ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXVI, zeszyt 1 — 1978

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC OP

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL
1000182225

POJĘCIE — SŁOWO

W historii filozofii ukształtowały się dwa style filozoficznych rozważań, które można symbolizować imionami Platona i Arystotelesa. Nie znaczy to wprawdzie, by Arystoteles był tak przeciwstawny stylowi Platona iżby od niego w swych koncepcjach i sformułowaniach był niezależny, ale znaczy jedynie, że przeciwstawne są tendencje w zakresie punktu wyjścia filozofowania i ogólnych sposobów uzasadniania [1].

Platon jest protoplastą „świadomościowej" filozofii, natomiast Arystoteles filozofii wyjaśniającej realny, a więc i materialny świat. Dla Platona przedmiotem filozofii ścisłej są SENSY naszych wyrażeń ogólnych; sensy zobiektywizowane, zwane ideami, i będące „prawdziwym" przedmiotem myśli, „rzeczywiście rzeczywiste", ONTOS ON. One jedynie są ściśle definiowalne, samozrozumiałe, konieczne, niezmienne i ogólne. Natomiast świat materialny jest tylko partycypacją i cieniem „prawdziwej rzeczywistości" i jako świat cieni podległy jedynie przybliżonemu poznaniu, poznaniu doksalnemu, wyrażanemu głównie w mitach i mającemu na celu PAIDEJA. Świat platońskich idei — PLEROMA — w której króluje idea DOBRA i JEDNOŚCI, jest jednak hierarchicznie nieuporządkowany, albowiem sam Platon nie wiedział, jak uzasadnić porządek (ewentualny!) wśród świata idei, gdzie absolutnie niezłożoną w sobie jest idea DOBRA-JEDNI, a wszystkie inne idee są złożone z jedności i jeszcze czegoś, co j e d n i naddają. Niemniej jednak świat idei, jako świat samozrozumiały, jest zarazem zródłem inteligibilności. Umysł dobrze się czuje w tym właśnie świecie, albowiem może kontemplować idee — niczym nie mącąc swej kontemplacji. Zrozumienie idei jest życiem ducha, który za ewentualny upadek ponosi potem karę, wcieliwszy się w materię jest intelektualną duszą człowieka przypominającą sobie — na tle oglądu „świata cieni" — prawdziwą, idealną rzeczywistość. Życie pojęciowe jest jednak życiem ducha. To umysł posiada w sobie rozumienie rzeczy, gdyż intelektualnie

[1] Skrótowo kierunek Platona można nazwać idealizmem, Arystotelesa zaś realizmem — mimo znacznego obciążenia koncepcją nauki Platona.

80/841/00
BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL

oglądał idee. I w życiu ziemskim przypominając sobie ogląd, daje nazwy immanentnym w duchu ideom i „wypowiada się" przez „słowa" o koniecznych treściach, o ideach. Koncepcja „wypowiedzenia" się na tym tle jest prosta: trzeba nazwać, sygnifikować w mowie poprzez „słowa" rozumianą intelektualnie treść, która jest zawsze obecna w umyśle. Życie poznawcze pojęciowe jest wcześniejsze od „wypowiedzenia się" na temat inteligibilnego świata. Sprawa byłaby całkiem prosta — gdyby nie „przeszkody" ciągle stwarzane przez nasze ciało — materię, które więcej przeszkadza niż pomaga w naszym życiu intelektualnym. I dlatego tak trudno jest wypowiedzieć się, sformułować w słowach myśl zawsze obecną w intelekcie, gdyż chmury materii zasłaniają, zaciemniają i rozpraszają światło promieniujące z obecności w duchu idei i pojęcia, jakie posiada duch wskutek odwiecznej kontemplacji idei [2].

Trudności Platona z uhierarchizowaniem idei i ich wzajemnym powiązaniem rozwiązał Plotyn, który JEDNIĘ umieścił na szczycie hierarchii. Z JEDNI drogą emanacji gradualistycznej powstaje cała poznawalna rzeczywistość. Platońska pleroma — świat idei — zostaje umieszczona w drugiej hipostazie logosie, czyli nousie. Właśnie życie LOGOSU jest niezwykle ciekawe i pomaga zrozumieć szereg autorów z nurtu filozofii podmiotu, umieszczających stan pobudzonej świadomości jako punkt wyjścia w rozumieniu „rzeczywistości". Niech mi wolno będzie przytoczyć dłuższą — na ten temat — wypowiedź Gilsona: „Wierny tradycji platońskiej i zwłaszcza swojemu własnemu doświadczeniu, Plotyn zachowuje nazwę «poznanie» dla takiego wyłącznie poznania przedmiotów pojmowalnych umysłem i tylko umysłem, inteligibiliów. W próbie opisania intelektu (NOUS) Plotyn rozporządza tylko jednym modelem — intelektu własnego. Intelekt pierwszy i bytujący w sobie musi być jakoś podobny do intelektu ludzkiego, skoro jest jego przyczyną. Różnica zasadnicza na tym polega, że intelekt pierwszy, który tłumacze francuscy Plotyna nazywają niekiedy inteligencją, jest swoimi własnymi przedmiotami myślowymi — Inteligencja jest sama pierwszym z nich i zawiera wszystkie inne. Już w pierwszym momencie swojej medytacji Plotyn wikła się w trudnościach. Z jednej strony, NOUS jest całością inteligibiliów (jeżeli można w ogóle mówić o całokształcie takiej wielości, która sama z siebie zwielokratnia się w nieskończoność); z drugiej strony inteligibilia istnieją nie dlatego, że NOUS je myśli. NOUS je zna, bo są one zastane jako przedmioty do poznawania: «przecież przed tą myślą musi być jej przedmiot umysłowy?» Skoro intelekt Plotyna nie myśli tego, co inteligibilne, na nasz sposób, skoro nie czyni tego, jak my, przez abstrahowanie form z danych zmysłowych, przeto jego akt poznawczy nie może się zwać koncepcją, poczę-

[2] Por. np. *Fedon* XIX-XXXII.

ciem, «pojmowaniem», a jego efekt «pojęciem». Ten wewnętrzny przedmiot Inteligencji nazywa więc Plotyn Ideą. Ponieważ te Idee Inteligencji tworzą z nią jedność, przeto każda z nich jest też Inteligencją wydaje mi się, że tu dochodzimy do punktu, w którym Plotyn opisuje NOUS na zasadzie analogii ze swoim własnym intelektem: «Niech tedy umysł będzie bytami i niech wszystko w sobie zawiera nie jak w ‚miejscu', lecz niech je zawiera jako sam siebie i niech ‚jedno' z nim stanowi! Niech wszystkie byty będą ‚tam' razem, a niemniej niech będą rozróżnione! Przecież i dusza ma w sobie wiele nauk naraz, a jednak nie ma w niej żadnego zgoła pomieszania lecz każda nauka czyni, co do niej należy, skoro zajdzie potrzeba, nie wlokąc z sobą innych, i każda myśl dalej działa w swej czystości pośród tych myśli, które są znowu we wnętrzu nauk złożone. Otóż tak, i to jeszcze w wyższym stopniu wszystkimi bytami naraz jest umysł i z drugiej znowu strony nie-naraz, ponieważ każdy byt jest mocą swoistą, a cały umysł obejmuje je wszystkie, niby rodzaj gatunku i niby całość części». Ten NOUS Plotyna podobny jest do naszego intelektu pod tym zwłaszcza względem, że jest zarazem jednością i wielością, wielością, która swoją jedność pozostawia nietkniętą, czy raczej z tej jedności nieprzerwanie wypływa. Dlatego takie pojęcie języka, gdzie każde słowo odpowiadałoby jednej idei i odwrotnie nie czyni zadość językowej rzeczywistości" [3].

Myśl plotyńska doczekała się w teologii scholastycznej średniowiecza sformułowania, że „istota Boża jako partycypowalna «na zewnątrz» jest zasadniczo źródłem zrozumiałości" [4]. Jednak jest ta zasadnicza różnica, że plotyński LOGOS TOMMEUS poznając, uwielokrotniał, natomiast według Tomasza Bóg poznaje przez siebie w sposób niezłożony co do sposobu, a w stwórczym poznaniu stwarza przedmioty przez ich właściwą ideę, czyli przez szczegółową swą myśl o przedmiocie [5].

Koncepcje intelektu Absolutu ogólnie poznającego i stwarzającego zarazem zostały do pewnego stopnia przejęte przez Kartezjusza (uprzednio przez św. Augustyna, który uznał — dla zagwarantowania poznania prawdy — illuminizm boski) i filozofię podmiotu. Już nie rzecz stawała się przedmiotem poznania, lecz właśnie idea subiektywna, idea jasna i wyraźna. Słowo „wewnętrzne" przestało pełnić funkcję znaku umożliwiającego poznanie, lecz stało się właśnie przedmiotem. A ideą u Kartezjusza było zasadniczo pojęcie, ale nie tylko, bo także i wyobrażenie. Tę właśnie myśl wyobrażenia typicznego z doczepioną nazwą ogólną (jako właśnie po-

[3] Por. E. Gilson. *Lingwistyka a filozofia*. Warszawa 1975 s. 121-123.

[4] Znamienne jest sformułowanie św. Tomasza: „Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia" (*Summa theologica* (STh) I q. XV a. 1 ad 3).

[5] Por. Tamże q. XV a. 3.

jęciem) przyjęli empirycy angielscy, a potem Kant i sam Hegel, uczyniwszy z idei centralny przedmiot poznania. Już nie rzecz, nie świat realny ale impresja, idea, *Empfindung* był przedmiotem poznania, a wszystko „pływało" po bezbrzeżnym oceanie świadomości [6].

Na tle psychologii myślenia i wewnętrznego doświadczenia trudnościom wypowiedzenia się przyszła w sukurs teoria podświadomości. Teoria ta miała swe różne koncepcje i sformułowania, nawet w starożytności, bo i samo pojęcie HEXIS — sprawności (Arystoteles, stoicy) już mogło uchodzić za podświadomość; szczególnie zaś w aretologii św. Tomasza spotykamy się z ciekawym ujęciem cnoty czy wady jako swoistej podświadomości. Na tle jednak koncepcji świadomości jako „pola" czy „powierzchni" oceanu podświadomości poczęto pojmować (Hegel, Freud) jako taką samą świadomość, tylko że nie-świadomą, którą trzeba uświadomić. W przyrównaniu do powierzchni oceanu byłaby to ta sama „woda", tylko w swych powierzchniowych partiach. Ale w tej samej „wodzie" świadomości czy podświadomości pływają gotowe „przedmioty" treści, które trzeba umieścić w centrum świadomości i je „wypowiedzieć". Oczywiście często się zdarza, że poznając coś wprost i wyraźnie, poznajemy zarazem całą „otokę" postrzeganej rzeczy w sposób niewyraźny i towarzyszący. Wszystko to będąc zarejestrowane w naszym aparacie poznawczym, może w snach czy w wyniku odpowiednich ćwiczeń zostać „wydobyte" i umieszczone w centrum świadomościowej uwagi. Ale nieświadomość stanowiąca zespół biologicznych i fizjologicznych procesów naszego mózgu nigdy nie może stać się dla nas świadomą, gdyż ona wchodzi w rację działań poznawczych świadomych, w samą konstrukcję aparatu poznawczego człowieka. Oczywiście może się to stać przedmiotem różnego rodzaju badań na terenie medycyny czy innych nauk, niemniej jednak aparat poznawczy, przez który poznajemy, nie może się stać przedmiotem poznania; jest on bowiem także materialny, a materialność uniemożliwia refleksję w sensie ścisłym [7].

Wobec powyższego należy wrócić do drugiego stylu filozofowania wywodzącego się od Arystotelesa. Dwa jego powiedzenia stały się — w tłumaczeniu łacińskim — sławne w historii myśli ludzkiej: „anima cognoscendo fit quodammodo omnia" i „anima est sicut tabula rasa" — „Dusza (duch) poznając staje się swoiście wszystkim" i „dusza jest jakby nieza-

[6] Sprawy tu przedstawione są ogólnie znane i nie wymagają specjalnej dokumentacji; warto jednak zwrócić na nie uwagę w perspektywie tutaj przedstawionego zagadnienia — formowania się pojęć i ich wypowiadania w słowach.

[7] Ontyczna racja aktów świadomych jest czynnikiem powodującym — a więc uprzedzającym sam akt świadomego poznania. Natomiast epistemiczna racja poznania jest pierwszym — co jest poznane. Taką epistemiczną racją są sądy egzystencjalne.

pisaną tablicą". Dlatego w tym nurcie filozofowania punktem wyjścia nie jest przyjmowanie jakiejś świadomości apriorycznej w stosunku do poznawanych przedmiotów; świadomość buduje się w procesie poznania przez całe życie; i nie świadomość, lecz akt poznania czegoś stanowi w poznaniu i „wypowiedzeniu się" punkt wyjścia analiz filozoficznych.

I

Należy zatem zanalizować proces formowania sobie myśli zarówno w diachronii, jak i synchronii. A więc trzeba się odwołać tak do psychologii rozwojowej, jak i prześledzić uważnie nasze procesy poznawcze, wówczas gdy formujemy sobie myśl na tle oglądu jakiegoś realnego przedmiotu.

Zwykło się twierdzić, że moment „obecności czegoś" rejestrujemy wówczas, gdy formułujemy nasz akt poznawczy, naszą myśl, którą chcemy komuś przekazać. „Mam ci coś do powiedzenia", mówimy niekiedy, gdy właśnie poczęliśmy w nas samych jakąś myśl i chcemy komuś ją zakomunikować. Owo jednak zakomunikowanie może rozbijać się o dwie „przeszkody": pierwszą, gdy dokładnie już wiem, co mam komuś powiedzieć, ale albo nie chcę mu wszystkiego wyjawić ze względu na to, że on nie przyjmie mówionej treści i dlatego szukam sposobu podejścia do drugiego, by właśnie usunąć u niego zapory przyjęcia mojej komunikowanej mu treści, albo szukam sposobu, jak tę treść przekazać tylko częściowo, a resztę — z jakichś względów — ukryć. Ale może być sytuacja inna, która tu nas właśnie obchodzi: mianowicie chcę się z kimś podzielić własną myślą, ale jeszcze sam nie wiem dokładnie, co właściwie chcę mu powiedzieć. Jestem otwarty na komunikowanie się, czuję tę myśl w sobie, ale jeszcze nie mam jej skrystalizowanej i dlatego dzieląc się myślą z drugim, zarazem ją w sobie krystalizuję; przyoblekając ją w słowa, nadaję jej określoną postać. Niemniej jednak na początku czując „obecność" w sobie jakiejś poznawczej treści, człowiek jest niespokojny... Ową obecność nieskrystalizowanej myśli i treści „czegoś" porównuje się niekiedy do ciągle falującego oceanu, niekiedy nawet, przy większym napływie myśli nieskrystalizowanych, do „zbałwanionej" powierzchni oceanu. I właśnie wówczas słowa wypowiadane przez człowieka pełniłyby rolę jakiejś ratunkowej tratwy, boi, przy której myśl mogłaby się zaczepić i skrystalizować. Kiedy próbujemy opisać nasze odczucie myśli, jeszcze nie wypowiedzianej, to ujmujemy ją jako coś, co zachodzi „wszystko naraz", ale zarazem coś, czego nie da się wyrazić inaczej jak fragmentami, z których „naraz" wypowiadamy tylko jeden... Benveniste powołuje się w tej sprawie na samego de Saussure'a; z punktu widzenia psychologicznego myśl nasza — abstrahując od jej wyrażenia za pomocą wyrazów — jest

tylko bezkształtną i nieokreśloną masą. „Filozofowie i językoznawcy zawsze zgodnie uznawali, że bez pomocy znaków nie bylibyśmy zdolni odróżnić dwóch wyobrażeń w sposób jasny i niezmienny. Wzięta sama w sobie myśl jest jak gdyby mgławicą, gdzie nic nie musi z konieczności być rozgraniczone. Nie ma wyobrażeń ustalonych z góry i nic nie jest wyraźne przed pojawieniem się języka. I nie co innego chcą powiedzieć lingwiści, kiedy zapewniają — jako o rzeczy bezpośrednio oczywistej — że myśl jest niemożliwa bez mowy. Jest to prawdą w stosunku do myśli artykułujących się w ideach niemalże wyraźnych, a więc takiej myśli, która faktycznie może zachodzić tylko za pośrednictwem mowy. Ale z kolei mowa jest tylko możliwa pod tym warunkiem, że dokonuje rozczłonkowania myśli, i nie jest pewne, czy ta operacja może się w pełni udać, gdyż język jest, jako rzeczywistość fizyczna, podzielny — język pisany podzielny jest przestrzennie, język mówiony podzielny jest czasowo; w obu przypadkach język ma *partes extra partes*, ale sama myśl, którą wyraża, sam sens ekspresji słownej nie podlega żadnemu podziałowi" [8].

Przyglądając się jednak bliżej owej „obecności" czegoś w myśli, zwróćmy uwagę, że zarówno dziecko, niemowlę zaraz po urodzeniu, jak też człowiek dorosły w procesie poznawania czegoś najpierw jest uczulony na „faktyczność", właśnie na „obecność" czegoś; słowem na fakt istnienia. Dziecko przy piersi matki reaguje na jej obecność, na jej „istnienie dla" dziecka. Reaguje płaczem, krzykiem, gdy traci kontakt z istniejącą matką, osobą karmiącą. Oczywiście ma ono (dziecko) w tym okresie życia wykształcone te partie mózgu, które służą do utrzymania życia — np. do ssania piersi matki oraz partie mózgu reagujące proporcjonalnie na bodźce poznawcze, zwłaszcza na „obecność" matki odczuwaną przez dziecko, na „faktyczność" osoby karmiącej, na jej istnienie. Długo jeszcze dziecko nie wie, jaka jest konkretna treść matki karmiącej, a już poznanie istnienia jest niewątpliwe. Podobnie sprawa ma się w momencie poznawania czegoś, np. jakiegoś przedmiotu pojawiającego się na horyzoncie, wówczas gdy idę na spacer i dostrzegam coś. Przede wszystkim uderza sam fakt pojawienia się czegoś przede mną „na horyzoncie". I nie chodzi mi wcale o „pojawienie się" w moich władzach poznawczych. Jestem bowiem całkowicie pochłonięty samym „faktem", a nie procesem „pojawiania się". To rzecz uderza mnie samym swym istnieniem, że przede mną „jest", w sensie: „istnieje". Podobnie gdy jestem w lesie, to podejrzane szmery, jakieś kroki, odgłosy zwracają mą uwagę na to, że istnieje coś, czego treści jeszcze nie znam, a już jestem poznawczo pobudzony samym istnieniem czegoś, co wobec mnie może się później okazać obojętne, tak lub inaczej zrelacjonowane. Istnienie rzeczy, w postaci jej pierwotnej fak-

[8] Por. Gilson, jw. s. 116.

tyczności, wytrąca mój aparat poznawczy z jego dotychczasowego sposobu bycia. Jest rzeczą zrozumiałą, że nie jawi się tu „faktyczność" w postaci samego istnienia izolowanego od treści; nie pojawia się istnienie, jako istnienie „puste". Jest to bowiem zawsze istnienie „czegoś", dlatego uwaga poznawcza uderzona jest faktycznością rzeczy, pobudzona tym, że coś istnieje; w tym samym niemal czasie ustala „czego" to istnienie dotyczy; czyje jest owo istnienie; słowem — „jest coś". Ale to nie z racji tego, że „coś", że „treść", zostałem wytrącony z dotychczasowego stanu, ale z racji, że „jest", że „istnieje" zwracam uwagę na „coś", na treść tego, co faktycznie na mnie podziałało. Moment egzystencjalny jest tu racją rozpoczęcia realnego procesu poznania. Następuje tu charakterystyczny „styk" poznawczy istnienia rzeczy, której treści jeszcze nie znam — mimo iż treść ta jest konkretna, zdeterminowana w sobie do najmniejszych szczegółów, co będę dalej rozpoznawał — z moimi aktami poznawczymi rozumowymi, intelektualnymi [9]. To intelekt wypromieniowujący z siebie swe akty poznawcze „spotyka" istnienie (przejawiające się w realnym, istniejącym działaniu rzeczy) rzeczy. Następuje „styk" istnienia rzeczy z istniejącymi aktami intelektualnymi. Skoro to są akty istniejące intelektualno-poznawcze, w momencie ich zetknięcia się, ich „styku" następuje pierwszy „błysk" poznawczy.

Nie każdy wszakże styk istnienia z istnieniem daje w rezultacie ów poznawczy akt intelektualny, ale tylko styk takiego istnienia bytu, który posiada władze intelektualno-poznawcze i poprzez realne działanie tych władz i wypromieniowanie z siebie aktu intencyjnego poznania, spotykając się z istnieniem bytu, działającego na inne byty, a przez to także na intelekt bytu poznającego, wyzwala w bycie intelektualno-poznającym błysk poznawczy skierowujący „reflektor" intelektualnego poznania na rzecz i na jej treść. W rezultacie takiego poznawczego stanu pojawia się w naszym poznaniu „obecność" czegoś, czego jeszcze nie znamy. Powoduje to swoisty niepokój intelektualny, jakby rozkołysanie fal morskich. Nie jest to jakaś „świadomość czysta", ale poznanie właśnie bytu, który jest analogiczny, to znaczy o podwojonym biegunie odniesienia; istnienia, które wywołuje błysk poznawczy, i „czegoś", jakiejś treści, która dla intelektu jest pierwotnie niezdeterminowana (poznawczo!), będąc sama w sobie ontycznie zdeterminowana. Nie można się bowiem zgodzić z tym nurtem filozofii [10], w którym przyjmowano, że jawiąca się w poznaniu treść jest właśnie treścią „bytową", rozumiejąc przez to treść w sobie

[9] Właśnie moment styku mego aktu (istniejącego, w treści jakby „pustego") poznawczego z istnieniem rzeczy jest ową epistemiczną racją procesu poznania realnej treści.

[10] Chodzi o nurt esencjalistyczny w filozofii klasycznej, a zwłaszcza o sformułowania J. Dunsa Szkota i F. Suareza tudzież Ch. Wolfa.

niezdeterminowaną, treść niesprzeczną, czystą możliwość istnienia. Taka bowiem ewentualna treść jest wynikiem zabiegeu abstrakcji i to dość daleko posuniętej — niemal do granic absurdu — jak na to zwrócił uwagę Hegel, mówiąc, że treść pojęcia bytu będąc w sobie tak niezróżnicowaną, iż wyklucza jakiekolwiek determinacje, jest równa nicości.

Zatem jawiąca się w poznaniu intelektualnym treść tego, że istnieje coś — owa treść tego „coś" jest tylko poznawczo niezdeterminowana. Znaczy to, że nie wiem jeszcze, czym owo coś jest, chociaż wiem, że ono jest, że ono istnieje. Owa zatem „obecność" czegoś w akcie poznania z jednej strony jest racją „chęci" wypowiedzenia się (dla siebie lub kogoś), bo już „mam" coś, ale jeszcze nie umiem tego wypowiedzieć co, a z drugiej strony na skutek właśnie niezdeterminowania poznania jeszcze nie wiem, „co" mam sobie lub komuś powiedzieć. Dlatego mówiąc „mam ci coś do powiedzenia", w tym stanie sam mobilizuję się do powiedzenia sobie i „uświadomienia sobie" samemu tego, co poznaję.

W jaki jednak sposób dokonuje się owo uświadomienie sobie treści? Sprawa wydaje się prosta, chociaż niewątpliwie należy się odwołać do struktury ludzkiej natury, kultury, wychowania człowieka, a wreszcie do szczegółowych uzdolnień i zainteresowań poznającego, tudzież do historii człowieka i genowych utrwaleń, nastawień i zainteresowań ludzkich. Wszystko to posiada niewątpliwie wpływ na to, co najpierw przez człowieka jest dostrzeżone w pojawiającej się treści jako jakaś specyficzna, konstytutywna czy dominująca CECHA przedmiotowa. Możemy zauważyć, że człowiek „wychwytuje tę cechę, która mu się z jakichś (wyżej wspomnianych) względów pojawia, jako cecha uderzająca. Niech za przykład służy opis dostrzeżonego na horyzoncie przedmiotu, o którym twierdzimy najpierw, że jest coś, które to coś pojawia się jako czarne, dwunożne, kroczące, człowiek, mężczyzna, mój znajomy... Zauważone cechy są tylko przygodnie, jakby bokiem uwagi dostrzeżone wówczas, gdy idę i jestem zajęty rozmową z kimś innym lub też zajęty swoimi własnymi myślami. Inaczej, bardziej ostro, dzieje się, gdy przedmiot ten badam z uwagą w sposób zorganizowany metodycznie, jak to np. ma miejsce w badaniach eksperymentalnych, w których jestem nastawiony na uchwycenie cechy specyficznej, „konstytuującej" daną rzecz.

Zatem na tle ujęcia bytu analogicznego — pojawiającego się jako „istniejące coś", w sobie zdeterminowane i poznawczo przez nas niezdeterminowane — dokonuje się wskazywanie na poszczególne cechy wchodzące w treść rzeczy. Tworzenie naszych pojęć i wypowiadanie ich w słowach, to nic innego jak na tle naturalnego, spontanicznego ujęcia bytu, skoncentrowanie się na jego treści i wskazywanie, nazywanie zauważonych przeze mnie (na mocy natury i kultury) cech. Inaczej, jest to jakby partykularyzacja treści bytu, jako czegoś, co jest pierwotnie poznane.

Tzw. *ens ut primum cognitum* — czyli wszystko to, co jest poznawczym rezultatem sądów egzystencjalnych i pierwszego dostrzeżenia jakichś niezdeterminowanych poznawczo treści, stając się przedmiotem intelektualnej obróbki, przedstawiania się naszemu rozumowi jako swoisty zespół cech stanowiących realną treść rzeczy. A owa treść jest ujmowana przez nas, gdy dostrzegamy pierwotne — z jakiegoś względu — cechy, które nazywamy i „wypowiadamy" jako pojęcia-słowa. Mówimy wówczas, że uświadamiamy sobie takie a takie właściwości, cechy, zespoły treści itd. Czy jest to „uświadomienie sobie", a więc ujęcie i wypowiedzenie tylko jednej cechy, czy więcej? Trudno na to jednoznacznie odpowiedzieć. Wydaje się, że niekiedy wskazujemy na jakąś cechę dominującą, gdyż ona nas właśnie szczególnie „uderza" w naszym akcie poznania. Ale cecha dominująca czy jakakolwiek inna cecha nigdy nie jest cechą samodzielną oglądanej treści i dlatego natychmiast „pociąga" ona za sobą naszą poznawczą uwagę na korelaty tej cechy, czy na inne cechy mniej lub bardziej koniecznościowo powiązane, wśród których cecha ta znajduje się i współ-występuje. Słowem, dostrzeżenie i wypowiedzenie jednej cechy (jedno pojęcie) pociąga za sobą „łańcuch" innych cech tworzących jedną wiązkę konieczną (czasem niekonieczną) treści rzeczy, którą to treść rzeczy jako realną nazywamy po prostu rzeczą, bytem...

Pojawienie się zatem „wewnętrznej" czy „zewnętrznej" mowy, wypowiadanie pojęć-słów dokonuje się zawsze na tle pierwotnego ujęcia bytu, które zawsze stoi „u spodu" każdego poznawczego aktu. Ilekroć zaczynamy rozumować i bliżej poznawać, to już na samym początku posiadamy swoisty poznawczy „dystans" do poznawanej rzeczy, bo czujemy w nas obecność „czegoś". A owo „coś" jako byt partykularyzujemy i tworzymy pojęcia o jakiejś rzeczy. Zawsze jednak „dno", „spód" intelektualnego pojęcia-ujęcia rzeczy jest niewyraźny, jest niedokładnie ujęty, bo jest nim właśnie analogiczny byt, jako bliżej nieokreślone coś o cechach, które coraz bardziej określamy i mówimy, że dana rzecz jest to jakieś „coś" o takich a takich cechach, tworzących treść.

Oczywiście, mając ujęte treści, jako zbiór cech, możemy tę treść „rozbić" i cechy te na nowo ułożyć według kryterium, które sami wynajdujemy. Wtedy wkraczamy w nową dziedzinę — w twórczość, która suponuje wszakże normalne poznanie informacyjne, recepcyjne [11]. W aktach twórczości wszystkie „cechy" są pochodzenia „realnego", to znaczy: były one ujęte w poznaniu informacyjnym, ale zostały inaczej ułożone, według innego kryterium i nowo utworzony „byt" w akcie poznania twórczego

[11] Suponuję tu znajomość arystotelesowskich dziedzin poznania teoretycznego, praktycznego i pojetycznego.

jest wtórnie i pochodnie realny. Ale to są sprawy inne, ważne dla rozumienia kultury [12].

Przyjrzyjmy się zatem strukturze wytworzonego i wypowiedzianego SŁOWA. A najpierw ważna uwaga Tomasza z Akwinu na temat „słowa": „[...] skoro słowo zewnętrzne, będące czymś zmysłowym, jest dla nas bardziej znane niż wewnętrzne, przeto gdy używamy nazw, to „słowem" nazywamy słowo głosowe wpierw niż słowo wewnętrzne, chociaż słowo wewnętrzne jest naturalnie pierwsze, jako słowa zewnętrznego przyczyna sprawcza i celowa" [13]. Tomasz zatem słusznie rozróżnia słowo-dźwięk od wewnętrznego słowa-myśli, przy pomocy którego sobie sami coś „mówimy" w akcie poznania. „Mowa na zewnątrz wypowiadana, znaczy to, co intelektem jest pojmowane, a nie samo intelektualne pojmowanie, a tym bardziej nie ów intelekt, który jest pewną sprawnością czy pewną władzą; znaczy je o tyle tylko, o ile one same mogą być przedmiotem intelektualnego dociekania. Mowa wewnętrzna jest tym, co zostaje wewnętrznie intelektem pojęte" [14]. Tomasz analizuje funkcje wewnętrznego „słowa", które jest zarazem i sprawczą i celową, a nawet wzorczą przyczyną słowa-dźwięku. Przyjrzyjmy się oryginalnemu sformułowaniu Tomasza: „Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur; unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per verbum exterius. Verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere neque hoc intellectum quod est habitus vel potentia, nisi quatenus et heac intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens, autem quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et caeterorum artificiatorum; et ideo sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi.

Et ideo sicut in artifice tria consideramus, scilicet FINEM artificii, et EXEMPLAR eius, et ipsum ARTIFICIUM productum, ita etiam in loquente triplex verbum invenitur: scilicet ID QUOD per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est VERBUM CORDIS sine voce prolatum; item EXEMPLAR exterioris verbi, et hoc dicitur VERBUM INTERIUS, quod habet imaginem vocis; et VERBUM EXTERIUS expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praeexistit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificiati, et ultimo artificiatum in esse producit; ita verbum cordis in loquente est prius verbo, quod habet imaginem vocis, et postremum est

[12] Por. na ten temat moją pracę: *Ja — człowiek*. Lublin 1974 s. 183 nn.
[13] Św. Tomasz. *Verit.* q. 4 a. 1 c.
[14] Tamże.

verbum vocis [...] (verbum cordis, quod est id quod actu consideratum per intellectum, proprie de Deo dicitur) [...]" [15].

Zatem według Tomasza modelem rozumienia „słowa" jest wytwórczość rzemieślnika artysty, u którego łatwo wyróżnić w produkcji dzieła: a) „zamierzenie-cel", b) poczętą myśl-wzór oraz c) sam produkt. Rozszerzając rozumienie takiego modelu w analizie słowa, rolę zamierzenia-celu pełni ujęcie poznawcze treści bytu. Owo ujęcie poznawcze jest zawsze, w rozumieniu Tomasza, aprehenzywne, powierzchowne, aspektowne, wybiorcze, jak już poprzednio była o tym mowa. Samą wybiorczość czy aspekt determinują czynniki naturalne i kulturalne jednostki poznającej. Tak ujęty czy ujmowany aspekt (usiłowanie ujęcia!) stanowi „sens" aktu poznawczego. Ten jednak sens w towarzyszącym akcie poznania jest przyporządkowany komunikacji, to jest i uświadomieniu sobie samemu, i następnie przekazanie komuś drugiemu ujętej treści sensu. Przyporządkowanie zaś ujętej treści komunikowaniu jest tym samym co przyporządkowanie aktu poznania znakowi, zwykle słownemu. W tym „miejscu" znajdujemy się w sytuacji znakotwórczej. Sens bowiem rzeczy ujętej poznawczo i przyporządkowany komunikowaniu się staje się zalążkowym wzorem-modelem dla znaku. Faza pierwsza poznania, w oderwaniu od komunikowania się, jest czystą kontemplacją poznawczą; w przyporządkowaniu zaś do komunikowania się nabiera nowej relacji do obranego w komunikacji znaku, zwykle słownego. Tak zaś pojęty sens jest owym „wewnętrznym słowem" („verbum interius quod habet imaginem vocis") — posiadającym „obraz", „model", „wzór" słowa. Czysta natomiast kontemplacja w oderwaniu od relacji komunikowania jest — według Tomasza — *verbum cordis*. Wreszcie *verbum exterius* jest to słowo-znak używane w procesie komunikowania się.

Analiza Tomasza jest bardzo wnikliwa i trzy stopnie w formowaniu słowa zasługują na uwagę, albowiem lepiej tłumaczą ów niepokojący „stan obecności" poznawczej wówczas, gdy chcemy komuś przekazać naszą myśl, gdy „mamy komuś coś do powiedzenia". Etap pierwszy wewnętrznej poznawczej kontemplacji nie zawsze jest wyróżniony, spartykularyzowany. Jest on oglądem treści w kontekście ujętego pierwotnie bytu, jest to jakby ujmowanie fragmentu w całości. Myśl jest zawieszona całkowicie na bycie, który pierwotnie ujęty tworzy pole świadomości i stanowi jakby rozkołysany ocean myśli, w którym poprzez usiłowanie zakomunikowania sobie samemu i drugiemu wyostrzamy poznanie, ujmując charakterystyczne elementy-cechy rzeczy. Przyporządkowując je komunikowaniu, zarazem je fragmentaryzujemy, determinujemy, ujednoznaczniamy, wiążąc z „obrazem" słowa. Słów tych nieraz świadomie poszukujemy, aby

[15] Tamże.

poprzez nie lepiej oddać myśl, a zarazem bardziej zdeterminować. Wreszcie nazwanie myśli słowem, utworzenie znaku i zakomunikowanie drugiemu jakby „kończy" myśl. Ale właśnie słowo wypowiedziane jest okazją do „rewizji" myśli i fragmentaryzowania, albowiem bardzo często myśl „wypowiedziana w słowie zewnętrznym" nie pasuje do tego procesu poznawczego, który był przez nas przeprowadzony. I natychmiast zmieniamy słowa, tworzymy nowy kontekst znakowy, aby lepiej myśl naszą wyrazić i oznakować nie ujęte poprzednio i nie uwyraźnione konteksty poznawcze bytu. Jest to w gruncie rzeczy proces ciągły, jak procesem ciągłym jest nasze życie, którego istotnym ludzkim przejawem jest właśnie poznanie.

Może pod wpływem schematyzowania dydaktycznego, może pod wpływem nurtów filozoficznych Platona, Plotyna, Augustyna, Descartes'a i całej literatury pojęciowego poznania dokonujemy swoistego zafałszowania charakteru ludzkiego poznania, modelując go na wzór bytu duchowego, jakiegoś anioła. W gruncie rzeczy my jako ludzie żyjemy w czasie, którego realnym wyrazem jest nieustanny bieg materii, nieustanna przemiana i ruch ciągły nas jako podmiotu. Człowiek także jako byt materialny podlega procesowi nieustannego biegu materii, co w porządku poznawczym przejawia się w nieustannym tworzeniu poznawczego pola bytu, zwanego pospolicie polem świadomości, którego biegunami jest z jednej strony byt, a z drugiej „ja", jako podmiotowe egzystencjale. W takim stanie rzeczy proces poznawczy jest ciągły, jako proces tzw. świadomości, jako tworzenie pola racjonalnego, jako stan racjonalności przejawiający się w postaci pierwszych i naczelnych zasad. Jest to — posługując się językiem Bergsona — stały koncert, który wszakże jest niekiedy przerywany czy raczej bardziej akcentowany uderzeniem mocniejszym jakby cymbałów czy blachy w orkiestrze poznawczej. Owo wyakcentowanie mocniejsze, owo uderzenie cymbałów w symfonii poznawczej jest stanem konceptualizacji, tworzeniem się określonych i zdeterminowanych znaków, jednoznacznych, ogólnych, stałych, które łatwo zatrzymują naszą uwagę, a przez to samo jawią się jako oddzielne, zdeterminowane akty poznawcze, jakby określone „cegły" w budynku, który mamy składać z tych właśnie cegieł. Stąd cały proces poznawczy, przy pierwszym wejrzeniu jawi się nam jako operacja na ideach — sensach zdeterminowanych naszej myśli. Wysiłek poznawczy skierowuje się niemal w zupełności na dostrzeżenie sposobu łączenia między sobą idei, na układ racjonalny poczętych sensów, słowem — na logikę, a przecież bardziej pierwotnym stanem poznawczym, jak na to zwrócił uwagę Heidegger, jest LOGOS, jest stan racjonalny, jaki jest podstawą naszego poznania; jest kontakt z bytem jako bytem, którego to kontaktu fragmentaryzowaniem jest właśnie sytuacja znakotwórcza, tworzenie pojęć jednoznacznych.

Oczywiście, zdaniem Tomasza inaczej sprawa ma się z poznaniem anioła, który żyje nie na polu analogicznego bytu, ale idei własnego bytu, co mu pozwala na poznanie „ogólne" innych bytów świata materialnego, tudzież na komunikację poznawczą z innymi duchami. Komunikacja, według teorii św. Tomasza, nie dokonuje się poprzez użycie znaków, lecz poprzez „odsłonięcie" własnej idei, w stopniu dowolnym, dla drugiego anioła, który może odczytać komunikowaną sobie ideę, według miary swego intelektu, tudzież ewentualnego „oświecenia" wzmacniającego poznania [16]. Otóż sposób poznania aniołów-duchów nie przechodziłby od stanu skrajnej potencjalności, poprzez niewyraźną, mętną „ideę bytu analogicznego", do ujęć jasnych, lecz zawsze cieszyłby się ostrym, wyraźnym poznaniem własnej idei i w niej, i poprzez nią wyraźnym poznaniem innych idei „odsłoniętych" w komunikacji pomiędzy duchami. Poznanie anielskie skupiające się w wizji ejdetycznej, nie mierzone przemiennym ruchem-czasem, ale właśnie skupieniem się w ejdetycznym oglądzie, stało się, szczególnie pod wpływem Kartezjusza i jego następców (w tym także i fenomenologów) idealnym wzorem dla poznania człowieka [17]. Usiłuje się również i człowiekowi przypisać w poznaniu zasadniczo wyłącznie wyraźny ejdetyczny ogląd, w samej idei jasnej i wyraźnej, w oderwaniu od rzeczy. Momenty w tradycji chrześcijańskiej — zwłaszcza u Tomasza — przypisywane poznaniu bytu duchowego miały się stać w dużej mierze właściwością poznania człowieka. Modelowano ludzkie poznanie na wzór wyimaginowanych stanów idealnego poznania ducha. Niemal mierzono życie duchowe momentami „AEVUM", czyli jakościami poznawczymi, a nie powolnym, na podłożu zmian ilościowych, czasowym aktualizowaniem się ludzkich potencjalności [18].

[16] Por. STh I q. 55 a. 1, a. 2, a. 3.

[17] Zwrócił na to uwagę J. Maritain w swej pracy *Trzej reformatorzy* (Warszawa [1938]).

[18] Św. Tomasz i scholastycy rozróżniali potrójny sposób bycia: 1) aeternitas — wieczność, jako sposób bycia Boga (interminabilis vitae tota simul possessio); 2) aevum — jako sposób bycia duchów (aniołów). Owo „aevum" charakteryzowało trwanie ze względu na stany poznawcze; od oglądu jednej idei do drugiej. Trwanie takie było zrelacjonowane do jakościowych stanów ducha. Tylko bowiem stany tego rzędu jakości mogły „mierzyć" ducha. 3) trzecim wreszcie sposobem bytowania miał być „tempus" — czas będący sam w sobie zmianą ilościową, materialną, o ile ta da się „zmierzyć" intersubiektywnie, sensownie, komunikatywnie. Dlatego też najczęściej zmiany ilościowe lokalne były modelem rozumienia czasu, mającego być policzeniem zmiany według „przedtem" i „potem". Zarówno w historii, jak i obecnie postuluje się możliwość najwyższego typu poznania, w którym podmiot poznający, przedmiot poznania i sam akt poznający jest absolutnie tym samym — co jest możliwe i konieczne jedynie w Bycie Absolutnym, którego istnienie poznania mierzy się WIECZNOŚCIĄ. Poznanie Absolutu wyraża się w jednej idei — LOGOSIE, który także bywał pojmowany jako niedościgły ideał intelektualnego poznania.

Porównanie tych właśnie typów poznania pozwala lepiej zrozumieć charakter poznania ludzkiego, gdzie wyraźne stany pojęciowe i sądowe akcentują nieustanny kontakt z analogicznie, „konfuzyjnie widzianym" bytem. Można to zawsze sprawdzić rozpatrując powstawanie-genezę poznania jakiejś rzeczy lub analizując treści idei czy sądu i dojść w ostatecznej analizie do ujmowania stanu bytowego gwarantującego rzeczywistość poznania.

Przyjrzawszy się powstawaniu myśli skonkretyzowanej w „słowie" zwróćmy uwagę na tradycyjnie — od czasów Platona — przypisywane mu charakterystyczne cechy: ogólności, konieczności, stałości.

Scharakteryzowanie naszych pojęć jako ogólnych, koniecznych i stałych jest znane od czasów starożytnych. To Sokrates i Platon sensy wyrażeń ogólnych języka potocznego traktowali właśnie jako ogólne, konieczne i stałe. Jaka jednak jest bliżej określona treść tych właśnie cech charakterystycznych. Przede wszystkim zauważamy, że wyróżnienie tych cech nie jest wzajemnie się wykluczające. Są one raczej wzajemnie się dopełniające, ze względu na akcentowanie ważnych momentów związanych z charakterystyką naukowego poznania, w rozumieniu platońsko-arystotelesowskim. Zatem analiza poszczególnej cechy jest w pewnej mierze — jak we wszystkich analogicznych podziałach — analizą cech drugich, gdyż ich rozumienie wzajemnie się zazębia i warunkuje. Zatem ogólność, konieczność i stałość (niezmienność), będąc związane z wartościowym, naukowym, ludzkim poznaniem w ówczesnym rozumieniu, nobilitują sam przedmiot intelektualnego poznania, który dzięki nim jest właśnie przedmiotem naprawdę wartościowego, nieprzemijającego wraz z chwilą poznania człowieka. Owe cechy, będąc charakterystyką aktu i przedmiotu intelektualnego poznania, wzajemnie się warunkując i wyjaśniając, posiadają zarazem swe uzasadnienie, swe oparcie bytowe już to w przedmiocie poznawanym, już to w poznającym podmiocie, już to w sposobie ludzkiego poznania związanego z przedmiotem, tym co i jak poznajemy. W histori filozofii srawy te wyglądały różnorodnie i dlatego trzeba do pewnego stopnia wskazać na owe — pojawiające się w historii myśli zachodnioeuropejskiej — uzasadnienia.

Ogólność w rozumieniu Platona była cechą jawiącą się oczywiście w pojęciowym poznaniu. Wystarczy bowiem zreflektować sensy naszych wyrażeń ogólnych, by dostrzec ich właśnie ogólność. „Człowiek" bowiem jawiący się w poznaniu pojęciowym nie jest żadną konkretną ludzką postacią, ludzką jednostką, lecz przeciwnie — realizuje jedynie definicję człowieka; jest więc „w sobie" zbiorem cech niejednostkowych, ale jedy-

nie — w ujętym aspekcie — konstytutywnych. Jeśli jednostkowość, konkretność, zmienność uznany za synonimy materialności, to pojęcie samo w sobie rozważane jest właśnie nie-materialne, bo nie-jednostkowe, nie-zmienne, nieraz takie, a kiedy indziej inne. Dlatego Platon sensy same w sobie rozważane nazwał ideami, przedmiotami doskonałymi, gdyż radykalnie przeciwstawionymi przedmiotom jednostkowym w świecie partycypacji, w świecie cieni.

Zwróćmy jeszcze i na to uwagę, że tak pojęte idealne przedmioty (idee będące w gruncie rzeczy uprzedmiotowanymi sensami!) spełniają w sobie lepszą i wyższą koncepcję bytowości w rozumieniu platońskim. Jeśli bowiem Platon odziedziczył po Parmenidesie henologiczną koncepcję bytu, to w myśl takiego rozumienia prawdziwą rzeczywistością (ONTOS ON) mógł być przedmiot sam w sobie niezłożony, ze sobą doskonale tożsamy, niepodzielony i niepodzielny, słowem przedmiot w sobie niezłożony. Im wyższa była niezłożoność przedmiotu, tym doskonalszy miał być byt. A przecież przedmiot ogólny, o mniejszej liczbie cech niż przedmiot jednostkowo-konkretny, jest z natury mniej złożony, a przez to bardziej bytowo doskonały. Ogólność zatem byłaby z koncepcją bytowości prawdziwej bardziej związana aniżeli jednostkowość i konkretność. Ogólność byłaby cechą przedmiotu w sobie doskonalszego. Cóż zatem dziwnego, że duch (a człowiek według Platona jest zasadniczo duchem, znajdującym się czasowo w „grobie" ciała!) poznaje tylko ogólnie, a nie jednostkowo. Poznanie ogólne stało się synonimem poznania intelektualnego. Nawet stoicki Bóg PRONOIA mógł poznawać tylko ogólnie, jeśli poznawał poprzez ideę. Nawet Arabowie przyjąwszy tę właśnie myśl grecką uważali, że Bóg w swej opatrzności nie poznając jednostkowo, nie jest „odpowiedzialny" za wszystko to, co jednostkowo dzieje się na świecie — wraz z jednostkowym człowiekiem. Bóg zna bowiem prawa ogólne i nimi rządzi, a jednostkowość jest jedynie przypadkiem ogólności, nad którym nie warto dla intelektu-ducha zastanawiać się, bo wszystko to jest ducha niegodne, jako zmienne i radykalnie przemijające. Zatem ogół jest bytowo doskonalszy od jednostki, gdyż będąc mniej złożonym, zawiera większe bogactwo aniżeli jednostka; będąc mniej złożony jest bardziej ze sobą tożsamy, mniej podzielony i mniej podzielny. Gatunek jest doskonalszy od egzemplarza gatunku, co zdawałoby się potwierdzać naturalne instynkty, nawet u zwierząt, gdzie dobro gatunku w konkretnych „decyzjach" przeważa nad dobrem egzemplarza gatunku (przy kopulacji u pszczół, u niektórych pająków, skorupiaków — samce giną; w obronie piskląt kwoka traci życie).

Zatem ogólna i henologiczna koncepcja bytu, tudzież uogólnienia naiwnej empirii zdawały się wskazywać na wyższość ogółu nad jednostką, na mocniejszą bytowość gatunku, ogółu niż egzemplarza jednostki — a w

konsekwencji fundowało przekonanie, że poznanie pojęciowe ogólne jest wyrazem doskonałości poznania i że „istnieją" (w sensie: są przedmiotem zastanym przez umysł poznający) stany ogólne, idealne, idee.

Arystoteles pogląd ten do pewnego stopnia wzmocnił, mimo iż koncepcję abstrakcji pojął jako działanie intelektu poznającego i trzy stopnie abstrakcyjnego poznania — stopnie coraz bardziej uogólniające — uważał także za dzieło intelektu. Niemniej jednak wszyscy dobrze pamiętali poglądy Arystotelesa, że ostateczna forma (substancjalna), będąca podstawową ontologiczną racją definiowalności rzeczy, jest sama ze siebie ogólna, a jednostkuje się wyłącznie dzięki ilości, która porcjuje materię. Zatem od strony przedmiotu w formie, samej ze siebie ogólnej, leży racja ogólności naszych pojęć uzyskanych w abstrakcji. Nieprzezwyciężenie platonizmu w tej dziedzinie spowodowało, zwłaszcza w filozofii arabskiej, wiele nieporozumień na tle charakteru intelektualnego poznania.

Inaczej rozwiązywał zagadnienie Tomasz z Akwinu, który racji ogólności szukał w podmiocie poznającym [19]. Wyakcentował bowiem stanowisko Arystotelesa w sprawie abstrakcji i dostrzegł, że to właśnie rozum dokonuje mniejszej i większej uniwersalizacji naszych pojęć, jak o tym świadczą różne stopnie abstrakcji przedmiotowej, zawisłe od sposobu ujmowania przez podmiot określonych cech przedmiotu. Słowem dostrzegając, że „quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur" uniwersalizację intelektualną uzależnił od sposobu ludzkiego poznania. Dlatego też mógł dać inne, słynne, rozwiązanie pasjonującego wówczas zagadnienia *De ideis* wskazując, że ogólność pojęciowego poznania jest zasadniczo sprawą charakteru ludzkiego, który w swym poznaniu nie jest bytem tworzącym przedmiot poznania, lecz „przyjmującym" (r e c e p c y j n o ś ć!) przedmiotowe treści. Recepcja jednak treści dokonuje się według bytowego stopnia istnienia człowieka, który będąc duchem w materii nie może dokładnie i stwórczo (to może jedynie intelekt boski!) ująć treści jednostkowego, a więc realnie istniejącego bytu. Może tę treść ująć jedynie aprehenzywnie, aspektowo, wybiorczo, powtarzając szereg razy swe akty poznawcze. Właśnie aspektowne, wybiorcze poznanie (według miary natury i kultury poznającego) jednostkowej treści rzeczy tworzy poznanie pojęciowe ogólne, albowiem intelekt nasz „nie ma siły" dokładnego komprehenzywnego (stwórczego) poznania rzeczy. Poznaje zatem tak, jak może, tworząc sieć relacji z ujętej poznawczo treści rzeczy, a wybiorczo otworzona sieć relacji jest właśnie schematem, ogółem, który od strony pojęcia utożsamia się z rzeczą, ale od strony rzeczy nie ma utożsamienia z pojęciem. Utożsamienie jest tylko jednostronne, a nie obustronne. Znaczy to, że wszystko, co ujmujemy w pojęciu ogólnym z rzeczy, jest na-

[19] Por. STh I q. 85 a. 1, a. 2, a. 2.

prawdę w rzeczy, ale rzecz sama w swej jednostkowej treści jest niepomiernie bogatsza od treści ujętej podmiotowo przez poznającego pojęciowo człowieka. Pojęcie w swej treści — w jej zawartości — nie jest adekwatne z treścią jednostkowej rzeczy. Treść jednostkowa jest bytem bogatszym, aniżeli to przedstawia zespół cech, stanowiących pojęcie ogólne.

Zaważyła tu zasadniczo inna koncepcja bytu Tomasza aniżeli Platona i nawet Arystotelesa. Byt jest ukonstytuowany nie dzięki tożsamości treści, nie dzięki formie, lecz dzięki istnieniu aktualizującemu konkretną treść, wraz z którą jest jeden i ten sam podmiot-byt. Tak pojęty byt może być poznany komprehenzywnie i nieaspektowo jedynie przez intelekt stwórczy Boga, a nie przez żaden intelekt poznający receptywnie. Oczywiście, człowiek może jakby „powtarzać" swe zabiegi poznawcze w pojęciu ogólnym i pokrywać tę samą rzecz poznawaną szeregiem (jakby siecią) pojęć. Dzięki temu nasze poznanie realnej treści bardzo się wzbogaca — jednak nigdy nie będzie to poznanie wyczerpujące, komprehenzywne i zawsze, mimo daleko idącej aproksymacji — będzie to poznawanie jednostkowej treści poprzez pojęcia ogólne.

Zatem w poznaniu pojęciowym ogólnym jest coś z niedoskonałości (właśnie ogólność, schematyczność) i zarazem coś z doskonałości, zwłaszcza w porównaniu z poznaniem zmysłowym. Doskonałym aspektem tego poznania, mimo schematyczności, jest sam akt uprzedmiotowienia tego, co aspektownie poznajemy. Pozwala to na dystans poznawczy, na odsubiektywizowanie poznania. Jeśli u zwierząt akt poznania jest całkowicie zawieszony na konkrecie się zmieniającym, o ile konkret ten jest odpowiedni w sposób konkretny dla poznającego konkretnie podmiotu w aspekcie natury jednostkowej i gatunkowej, to w poznaniu ogólnym jest możliwość „zdystansowania się", właśnie „uprzedmiotowienia", a przez to dobór w poznaniu cech, które są obojętne dla biologii, które są transbiologiczne. Pozwala to ująć przedmiot w jego właściwych lub domniemanych cechach konstytutywnych, a nie tylko „odpowiadających" naturze poznającego. Nadto, posługując się „siecią" pojęć ogólnych narzucaną na konkret, możemy w naszym intelektualnym ogólnym, pojęciowym poznaniu wniknąć jednak bardzo głęboko w strukturę rzeczy poznawanej, jak to uwidacznia się zwłaszcza w dziedzinie technologicznego poznania; w budowie nowych coraz bardziej precyzyjnych narzędzi potrzebnych dla ludzkiego życia.

Istnieje jeszcze trzecia, wszakże mylna propozycja rozumienia ogólności (podobnie zresztą jak i konieczności) I. Kanta, wedle którego zarówno ogólność, jak i konieczność nie są ugruntowane ani w zastanej strukturze przedmiotu poznania, ani też w strukturze psychicznej, podległej zreflektowaniu i ujaśnieniu samego poznającego podmiotu, jak na to zwracał uwagę Tomasz z Akwinu — ale w sposobie ludzkiego poznania;

konieczność i ogólność miałyby być logicznymi, apriorycznymi kategoriami umożliwiającymi rozumienie intelektualne treści rzeczy danej nam w doświadczeniu (*Empfindung!*). Byłyby to zatem logiczne warunki umożliwiające rozumowe poznanie rzeczy, pozwalające na wypowiadanie sądów ogólnie ważnych, mimo iż treść doświadczenia (*Empfindung*) jest tylko moją, podmiotową treścią. Zwrócić bowiem należy i na to uwagę, że według Kanta nie poznajemy nigdy samej rzeczy, bytu, lecz jedynie treści naszego zmysłowego poznania, które to treści są czytelne ze względu na ich wstępne uporządkowanie poprzez zmysłowe aprioryczne kategorie czasu i przestrzeni. Propozycja Kanta uznania ogólności i konieczności za kategorię ludzkiego myślenia jest historycznie uzasadniona rozwojem myśli europejskiej, jest jednak mylna ze względu na dowolność tego stwierdzenia, a nadto „bytowość" naszego poznania — co znaczy, że pierwszym przedmiotem naszego intelektualnego poznania, jak i ostatnim etapem analizy tak naszych pojęć, jak i sądów, jest właśnie rozumienie bytu, które wyznacza „pole" ludzkiej świadomości. Analogiczna ogólność bytu funduje ogólność uniwersalną naszych pojęć, będących uwyraźnieniem na tle wizji konkretu analogicznej „zawartości" bytu. Tradycyjnie uznawaną trzecią cechą naszych pojęć jest stałość, czyli niezmienność. W starożytności greckiej bowiem chodziło o ustalenie takiego przedmiotu wartościowego ludzkiego poznania, który byłby niezmienny, a nieraz taki, a innym razem inny; by nie znajdowano go na drodze „głupców" lub też na drodze „mniemania", ale poznania trwałego, które stale ma wartość dla wielu ludzi i na zawsze. Poszukiwanie elementu stałego ograniczano w starożytnej Grecji (Parmenides, Platon) do porządku czysto noetycznego. Arystoteles musiał go szukać w rzeczy zmiennej i znalazł go w jakości substancjalnej, w formie, która miała konstytuować bytowość substancji. Jakości substancjalne — formy — były podstawą definiowania, a przez to także stałego, niezmiennego poznania. Owa niezmienność (stałość) jawiła się jako mocniejsze podkreślenie tak ogólności, jak i konieczności rzeczy. Jeśli bowiem w przedmiotach podległych nieustannej zmianie łatwo można było zauważyć elementy zmienne, „noszone", które raz były, raz nie, raz jawiły się takie, innym razem inne — to musiało w rzeczy być coś, co miało być racją, realnym uzasadnieniem tożsamości rzeczy, pomimo widocznej jej zmienności. Ów element stały, niezmienny, racja realnej tożsamości mógł być jedynie elementem konstytutywnym, a więc tym samym elementem, który poprzednio był zauważony jako element konieczny. Tak pojęta stałość opierała się zasadniczo na strukturze rzeczy, na elementach konstytutywnych, na jakości, która była dla intelektu natychmiast dostępna, utożsamiająca się z istotą rzeczy. Ta zaś była dana w EPAGOGE — indukcji heurystycznej, jako przejście od zakresu do treści. Jawiła się jako tożsama, konieczna, stała w wielu rzeczach — była

zatem elementem istotnym każdej rzeczy podpadającej pod tę samą definicję,

Z biegiem czasu szukano, zwłaszcza zaś w koncepcji indukcji hume'owskiej, stałości rzeczy nie opierając się na wizji jakości, lecz ilości i pomiaru. Element stałości pojęcia pojawił się jedynie probabilistycznie, na podstawie możliwości przeliczenia (indukcja hume'owska charakteryzuje się przechodzeniem od treści do zakresu). Wiedza przestała być już tak pewna, jak ją pierwotnie za Platonem i Arystotelesem pojmowano, ale stała się łatwo dostępna, niemal przeliczalna. Pojawiła się jednak nowa trudność, a była nią możliwość „przetłumaczenia" języka jakościowego — na język ilościowy. Różnorodne intuicje brane przy tłumaczeniu języka jakości na język ilości zawsze były słabym punktem języka zilościowanego. Dobiera się bowiem intuicyjnie niektóre parametry, mogące być wyrażone w jednym i drugim języku; a nie zawsze dobór owych parametrów jest rzeczywiście symptomatyczny i istotny, np. mierzenie inteligencji człowieka poprzez pewne charakterystyczne udane i nie udane rozwiązania zadań typu matematycznego, mechanicznego czy technicznego. Mogą bowiem być inne uzdolnienia ludzkie, np. artystyczne, filozoficzne, religijne, które nie zawsze i nie we wszystkich aspektach są „przeliczalne". Dlatego zawsze istnieje duże ryzyko w zamianie naturalnego języka jakościowego na język ilościowy, bardziej precyzyjny, użyteczny, ale zarazem bardzo wybiorczy w stosunku tak do struktury rzeczy, jak i sposobu ludzkiego poznania. Zatem ogólność, konieczność i stałość ukazały się nie tylko rozumiane jako wzajemnie dopełniające się cechy poznania pojęciowego, ale także radykalnie analogiczne w swym rozumieniu.

Przechodząc teraz od opisu cech pojęcia, znanych jeszcze w Akademii platońskiej, do jego struktury wkraczamy na teren starego sporu o uniwersalia, albowiem pojęcie funkcjonujące w naszym naturalnym języku jest właśnie takim *uniwersale*. W tej dziedzinie nagromadziło się tyle rozwiązań już przedstawianych w ciągu stuleci, że trudno dodać coś nowego, prócz przypomnienia starych kierunków rozwiązań oraz dodatkowego wyakcentowania dwóch spraw: a) związku pojęcia uniwersalnego z pierwotnym pojęciem bytu, które zarówno na drodze analizy, jak tłumaczenia rezolutywnego zawsze jawi się powiązane z bytem; i b) ukazania raczej negatywnego niźli pozytywnego charakteru naszego intelektualnego, pojęciowego poznania.

Przypominając sobie historycznie ważne rozróżnienia w dziedzinie struktury pojęcia uniwersalnego stwierdzamy tendencje: a) platońskiego skrajnego realizmu; b) przeciwstawne tendencje poznawcze nominalizmu i c) tzw. umiarkowanego realizmu.

Dla Platona pojawiło się jako jedynie rozwiązanie rzeczywistości świata idei, jako przedmiotów intelektualnego, duchowego poznania ich radykal-

ny realizm. Idee same ze siebie ogólne, ze sobą tożsame, konieczne, niezmienne stanowiły ONTOS ON — prawdziwą rzeczywistość (oczywiście podstawą ostatecznie wyjaśniającą rzeczywistość była tożsamość ze sobą, a przez to gwarancja niezmiennego poznania) — natomiast świat cieni, tzw. „partycypacja" w ideach i w jej wyniku powstały świat zmienny, materialny, stanowić miał jedynie przedmiot „doksalnego" poznania, gdyż był to świat niekonieczny, zmienny, labilny, niezdolny się stać przedmiotem wartościowego poznania dla intelektu. Zatem jednostki świata materialnego stanowiły raczej okazję dla „przypomnienia" sobie idei, aniżeli były przedmiotem wartościowych zabiegów człowieka [20]. Pierwotnym bowiem dla duszy miał być świat idei, świat konieczności, ogólności i niezmienności, a więc tzw. *uniwersalia* stanowiły same ze siebie sferę samozrozumiałej rzeczywistości; natomiast jednostki tłumaczyć się miały całkowicie przez odwołanie się do idei, jako sfery samozrozumiałości. Był to znany skrajny realizm poznawczy.

Zalążki nominalizmu już pojawiły się w starożytnych koncepcjach teoriopoznawczych, akcentujących zasadniczość poznania zmysłowego (Demokryt, Epikur, sceptycyzm), a szczególnie ostro wystąpił w dobie klasycznego średniowiecza XII-XIV w. w słynnym sporze o uniwersalia. Pojawiło się skrajne rozwiązanie przeciwstawne przesadnemu, platońskiemu realizmowi; uniwersalia same ze siebie miałyby być tylko *flatus vocis* — „dźwiękiem słownym" doczepionym do konkretnego wyobrażenia. To, co reprezentuje rzecz od strony treściowej, jest wyobrażeniem; termin (nazwa) ogólna doczepiona do wyobrażenia jest podstawą dla ogólnego orzekania sądowego. Szczytowym sformułowaniem stanowiska nominalistycznego był właśnie nominalizm empiryczny D. Hume'a a w XVIII w., według którego przedstawieniami treściowymi są jedynie impresje i idee. Pierwsze są wrażeniem konkretnym nasyconym; drugie powstają na drodze abstrakcji konkretnej i są zeschematyzowanymi (abstrakcja konkretna!) impresjami. Podstawą ogólnego orzekania jest nazwa ogólna dołączona do impresji lub idei. Jest ciekawe, że wiele stuleci przed D. Humem św. Tomasz zwracał uwagę na *verbum interius cum imagine vocis*, jako na fazę poprzedzającą wypowiedzenie słowa zewnętrznego — *verbum vocis*. Myślenie nazwami czy terminami ogólnymi ujawnia się zwłaszcza przy typie tzw. myślenia abstrakcyjnego, matematycznego lub konstruowaniu abstrakcyjnych teorii.

Trzeci typ rozwiązania zagadnienia uniwersaliów był niejasno zapoczątkowany przez Arystotelesa i formułowany w ciągu stuleci. Swe klarowne rozwiązanie znalazł w twórczości św. Tomasza, nawet w jego młodzieńczym dziele *De ente et essentia*. Powszechniki, zdaniem Tomasza, są

O tym szeroko pisze Platon w *Fedonie*.

konstruktem intelektu z podstawami w rzeczy. Ogólność, schematyczność powszechnika (pojęcia ogólnego) jest wytworem umysłu poznającego i ujmującego niekóre, zasadnicze (z jakiegoś punktu widzenia) cechy. Dzięki temu ujmujące indywidua „mieszczą się" w zakresie tak wytworzonego powszechnika. Treść tzw. *universale metaphysicum* jest treścią konkretnej, jednostkowej rzeczy; zeschematyzowana i uogólniona treść istnieje tylko w intelekcie poznającym. Ogólna treść zeschematyzowana jest *universale logicum*, o ile przyporządkowane jest ono aktowi orzekania [21].

Ciekawe, że stare rozwiązania są zbieżne z postulatami myślicieli dzisiejszych, jak o tym świadczy cytowany u Gilsona Adler: „Adler [...] podsumowuje swoją noetykę w czterech stwierdzeniach, które wydają mi się niepodważalne: a) nasze pojęcia są w nas, dzięki czemu pojmujemy umysłem powszechne aspekty rzeczy, które myślimy i o których mówimy; b) ażeby spełniać tę funkcję poznawczą, nasze pojęcia muszą być rzeczywistymi powszechnikami (*actual universal*) powszechnikami realnymi istniejącymi faktycznie i obecnie w przeciwieństwie do wyobrażonych czy możliwych; c) ażeby jednak rzecz jakoś była rzeczywistym powszechnikiem, trzeba aby jej modus istnienia był nie materialiy; d) a zatem istnienia w człowieku myśli pojęciującej nie można wyjaśnić w sposób zadowalający, przez działanie jakiegoś narządu materialnego, takiego jak mózg; wyjaśnienie to wymaga obecności i funkcjonowania jakiegoś czynnika niematerialnego" [22]. Oczywiście z terminologią tą nie zawsze można się zgodzić, ale intencje autora są jasne i zbliżone do wielu sformułowań tradycyjnego ujęcia filozofii klasycznej. Pojęcie będąc aspektownym przedstawieniem treści, jest zarazem pośrednikiem w poznaniu realnej rzeczy. Pośredniczenie jednak pojęć jest tak naturalne, że nie każdy natychmiast dostrzeże ową rolę pośredniczenia. Tak bardzo pojęcia kierują nas na treść, że gdy pytamy kogoś, co myśli, to zazwyczaj odpowiada przedmiotowo, że poznaje, rozumie itd. jakąś rzecz znaczoną pojęciem. Trzeba dopiero pewnego wysiłku, by uprzytomnić sobie, że owo poznanie czy też rozumienie treści rzeczy dokonuje się za pomocą pojęć, przez pojęcia; że wobec tego, w poznaniu treści rzeczy, zostaje także dostrzeżony ów naturalny znak jakim jest samo pojęcie, a to tym bardziej, że możemy sobie ów znak naturalny, przezroczysty uprzedmiotować i formalnie poznawać nie rzecz, lecz jedynie pojęcie tej rzeczy. Sprawy są na ogół znane, ale wymagają tylko przypomnienia, że *in actu exercito* dokonuje się wraz z poznaniem obiektywnej treści rzeczy zarazem także i ujęcie formalnego, przezroczystego znaku umożliwiającego ujęcie samej przedmiotowej treści rzeczy.

---

[21] Św. Tomasz z Akwinu, w swym młodzieńczym dziełku *De ente et essentia* formułuje swoją teorię powszechnika niezwykle współcześnie.

[22] Por. Gilson, jw. s. 119-120 odn. 16.

Przypatrując się pośredniczącemu pojęciu, możemy zapytać jaka jest jednak struktura tego pojęcia. Zwykło się na to odpowiadać, zgodnie z realizmem umiarkowanym, że trzy elementy składają się na strukturę naszych pojęć: a) aspektownie identyczny stosunek (relacja) pomiędzy elementami rzeczy realizujący się w wielu przedmiotach konkretnych; b) jest on orzekalny o każdym podrzędniku w sensie identycznym i c) rozdzielnie. O co tu chodzi?

Zacznijmy od opisu ostatnich spraw. Gdy wytworzymy sobie pojęcie np. koła, to pojęcie może być orzekane o każdym kole realnym narysowanym lub w jakikolwiek sposób konkretnie wytworzonym. Twierdzimy zatem, że rowerowa obręcz jest kołem; samochodowa opona jest kołem; tarcze do cięcia drzewa czy kamienia są kołem itd. O każdej „realizacji" oddzielnie sensownie twierdzimy, że jest ona kołem, jeśli spełnia i utożsamia się z pojęciem koła. Nie można natomiast o wyobrażeniu powiedzieć, iż ono utożsamia się z każdym swym „podrzędnikiem". Nie mogę bowiem powiedzieć, że moje wyobrażenie koła u mojego roweru utożsamia się — jest — z kołem narysowanym czy kołem samochodowym, czy jakimkolwiek innym „kołem", które istnieje realnie w świecie. Wyobrażenie jest tylko podobne, a nie identyczne z rzeczami.

Nigdy też wyobrażenia nie można użyć do orzekania rozdzielnego o każdym przedmiocie. Wyobrażenie jest zawsze jednostkowe i tylko jako jednostkowe może być traktowane w opisie i w analizie. Nie można go natomiast użyć do orzekania o jakimś podmiocie czy o jakichś podmiotach, które realnie istnieją jako odrębne byty naturalne lub sztuczne. Jednostkowość bowiem wyobrażenia przekreśla samą możliwość użycia go do orzekania o czymś innym w sensie rozdzielczym (do odrębnych przedmiotów) i zarazem identycznym. Absurdalne bowiem byłoby wyrażenia, że moje wyobrażenie koła namalowanego zieloną farbą na białym płótnie jest kołem rowerowym, samochodowym czy narysowanym za pomocą cyrkla kołem na tym oto kawałku papieru. Natomiast sensowne są zdania, że „koło jest" i kołem samochodu, roweru, wozu, taczki czy też kołem narysowanym na kawałku papieru. Pojęcie bowiem koła, znaczone słowem-wyrażeniem ogólnym „koło", i utożsamia się z wszystkimi realnymi kołami, i może być użyte do orzekania o każdym realnym kole oddzielnie. Orzekanie rozdzielcze o przedmiotach jednostkowych i zarazem orzekanie przez identyczność jest znamieniem wytworzonych w nas ogólnych (sensów) pojęć.

Co jednak jest racją możliwości orzekania naszych pojęć o rzeczach w sensie rozdzielczym i identycznym? Tutaj dotykamy samej istoty zagadnienia uniwersaliów, gdyż stykamy się z ich wewnętrzną strukturą. Jak już było wspomniane, aspektownie identyczny stosunek pomiędzy ele-

mentami konstytuującymi jakieś rzeczy tworzy *uniwersale* pojęte ogólnie. Weźmy na przykład pojęcie „człowieka", które w myśl pradawnej tradycji było rozumiane jako „zwierzę rozumne". Zatem w pojęciu człowieka krzyżowałyby się dwa elementy: zwierzęcość łącząca człowieka z całą przyrodą, z której człowiek wyrasta i zdolność rozumnego poznania, jako element przeciwstawiający człowieka całej przyrodzie i wyodrębniający go od reszty. Ale elementy te nie są traktowane jako oddzielnie istniejące i jakoś „później" się składające, by wytworzyć człowieka. Przeciwnie występują one zawsze razem w relacji do siebie koniecznej, konstytutywnej. Wprawdzie ujawnia się w procesie rozwojowym jednostki najpierw element „zwierzęcy", biologiczny, to jednak cały sens biologii i zmysłowego poznania człowieka jest przyporządkowany rozumiemu jego życiu. Wszystko zmierza od początku do ujawnienia strony rozumnej, która powoli (w niektórych tylko aspektach) przejawia się od początku życia ludzkiego. Nie ma jednak nigdy „biologii zwierzęcia" oderwanego od rozumnej strony człowieka. Zawsze więc istnieje między nimi relacja, czyli swoista więź stanowiąca o człowieczeństwie człowieka. I ową więź, będącą przecież relacją konieczną zrośniętą tak ze stroną zwierzęcą, jak i racjonalną, ujmujemy w naszym pojęciu „człowiek". Więź ta istnieje w każdym ludzkim wypadku i jest do tego stopnia oczywista, że natychmiast na nią zwracamy intelektualną uwagę, abstrahując ją od elementów jednostkowych, tworząc właśnie pojęcie człowieka. Ujmujemy w naszym pojęciu uniwersalnym relację pomiędzy strukturalnymi elementami; zwierzę i rozumność są obecne w każdym indywiduum. I dlatego nasze pojęcia przedstawiają ten aspektownie identyczny stosunek pomiędzy elementami rzeczy.

W pierwszym rzędzie w pojęciu (jako minimum potrzebne dla utworzenia pojęcia) jest akcentowana sama obecność owej asepktownie identycznej relacji. Posługując się przykładem pojęcia „człowiek" zwracamy uwagę, że właśnie owa więź, relacja między elementem zwierzęcym i rozumnym zachodzi, jest obecna. Chcąc bliżej poznać charakter tej relacji trzeba zwrócić uwagę na same korelaty, jako podmioty relacji. Relacja bowiem staje się bardziej znaną przez lepsze poznanie jej podmiotu. I tutaj istnieje możliwość postępu wiedzy o człowieku, możliwość dokładniejszego wypracowania pojęcia „człowiek" poprzez głębsze studium elementów konstytuujących człowieka: „zwierzęcości" i „rozumności". Nauki w ciągu stuleci czynią to doskonale. Dziś wiemy — dzięki naukom biologicznym — nieporównanie więcej o człowieku, niż to wiedział Arystoteles czy Tomasz. Rozumiemy bowiem człowieka w jego elementach konstytutywnych szerzej. Nauki przyrodnicze przynoszą nam więcej informacji o organizacji ludzkiego ciała, o jego fizjologii itd. Psychologia i nauki humanistyczne mówią nam o racjonalnej stronie człowieka bardzo wiele.

Wskutek tego możemy dziś lepiej niż dawniej rozumieć charakter relacji elementu „zwierzęcego" do „rozumnego" w człowieku.

Akcentując wzrost obiektywnej wiedzy o człowieku, czyli ubogacenie naszego podstawowego pojęcia „człowiek", zwróćmy zarazem uwagę jak w rezultacie — od strony samego pojęcia — ubogacamy je. A więc chcę poznać, czym jest element zwierzęcy w człowieku muszę zatem ukonstytuować sobie wstępne pojęcie „zwierzę" i pojęcie to ubogacać przez różnego rodzaju akty poznawcze, dokonane i przede mną, i przeze mnie samego. Ukonstytuowanie jednak wstępnego zakresowego pojęcia „zwierzę" nie jest możliwe jak tylko przez uchwycenie tego, co jest wspólne wszystkim zwierzętom; a tym jest właśnie aspektownie identyczna relacja pomiędzy krzyżującymi się (na kształt: *genus* i *differentia specifica*) elementami rzeczy tego, czym jest zwierzę. Posługując się — w wyjaśnianiu — znaną schematyzacją („drzewem Porfiriusza") dostrzegamy, że najogólniej „zwierzę" bywa określone jako *vivens sentiens*, a więc ustrój biologiczny żyjący (i to go łączy z całym światem żyjącym, zwłaszcza wegetatywnym), charakteryzujący się czuciem (poznaniem) zmysłowym i wypływającymi stąd następstwami, jakimi są siły pożądawcze zmysłowe, zdolność do poruszania się względem miejsca itp. Gdy posiadam utworzone zakresowe pojęcie zwierzęcia i ogólnie potrafię odróżnić zwierzę od niezwierzęcia, to rozpoczynam mniej lub bardziej metodyczny, zorganizowany opis różnych cech zwierzcych danych mi w takim lub innym doświadczeniu. Opis i klasyfikację tych cech mogę prowadzić niemal w nieskończoność, bowiem rzeczywistość określona pojęciem „zwierzę" jest niezwykle bogata. Zresztą nauka tutaj wyróżniła wiele dziedzin poznania, które wypełniają informacjami treściowymi pole zakreślone przez pierwotnie dane pojęcie, parcelując to pole i tworząc szeregi nowych pojęć, mieszczących się wszakże na pierwotnie zakreślonym polu „zwierzę".

Wróćmy jednak do pierwotnego rozumienia pojęcia „zwierzę". Zostało ono nam dane jako więź relacji zapodmiotowanych w dwóch krzyżujących się i dopełniających elementach: *vivens* i *sentiens*. I znowu rozumienie specyfiki owej relacji może się dokonać tylko przez dokładniejsze poznanie korelatów, jako podmiotów pierwotnie ujętej relacji. Ale, ostatecznie, rozumienie, czym jest właśnie *vivens* — organizm biologiczny żyjący — sprowadza nas o piętro niżej, do nowej struktury „fizyko-chemicznej", ujętej w „drzewie porfiriańskim" jako *corpus animatum* — ciało ożywione. Zatem znów jawi się podstawowe, pierwotne, zakresowe rozumienie biologii żyjącej (świata wegetacji) jako relacji pomiędzy tym, co nazywamy „ciałem" — *corpus* i źródłem życia — *anima*. I chociaż nauki fizyko-chemiczne mogą opisywać cechy ciała tak lub inaczej zorganizowanego, to znowu jego pierwotne, rozróżniające rozumienie, postuluje zej-

ście o jeszcze jedno piętro niżej w „drzewie Porfiriusza" i ujęcie pojęcia ciała na skrzyżowaniu się (w relacji) elementów substancjalności i rozciągłości. Rozumienie zaś substancji dopomoże do podstawowego i najpierwotniejszego ujęcia pojęciowego bytu, które kreśla się jako to, co jest przyporządkowane do istnienia.

Analiza pospolicie używanego przez nas pojęcia „człowiek" ukazuje jak bardzo relacyjne jest pojęciowe rozumienie każdej rzeczy. Pojęcie jawi się nam jako sieć relacji międzyelementowej. I chociaż ujęte przez nas relacje są aspektywnie identyczne, to jednak i ich pełniejsze rozumienie domaga się coraz szerszego i pierwotniejszego kontekstu, i ostatecznie doprowadza do uświadomienia sobie, że w gruncie rzeczy ujmujemy wszystko „bytowo" jako coś, co będąc przyporządkowane istnieniu jest takie, a takie. Bycie zaś takim, a nie niczym, jest spowodowane krzyżowaniem się elementów, sposobów itd., czyli utworzeniem jakiejś relacji.

Zatem struktura pojęciowego poznania przedstawia się nam jako gęsta sieć relacji realnych pomiędzy cechami rzeczy, z tym że najpierwotniejszą i podstawową dla wszystkich strukturą relacyjną jest jawiący się byt, jako coś w sobie zdeterminowane i przyporządkowane istnieniu, którego pojęcie nie ujmuje i dzięki temu przyporządkowuje pojęciowe poznanie innemu aktowi poznawczemu, sądowemu, w którym afirmuje lub możemy afirmować istnienie, a przez to rzeczywistą bytowość ujętych cech. Co jest jednak szczególnie ciekawe to to, że w poznaniu pojęciowym ujmujemy zasadniczo stany graniczne jako podmioty relacji, na które pada nasza uwaga intelektualno-poznawcza. Nie tyle bowiem opisujemy pozytywnie jakąś cechę rzeczy, stanowiącą jej treść, ile raczej cechę przeciwstawiającą się innej cesze lub z inną stanowi korelat. Cechy-elementy rzeczy ujmowane pozytywnie i wprost są te, które wiążą się z ich użyteczną stroną. Ze względu na zużytkowanie rzeczy (zazwyczaj potraktowania jej na sposób narzędzia) do naszych potrzeb poznajemy rzeczy pozytywnie, a więc np. w sposób mierzalny. Poznanie zaś nie przyporządkowujące do użytkowania rzeczy jest — jak już wsomniano — ujmowaniem momentów granicznych, o ile jakaś cecha różni się czymś od jej zaprzeczenia; o ile dana cecha oddala się od tego, co nią nie jest. Zachodzi tu zatem specyficzny dla człowieka sposób poznania bytu na tle zaprzeczenia nie-bytu. Spostrzegając np. w człowieku dwunożność przeciwstawiamy ją jedno-, trój- lub czwórnożności. Ujmujemy zatem byt w przeciwstawieniu do relatywnego nie-bytu. A taki typ poznania, w którym odgraniczamy się od nie-bytu i na tym tle mocniej afirmujemy byt, jest w w gruncie rzeczy bardziej poznaniem negatywnym niż pozytywnym. Jednak takie poznanie pozwala segregować, wyróżniać rzeczy i elementy rzeczy. Równocześnie zaś dopełniamy te negatywne ujęcia poprzez dostrzeżenie związku, więzi, relacji cechy z cechą inną, która gwarantuje właśnie cały

proces uniwersalizacji. Jeśli bowiem pojęcia uniwersalne są ujęciem aspektowym tej samej relacji pomiędzy elementami-cechami, to pozytywna treść pojęcia staje przed naszymi aktami poznawczymi jako sieć relacji, coraz bardziej zagęszczona. A ostateczne rozumienie treści pojęcia opiera się aż na dostrzeżeniu jego bytowego charakteru.

Zresztą bytowy charakter — wyrażany nawet w prostym sformułowaniu: „to, co" — ciągle się pojawia w naszym języku, gdy bliżej nie znając rzeczy lub jej elementu-cechy chcemy to opisać i drugiemu przekazać. Wystarczy sięgnąć do najprostszych opisów, w których zaczynamy właśnie od słów; coś, co jest takie lub takie; coś, co zachowuje się tak lub inaczej... Wszędzie momenty bytowe (byt pojmowany w sposób nieokreślony — jako *ens vagum*) stają się podstawą naszych wyjaśnień czy to analizujących, czy też syntetyzujących.

Zatem nasze pojęcie uniwersalne dlatego może być użyte w orzekaniu identycznym i rozdzielczym, że będąc aspektownie ujętą tożsamą relacją pomiędzy elementami rzeczy jest tak ogólne, aspektowne, że wystarczy sama obecność jakiejś odpowiednio ujrzanej relacji, by to samo pojęcie, wyrażone w słowie, orzekać oddzielnie o różnych podmiotach, w których ta relacja w ogóle występuje. A natężenie tej relacji, różne jej stopnie i najrozmaitszy kontekst realny (relacja wśród innych międzycechowych relacji) jest niezwykle bogate. Pozwala to mnożyć pojęcia lub ubogacać (uintensywniać treść) poprzednio zakresowo utworzone pojącia. W rezultacie w naszym poznaniu pojęciowym rzecz sama i jej treści jawi się jako niezwykle bogata więź relacji, jako chmura relacji międzycechowych. Z relacji tych my tylko niektóre — według potrzeb naszej natury lub kultury — wybiorczo ujmujemy tworząc sobie odpowiednie pojęcie, sens komunikowany przez słowo. Podstawą zawsze żywą tak tworzonego w nas pojęcia jest pierwotna struktura bytowa, jest „pojęcie bytu" rozumianego jako *ens vagum* — jakieś coś w sobie zdeterminowane — które stanowi jakby taflę morza-oceanu poznawczego. Owa tafla przybiera kształty różnych fal według podmuchu wiatru. Tak i pojęcie bytu jako coś w sobie zdeterminowane (i oczywiście przyporządkowane do istnienia) strukturalizuje się w różne reprezentacje rzeczy, zależnie od poznawanego przedmiotu i osobistej historii naszego poznania. Słowem pierwotne pojęcie bytu strukturalizuje się zgodnie z przedmiotowym i podmiotowym osobistym stanem rzeczy. Jak karta papieru zgina się w miejscu, gdzie już raz celowo była zgięta, tak i nasze pojęciowe poznanie łatwo strukturalizuje się, jeśli już przedtem, choćby raz w historii naszego poznania, tworzyliśmy sobie na tle poznawanego przedmiotu jakieś odpowiednie pojęcie. Znaczy to, że pamięć nasza nie jest lamusem dla przechowywania pojęć-przedmiotów raz utworzonych; znaczy to, że pojęcia te — raz utworzone — nie wchodzą w głębsze pokłady podświadomości, jak do głębszych

stref oceanu i wydobywają się bądź naturalnie, bądź *lege artis* na powierzchnię morza — pola świadomości. Ale pamięć nasza łatwo strukturalizuje pierwotne, ogólne pojęcie bytu w pojęcia określonych przedmiotów, tworząc w ten sposób uniwersalia. A zatem nie model gotowych pojęć i ukrywanych w szopie pamięci lub głębinach podświadomości, ale zawsze obecne w nas pojęcie bytu — tworzące pole świadomości — przekształca się według naszej intelektualnej pracy w różne pojęcia ogólne. Odczuwamy ten moment pracy, gdy szukamy odpowiednich wyrażeń na oddanie tworzonej przez nas struktury pojęciowej. I gdy komuś mówimy: „mam ci coś do powiedzenia", owo „coś", jako byt spartykularyzowany i odpowiednio ustrukturalizowany, ubieramy w „słowa" pojęć ogólnych — uniwersaliów.

Wyakcentować wszakże należy także twórczą rolę słów w stosunku do pojęć. Wszakże nie ma ścisłej adekwacji pojęć-słów, jak to można zauważyć w trudnościach oddania naszych stanów myślowych przez odpowiednie słowa, to jednak pojęcia nasze precyzują się pod odpowiednimi słowami-znakami pojęć. Bywało to często powodem nawet utożsamiania pojęcia i słowa-terminu. Język nasz i nasza myśl są ze sobą tak związane, że wzajemnie na siebie oddziaływują i precyzują się. Jak malarz kształci się wówczas, gdy maluje, rzeźbiarz doskonali swą sztukę przez akty rzeźbienia, tak i nasz język, słowa pomagają w krystalizowaniu się myśli, uściślaniu naszego poznania i jego sprawdzeniu. Poza językiem bowiem nie można sprawdzić ani struktury pojęć, ani też procesu naszego myślenia. Dlatego słowa-terminy nie tylko są zrodzone przez myślenie, ale także one są przyczyną (sprawczo-narzędną!) naszych pojęć coraz bardziej ostrych i jednoznacznych. Jako taki typ przyczyny słowa stają się rzeczywistymi czynnikami procesu poznawczego człowieka.

Tak słowa, jak i nasze pojęcia stanowią system znakowy przyporządkowany rozumieniu samej rzeczy ujmowanej aspektowanie w naszych aktach poznawczych. Jeśli słowa, jako znaki, są instrumentem naszego poznania wytworzonym według jakiejś konwencji językowej, to pojęcia są znakami naturalnymi całkowicie przyporządkowanymi ujęciu rzeczy. System pojęć, którymi posługujemy się w poznaniu rzeczy, stanowi zespół znaków przezroczystych. Znaczy to, że w naszym spontanicznym poznaniu nie zatrzymują one na sobie uwagi poznawczej, lecz całkowicie skierowują na rzecz, która jest poznawana. Dlatego też zdaniem wielu filozofów pojęcia pośredniczące w poznaniu rzeczy, dlatego że są przezroczyste, nie stoją w opozycji do poznania bezpośredniego. Poznanie czy doświadczenie bezpośrednie dotyczyłoby także poznania dokonywanego za pomocą pojęć. Ale chyba nie jest to w pełni słuszne stanowisko, skoro z definicji poznanie bezpośrednie wyklucza wszelkie pośredniki. A jednak pojęcia pośredniczą realnie w poznaniu, gdyż wyznaczają obrany czy otrzy-

many aspekt poznawczy. Nadto same pojęcia są jakoś — towarzysząco (*in actu exercito*) — zauważone, gdyż możemy je uprzedmiotowić w naszym poznaniu, możemy je zreflektować i poddać analizie, co zresztą w tym artykule jest nieustannie dokonywane. Jeśli zatem pojęcia podlegają zreflektowaniu i uprzedmiotowieniu, to w akcie spontanicznego poznania musiały być nie wprost zauważone. To bowiem, co nie jest zauważalne nawet nie wprost, a co niekiedy umożliwia poznanie (nasze formy poznawcze wrażone), to nie stanowi w sensie ścisłym pośrednika poznawczego. Zresztą wiemy dobrze, jak bardzo nasze pojęcia pośredniczą, gdyż my sami często je konstruujemy, tak dobierając sobie aspekt poznawczy czy zmieniając espekty poznania, że samą rzecz inaczej widzimy. Gdy np. chcę lepiej zrozumieć postępowanie człowieka, to studiuję psychologię, by w jej świetle — w świetle skonstruowanego pojęcia, czy pojęć — poznać działanie i postępowanie jakiegoś człowieka. Zatem pojęcia chociaż są znakami przezroczystymi, to jednak będąc znakami, pośredniczą w poznaniu rzeczy; to poznanie modyfikują według ujętych w akcie poznawczym treści konstytuujących pojęcie. Pojęcie jest tym podstawowym i pierwszym znakiem naturalnym — nie konwencjonalnym — wytworzonym przez człowieka. Na wzór naturalnego znakowania dokonuje się sztuczne tworzenie znaków, będących zbitką relacji przedmiotowo-podmiotowych. Znaczy to, że znak przedstawia wybiorczo niektóre treści przedmiotu dla poznającego podmiotu. Przy tym poznający podmiot (niekoniecznie numerycznie ten sam) znak taki konstruuje dla celów poznawczych lub poznawczo praktycznych.

Ostatnią ważną sprawą w dziedzinie pojęciowego poznania jest reprezentowanie treści przedmiotowych. Jak już poprzednio wskazano, konstruując pojęcie przy poznawaniu rzeczy ujmujemy jej treść jedynie aspektownie i wybiorczo, w zależności od naszej natury i kultury osobistej. Zachodzi jednak pytanie, czy w pojęciowym poznaniu nie da się ująć istnienia realnego rzeczy? To pytanie było już wielokrotnie stawiane w historii filozofii i znajdowało różne rozwiązania. Na postawieniu pytania i jego rozwiązaniu zaważył zasadniczo platońsko-arystotelesowski konceptualizm, sprowadzający rezultat poznawczego życia człowieka do produkcji pojęcia o rzeczy. Pojęcie byłoby pełnym rezultatem poznania człowieka. Jeśli bowiem dla Platona poznanie pojęciowe, jako jedynie wartościowe poznanie, byłoby rezultatem oglądu rzeczy samej w sobie, czyli pojęć, to przedstawiałoby ono prawdziwą bytowość i byłoby bezwzględnie nadrzędne w stosunku do treści rzeczy, która jest jedynie cieniem idei i partycypowaną jej odbitką. Arystoteles wprawdzie odrzucił ideę i prawdziwą rzeczywistość widział w samodzielnie bytującej rzeczy — OUSIA — to jednak uważał, że poznanie pojęciowe wyczerpuje „zawartość" samego bytu. Problematyka istnienia, jako aktu bytu i konstytuującego byt elementu, w ogóle w filozofii antycznej nie powstała. Uważano bowiem, że

byt rzeczywisty albo jest tożsamy ze sobą (nurt parmenidejsko-platoński), albo zmienny (nurt heraklitejsko-arystotelesowski). Z tym że byt będąc zmienny ma w sobie elementy stałe, konstrukcyjne niezmienne — OUSIA — i posiada zmienne przypadłości, które mogą spowodować nawet zmiany substancjalne. Przy tym byt zmienny jest wprost dosięźny w poznaniu zmysłowym — i ta droga bywała często odrzucana przez kierunek pierwszy — byt jest dosięźny przez poznanie abstrakcyjne. Wszystko, co w rzeczy jest wartościowe, da się ująć w pojęciach, a te wyrazić w definicjach. W takim stanie rzeczy istnienie nie dające się ująć w pojęciach sprowadzono do cechy konkretnej, postrzeganej w poznaniu zmysłowym. Istnienie zatem utożsamione z konkretnością treści nie przedstawiało żadnego zainteresowania dla filozofów, gdyż zmienność należało przezwyciężyć przez abstrakcję.

Arystotelesowskie rozumienie poznania zaciążyło na czasach późniejszych, średniowieczu i renesansie. Powszechnie uznawano, że wszystko to, co da się poznawczo ująć można wyrazić w pojęciu. Stąd pojęcie idea stało się synonimem poznania. Doszło nawet przekonanie, że nie jest realne to, co nie da się wyrazić w pojęciu. Nic zatem dziwnego, że w momencie, gdy pojawiła się wyraźnie problematyka istnienia, jako bytowego elementu-aktu (a nastąpiło to głównie za sprawą Avicenny, a później Alberta i Tomasza) próbowano ją związać z koncepcją pojęciowego poznania. Dlatego tak trudno było określić status istnienia — czym to jest. Spory i próby rozwiązań zawsze jednak były związane z poznaniem pojęciowym, które jako abstrakcyjne miałoby nie ujmować istnienia rzeczy, będącego związanym ze stanem jednostkowo-konkretnym.

Wyłom w tej mierze posiadamy u Tomasza z Akwinu, który — chyba jedyny ze znanych wielkich myślicieli — dostrzegłszy funkcję istnienia, jako aktu konstytuującego realny byt, poznanie istnienia związał z sądem: *iudicium respicit esse,* a nie z pojęciem (*In Boeth. de Trin.* q. 5 a. III). Co więcej, w swym pierwszym młodzieńczym dziełku *De ente et essentia* zwrócił uwagę na niemożliwość ujęcia aktualnego istnienia w pojęciu. Ono bowiem przedstawia z natury rzeczy w sposób wybiorczy i aspektowny ogólne oderwane cechy rzeczy. Gdyby zatem realne istnienie „zawierało się" w pojęciu, to przez to samo istniałyby w rzeczy cechy ogólne schematyczne, co przecież jest absurdalne. Żadna analiza nie wykrywa istnienia w pojęciu. Pojęcie ujmuje tylko treść rzeczy, istnienie jest tam nieobecne. Zauważyć jedynie można przyporządkowanie tej treści do istnienia, które w sposób oryginalny, samodzielny stwierdza sąd egzystencjalny. Natomiast sąd orzecznikowy jest zawsze związany z istnieniem ze względu na łącznikową funkcję „jest", która wyraża nie tylko asercję, ale i afirmację istnienia.

261718

Zatem stwierdzona nieobecność istnienia w pojęciu wcale nie świadczy o tożsamości realnej istnienia i istoty w bycie (jak to od czasów F. Suareza usiłują liczni jego komentatorowie sugerować), gdyż konsekwencją tego byłoby zniesienie różnicy między rzeczywistością, światem realnym a idealnym, lecz nietożsamość realną tych dwu stron bytu. Istnienie rzeczy „otwiera" proces poznania, który w akcie pojęciowania koncentruje się na treści rzeczy, ujętej w sposób oderwany, by w aktach sądowego poznania dopełnić swej miary i uzgodnić się z bytem realnym.

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL