch, odwrotny do swego własnego. Ale ovlada tą materią, która jest koniecznością samą, i usiłuje w nią wprowadzić jak największą możliwą ilość nieokreśloności i wolności”. Tenże, *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 208.

<sup>30</sup> Tenże, *O dwóch źródłach moralności i religii*, tłum. z fran. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 185, 246, 254.



tym jednak istnieje życie, dochodzi w nim do aktywności, przejawiającej się w funkcji myślenia, aktu najlepszego, za sprawą którego nie dochodzi do zmian ani na poziomie jakościowym, ani ilościowym, ani w zakresie ruchu przestrzennego. Stagiryta w *O duszy* postawił warunek w kwestii istnienia duszy po śmierci człowieka. Mianowicie, jeśli będzie posiadała własne akty, dzięki którym mogłaby sprawować samodzielnie funkcje życiowe i tym samym mieć zdolność podtrzymania życia w sobie, będzie możliwe jej dalsze istnienie po śmierci<sup>31</sup>. Aktywnością wypływającą bezpośrednio z istoty duszy ludzkiej jest myślenie. Po śmierci człowieka dusza nie wmyśla się w pojęcia wcześniej przez nią poznane i zdematerializowane do postaci *species intelligibiles*, ale myśli o swym myśleniu na sposób, w jaki wmyśla się w siebie Absolut. Myślenie siebie jest już funkcją, działaniem, ruchem, czyli życiem. Jest to jednak czynność przekraczająca ruch implikujący zmianę, bo jest doskonałością. Arystoteles tak pisze o swoim Bogu: [...] *życie jest jego udziałem, ponieważ akt intelektu jest życiem, a Bóg jest tym aktem; sam jego akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Toteż nazywamy Boga wiecznym, najdoskonalszym jestestwem: życie, trwanie nieustanne i wieczne przynależy Bogu i tym wszystkim jest Bóg*<sup>32</sup>. We wnętrzu Boga zamknięte jest życie niedostępne w bezpośrednim doświadczeniu, ale pośrednio, z obserwacji bytów stworzonych, ze sposobu ich rozwoju noszącego znamiona celowości, uporządkowania i inteligibilności, jesteśmy w stanie wnioskować o istnieniu siły/życiodajnej zasady, dzięki której jest możliwe życie wszelakie. Poza tym *principium* o podobnej naturze do natury Absolutu stanowi istotę ludzkiego intelektu. Dzięki owej „nici” łączącej Boga ze stworzeniem, natura rzeczy odpowiada z miłością na ruch, jaki dokonuje się w głębi Niezmiennego. Twórcza moc Absolutu Arystotelesa, jakim jest Myśl, nie wybucha, choć pochodzi z jej najintymniejszej głębi, ale dyskretnie przenika wszelkie stworzenie. Rekapitułując niniejszy wątek słowami Bergsona, powiemy: *Inne znaczenie ma [...] ruch na powierzchni, inny wybuch idący gdzieś z głębi*<sup>33</sup>.

Wnioski, jakie wysuwa Bergson po analizie natury Nieruchomego Poruszyciela w *Ewolucji twórczej* oraz w *O dwóch źródłach moralności i religii*, przypisując mu miano Idei Idei, Myśli Myśli i łącząc go ze światem Platónskich nieruchomych *eidos*, wydają się być niezgodne z duchem filozofii Stagiryty. Wprawdzie Bóg Filozofa nie jest Bogiem wiary i miłości odwzajemnionej, ale nie znaczy

<sup>31</sup> M. Urbańska-Bożek, *Problem nieśmiertelności duszy ludzkiej w nauce Arystotelesa w świetle koncepcji intelektu Aleksandra z Aleksandrii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2012 nr 48(1), s. 159-182.

<sup>32</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, XII, 7, 1072 b 26-30, dz. cyt., s. 222-223.

<sup>33</sup> Bergson H., *Oeuvres*, wyd. 5, Paryż 1991, s. 1114.

to, że po pierwsze, stworzenie go nie kocha, po drugie, że miłość nieodwzajemnioną miłością nazwać nie można, a po trzecie, że jest on, z racji swej niezdolności do miłości, jedynie czymś na kształt Idei Platońskiej. Arystoteles w *Metafizyce* wprost odsuwa taką możliwość, aby idea mogła być przyczyną powstawania i ruchu. Nie jest również możliwe, jak argumentuje Filozof, aby substancja jakiejś rzeczy była oddzielona od tego, czego jest substancją. Treści ogólnych od konkretnych nie oddziela się, gdyż rodzą się wówczas takie trudności, jakie pojawiły się w teorii o Platońskich ideach<sup>34</sup>. A nawet gdyby przypuścić, twierdzi Stagiryta, że *idee są przyczynami bytowania i rodzenia*, to i tak bez Poruszydźcy nic by nie powstało<sup>35</sup>, a Poruszydźca, jak pisał w XII księdze *Metafizyki* Filozof, to akt intelektu, który jest życiem i to życiem najszczęśliwszym, najlepszym i wiecznym. Zauważmy, że w *Ewolucji twórczej* Bergson nie uznał Boga za osobę, był on w jego przeświadczeniu aktem twórczym, energią stwarzającą siebie wiecznie; zatem źródło aktu kreacji jest energią i twórczością istniejącą zawsze. Barbara Skarga tak komentuje ten fakt: [...] *zaczynamy mieć wątpliwości, czy ta energia, choćby była w wiecznym ruchu, nie została umieszczona poza czasem, skoro była i jest zawsze? Czy nie przenosił jej Bergson wbrew własnym twierdzeniom w wieczność, a więc w ów świat platońskich form?*<sup>36</sup>.

Wydaje się, iż warto byłoby podnieść jeszcze jedną kwestię w kontekście uwagi poczynionej przez Barbarę Skargę, po Arystotelesie mianowicie metafizyka zaczęła odnosić się do Boga jako do bytu doskonałego w swej nieruchomości i niezmienności, a sam ruch i zmienność traktowała jako gradacje bytu<sup>37</sup>. Zasadniczo zgadzam się z tym poglądem, mam jednak wątpliwość czy można do tego kręgu włączyć również teologię Filozofa. Odnosząc się do owej *dubietas* twierdzę, co następuje: przede wszystkim, na czym miałyby polegać u Filozofa owa gradacja? Czy nie chodzi przypadkiem Arystotelesowi jedynie o porządek i ład przejawiający się w hierarchii bytów naturalnych i nadnaturalnych, który to ład i harmonię w świecie postrzegał również Bergson. I czy owa „gradacja”, jeśli już ją przyjmiemy pod pewnymi warunkami, polegała na całkowitym rozpadzie i wrzuceniu w niebyt wszystkich bytów substancjalnych, czy być może istnieje możliwość ocalenia jakiejś ich części? Arystoteles przyjmował w przypadku istoty, jaką jest człowiek, możliwość istnienia formy substancjalnej po śmierci jestestwa. Jakie warunki postawił, już o tym pisałam wyżej, a chodzi o posiadanie przez duszę ludzką samodzielnie przez nią sprawowanych aktów,

---

<sup>34</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, XIII, 9, 1086 a 35-1086 b 10, dz. cyt., s. 316-113.

<sup>35</sup> Tamże, XIII, 5, 1079 b 25-1080 a 10, s. 272-273.

<sup>36</sup> Skarga B., *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982, s. 263.

<sup>37</sup> Tamże.

jakie mogłyby zagwarantować jej życie po śmierci. W świecie bytów naturalnych, innych od człowieka, trwa nieprzerwany ciąg życia przenoszonego z jednego bytu na drugi. Zmienia się zawsze coś, pod wpływem czegoś i w coś<sup>38</sup>. Nie ma zatem nie-bytu w sensie pustego miejsca po jestestwie. Naturalnie, byt, który ulega przemianie, nie jest już tym oto bytem, ale pod wpływem czynnika sprawczego przechodzi w coś, co przez jakiś czas trwa, jest tym oto, choć nie tym samym, czym była substancja<sup>39</sup>, na miejscu jakiej powstał. W sensie absolutnym forma, jako gatunkowa, jest wieczna, ale jako jednostkowa natura rzeczy rozpada się, jednakże zawsze pewne „coś” przechodzi w inne „coś”. Część jej w formie gatunkowej przetrwa w następnych pokoleniach. Moim zdaniem, nie powinno się mówić o gradacji bytu w systemie Arystotelesowskim, ale o nadaniu materii i temu, co z materii – swoistej *nobilitas*, poprzez napelnienie jej życiodajnym pierwiastkiem i uczynienie jej naczyniem życia. Z klasyczną gradacją bytów materialnych mamy do czynienia przede wszystkim w filozofiach dualistycznych, np. u Platona, Plotyna, Augustyna z Hippony czy Kartezjusza, ale w przypadku Arystotelesa czy Bergsona nie zauważamy opozycji materii/ciała i duszy/formy, nie możemy również jednoznacznie powiedzieć, aby któraś z omawianych filozofii sprowadzała ducha do materii. Jestestwo, w przypadku Arystotelesowskiej koncepcji bytu, stanowi substancjalny związek duszy i ciała. Dusza jako forma substancjalna tworzy z materią jedność psychofizyczną. Z całą oczywistością zauważa się różnicę formalną między materią i formą, ale realne oddzielenie ich od siebie jest niemożliwe. Rzeczy są *czymś w tej oto materii* albo *czymś posiadającym w taki sposób, takie własności*<sup>40</sup>. Wszelkie fałszywe rozumienie jedności bytowej, według Filozofa, wzięło się z próby połączenia możności i aktu, i określenia różnicy między nimi. *A przecież, jak powiedzieliśmy, najbliższe materia i forma są tym samym, o ile to jest raz w możności, a następnie w akcie [...]. Każda bowiem rzecz jest czymś jednym i to, co jest w możności, jest w jakimś sensie jedno z tym, co jest w akcie. Tak więc nie ma tu żadnej innej przyczyny poza tą, która sprawia, że coś przechodzi z możności w akt. Jeśli zaś chodzi o te rzeczy, które nie zawierają materii, to każda jako taka jest jedna*<sup>41</sup>. Zatem Stagiryta odrzuca

<sup>38</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 7, 1032 b 30-1034 a 9, s. 351-358.

<sup>39</sup> Miano substancji w znaczeniu właściwym, zasadniczym i naczelnym przysługuje tylko bytom naturalnym. Tzw. byty sztuczne, wytwory ludzkiej pracy, artefakty nie są substancjami, ponieważ nie posiadają w sobie z natury źródła i zasady ruchu. Tamże, V, 5, 1015 a 1-20, dz. cyt., s. 230-231.

<sup>40</sup> Tamże, VII, 11, 1036 b 24-25, s. 375.

<sup>41</sup> Tamże, VIII, 6, 1045 b 17-24, s. s. 33.

koncepcję uczestnictwa bytów w ideach dla pozyskania jedności bytowej jednostki. Z tych samych powodów za chybiony uważa pogląd wykazujący, że życie to związek duszy z ciałem<sup>42</sup>, ponieważ nie ma, według niego, sztucznego ich połączenia, pewnego zespolenia w mechanicznym rozumieniu tego wyrażenia. Forma gatunkowa przechodząc przez materię różniczkuje się w niej na niezliczone indywidua, w których nadal stanowi zasadę tożsamości i jedności gatunkowej, choć realizowanej za pośrednictwem jednostkowych natur rzeczy, jako wewnętrznych zasad ruchu i spoczynku. Zasadą jednostkowania bytów jest naturalnie materia.

Również u Bergsona materia pełni podobną rolę; przez nią zaś przechodzi pęd życia zwielokrotniający się wzdłuż wyznaczonych linii, tworząc w ten sposób numerycznie liczne istoty żywe<sup>43</sup>. Tak jak u Arystotelesa materia jest zasadą nieokreśloną, tak u Bergsona jest elementem stawiającym opór, ograniczającym w jakiś sposób, ruch życia, który w innym przypadku byłby czystą aktywnością twórczą. Życie podporządkowuje organizm ogólnym prawom materii martwej, a ono postępuje tak, jak gdyby chciało wyzwolić się spod jej panowania. Nie mogąc jednak tego uczynić, opóźnia jedynie przemiany materialnie uwarunkowane. Materia, jako bezwładna i pozbawiona życia, byłaby czymś opadłym siłą swego ciężenia na dno: *Życie jest jakby wysiłkiem podnoszenia spadającego ciężaru*<sup>44</sup>. Jednak nie uda mu się obronić materii przed spadaniem, a jedynie opóźnić ten proces. W obu filozofiach materię wypełniają biologicznie uwarunkowane życionośne siły – *physis* lub *élan vital* – i o ile ją wypełniają, o tyle jest ona wyniesiona do rangi tego oto bytu obdarzonego życiem. Gdyby siły owe miały opuścić ją na zawsze, upadłaby na „dno”, nie będąc niczym, co istniałoby jako żywe i określone jestestwo. I tak też się może stać w koncepcji Bergsona, ponieważ, jak wszystko na to wskazuje, pęd życiowy musi się kiedyś wyczerpać<sup>45</sup>. W świecie Arystotelesa ruch jest wieczny, dlatego materii nie grozi upadek. Mówiąc zatem o gradacji bytów, w nauce Arystotelesa można rozprawić o niej co najwyżej w kontekście hierarchicznego ich uporządkowania, w którym byty złożone (złożenie to ma charakter formalny) z materii zmysłowo poznawalnej i formy są bytami najniżej postawionymi.

Już tylko wstępna i częściowa konfrontacja obu metafizyk pozwala na dostrzeżenie pewnych analogii w widzeniu rzeczywistości opisywanej przez Sta-

---

<sup>42</sup> Tamże, VIII, 6, 1045 b 1-15, s. 31-33.

<sup>43</sup> H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, s. 213.

<sup>44</sup> Tamże, s. 207-208.

<sup>45</sup> Na ten temat więcej [w:] B. Skarga, *Czas i trwanie...*, dz. cyt., s. 198-205.

girytę i francuskiego filozofa. Natomiast różnice wydają się stanowić konsekwencję odmiennych hermeneutyk rozumu i racjonalności. Władysław Tatarkiewicz pisał w jednym ze swych artykułów, że w historii myśli pojawiały się przeciwstawne odmiany racjonalizmów, które reprezentowały różne sposoby myślenia. Tak działo się w wiekach XVII i XVIII. Na gruncie naturalizmu i idealizmu rozum pojmowany był bądź antropomorficznie, bądź teomorficznie<sup>46</sup>. Arystoteles i Bergson posługują się odmiennymi hermeneutykami (nominalnie tych samych) narzędzi poznawczych służących do wyjaśniania rzeczywistości, jak np. rozum, zmysły, doświadczenie. Otóż, Arystoteles wychodzi z poziomu intelektu teoretycznego, wiedzy teoretycznej, opisu ruchu i czasu, które są zewnętrznymi kategoriami w stosunku do podmiotu poznającego. W pojęciach ogólnych opisuje zarazem to, co jednostkowe i rzeczywiste, a to już daje logocentryczny, konceptualny, statyczny obraz świata, nietożsamy z realnym światem, a jedynie adekwatny z nim. Niemożliwe jest utożsamienie nauki i intelektu (w tym metafizyki Arystotelesowskiej, która niewątpliwie jest próbą naukowego ujęcia rzeczywistości w kategoriach ogólnych) z życiem, bo wszak nie kamień tkwi w umyśle, ale jego forma<sup>47</sup>. Nawet gdybyśmy zastosowali postulowaną przez francuskiego filozofa metodę polegającą na naszym intuicyjnym/sympatycznym zespoleniu z rzeczywistością, to w chwili próby jej zwerbalizowania i skomunikowania jej w języku, zamknęlibyśmy świat w pojęciu, w słowie ze swej istoty „sztywnym i prostackim”. I naturalnie takie przejście od intuicji do analizy jest możliwe, ale nie od analizy do intuicji<sup>48</sup>. Bergson wychodzi właśnie z poziomu intuicji, współodczuwania, „sympatii”<sup>49</sup> umysłu rozumianego jako coś w rodzaju jedności intelektu teoretycznego i inteligencji emocjonalnej – to poziom tzw. intuicji refleksyjnej<sup>50</sup>; człowiek nie jest poza światem; wszystko, również i podmiot poznający, jest w strumieniu świadomości jako tym, co w sobie zespała intelekt i intuicję, co pozwala na ujęcie treści rzeczy, a nie formy<sup>51</sup>. Z kolei Arystoteles posługuje się w opisie formą, która

<sup>46</sup> W. Tatarkiewicz, *O niektórych postaciach racjonalizmu XVII i XVIII wieku*, [w:] *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, red. M. Szymaniuk, Warszawa 1971, s. 109-115.

<sup>47</sup> Arystoteles, *O duszy*, 431 b 30-432 a 1, dz. cyt., s. 135.

<sup>48</sup> H. Bergson, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin, K. Błeszyński, Warszawa 1963, s. 42.

<sup>49</sup> H. Bergson., *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 219.

<sup>50</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum., B. Chwedeńczuk, tom IX, Warszawa 1991, s. 179-214.

<sup>51</sup> Według Bergsona, rozdwojenie świadomości na intuicję i intelekt dowodzi tego, że rzeczywistość musi mieć podwójną formę, a mianowicie, materialną i życia. Por. H. Bergson,

uchwycona w definicji przedstawia świat z poziomu naukowej bazy pojęciowej oraz ogólnego opisu rzeczywistości. Dojście do punktu krytycznego, w jakim obserwator znajduje się najbardziej na zewnątrz życia<sup>52</sup>, czyli do kategorii bytu i innych terminów użytych do konstrukcji metafizyki Arystotelesa, stanowiło punkt graniczny między filozofią Stagiryty i Bergsona. Dojście do owej linii demarkacyjnej miałyby wywołać ruch odwrotny, wywracający cały dotychczasowy sposób ujmowania rzeczywistości i myślenia o niej, a polegający na postulowanym przez Bergsona przekroczeniu granicy intelektu i mówiąc obrazowo, przejścia na drugą stronę lustra, gdzie panuje już tylko intuicja metafizyczna, jako *coś wprawdzie nieskończenie rozciągniętego, będącego jednak samą prostotą*<sup>53</sup>; za jej sprawą człowiek odnajdzie wejście do świata nieprzebranych treści, a dzięki zagęszczaniu tych ostatnich w procesie ich determinowania, dojść może do jednostkowego, żywego jestestwa. Pozytywna metafizyka Bergsona [...] *nie ma nic wspólnego z uogólnianiem doświadczenia, a mimo to można by ją zdefiniować jako doświadczenie integralne*<sup>54</sup>.

Czy te dwa różne sposoby podejścia do obrazowania rzeczywistości, jak i dwie odmienne metody jej opisu, stanowią w swej istocie niewspółmierne rodzaje rozumienia i narracji świata realnego (?).

---

*Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 159. Arystoteles był świadomy owego „podwojenia” w bycie. Czym innym była dla niego substancja każdej poszczególnej rzeczy, która należała tylko do niej jako jednostkowa substancjalna zasada w postaci natury rzeczy, a czym innym był ogół będący „[...] czymś wspólnym, gdyż to właśnie rozumie się przez ogół, co z natury przynależy wielu rzeczom jednostkowym”. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 13, 1038 b 8-15, dz. cyt., s. 386-387. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną ważną kwestię: pojęcia metafizyki Arystotelesowskiej nie są pojęciami jednoznacznymi, zamkniętymi. Filozof posługuje się terminami takimi, jak „byt”, „natura”, „materia”, „forma”, „zasada”, „substancja”, „akt” czy „możliwość” w równych znaczeniach i zanim rozpocznie wykład skrupulatnie analizuje ich treść. Wszystkie one dopiero wówczas, gdy zapoznany się z ich bogactwem znaczeniowym, oddają prawdziwy obraz metafizyki Arystotelesowskiej. Por. [na temat znaczenia pojęcia „natura”]: tenże, *Metafizyka*, V, 4, 1014 b-1015 a 19, s. 227-230, tenże, *Fizyka*, I, 1, 192 b 4-193 b 25, s. 45-47; [na temat znaczeń terminów „aktu” i „możliwości”]: tenże, *O duszy*, 412 a; 417 a -117 b, dz. cyt., s. 70; 87-89; [na temat znaczeń pojęcia „substancji”]: tenże, *Metafizyka*, V, 8, 1017 b 10-26, s. 247, 248; VII, 2, 1028 b 9-1029 a 35, s. 323-329; VII, 15, 1039 b 19-21, s. 394; VIII, 3, 1042 a-1043 a 25, s. 8-11 raz tenże, *Kategorie*, 5, 2 a-4 b, tłum. K. Leśniak, t. I, Warszawa 2003, 34-40; [na temat znaczeń kategorii „przyczyna” i „zasada”]: tenże, *O duszy* 415 b 10-416 a, s. 82; tenże, *Metafizyka*, V, 1 i 2, 1012 b 34-1014 a 25, s. 216-225; [na temat znaczeń kategorii „bytu”]: tenże, IV, 2, 1002 b 33-1004 a 3, s. 151-155.

<sup>52</sup> H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 174.

<sup>53</sup> H. Bergson, *Myśl i ruch...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>54</sup> Tamże.

**Summary: The Logocentric Metaphysics of Aristotle and the Positive Metaphysics of Bergson**

In this article I want to show similarities, analogies, and differences between the main categories constituting the fundamental principle on which the logocentric metaphysics of Aristotle and the positive metaphysics of Bergson were constructed. Both metaphysical theories, on the grounds of understanding of the reality and rudimentary principles, that govern this reality, do not show significant discrepancies. Both, in my opinion, try to bring to the fore these metaphysical categories, which represent paradigms for the same power, energy, principle of life, or just life manifesting itself in a movement, a becoming and a flow that operates rationally and consciously, that is to say, intentionally. This power infiltrates and connects beings to one another and, in this way, each one and all are related to each one. This power is Bergson's *élan vital* - that within animals is manifested as instinct, whereas within people, it sublimates into intuition - and Aristotle's individual nature of things (*physis*), as the inner principle of movement and rest within the individual being. The main factors for the different interpretations and incomparability of these two theories are, as I suppose; language as a tool for description of reality and different hermeneutics of rationality that the two philosophers represent. The language used for the description of reality, at the level of metaphysics is a result of the aforementioned different hermeneutics.

**Keywords:** Metaphysics, *élan vital*, nature of things, Bergson, Aristotle

**Dr Maria Urbańska-Bożek** – pracownik naukowo-dydaktyczny Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej Wydziału Zamiejscowego w Sopocie. W latach 2007-2011 – sekretarz i redaktor kwartalnika literacko-filozoficznego „Korespondencja z Ojcem”. Od 2012 r. – wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Autorka artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich periodykach filozoficznych i literackich. Współredaktorka (wraz z ks. bp. Marcinem Hintzem) monografii *Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin*, Gdańsk-Sopot 2013 oraz (z prof. Edwardem Kasperskim) *Polifoniczny świat Kierkegaarda*, Gdańsk 2014.