

WOJCIECH CHUDY

O NAOCZNOŚCI POZNANIA METAFIZYKALNEGO

1. Naoczność spostrzeżeniowa a poznanie bytu realnego

1.0. Większość autorów podejmujących problematykę poznania realistycznego akcentuje szczególną rolę, jaką posiada w tym poznaniu spostrzeżenie zewnętrzne, resp. naoczność spostrzeżeniowa¹. Część autorów wiąże tę szczególną rangę naoczności spostrzeżenia zmysłowego z poznaniem świata realnego za pomocą tego typu aktów.

Według Kazimierza Twardowskiego tylko wyobrażenie (przedstawienie) spostrzegawcze prezentuje przedmiot ujęty w odnośnym akcie; inne przedstawienia pełnią jedynie funkcję reprezentacji. Wyobrażenia spostrzegawcze zawdzięczają ten swój wyjątkowy status kontaktowi aktu spostrzeżenia z rzeczywistością; wynikiem tego kontaktu jest obecność „sądu egzystencjalnego” w strukturze spostrzeżenia. „Egzystencjalność” zatem, będąca według Twardowskiego swoistym wyróżnikiem przedstawienia (resp. naoczności spostrzeżeniowej), radykalnie odróżnia akt ujmujący obok treści przedmiotu także jego wyjątkową w stosunku do przedmiotów innych rodzajów aktów pozycję realności. To ujęcie w spostrzeżeniu istnienia, które dla Twardowskiego jest istnieniem realnym, nadaje temu aktowi i tej naoczności szczególny walor pierwotności naoczności spostrzeżeniowej².

Także dla Leopolda Blausteina³ zachodzi zasadniczy i ważny związek między naocznością, spostrzeżeniem i sądem egzystencjalnym odnoszącym się do istnienia przedmiotów świata realnego⁴. Sąd egzystencjalny jako swą

¹ Artykuł niniejszy jest – zarówno formalnie, jak i co do meritum – kontynuacją mojego tekstu *Zagadnienie naoczności aktów poznawczych* opublikowanego w „Rocznikach Filozoficznych” 29(1981) z. 1 s. 165-232.

² W świetle tego oraz genetycznego empiryzmu Twardowskiego wydaje się zrozumiała jego postawa redukcjonistyczna w stosunku do innych typów naoczności.

³ Por. W. Chudy, *Zagadnienie naoczności aktów poznawczych*, „Roczniki Filozoficzne” 29(1981) z. 1, nr 1.3.2 punkt (I).

⁴ Blaustein rozumie jednak, jak się wydaje, sąd egzystencjalny inaczej niż Twardowski. Jest on w ujęciu Blausteina odrębnym aktem poznawczym stwierdzającym istnienie czegoś.

podstawę epistemologiczną ma naoczność spostrzeżeniową; to jej swoisty charakter, odznaczający się tym, że przedmiot ujęty w akcie poznania zmysłowego narzuca podmiotowi swoje bycie realnym, decyduje o efektywnym powoływaniu się na ten akt poznawczy jako na podstawę sądenia egzystencjalnego.

Warto zauważyć, iż również w odniesieniu do rzeczywistości rozpatruje naoczność percepcji zewnętrznej Hedwig Conrad-Martius. W swym zorientowanym realistycznie dziele fenomenologicznym *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt* dokonuje dystynkcji na „naoczność nieprzesłonią” (unverhüllte Anschaulichkeit) i „naoczność przesłonią” (verhüllte Anschaulichkeit); pierwsza z tych naoczności jest charakterystyczna dla ujmowania realnych przedmiotów zmysłowo dostępnych⁵, a pojęcie „nieprzesłonięcia” wykazuje, jak się zdaje, znaczne analogie do znaczenia zwrotu „prezentowanie przez treści naoczne”, używanego przez Twardowskiego.

Edmund Husserl i Roman Ingarden zachowują przy opisie i analizie fenomenu naoczności spostrzeżeniowej powściągliwość i ostrożność, co związane jest z założeniami metodologicznymi fenomenologii⁶. Stąd w ich tekstach widać duże staranie o to, aby opis uwzględniał tylko to, co dane i jak dane w akcie poznawczym, bez zaangażowania opisu w jakąkolwiek teorię metafizyczną. Jednakowoż także u tych autorów naoczność spostrzeżeniowa posiada specjalną wartość i charakter. Dla Husserla jest to rodzaj wzorcowej („źródłowej”) naoczności, odznaczającej się dominującym w całości naocznej „momentem cielesnej samoobecności”. Ingarden wyraża ten szczególnie rys naocznościowy terminem „arogowanie sobie przez przedmiot samoistnego istnienia” i akcentuje cechę „żywości”, z jaką ujawnia się przedmiot dany z naocznością spostrzeżeniową, która to cecha odróżnia w sposób istotny, obok cechy „konkretności”, tę ostatnią naoczność od naoczności typu wyobrażeniowego.

1.1. W świetle powyższych konstatacji, w których ujawnia się zasadnicza zgodność klasyków problematyki naoczności co do wyjątkowego („egzystencjalnego”) statusu naoczności związanej z percepcją sfery zewnętrznej w stosunku do podmiotu poznającego, wydaje się nie pozbawiona zasadności chęć penetracji teoriopoznawczej przeprowadzonej w aspekcie naoczności, a dotyczącej płaszczyzny aktów poznania metafizycznego.

W klasycznej koncepcji filozofii, a ściślej: w nurcie filozofowania związanym z egzystencjalnym odczytaniem myśli Tomasza z Akwinu, realnościowy walor poznania jest elementem pierwszorzędnym i decydującym o metafizycznej wartości wiedzy. Nurt ten – kryjący pod ogólną nazwą neotomizmu

⁵ Verhüllte Anschaulichkeit to naoczność typu wyobrażeniowego lub – szerzej – wtórnego.

⁶ Por. Chudy, art. cyt., nr 1.4.2 oraz 1.5.2.

egzystencjalnego różnorodność interpretacji, odmian i autorów – kładzie metodologiczny nacisk na ten zakres zagadnień, który związany jest z poznaniem bytu (jako bytu); do zakresu tego szczególnie istotnie przynależą kwestie: poznania istnienia, sądenia egzystencjalnego i intuicji intelektualnej. Czołowymi reprezentantami tego kierunku filozofowania są Jacques Maritain, Etienne Gilson i Mieczysław Albert Krąpiec; ich też dzieła będziemy traktować jako źródłowe przy niniejszej próbie rozważenia roli naoczności i specyficzności poznania metafizycznego⁷.

Sama metafizyka określona przez ostatniego z wymienionych tu filozofów jako „poznanie czysto teoretyczne – w świetle pierwszych zasad – bytu jako istniejącego celem wykrycia ostatecznych czynników uniesprzeczniających sam fakt jego realnego istnienia”⁸ posiada jako swoje źródło doświadczenie konkretnych bytów istniejących w świecie realnym i branych w aspekcie ich istnienia. Spostrzeżenie zewnętrzne zatem, a więc i naoczność spostrzeżeniowa, wydaje się wiązać istotnie z poznaniem typu metafizycznego. Charakterystyka naoczności spostrzeżeniowej „odsyla” nas w jakiś sposób do naoczności aktów poznawczych realizowanych (przynajmniej) w punkcie wyjścia metafizyki.

1.2. Jednak naoczność „metafizyczna”⁹ nie jest tożsama gatunkowo z naocznością typu spostrzeżeniowego. Ogólnoegzystencjalny aspekt ujęć przedmiotowych w metafizyce przy raczej konkretystycznych i nastawionych na treść aktach spostrzeżenia zewnętrznego oraz zaangażowanie w maksymalistycznie sformułowany cel poznawczy metafizyki (ostateczne uniesprzecznienie) oraz przyporządkowanie spostrzeżenia zewnętrznego (jako tego właśnie aktu) raczej funkcji informowania niż wyjaśniania teoretycznego, różnicują – jak nam się wydaje – dostatecznie te dwa rodzaje aktów poznawczych w interesującym nas tutaj aspekcie naoczności.

⁷ Głównie będzie tu chodziło o następujące prace: J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative*, Paris 1932; *Reflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*, „Revue thomiste” 69(1968) 1; *Il n'y a pas de savoir sans intuitivité*, „Revue thomiste” 70(1970) – artykuł ten będziemy cytować jako: Maritain, *Intuitivité; Les degrés du savoir*, Paris 1932; E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963; *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1959; *Metafizyka*, Lublin 1978² – cytowane tutaj jako: Krąpiec, *Metafizyka; Doświadczenie i metafizyka*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) z. 1 – cytowane tutaj: Krąpiec, *Doświadczenie*.

Poza tymi cenne okazały się dla nas tutaj prace: S. Kamińskiego, z M. A. Krąpcem, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962; *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, „Roczniki Filozoficzne” 22(1974) z. 1; A. B. Stępnia, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964; *Istnienie czegoś a pojęcie i sąd*, „Studia Philosophiae Christianae” 9(1973) z. 1; *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17(1974) z. 4; Z. J. Zdybickiej, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972.

⁸ M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 20-21.

⁹ Wprowadzamy ten termin na oznaczenie typu naoczności, z jaką dane są przedmioty poznania metafizycznego, traktując sam termin roboczo.

1.3. Pytanie zatem o fakt (czy istnieje?) specyficznej dla poznania metafizycznego noocności oraz o charakter (czym jest?) tego typu noocność będzie ukierunkowywać nasze rozważania w tym artykule.

2. Charakterystyka metodologiczna poznania metafizycznego

2.0. Rezultat poznania metafizycznego, mającego za swój przedmiot rzeczywistość w jej ogólnieegzystencjalnym aspekcie, za cel ostateczne wyjaśnienie tej rzeczywistości oraz posługującego się intuicyjno-redukcyjną metodą – traktuje się w metodologii filozofii jako system. Pojęcie systemu metafizycznego – pomimo wspólnego kształtu wyrażenia – nie ma wiele wspólnego z pojęciem systemu używanym w przyrodoznawstwie albo naukach logiko-matematycznych. System metafizyki ogólnej to uporządkowany zespół rezultatów filozofowania (zbiór sądów) powiązanych ze sobą w koherentną całość mocą poznania transcendentalno-koniecznościowego; to uporządkowana struktura myślowa (resp. językowa) o rosnącym uwikłaniu teoretycznym jej kolejnych członów powiązanych logicznie ze sobą w sposób holistyczny oraz o realistycznym statusie semantycznym jej elementarnych składników. Najogólniej można wyodrębnić następujące człony (etapy) systemu metafizyki ogólnej, będącej dziedziną naszych rozważań¹⁰:

- I Punkt wyjścia – sędzenie egzystencjalne resp. sąd egzystencjalny
- II Formowanie pojęcia bytu jako bytu – separacja
- III „Uwyrażnianie” zawartości pojęcia bytu jako bytu
- IV Partykularyzacja pojęcia bytu jako bytu – wyodrębnianie kategorii bytowych
- V Analiza struktury wewnętrznej bytu – implikacje transcendentalności i analogiczności bytowej
- VI Punkt dojścia – dociekania nad Absolutem.

Porządek tej struktury systemu, będący niejako porządkiem liniowym, wyznaczony jest tutaj w aspekcie metodologicznym (pokrywającym się najczęściej z aspektem wykładu); porządek ten nie musi być identyczny z porządkiem psychologicznym budowania metafizyki przez konkretnych filozofów.

2.1. Cechą charakterystyczną i istotną dla ujęcia specyficzności poznania metafizycznego w jego sześćoetapowym¹¹ przebiegu jest związek procesów, analiz i rozważań metafizycznych z poznaniem konkretnego i realnego istnienia, resp. z sędzeniem egzystencjalnym. Ten aspekt wiedzy metafizycznej,

¹⁰ Por. S. Kamiński, *Wyjaśnienie w metafizyce*, „Roczniki Filozoficzne” 14(1966) z. 1, M. A. Krąpiec, *Struktura bytu*, Lublin 1963, s. 261 nn.

¹¹ Podział systemu metafizyki na fazy jest oczywiście dyskusyjny. Istnieje rozbieżność i co do samej koncepcji podziału, i co do ilości faz.

towarzysząc poznaniu od punktu wyjścia poprzez dalsze coraz bardziej zaawansowane teoretycznie fazy systemu aż do zwieńczenia metafizyki w postaci filozofii Boga, decyduje o transcendentálním walorze tego poznania. Ogólnoegzystencjalna strona bytu ciągle obecna w centrum zainteresowania metafizyka gwarantuje charakter analogiczny, ponadkategorialny i konieczny poznaniu, nie tracącemu jednocześnie „z oka” realnego świata rzeczy konkretnych.

Podstawowym zatem problemem epistemologicznym związanym z poznaniem typu metafizykalnego jest sprawa poznania istnienia i odpowiednio zagadnienie sądenia (sądu) egzystencjalnego¹². Nie wchodząc tutaj w szczegółową kwestię stosunku między prercepcją a sądeniem należy stwierdzić, iż ze względu na największą „wyróżność” metodologiczną problematyki sądenia egzystencjalnego w dwu pierwszych etapach systemu metafizycznego – ta część metafizyki posiada także największą doniosłość w zajmującym nas tutaj aspekcie.

Punktem wyjścia systemu metafizycznego, czyli pierwszą czynnością poznawczą lub pierwszą tezą (rezultatem poznawczym) uznaną w systemie¹³ jest akt sądenia egzystencjalnego lub jego rezultat: sąd egzystencjalny. Czynność ta, będąc aktem radykalnie bezpośrednim, nierefleksyjnym aktowo i zasadzającym się na prostej afirmacji istnienia bytu transcendentnego w stosunku do świadomości poznającej, jest podstawą poznawczą i zarazem ostatecznym uzasadnieniem realistycznej metafizyki. Każdy inny akt – późniejszy w sensie metodologicznym od tego aktu radykalnie bezpośredniego – pośredniczy z konieczności ów akt pierwotny oraz powstałe na jego podstawie pojęcie ens ut primum cognitum. Jest to pierwszorzędną funkcją sądenia egzystencjalnego w aspekcie epistemologicznym. Funkcją drugorzędną jest „kształtowanie” świadomości poznającej przez akt sądenia (afirmacji) o istnieniu realnego bytu; dopiero po¹⁴ tym „mocnym” stwierdzeniu istnienia bytu wtórna strukturalnie refleksja poznawcza może wydobyć istnienie podmiotu poznającego. Podmiot poznający jest w ten sposób zrelatywizowany, zależny epistemologicznie i „kształtowany” przez poznanie pierwotne bytu realnego, resp. przez byt realny.

Pierwotne sądenie egzystencjalne, stojące w punkcie wyjścia metafizyki, może posiadać dwojakie odniesienie. Przedmiotem tego aktu, w którym element odpoznania istnienia „wyprzedza”, zdominowuje strukturalnie treść

¹² Wszyscy trzej rozpatrywani tu przez nas filozofowie nurtu egzystencjalnego akcentują rangę sądenia egzystencjalnego w poznaniu metafizykalnym i poświęcają temu zagadnieniu obszerne fragmenty swoich prac. Por. np. Maritain, *Reflexions sur la nature béssée*, s. 20-27; Gilson, *Byt i istota*, s. 248-253; Krąpiec, *Doświadczenie*.

¹³ Por. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 56, przyp. 24.

¹⁴ W sensie metodologicznym: jako będące w systemie następstwem czegoś pierwotniejszego oraz zależne od tego czegoś.

aktu, może być konkretna, transcendentna w stosunku do podmiotu poznającego *rzecz*, dostępna percepcji zmysłowej lub JA – sam podmiot poznający ujmujący siebie w aspekcie „głębokiego” ukonstytuowania przez dynamiczny element istnienia¹⁵.

Względy metodologiczne, a konkretnie: obawa przed swoiście pojętym „solipsyzmem egzystencjalnym”, rozumianym jako absolutyzacja egotycznego istnienia – przemawiają za tym, aby u podstaw teorii bytu rozpatrywać akt sądzenia egzystencjalnego mającego za przedmiot byt transcendentny.

Do problemu charakteru sądzenia egzystencjalnego wrócimy jeszcze.

2.2. Podczas, gdy poznanie rozpatrywane powyżej było poznaniem aktowym i bezpośrednim, to poznanie istnienia w ramach teorii metafizycznej charakteryzuje się złożonością (jest to rodzaj analizy metafizycznej) oraz pośredniością.

Poznanie to kierowane jest celem sformułowanym w metodologii metafizyki: ma ono zmierzać do uzyskania rezultatu, który jest równocześnie przedmiotem metafizyki¹⁶. Cel tego procesu poznawczego wyznaczony jest postulatem „zredukowania” (rzeczywistości), tzn. wszystkiego, co realne do jednego wspólnego przedmiotu („supra-modelu”, który byłby „sub-modelem” każdego konkretnego), przy jednoczesnym zachowaniu statusu realności (egzystencjalnego charakteru) tego poznania. Osiągnięcie poznawcze owego celu zapewnione zostaje przez dyrektywy sformułowane przez metateorię metafizyki. Są one (według M. A. Krąpca) następujące:

1. Dyrektywa analogiczności poznania.

Poznanie (rezultat) ma być najogólniejsze (wszechobejmujące) w sensie ponadkategorialnym.

2. Dyrektywa realności poznania.

Ujęcie poznawcze winno zachować (uwzględnić) walor faktyczności, resp. status jednostkowej i konkretnej bytowości.

3. Dyrektywa neutralności (antyaprioryczności) poznania.

Ujęcie ma chwytać przede wszystkim to, co się narzuca z rzeczywistości – bez uprzednich nastawień teoretycznych (a priori); nie powinno ono jednak być „anarchistyczne” (w sensie uwzględnienia wszystkiego, co się narzuca w percepcji) – poznanie tu jest szczególnie mocno rozumiejące¹⁷.

¹⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1974, s. 108-112; *Człowiek i prawo naturalne*, s. 106-108, a zwłaszcza przypis 14, s. 139-144.

¹⁶ Proces ten nazywany dość nietrafnie „konstrukcją” przedmiotu metafizyki (pojęcie bytu jako bytu) analizowany jest w: Krąpiec, *Metafizyka*, s. 58-64, 106-120; Kamiński, Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 53-60, 72-76.

¹⁷ „Dojrzenie przedmiotu wspólnego nie jest tylko dowolną konstrukcją, lecz ma być i jest dostrzeżeniem jakichś zbieżnych elementów i przynajmniej proporcjonalnych, wspólnych dosko-

Proces poznawczy prowadzący do uchwycenia przedmiotu metafizyki (bytu jako bytu) i urobienia jego pojęcia nosi nazwę *separacji*¹⁸. Operacja taka, proweniencji Tomaszowej, miała w historii wiele różnych interpretacji¹⁹; jak się wydaje, najśluszniej będzie ją przedstawić w czterech etapach²⁰.

I W pierwotnym sądzie egzystencjalnym stwierdzamy, że coś (jakoś określonego, nie: tak a tak określonego dzięki poznaniu abstrakcyjnemu!) istnieje.

II Stwierdzamy wielokrotnie: różne od siebie, jakieś byty istnieją. (De facto do przeprowadzenia tej całej operacji, resp. budowy metafizyki, wystarczy stwierdzić istnienie dwu różnych od siebie bytów: na przykład transcensu i JA). Teza o pluralizmie bytowym²¹.

III Separacja sensu stricto. Tworzymy operację poznawczą, która w rezultacie pozwala stwierdzić stałe przyporządkowanie zmiennej, ale ciągle konkretnej treści do stałego, choć w tym przypadku bytowym proporcjonalnie różnego, istnienia. Stwierdzamy względne, a jednak stałe i tożsame powiązanie²².

IV „Dojście” do pojęcia bytu jako bytu i jego bielementowej struktury istnieniowo-istotowej.

Istnienie ujęte w rezultacie procesu separacji jest elementem substruktury bytu jako bytu; jest elementem konstytuującym byt. Wraz z faktem

nałości przysługujących każdemu konkretowi i wszystkim razem”. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 56-57. Warto zwrócić uwagę na to, iż w metodzie ustanawiania przedmiotu metafizyki historyzm metateoretyczny towarzyszy postulatowi neutralizmu. Doświadczenie historyczne ma ustrzec metafizyka przed podpadnięciem w przedwczesny wybór teoretyczny, a nie ukierunkować a priori jego ustalenia.

¹⁸ „Odpowiednie akty poznawcze – ujawnione w sądach negatywnych i pozytywnych (orzecznikowych) – nad zawartością sądów egzystencjalnych, mogą doprowadzić do dojrzania takiego „pojęcia-przedmiotu”, który ogarnia wszelkie wymiary rzeczywistości”, Krąpiec, *Metafizyka*, s. 62.

¹⁹ Źródło: Tomasz z Akwinu, *In Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 3. Interpretacje między innymi: Maritain, *Sept leçon sur l'être* (autor ten utożsamia separację z intuicją abstrakcyjną); J. H. Nicolas, *L'intuition de l'être et le premier principe*, „Revue thomiste” 47(1947) 113-134; L. B. Geiger, *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle*; w: E. Gilson, *Philosophie de la Chretienne*, Paris 1949, s. 227-274; Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 141-143.

²⁰ Zob. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 106-107 i 114-120; Kamiński, Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 57-60.

²¹ W tym etapie biorą udział sądy egzystencjalne nie będące już aktami bezpośrednimi w sensie radykalnym.

²² Semiotycznie rzecz biorąc już na tym etapie uczestniczy bogaty repertuar wyrażeń: zdania egzystencjalne, zdania predykatywne pozytywne i negatywne, swoiście interpretowane zdania empiryczne, nazwy kategoriałne oraz nazwy jednostkowe. Confuse uczestniczy tu także pojęcie *ens ut primum cognitum*.

zewnętrznego złożenia bytu odkrywamy bowiem prymarną funkcję istnienia w tym złożeniu. Istnienie będąc aktem głębokim bytu jawi się w intuicji intelektualnej jako ostateczna racja ontyczna realności istoty (resp. bytu) a zarazem jako warunek konieczny bytowości.

Poznanie istnienia bytu jako bytu, poddane dalej „obróbce” metafizycznej w systemie²³, jest podstawą twierdzeń o transcendentálním i analogicznym charakterze bytu, resp. poznania bytu oraz orzekania o bycie. Ogólnoegzystencjalny aspekt wyjaśniania bytu, „odkryty” jako wynik zabiegu separacji, pozwala w dalszej części metafizyki stwierdzić – choć twierdzenie to, jak cała zresztą zawartość metafizyki, mieści się *implicite* w pojęciu bytu jako bytu – zasadniczo podwójne „supremum” istnienia w rzeczywistości. Po pierwsze, supremum ontyczne: istnienie – proporcjonalne do istoty – jest ostateczną i konieczną oraz nieredukowalną do innych racją faktyczności²⁴ bytu. Po drugie, supremum epistemologiczne: poznawalność bytu jest uwarunkowana ontycznie jego realnością.

2.3. Wszyscy trzej autorzy, których poglądy służą nam w niniejszej części pracy jako podstawa źródłowa rozważań problemu naoczności poznania metafizycznego, głoszą prymat aspektu ontycznego nad czysto epistemologiczną stroną rozważań nad poznaniem. W związku z tym zarówno dla Maritaina, Gilsona, jak i Krąpca filozofią poznania jest metafizyka (nie teoria) poznania. Z dwu aspektów, w jakich można rozpatrywać wszystko, co pojawia się w polu świadomości: aspektu *entytatywnego* oraz aspektu *dania*²⁵ – ten pierwszy jest dla nich pierwszorzędnym, a w pewnych wersjach jedynym aspektem uprawiania filozofii.

Z takiego stanu rzeczy wynika dla nas następująca trudność metodologiczna:

Problematyka naoczności jest problematyką rozpatrywaną na płaszczyźnie epistemologicznej. Analiza fenomenu naoczności dotyczy dania w przebiegach świadomości; aspekt, w którym rozpatruje się pewną właściwość aktów intencjonalnie skierowanych do dziedziny (np.) przedmiotów poznania zmysłowego bądź bytów przedmiotów metafizyki – jest aspektem tego, co dane i jak dane. W związku z tym, rozważając w tym aspekcie typ poznania, w którym bytowość samych aktów poznawczych odgrywa ważną epistemiczną rolę, możemy spotkać się z zarzutem *nieadekwatności metody*. Stosowana przez nas bowiem w tej pracy metoda jest zasadniczo metodą metapredmiotowego opisu i analizy; korzysta ona z dorobku szero-

²³ Polegającej na poszukiwaniu i penetracji warunków koniecznych bytowości, czyli transcendentaliów, oraz na partykularyzacji pojęcia bytu jako bytu.

²⁴ Resp. racja jedności, „odrębności”, inteligibilności i celowego „zorientowania” wszelkiego bytu.

²⁵ Por. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 40n, 53, 98. „Entytatywny” od łacińskiego: „ens, entis” (byt).

ko pojętej fenomenologii, posiłkuje się także narzędziami analizy językowej. (Metoda ta nawiązuje do trybu analiz R. Ingardena, a ściślej do rozważań A. B. Sępnia).

Nie wydaje się jednak, aby zarzut nieadekwatności metody był trafny w odniesieniu do naszych poczynań.

2.4. Scholastyczna tradycja zna już rozróżnienie płaszczyzn bytowych na *esse in* i *esse ad*. Dystynkcja ta wyznacza właśnie dwa aspekty, w których może być rozważany byt: aspekt entytatywny, metafizyczny (*esse in*) i aspekt intencjonalny, epistemologiczny (*esse ad*)²⁶. Warto w tym miejscu przytoczyć zespół poglądów Maritaina, który omawiając sprawę stosunku poznania do bytu opiera się na powyższej różnicy²⁷.

Epistemologia (kryteriologia) jest dla Maritaina częścią metafizyki, zajmuje się bowiem swoim przedmiotem właściwym – poznaniem, które oprócz właściwości specyficznych, takich jak struktura, dynamika i wartość posiada właściwość uzasadniającą je ostatecznie – bytowość; tę zaś wyjaśnia teoria bytu. Dlatego, mimo iż większość jego prac wypełniają opisy płaszczyzny poznawczej, swoista i bardzo skrupulatna niekiedy „fenomenologia” poznania, to jednak ostatecznie budowa i przebieg aktów poznawczych są uzasadniane – zgodnie z tradycją wykładu Tomasza – strukturą ontyczną przedmiotu w ogóle i przedmiotu poznania oraz „kinetyką” aktualno-możliwością. Poznanie zatem dla Maritaina to taki sposób istnienia, w którym podmiot staje się intencjonalnie przedmiotem poznawanym²⁸.

Terminem kluczowym tej epistemologii jest *intencjonalność*. Ogólny przebieg aktu poznawczego jest ontycznie uwarunkowany – i tu Maritain mocno tkwi w scholastycznej tradycji – przez intencjonalne formy poznawcze: *species impressa* i *species expressa*²⁹. Nie wdając się w szczegóły można stwierdzić, iż formy te umożliwiają intencjonalną jedność podmiotu z przedmiotem poznania w prostym ujęciu (intuicji) zmysłowym (które i w tej kon-

²⁶ Niektórzy metafizycy uprawiając filozofię poznania zapominają o tym zróżnicowaniu i absolutyzują aspekt *esse in*.

²⁷ Z polskiej literatury najbardziej pomocnymi dla tego fragmentu pracy okazały się: E. Morawca, *Rola intuicji w przyjmowaniu założeń metafizyki ogólnej u Jacquesa Maritaina*, Warszawa 1974 oraz K. Klósaka, *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich*, „Roczniki Filozoficzne” 13(1965) z. 3, s. 5-28.

²⁸ Por. Maritain, *Degrés du savoir*, s. 218-228.

²⁹ Przypominając w skrócie dynamikę takiej prostej percepcji, według Maritaina wyliczyć można jej następujące „pod-etapy”: 1. działanie rzeczy na zmysł; 2. powstanie *species impressa* harmonizującej zmysł i pobudzenie zmysłowe w jedność („le sensible”); 3. działanie doznania na zmysły wewnętrzne, pamięć i wyobraźnię; 4. powstanie *species expressa* harmonizującej zmysł z przedmiotem poznania zmysłowego w jedność („forme presentative”, „vicaire de l’objet”); 5. spirytualizacja *species expressa* przez intelekt czynny; 6. odsłonięcie formy inteligibilnej przedmiotu („le intelligible”); 7. uchwycenie pojęcia przedmiotu („perception”, „perçoit l’objet”, „vision”). Por. J. Maritain, *Elements de philosophie*, Paris 1946, s. 4.

cepcji, zgodnej z empiryzmem genetycznym, stanowi punkt wyjścia i „model” poznania w ogóle) zapewniają z jednej strony realność poznania, a z drugiej stanowią o pewnej odrębności (specyficzności) płaszczyzny epistemologicznej³⁰. Jedność przedmiotu z podmiotem zachodząca w akcie, w treści przedstawienia i w rezultacie aktu jest jednością intencjonalną (esse ad), różną od jedności realnej (np. całość z części) i różną od jedności subrealnej (np. bytu z istnienia i istoty) oraz nieredukowalną do tych typów jedności (esse in); tę specyficzną dla epistemologii płaszczyznę, którą wyznacza funkcjonowanie form poznawczych, podkreśla Maritain wskazując na takie cechy porządku intencjonalnego jak: uobecnienie (przedmiotu podmiotowi), odsłonięcie, odniesienie do, skierowanie³¹. Każdemu rezultatowi lub czynności zachodzącym w tym porządku przysługuje zasadniczo podwójny aspekt: aspekt intencjonalny, zgodnie z którym rezultat poznawczy (np. rezultat dla Maritaina podstawowy: pojęcie) pełni rolę znaku, medium quo przedmiotu, funkcję epistemologiczną oznaczania, wskazywania na rzecz³², „in-spekt” przedmiotu (jak mówi komentując Maritaina Gilson); oraz drugi: aspekt entytatywny (realny), zgodnie z którym pojęcie jest przypadłością realnej substancji poznającej – człowieka. Ta dwustronność bytowo-intencjonalna nieoddzielalnych od siebie, jak awers i rewers monety, aspektów wszystkiego, co pojawia się w polu poznawczym oraz nieredukowalność całkowita (niesprowadzalność) tych aspektów do siebie³³ stanowią o realizmie i prawomocności tak pojętej epistemologii oraz o (względnej co do przedmiotu formalnego) autonomii tych dociekań Maritaina.

Podsumowując poczynione tu uwagi trzeba stwierdzić, że powyższa wyraźna dystynkcja płaszczyzn bytowych, resp. poznawczych, pozwala na stosowanie metaprzeciwowej aparatury badawczej (czyli metody i języka fenomenologów i analityków) w dziedzinie esse ad. Nie musi to jednocześnie pociągać za sobą błędu w postaci subiektywizacji sfery bytowej, wprowadzenia doń elementu dowolności, werbalizacji itp. skutków, wynikających ze stosowania nieadekwatnej do przedmiotu metody. Przed błędami tymi chroni bowiem ów mocno akcentowany przez Maritaina związek–zależność

³⁰ Oczywiście, nie należy dopatrywać się żadnych związków między maritainowskimi formami poznawczymi a formami a priori Kanta; te pierwsze mimo swego sui generis charakteru posiadają konieczną podwójną podstawę ontyczną: w działaniu natury ludzkiej oraz w strukturze bytu (przedmiotu) poznawanego.

³¹ Por. Maritain, *Degrés du savoir*, s. 224, 772-787.

³² Odpowiednio akt będzie w tym aspekcie pełnił funkcję procesu przyporządkowanego rezultatowi o takiej a takiej charakterystyce intencjonalnej.

³³ Zaakcentować należy, że w aspekcie genetycznym porządek epistemologiczny redukuje się do płaszczyzny związków ontycznych. Maritain zdecydowanie odrzuca możliwość idealizmu swej kryteriologii wykazując – już we wczesnych pismach (jak: *L'ordre des concepts. Petite logique*, Paris 1923) – sprzeczność universalis dubitatio de veritate, która wykluczyła kartezjańską drogę jego teorii poznania.

typu (co najmniej) genetycznego między różnorodnymi płaszczyznami; dziedzina *esse* i n „wyprzedza” w tym aspekcie dziedzinę *esse* a d.

2.5. Istnieje jednak jeszcze jedna strona poruszonej w tym miejscu sprawy. Ograniczając się w swych rozważaniach do sfery entytatywnej, czyli traktując poznanie w jego różnorodnych przejawach tylko jako byt i tym samym rugując z obszaru metod tu dopuszczalnych metody opisu, oglądu i analizy znaczeniowej poważnie zawęzilibyśmy zakres i głębokość epistemologiczną naszych rozważań. Fenomeny poznawcze, ujawniające się w przebiegu świadomości w postaci danych i sposobu dania *nie posiadają* bowiem swoich bezpośrednich odpowiedników w płaszczyźnie entytatywnej. Związki między bytem (wraz z konstytuującym go uposażeniem) i swoistym „odbiciem” tego bytu w zawartości i strukturze aktu poznawczego nie mają prostej natury: są uwikłane w różnorodne relacje i odniesienia. Stąd trudno byłoby znaleźć odpowiedniki (ekwiwalenty) w płaszczyźnie bytowej takich fenomenów występujących w płaszczyźnie dania, jak: intencja, poszczególne jakości czy postaci należące do treści aktu, momenty intencjonalne czy *naoczność* dania.

Powyższe trudności znalazłyby swój wyraz w niedopasowaniu i nieadekwatności aparatury terminologicznej odnośnych dwóch płaszczyzn.

Dążąc zatem do jak najbardziej pełnego opisu i wyjaśnienia rzeczywistości (także rzeczywistości poznawczej) zastanej w doświadczeniu, należy stosować metody (relatywnie do stopnia komplikacji i subtelności przedmiotu) odpowiednie co do wrażliwości i precyzyjności.

3. Sądzenie (sąd) egzystencjalne – jego struktura i rola w poznaniu metafizycznym

3.0. Poznanie istnienia za pomocą aktu sądzenia egzystencjalnego – jak już wspomnieliśmy – zajmuje wiodącą pozycję w wiedzy metafizycznej pojmowanej jako system. Bliższe przyjrzenie się samemu aktowi sądzenia pozwoli nam wyodrębnić te momenty intencjonalne, które są szczególnie waleńne w poznaniu metafizycznym oraz skonkretyzować *naoczny* charakter tego poznania. Za punkt wyjścia naszych analiz wybieramy zasadniczo poglądy M. A. Krąpca na odnośny temat³⁴.

3.1. Pierwotne sądzenie egzystencjalne nie jest w ujęciu Krąpca poznaniem przedmiotowym, ale koniecznym warunkiem realistycznego poznania przedmiotowego³⁵. Świadczą o tym takie cechy tego podstawowego aktu

³⁴ Por. W. Chudy, *Zagadnienie tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17(1981) nr 1, s. 185-200.

³⁵ Por. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 31-41.

metafizyki, jak: spontaniczność, nierefleksyjność (bezkrytyczność), brak odniesienia podmiotowego. W koncepcji refleksji według Krąpca podstawowym pojęciem jest „oś poznawcza” podmiot–przedmiot. Refleksja będąca rodzajem metapoznania „zawsze jest już tam, gdzie pojawia się zdwojenie podmiotu poznającego i przedmiotu poznawczego”³⁶, innymi słowy, gdy zaistnieje dystans poznawczy pomiędzy bytem manifestującym swoją realność a człowiekiem zdolnym za pomocą aparatu poznawczego odebrać tę manifestację. Ale, mówi Krąpiec, „istnieją takie akty poznania spontanicznego, w których jeszcze nie ma zdwojenia podmiot–przedmiot. Są to sądy egzystencjalne”³⁷. W akcie sądenia egzystencjalnego nie ma miejsca na wątplenie i problematyzację epistemologiczną. „Pojemność” percepcyjna aktu poznawczego jest całkowicie wypełniona przedmiotowością realnej transcendencji bytowej w stosunku do umysłu poznającego. W tej strukturze poznawczej mieści się tylko istnienie (jakieś) treści: nie ma jeszcze danego momentu odniesienia egotycznego, refleksji typu aktowego czy intencji skierowanej podmiotowo. „Jest coś – to absolutnie pierwotna zawartość aktu poznawczego spontanicznego. Czymś dopiero wtórnym, dalszym jest to, co nazwać można cogito, a co przybiera postać zdania: poznaję coś (co jest)”³⁸. Sąd egzystencjalny w najbardziej radykalnej wykładni Krąpca to wypełnienie faktycznością (perspektywa bytu) oraz afirmacja istnienia (perspektywa intelektu ludzkiego). Dopiero na tym doniosłym fakcie epistemologicznym nabudowują się: refleksja, świadomość, odniesienie podmiotowe, krytyka poznania.

Refleksja w pismach autora *Ja – człowiek* ma dwa zasadnicze znaczenia. (Są to sensy implicite, do ich uwyraźnienia potrzebny jest pewien wysiłek interpretacyjny). Pierwsze związane jest ze wspomnianą wyżej koncepcją „osi” poznawczej. Refleksja w tym znaczeniu jest odrębnym aktem poznawczym dokonującym „nawrotu” do aktu, który został właśnie zrealizowany. Intendując przedmiotowo do aktu refleksja tworzy ów „dystans” epistemiczny, konstytuujący „różnicę” pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznany. Niezależność od tej refleksji akcentuje Krąpiec pisząc, iż sądy egzystencjalne „są aktem zupełnie prerefleksyjnym”³⁹. Skomplikowana struktura refleksyjno-sądowa jest epistemologicznym następstwem prostego strukturalnie sądu egzystencjalnego; akt refleksji w punkcie wyjścia wie-

³⁶ Tamże, s. 105. Gdzie indziej zaś: „Jeśli bowiem pierwotnym akcentem byłoby poznanie zreflektowane, chociażby załączkowo, wyrażające się w sądzie „poznaję coś”, a nie poznanie spontaniczne, stwierdzające istnienie świata: »istniejące to oto«, wówczas umieszczamy się na polu świadomościowym”, tamże s. 32.

³⁷ Krąpiec, *Metafizyka*, s. 105. Por. tamże s. 31-33, 107-111 oraz tegoż *Ja – człowiek*, s. 147, 158-160.

³⁸ Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 60. „Sama bowiem rzeczywistość jest nam pierwotnie dana” (Krąpiec, *Metafizyka*, s. 33).

³⁹ Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 159. Por. tamże s. 158-159, zvl. 159, p. 27.

dzy implikowałby w sposób nieuchronny wiele perturbacji idealistycznych, twierdzi Krąpiec⁴⁰. Jednakże „samo poznanie refleksyjne może być mniej lub bardziej nasycone refleksyjnością” (*Metafizyka*, s. 105); refleksja w ujęciu omawianego autora wydaje się być równie „rodzinowym” pojęciem, co pojęcie sądu egzystencjalnego⁴¹. Na jednym biegunie „widma” tego pojęcia znajduje się akt refleksji, znany już w scholastyce jako *reflexio in actu signato*, na drugim zaś nieaktowa forma refleksji („refleksja załączkowa”) występująca wraz z aktem sądenia egzystencjalnego⁴². Jest to postać *reflexionis in actu exercito*: takie jest drugie znaczenie refleksji. (Krąpiec nazywa ją niekiedy „refleksją wykonywaną”). Refleksja ta nie wyprzedza w żaden sposób aktu zorientowanego przedmiotowo na byt (w ekstremalnym przypadku poznania istnienia). Jest to refleksja „obudzona” przez „uderzenie bytem”; zachodzi ona równocześnie z sądeniem egzystencjalnym. Ujęta jest przez nią pierwotna oczywistość (resp. afirmacja) zawarta w sądzie egzystencjalnym.

W pierwotnym akcie poznania ludzkiego człowiek nie tylko odpoznaje realność świata, ale także potwierdza tę realność w świadomym sądzie. Aparat percepcyjny zwierzęcia pochłonięty jest wyłącznie przedmiotem percepcji i „kurczowo” tkwi przy rzeczy wziętej w aspekcie wyznaczonym przez naturalny zespół potrzeb (instykt) zwierzęcia. „Życie natomiast osobowe człowieka ujawniające się w poznaniu o charakterze bytowym nie może nie zawierać towarzyszącej każdemu aktowi poznawczemu – a przez nie każdemu aktowi ludzkiemu – towarzyszącej refleksji”⁴³.

3.2. Sąd egzystencjalny jest potencjalnie „pełnym aktem poznawczym człowieka”⁴⁴. Z nim człowiek bierze pierwotną odpowiedzialność za rzeczywistość, naprzeciw której staje i w której uczestniczy poznawczo. W tym punkcie epistemologicznym schodzą się spontaniczne poznanie naturalne i po-

⁴⁰ Tamże; tenże, *Metafizyka*, s. 31-33, 105-196.

⁴¹ Por. W. Chudy, *M. A. Krąpca koncepcja poznania istnienia (bytu)*, „Filozofia” (pismo Koła Filozoficznego Studentów KUL) 12(1978) nr 4, s. 5-25. Za chwilę wrócimy do tej interpretacji sądu egzystencjalnego.

⁴² O obecności momentu refleksji towarzyszącej – będącej w tej wykładni postacią pierwotną samoświadomości refleksyjnej – w akcie sądenia egzystencjalnego mówią m.in. następujące passusy z prac Krąpca: „W tym akcie pierwotnym mam wyłącznie świadomość istnienia rzeczy” (*Metafizyka*, s. 33) oraz: „Stwierdzenie faktu istnienia jest najpierwotniejszym naszym aktem poznawczym, aktem poznania prerefleksyjnym. Na tym dopiero akcie – który jest tak oczywisty, że aż ulega przeoczeniu jako bezproblematyczny – można nadbudować inne akty poznania” (*Ja – człowiek*, s. 158). „Wraz z pierwszym kontaktem z realnością budzi się zatem świadomość, dana jest także oczywistość tego poznawczego kontaktu”. (Wszystkie podkreślenia moje. W. Ch.). Por. także *Realizm ludzkiego poznania*, s. 122-124.

⁴³ M. A. Krąpiec, *Człowiek – suwerenny byt osobowy – w ujęciu Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22(1979) nr 1-3, s. 68.

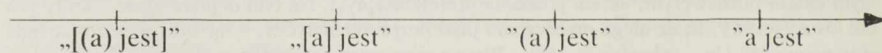
⁴⁴ Krąpiec, *Metafizyka*, s. 117.

znanie metafizykalne. Sąd egzystencjalny, będący „zwrótnikiem” tych dwóch typów poznania, ulega w dalszych etapach poznawczych transformacji i swoistej dywergencji. W poznaniu potocznym zostaje „przesunięty” do płaszczyzny podświadomości lub tła świadomości; w poznaniu metafizykalnym stanowi główną zasadę epistemologiczną poznawania i wyjaśniania bytu.

3.3. Trudności z możliwie jednoznaczny wyinterpretowaniem struktury i charakteru sądu egzystencjalnego biorą się ze swoiście „ruchomej” pozycji sądu egzystencjalnego. Sąd egzystencjalny występuje i odgrywa odpowiednią rolę w tym systemie w wielu miejscach. Jego podstawowa ranga ujawnia się w punkcie wyjścia metafizyki, odgrywa on naczelną rolę w procesie separacji, jest obecny w dalszych coraz bardziej teoretycznych regionach systemu metafizycznego, a przy krystalizowaniu się podstawowego zrębu tez teorii bytu zabezpiecza ich realizm, sąd egzystencjalny wreszcie zwięcza system metafizyki, stanowiąc jego punkt dojścia.

„Istnieniowy” wymiar całego poznania metafizykalnego współdecyduje o transcendentalności tego poznania.

Jak się wydaje, „sąd egzystencjalny” w metafizyce Krąpca można i należy traktować na sposób rodzinowy (w sensie Wittgensteina). Termin ten bowiem oznacza zarówno prostą reakcję poznawczą na istnienie bytu, jak i afirmację istnienia bytu, czy wreszcie wyraźne stwierdzenie typu „x jest”. W miarę „zbliżania” się aktu sądu egzystencjalnego do ostatecznej i wyraźnej artykulacji w postaci zdania i w miarę „oddalania” się tego aktu od pierwotnej „odruchowej” formy – zmieniają się związki między poszczególnymi momentami materialnej zawartości aktu sądu, resp. między funkcjami intelektu sądującego. Struktura sądu staje się coraz mniej confuse, aby w końcu zostać zrealizowaną w wyraźnej formie: „a” (treść) – „jest” (słowo afirmujące). Uwyraźnione także zostają w sądzie: 1. moment dywizywny (od: divisio), który decyduje o oddzieleniu (myślnym): po pierwsze bytowości od nicości, po drugie istnienia od treści oraz 2. moment kompozytywny (od: compositio), który pełni w sądzie rolę „wiązącą” konkretne istnienie z konkretną treścią. Tę rodzinowość pojęcia sądu egzystencjalnego można przedstawić za pomocą modelu ciągłego odcinka; nawiasy oznaczają zakres „konfuzjalności” poszczególnych składowych aktu sądu, przy czym nawiasy kwadratowe wyrażają silniejszą konfuzjalność od tej, którą symbolizują nawiasy okrągłe:



3.4. Tak rozumiany akt sądu egzystencjalnego posiada w systemie metafizyki specyficzną funkcję, która związana jest z epistemologicznymi cechami tego aktu.

Po pierwsze, jest to pierwotny genetycznie i strukturalnie akt poznawczy w systemie metafizycznego poznania; zgodnie z tradycją scholastyczną: akt poznania ens ut primum cognitum, czyli najbardziej spencjalizowana forma ludzkiego poznania⁴⁵.

Po drugie, jest to poznanie spontaniczne (nazywane nawet „naiwnym”) – absolutnie atoretyczne⁴⁶.

Po trzecie, akt sądenia będąc radykalnie bezpośrednim poznaniem jest aktem niereflektowanym w sensie aktowej refleksji.

Po czwarte, jest to intuicyjne poznanie treści istniejącej, przy czym treść konkretnu ujęta jest totalnie, bez abstrakcyjnego wyodrębnienia elementów lub jakości składających się na tę treść.

Po piąte, akt ten jest prostym ujęciem, charakteryzującym się podwójną „konfuzjalnością”: 1. In confuse ujęta zostaje treść transcendentu istniejącego; 2. Confuse jest strukturą samego aktu, resp. struktura sądu egzystencjalnego, która dopiero wyprecyzowuje się w swoistej „mikroanalizie” epistemologicznej.

W związku i wskutek cech powyższych idą następane:

Po szóste, dopiero skutkiem tego aktu jest świadomość, resp. samoświadomość podmiotu poznającego, która zostaje „wywołana”, niejako „modeluje się” na byciu realnym, zaafirmowanym w akcie sądenia egzystencjalnego⁴⁷.

Po siódme więc, wraz z zapewnieniem przez ten akt realizmu świata transcendentnego, resp. metafizyki, zapewniona zostaje epistemiczna łączność pomiędzy świadomością i światem, a jednocześnie odsunięta groźba solipsyzmu (świadomość jest wtórna w stosunku do poznania świata).

3.5. Wynikiem pierwotnego poznawczego „styku” człowieka z istnieniem bytu jest nie tylko „odruch” epistemiczny, którego skutkiem jest ustrukturowanie się w aparacie poznawczym człowieka formy sądu egzystencjalnego. Wraz z afirmacją istnienia „natychmiast, jak cień” pojawia się refleksja towarzysząca, stanowiąca kardynalny warunek oglądu poznawczego. Aby sąd egzystencjalny mieścił się nie tylko na płaszczyźnie ontycznej, ale także na płaszczyźnie epistemicznej (intencjonalnej), musi wiązać się z elementem refleksji. Krąpiec pisze: „W naturze jednak poznania spontanicznego w stosunku do przedmiotu właściwego (bytu) nie mieści się *explicite* świadomość. Ona jest zawarta *implicite* i trzeba ją wyraźnie wyzwolić przez refleksję”⁴⁸.

⁴⁵ Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 158.

⁴⁶ Por. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 235; Kamiński, Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 54-57.

⁴⁷ Por. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 54-68.

⁴⁸ *Realizm ludzkiego poznania*, s. 426. Krąpiec oddaje tu refleksję towarzyszącą terminem psychologicznym „świadomość”, natomiast przez „refleksję” rozumie tu refleksję aktową, in actu signato.



Samoświadomość może zostać bowiem uprzedmiotowiona, „zatrzymana” w swym pierwotnym dynamizmie: na niej nadbudowują się kolejne warstwy podmiotowości odsłaniane w treściowo-egzystencjalnej analizie JA. Zarówno u podstaw pretendującej do miana realistycznej fenomenologii człowieka, jak i analizy antropologiczno-filozoficznej stoi jednak prosty sąd egzystencjalny dotyczący rzeczywistości transcendentnej, zastanej i uobecnionej w swej realności. Sąd ten posiada dwojaki wymiar: afirmacji (istnienia bytu) i refleksji (współ) wykonywanej (in actu exercito).

Drugi z tych wymiarów jest istotnym warunkiem epistemologicznym pierwszego, który skupia w sobie walor i zespół charakterów świadczących o naoczności sądenia egzystencjalnego, resp. poznania metafizycznego. To na o c z n o ś ć bowiem stanowi ten rys czy „piętno” poznania, które decyduje o tym, iż przebieg poznawczy nie jest tylko pustym schematycznym domniemaniem, posiadającym jedynie walor spekulatywny, lecz jest przebiegiem poznawczym wypełnionym i nasycionym żywą treścią informacyjną, skłaniającą świadomość poznającą do zajęcia postawy asercyjnej.

4. Funkcja i charakter intuicji w poznaniu metafizycznym

4.0. Intuicja jest aktem poznawczym lub charakterem źródła poznawczego, który pełni istotną rolę w poznaniu metafizycznym w ogóle, a rozjaśnienie obszaru epistemologicznego związanego z tym aktem czy charakterem wydaje się być decydujące dla określenia specyficzności poznania metafizycznego, resp. istoty naoczności metafizycznej.

Wszyscy autorzy podnoszący zagadnienie poznania występującego w metafizyce głoszą pogląd, iż poznanie metafizyczne ma charakter intuicyjny. Intuicja intelektualna znajduje się na różnych poziomach poznawania metafizycznego. W punkcie wyjścia jest sądeniem egzystencjalnym; akt sądenia ujęty w aspekcie czynnościowym jest typem intuicji chwytającej to, co konstytutywne w bycie: istnienie jakiejś treści. Intuicja występuje w procesie separacji, gdzie uczestniczą różne bezpośrednie i pośrednie akty poznawcze: akt intuicyjny także jest tym, który ujmuje byt jako byt w konstytuującej go strukturze subontycznej.

Poznanie intuicyjne odgrywa także ważną rolę w dalszych etapach metafizyki: dochodzenia do kolejnych transcendentaliów, czyli pojęć ponadkategorialnych, oraz w partykularyzacji pojęcia bytu jako bytu; rola ta związana jest ze specyficznością poznania metafizycznego, które w każdym swym „kroku” musi być „skorelowane” („odniesione”, „zweryfikowane”) z poznanem istniejącego konkretnu⁴⁹.

⁴⁹ Por. S. Kamiński, *Uwagi o języku teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969) z. 1, s. 41-54; M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak” 83(1961); Z. J. Zdybicka, *O intuicji w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 12(1964) z. 1.

4.1. Pojęcie intuicji ze względu na różnorodność kontekstów użycia i szerokość zakresu jest jednym z najbardziej niejednoznacznych pojęć filozoficznych; jego wielorakie używanie (często w kontekstach epistemologicznie istotnych) stwarza pewną tendencję do rozumienia „intuicji” jako terminu bliskoznacznego z „percepcją”⁵⁰, a nawet „poznaniem”, co nie wydaje się być interpretacją trafną. Częstość używania nazwy intuicja jako pewnego rodzaju „klucza” epistemologicznego w dziedzinie poznania metafizycznego nie idzie w parze z próbami jej ujednoznaczniania. Pociąga to za sobą permanentną aktualną wieloznaczność tego terminu, która sprawia, że filozofowie namiętniej rugują go ze swego słownika, zastępując „intuicję” bliskoznacznikami, bądź też zatrzymują ten termin narażając się na opaczny recepcję tekstu. Także E. Gilson i M. A. Krąpiec nie podejmują próby precyzowania używanej przez nich (często w ważnych teoriopoznawczo kontekstach) nazwy intuicja. Natomiast dużą uwagę tej sprawie, i już w swoich wczesnych dziełach⁵¹, poświęca J. Maritain; jego ustalenia są dużym krokiem naprzód w kierunku ujaśnienia i wyprecyzowania tego centralnego w teorii poznania metafizycznego pojęcia.

Dlatego to realizując obecnie zamiar przeglądu historycznego głównych koncepcji intuicji, celem bliższego zdeterminowania tego źródła poznawczego, dużą jego część przeznaczymy na referat poglądów Jacquesa Maritaina⁵².

4.2. Przyjrzyjmy się historycznym użyciom pojęcia intuicja⁵³.

Sokrates wprowadził je w związku ze swoją analityczno-językową oraz majeutyczną metodą filozofowania. Mieć intuicję dobra to dla niego, po

⁵⁰ Na przykład według Stępnia (*Wstęp do filozofii* s. 102) intuicja – w sensie descartesowskim „to poznawcze ujęcie czegoś wprost (bezpośrednio), naocznie (ogładowo) i całościowo, „jakby jednym rzutem oka”.

⁵¹ Chodzi tu zwłaszcza o *Degrés du savoir*.

⁵² Przegląd ten – wybiórczy i schematyczny – nie pretenduje do całościowego opracowania historycznego tego pojęcia, lecz ma stanowić jedynie ilustrację pewnych typowych w dziejach filozofii użyc.

⁵³ Sam termin intuicja jest rzeczownikową pochodną łacińskiego *intueor* (intuor, intuitus sum), które związane jest znaczeniowo z bogatym w filozoficzny sens greckim *θεωρία*. *Intueor* = patrzeć na coś, spoglądać, posiada dwie znaczeniowe: 1. przypatrywać się z zastanowieniem; 2. obserwować coś, rozważać w aspekcie. Tak pojęta czynność poznawcza jest – według tradycji – aktem władzy poznawczej zwanej *intelligentia*, a f. Bliskoznaczy więc z *intueor* i *intelligo*, xi, ctum 3 znaczące: spostrzegać, zauważyć, poznać, widzieć – posiadające także dwie grupy znaczeniowe: 1) pojmować, uznawać, rozumieć; 2) mniemać, sądzić (podkreślenie moje. W. Ch.). wyobrażać sobie, przedstawiać sobie. *Intelligo* z kolei pochodzi etymologicznie od *intus* (= a. wewnątrz, w środku; b. do wnętrza, do środka) oraz *zbierać, gromadzić*).

Z tej pobieżnej analizy słownikowo-semiotycznej wynikają wnioski. Po pierwsze, intuicja w języku polskim nie posiada bezpośredniej (gramatycznie) formy czasownikowej (mówi się: „mieć, spełniać intuicję”), która istnieje w łacinie jako pierwotna. W związku z tym „nachylenie” znaczeniowe „intuicji” w języku polskim w kierunku „percepcji” (która posiada czasowni-

pierwsze, dotrzeć do sensu wyrażenia dobro po serii przykładów sformułowanych w języku potocznym i niejako uzmienniających pojęcia dobra, po drugie zaś uchwycić dobro jako prostą jakość w akcie typu „intuicji moralnej”⁵⁴. Intuicja była tu przeciwstawiana dyskursowi, można bowiem wywieść tezę, że sprawiedliwość (na przykład) jest dobra, lecz do tego trzeba mieć wprawę pojęcie dobra jako takiego.

Platon (szczególnie w *Teajecie*) zarysował bardziej szczegółowo koncepcję intuicji. Jest to źródło poznania najwyższego, epistemicznego (przeciwstawionego doksalnemu), którego władzą jest intelekt (νοῦς). Intuicja (νοεῖσις) odróżniona jest więc z jednej strony od zmysłowości oraz z drugiej od dyskursu (διαλογία). Jest aktem umożliwiającym dotarcie bezpośrednie i oglądowe (wizyjne) do przedmiotów idealnych, czystych sensów; poznanie to jednocześnie cechuje samowiedza: w akcie tym ujawnia się niepowątpiewalność realizowanego właśnie poznania, przedmiot z silną oczywistością jawi się jako konieczny, ogólny i niezmienny⁵⁵. Ale Platon przedstawia (w późniejszych swoich dialogach) inny jeszcze typ intuicji, tzw. μαῖα. Jest to intuicja pozaracjonalna, właściwa poetom i artystom. Posiada ona także charakter wizji, jest naoczna i bezpośrednia, jednak przedmiot, jaki posiada, nie jest tylko odpoznany, ale w większej części skonstruowany, narzucony, stworzony na podstawie przedmiotowych elementów istniejących w świecie (najczęściej poznania doksalnego)⁵⁶.

Cechy drugiego typu intuicji platońskiej posiada ten akt w opisie Plotyna. Choć funkcja poznawcza intuicji zajmuje w jego wykładni miejsce „prowadzące”, to jednak fakt związania tego aktu ze sferą aktywności moralnej (Dobro absolutnym celem) oraz estetycznej („zachwyty” u kresu aktu) i religijnej (mistyczne stopienie się z absolutną Jednią) – upoważnia do nazwania tego typu intuicji „ekstazy” lub „integralną”. Momenty intelektualności (duchowości), wizyjności i całościowości dominują w tym ujęciu (posiadającym dalszą historię między innymi w neoplatonizmie, u mistyków wiktoriańskich i niemieckich oraz w koncepcji „nowego myślenia” Martina Heideggera)⁵⁷.

U Augustyna intuicja związana zostaje z porządkiem subiektywnym. Wewnętrzne przekonanie (pewność, asercja) towarzyszące introspekcyjnemu

aktowi, dynamiczną, resp. aktową formę: „percypować”) staje się semiotycznie umotywowane. Po drugie, łacińskie znaczenie intuicji nie wyklucza związku tego aktu ani z percepcją, ani z sądem. Po trzecie wreszcie, w zakres znaczenia intuicji wchodzi między innymi takie momenty znaczeniowe jak: asertywność, „downętrżność” oraz holistyczność (moment zbierania, gromadzenia). Do wniosków tych wrócimy w dalszej analizie.

⁵⁴ Por. Ksenofont, *Wspomnienie o Sokratesie*, 1896 oraz tegoż. *Pisma sokratyczne*, Warszawa 1967. Zob. także W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1970, s. 62-66.

⁵⁵ Por. Platon, *Teajet*, Warszawa 1959. Zob. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 82-86.

⁵⁶ Por. Platon, *Państwo*, t. I-II, Warszawa 1948.

⁵⁷ Por. Plotyn, *Enneady*, t. I-II, Warszawa 1959.

ujmowaniu stałych i koniecznych idei umysłu (czystych niezmiennych znaczeń) jest tak silne, iż wydaje się niezbędne powołanie w dalszej teorii inżynierii łaski Bożej oraz iluminacji⁵⁸.

Zagadnienie intuicji w pismach Arystotelesa oraz Tomasza z Akwinu występuje przy okazji teorii nauki i wiąże się z poznaniem ogólnym (rzadziej z poznaniem konkretnym). Arystoteles uzasadnia istnienie prostej intuicji posługując się tezą: nie można dowodzić nieskończoność; konieczne jest istnienie władzy umysłowej (νοῦς), resp. aktu intuicyjnego ujmującego najbardziej podstawowe związki między rzeczami. Rezultatami takich aktów są aksjomaty stanowiące zasadę nauki. Nie sposób określić jednoznacznie pojęcie intuicji u Stagiryty, występuje ono w wielu fragmentach jego dzieł i posiada bardzo szeroki zakres (w którym mieści się indukcja typu J. S. Milla, i poznanie typu intuicji platońskiej, i rodzaj wglądu w konkretny byt, dający w rezultacie poznanie istotnej formy). Na pewno: intuicja ma charakter przejścia od zmysłowości do intelektualności, resp. od przypadkowego do koniecznego, łączy się z funkcjonowaniem pamięci oraz występuje w punkcie wyjścia poznania naukowego⁵⁹. O ile władza intuicji intelektualnej (νοῦς) działa u Arystotelesa w sposób spontanicznie niekontrolowany (jest bowiem pierwszą i ostateczną instancją w strukturze wiedzy naukowej), to Tomasz z Akwinu wiąże akt intuicyjnego „odczytania” koniecznościowego stanu rzeczy ze sposobem orzekania „modus dicendi per se”, czyniąc w ten sposób język pierwszym sprawdzianem poprawności intuicji prawd koniecznych. Omawiając szeroko działanie intellectus principiorum (szczególnie w *Sumie teologicznej* i *Comment. de Trinitate*), podkreśla naturalny charakter aktu tej władzy oraz, z drugiej strony, jego podstawowy walor poznawczy, a co za tym idzie trudność intersubiektywnego opisu i komunikacji struktury i przebiegu aktu intuicji; nie łączy jednak Tomasz i nie omawia działania habitus principiorum w związku z poznawaniem wewnętrznej struktury bytu⁶⁰.

Według Dunska Szkota intuicja łączy się z poznaniem konkretnym, ściśle: ich jednostkowych form – haecceitates. Intuicja pojmowana jako intelektualna i przeciwstawiona abstrakcji (poznającej to, co ogólne i istotne) ujmuje w sposób bezpośredni to, co niekonieczne – istnienie tej a nie innej rzeczy; istnienie to nie ma jednak waloru konstytuującego byt: intuicja –

⁵⁸ Por. Augustyn, *Soliloquia*, Warszawa 1927.

⁵⁹ Por. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930; Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, Warszawa 1973 – szczególnie ostatni paragraf; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956, zwłaszcza Z6, Z113 9B., s. 26-31.

⁶⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, q 10 a. 6, q 15 a. 1; tenże, *Summa theologiae*, I-II, q. 51, a. 1; q. 94, a. 2; zob. też E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 355-375; Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 262-275.

będąca u Szkota aktem mniejszej rangi epistemologicznej, niż akt abstrakcji – chwyta istnienie jako obecność rzeczy⁶¹.

Większość tych samych atrybutów przypisał intuicji Ockhama, zgodnie ze swoją konkretystyczną i nominalistyczną tendencją. Intuicja jest tutaj jedyną czynnością poznawczą, kontaktującą z realnymi konkretami (które są jedynym rodzajem bytów istniejących). Akt intuicji chwyta istnienie rzeczy, czyli ich obecność w sposób bezpośredni (Ockham odrzuca istnienie jakichkolwiek pośredników poznawczych w tym akcie: fenomenów, przedstawień, obrazów itp) oraz niezawodny (tylko Bóg mógłby go wprowadzić w błąd); poznanie intuicyjne musi jednak zostać dopełnione przez abstrakcję, tylko w ten sposób może bowiem zostać zrealizowane poznanie filozoficzne⁶².

Od Descartes'a akcent w opisach poznania intuicyjnego przesunięty został na moment oczywistości, pewności (certum), asercji tego poznania. Kartezjusz badaj po raz pierwszy w filozofii tak mocno związał walor intuicji z refleksją czynioną nad samym tym aktem i po raz pierwszy niepowątpiewalność intuicji odniósł do przedmiotu egotycznego. Inne momenty charakterystyczne dla opisów intuicji u tego autora to: prostota (niezłożoność) jakości ujmowanych w sposób absolutnie pewny, wyraźność i jasność treści chwytanych intuicyjnie. Dedukcja kartezjańska posiada także ścisły związek z poznaniem intuicyjnym: przechodzenie od członu ciągu myślowego (dedukcyjnego) ma charakter treściowy, nie formalny, i jest łańcuchem pewnych oczywistości ujmowanych swoistą intuicją odnoszącą do kolejnych następników treściowych⁶³.

Pojęciu intuicji „wyspecjalizowanej”, docierającej w sposób sobie tylko właściwy do „głęboko” mieszczącego się przedmiotu, przeciwstawia się pojęcie intuicji używane przez Thomasa Reida. Intuicja według niego, pełniąc także podstawowe funkcje poznawcze w systemie filozofii (dostarcza bowiem twierdzeń o pierwszych w porządku systemu faktach: że istnieje jaźń i że istnieją transcendensy w stosunku do jaźni), należy do płaszczyzny poznawczej zdrowego rozsądku; akty tej intuicji są oczywiste w sensie najbardziej potocznym, asercja tych aktów zasadza się na zaufaniu (belief) do poznania pierwotnie i spontanicznie niezreflektowanego⁶⁴.

⁶¹ Por. F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga, według św. Tomasza i Duns Szkota*. Warszawa 1958, s. 49-49 i 266-268; E. Gilson, *L'objet de la metaphysique selon Duns Scot*, „Medieval Studies” 10(1948) 21-92. Zob. też Tatariewicz, dz. cyt., s. 272.

⁶² Por. J. Salamucha, *Logika zdań u Wilhelma Ockhama*, „Przegląd Filozoficzny” 38(1935) 208-239; S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961; W. Ockham, *Suma logiczna*, Warszawa 1971, s. 55-81; J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1964, s. 182-188. Zob. Tatariewicz, dz. cyt., s. 286-288.

⁶³ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958; tenże, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1950; E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970.

Nowe pojęcie intuicji wprowadził na początku XX wieku H. Bergson. Jego teoria intuicji zasadza się na trzech tezach: 1. Poznanie intuicyjne jest różne od poznania intelektualnego, 2. Poznanie intuicyjne jest od intelektualnego doskonalsze, 3. Poznanie intuicyjne jest jedynym rodzajem poznania kontaktującego człowieka niezawodnie z rzeczywistością taką, jaką ona jest.

Pomijając konkretyzację tej teorii intuicji przez Bergsona, jej związek z metafizyką, z pewnymi elementami scjentyzmu oraz jej momenty wyraźnie irracjonalistyczne – bardzo nas interesujące są jego ogólne postulaty, a mianowicie determinacje dotyczące intuicji jako doskonałego poznania metafizycznego. Wymienimy je krótko. Bergson charakteryzuje intuicję stawiając ją w opozycji do aktu intelektualnego poznania⁶⁵. I tak według niego intuicja posiada następujące cechy (w nawiasach podajemy odpowiednio przeciwstawne właściwości aktów intelektualnych): jest poznaniem „głębokim”, przenika do wnętrza przedmiotu (versus: ślizga się po „powierzchni” rzeczy, ujmuje najczęściej jej strukturę); jest poznaniem bezpośrednim (vs: pośrednim); ujmuje same rzeczy w sobie (vs: ujmuje stosunki między rzeczami, determinuje w sposób relacyjny); ujmuje rzeczy jednostkowe w ich niepowtarzalnej konkretności (vs: ujmuje zawsze w sposób schematyzujący); chwytą aspekt jakościowy (vs: ujmuje w kategoriach ilości); chwytą wprost (vs: chwytą poprzez przedstawienia i struktury językowe); ujmuje w całości, „holistycznie” (vs: ujmuje analizująco, w aspekcie części); chwytą rzeczywistość dynamiczną w jej dynamicznej istocie (vs: ujmuje rzecz po jej uprzednim uschematyzowaniu, statycznie)⁶⁶.

Drugą XX-wieczną koncepcją intuicji, która zaważyła istotnie na losach tego pojęcia, jest koncepcja E. Husserla. Związana jest ona z szeroką koncepcją doświadczenia, wprowadzoną do epistemologii przez autora *Idei*. Podstawą wszelkiego doświadczenia tego, co dane, jest intuicja. Pojęcie to, nieokreślone bliżej przez Husserla, posiada u niego całą bogatą skalę odmian rozpiętych – jak się wydaje – między dwoma znaczeniami: najszerszym – zawierającym momenty znaczeniowe bezpośredniości ujęcia, naoczności i przedmiotowości fenomenalnej; i najwęższym, „wyspecjalizowanym”, które jest pojęciem oglądu ejdetycznego i które oprócz powyższych momentów za-

⁶⁴ Por. M. Hempoliński, *W obronie realizmu zdrowego rozsądku*, „Studia Filozoficzne” 2 (1968) 179-188; tenże, *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku*; Tatarkiewicz, dz. cyt., t. II, s. 154.

⁶⁵ Rozpatrujemy tu opozycję aktów poznawczych, choć Bergson – jak się zdaje – przeciwstawił sobie głównie władze poznawcze: intuicja versus intelekt. Nie wchodzimy też w bergsonowską dystynkcję: intelekt-rozum, które – jak twierdzą niektórzy – pełni istotną rolę w omawianej koncepcji.

⁶⁶ Por. H. Bergson, *Mysł i ruch*, Warszawa 1963; tenże, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957²; zob. też. R. Ingarden, *Intuicja i intelekt u H. Bergsona*, w: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.

wiera następujące: aktywność fenomenologiczną (ideacja, wariacja imaginatywna), nadbudowanie (na innych aktach intuicyjnych), ogólność i idealność przedmiotu, adekwatność ujęcia w stosunku do zawartości przedmiotu⁶⁷.

4.3. Na poglądach J. Maritaina w rzeczonyj sprawie odcisnął się z jednej strony wpływ filozofii poznania Bergsona, z drugiej zaś struktura epistemologii i aparatura językowa tradycji tomistycznej.

Koncepcja intuicji według Maritaina zasada się na rozróżnieniu dwu władz (sprawności) poznawczych człowieka: r o z u m u (raison), do którego istoty należy używanie schematów logicznych do połączeń pojęciowych i sądowych (dyskurs) oraz i n t e l e k t u (l'intellect, l'esprit, l'intelligence), który ujmuje swój przedmiot w sposób intuicyjny (intelligere, intus legere): wprost i bezpośrednio⁶⁸. Intuicja rozumiana jako akt intelektu jest w tej wykładni pojęciem bardzo szerokim, znaczy bowiem każde poznanie bezpośrednio, „une perception directe, immediate”⁶⁹ przeciwstawione poznaniu dyskursywnemu. Tak pojętą intuicję charakteryzują momenty: a. bezrefleksyjności (refleksja nad aktem intuicyjnym może nastąpić w odrębnym akcie intuicji), b. ujęcie przedmiotu wprost, c. bezdyskursywności, d. moment „wizyjności”: zjawienia się przedmiotu, odsłonięcia na raz i w pełni swej zawartości (istotnej)⁷⁰.

Pierwotnie termin intuicja odnosi się do percepcji zmysłowej. To w niej ujawnia się (ukazuje) przedmiot konkretny i aktualnie obecny w pełnym upożądzeniu zmysłowych jakości jako dany bezpośrednio w sposób najbardziej radykalny. Intuicja zmysłowa, będąc „wzorcem” poznawczym bezpośredniości dania przedmiotu wobec podmiotu, nie dostarcza jednak rezultatów wartościowych co do treści istotnej: daje rezultaty niepewne, opalizujące jakościami zmysłowymi, zmienne. Waler istnienia ujmowanego w tej intuicji w sposób najbardziej „namacalny” nie przedstawia większej wartości dla epistemologa w intelektualistycznym systemie Maritaina: jest to *existentia exercita*, istnienie bardziej odczute niż zrozumiane⁷¹. Dlatego właściwe i wartościowe dla filozofa jest poznanie intelektualne poprzedzone „podeta-pem” abstrakcyjnym: intuicja abstrakcyjna.

Abstrakcja według Maritaina to najogólniej proces dochodzenia od danych zmysłowych do inteligibilnych. Proces ten „przygotowując” ogłąd,

⁶⁷ Por. A. Póltawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, Warszawa 1973, s. 70-80, 82-99, 107-113, zob. też E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa 1974.

⁶⁸ Por. Maritain, *Intuitivité*, s. 30: „Le fonctionnement intuitif de l'intellect est caractérisé par une certaine immédiatité”.

⁶⁹ Maritain, *Sept leçons sur l'être*, s. 54.

⁷⁰ „Le mot intuition est par son sens étymologique très voisin du mot vision”. J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Paris 1948, s. 125.

⁷¹ Por. Maritain, *Degrés du savoir*, s. 177-187, 255.

wizję intuicyjną, nie odrywa poszczególnych jakości czy aspektów przedmiotu, aby ująć je w izolowanym pojęciu, ale z bogatej płaszczyzny danych doświadczenia odsuwa, odciąga (jak powiedzielibyśmy współcześnie: wyrzuca na horyzont świadomości) dane nieinteligibilne, powodując swoiste „wyluskanie” spośród nich danych zrozumiałych poprzez całościową sensowność (samotłumaczenie). Abstrakcja metafizyczna nie prowadzi sama do ujęcia bytu jako bytu, ale tylko poprzedza, przygotowuje i quasi-konstruuje jego ogląd: jej zakończeniem i owocem jest „wizualizacja intensywna” („ejdetyczna”, „typologiczna”)⁷², w której ujmuje się przedmiot formalny metafizyki – „ens sub ratione entitatis, l'être sous l'exposant d'intelligibilité réelle de l'être lui-meme- l'être en tant qu'être”⁷³. Tak więc według Maritaina specyficznie rozumiany proces abstrahowania⁷⁴ współuczestniczy w planowym poznaniu metafizycznym i, nie gubiąc elementów konstytuujących byt, prowadzi do intuicji ujmującej intelektualnie przedmiot metafizyki i dającej w rezultacie pojęcie bytu jako bytu.

W związku z szeroką koncepcją intuicji Maritain wyodrębnia co najmniej pięć typów czystej⁷⁵ intuicji. Oprócz intelektualnej intuicji bytu – której charakterem zajmujemy się nieco dalej – wyróżnia intuicję intelektualną właściwą logice i matematyce („qui commandent toutes les connexions logiques”), intuicję twórczą: „l'intuition creatrice propre au poete” i intuicję zmysłową: „l'intuition du sens externe”⁷⁶; osobną i szczególną rangę ma w systemie Maritaina „visio beatifica” – intuicja będąca podstawą związku człowieka z Bogiem.

⁷² „Abstractio formalis (disons »visualisation intensive ou typologique«)”, Maritain, *Sept leçons sur l'être*, s. 85, 91-92, 97; J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947, s. 51-53. Maritain nawiązuje w swej koncepcji abstrakcji intuicyjnej do perypatetyckiej abstrakcji formalnej (vs abstrakcja totalna). Podobne poglądy w sprawie abstrakcji prezentował L. De Reymaeker (*Metaphysica generalis*, Lovanii 1935², s. 20-24) twierdząc, iż abstractio praecisiva, totalis simul et formalis, zatrzymuje się na wszystkim, co jest czymś a nie niczym i pomija wszelkie determinacje prócz aspektu bycia czymś istniejącym; także K. Klósa wyraża podobne przekonanie w cytowanym już artykule *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki* (s. 15-19).

⁷³ Maritain, *Sept leçons sur l'être*, s. 88. Maritain używa też takich określeń jak: „pures valeurs intelligibles”, „realités”, „le monde du suruniversel”, „ultimes determinations” (dz. cyt., s. 29, 32, oraz tenże, *Degrés du savoir*, s. 429-30).

⁷⁴ Pojmowany nie jako odrywanie (jak u Th. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942 oraz *Abstraction et separation d'après S. Thomas*, „Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques”, 31(1947) 28; albo u: M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959) lub uogólnienie (generalizacja).

⁷⁵ Intuicjonizm jest cechą charakterystyczną dla epistemologii Maritaina. Prócz form czystych intuicja uczestniczy bowiem w każdym rodzaju poznania i „il n'y a pas de savoir sans intuitivité” dowodzi Autor w artykule o tym samym co przytoczony cytat tytule (*Maritain, Intuitivité*, s. 47).

⁷⁶ Por. Maritain, *Intuitivité*, s. 30.

Jak jednak rozum i intelekt są dwoma przejawami tej samej umysłowej aktywności człowieka, tak i intuicja uczestnicząc w operacjach poznawczych i pełniąc tam rolę pierwszorzędną nie jest samowystarczająca epistemologicznie. Potrzebuje dopełnienia i potwierdzenia przez włączenie swych rezultatów w system dyskursywnych związków oraz przez koherencję i korelację ramach większej całości poznawczej⁷⁷. To wzajemne uzasadnianie się i zwiększanie prawomocności poznawczej przez zwrotny związek intuicyjności z dyskursywnością wskazuje na swoisty maritainowski holizm epistemologiczny.

4.4. Nim przystąpimy do próby określenia intuicji w płaszczyźnie teorii poznania metafizycznego, wylania się – w związku z powyższym przeglądem najbardziej typowych w historii pojęć i aktu intuicyjnego – potrzeba pewnych rozróżnień. Należy usunąć poza obszar naszych rozważań to potoczne znaczenie słowa intuicja, które jest bliskie pojęciom „wyczuwania”, „niewyraźnego (niejasnego) rozumienia” czy „wpadnięcia na pomysł”⁷⁸. Nie interesuje nas także to pojęcie, które jest często używane przez logików bądź matematyków i ma sens zbliżony do „wyobraźmalne”, „analogiczne do czegoś wyobraźmalnego” czy „posiadające swój model rzeczywisty”⁷⁹. Odrzucić także musimy wiele znaczeń „intuicji” związanych z dziedziną irracjonalną bądź racjonalno-irracjonalną, takich jak intuicja typu bergsonowskiego (współpłynięcie i „współbrzmienie” z dynamiką i rytmem płynnej rzeczywistości), intuicja mistyków (na przykład Plotyna, Bernarda z Clairvaux), intuicja religijna (jak u W. Jamesa czy Newmana) lub intuicja artystyczna, twórcza (typu Croce’go).

Zajmijmy się racjonalną intuicją, będącą mniej lub więcej intelektualnym aktem poznania realizującego się na terenie filozofii. Tutaj rozróżnić musimy: intuicję w sensie szerszym – będącą aktem, który dzięki swemu charakterowi całościowego ujęcia (holistycznej wizji) swego przedmiotu oraz wglądu w przedmiot jest warunkiem koniecznym poznania w ogóle⁸⁰, oraz intuicję w sensie wąskim, która jest aktem ściśle filozoficznym, wiążącym się z takimi cechami poznawczymi, jak niezawodność, niepowątpiewalność, oczywistość przedmiotowa, głębokość poznania itp. Do tej dystynkcji wrócimy poniżej.

⁷⁷ „A elle seule, et sans le controle de la raison sur la justesse des constructions conceptuelles et la rigueur des connexions logiques, l'intuitivité ne demande qu'à vivre vers autre chose que la pure objectivité de l'intellect, et par suite a se conceptualiser de travers” (Maritain, *Intuitivité*, s. 47).

⁷⁸ Znaczenie to bywa używane w takich zdaniach jak: „Mam w tej sprawie kilka, jak się zdaje, ciekawych intuicji” lub „Moje intuicje okazały się błędne” itd.

⁷⁹ Pojęcie używane w zdaniach typu: „Ten układ aksjomatów jest bardzo intuicyjny”, „Struktura nazwana grupą abelową nie jest intuicyjna” itd.

⁸⁰ Intuicja w tym sensie obejmuje zakres zbliżony do zakresu pojęcia percepcji, jednak różni się od tego ostatniego swoistym charakterem epistemologicznym.

Jak się wydaje, zawartość pojęcia, resp. fenomenu intuicji, składa się z następujących momentów:

Momenty o d p o d m i o t o w e:

- a. bezpośredniość ujęcia
- b. prostota ujęcia
- c. naoczność
- d. spontaniczność (cecha ta, rzecz jasna, nie występuje w przypadku intuicji „wyspecjalizowanej”, metodycznej)
- e. typ rozumienia (czegoś)
- f. pewność, silna asercja
- g. monosubiektywność lub utrudniona intersubiektywność (droga pokazywania quasi-deiktycznego, unaocznienia, „agitacji” słownej)
- h. heurystyczność (odkrywczość) ujęcia.

Do momentów o d p r z e d m i o t o w y c h znaczenia „intuicja” należą:

- i. głębokość intencyjna aktu
- j. całościowość ujęcia przedmiotu (holistyczność)
- k. istotność elementów ujętych (w jakimś aspekcie zrelatywizowanych do dziedziny, w której intuicja przebiega)
- l. oczywistość przedmiotowa ujęcia
- ł. niepodważalność (nieobalalność) pozycji bytowej przedmiotu intuicji
- m. ścisłość, wybiórcza dokładność treści ujęcia w stosunku do istotnej struktury przedmiotowej i zawartości przedmiotu.

Momenty te – najogólniej rzecz traktując – charakteryzują nasze szerokie pojęcie intuicji. Momentami różnicującymi tak pojętą intuicję od percepcji byłyby: głębokość ujęcia oraz istotność, oczywistość i ścisłość (przy czym te ostatnie momenty występowałyby w intuicji zróżnicowane co do stopnia, a nie co do gatunku). Momentami specyficznymi dla aktu intuicji są, jak się zdaje: n a o c z n o ś ć, g ł ę b o k o ś ć oraz h o l i s t y c z n o ś ć tego ujęcia w relacji do przedmiotu (potwierdza to także analiza etymologiczna, zob. przypis 53).

Intuicję w sensie filozoficznym, wąskim, uzyskalibyśmy odrzucając konieczność spełniania przez nią warunków: bezpośredniości (na przykład intuicję bytu jako bytu można zinterpretować jako ujęcie poprzez medium quo głębokiej struktury konkretnego istniejącego, a w przypadkach rozumienia hermeneutycznego pośredniczą nawet media quod przez co rozumienie to nie traci waloru intuicyjności) oraz spontaniczności (intuicja filozoficzna jest najczęściej „sterowana” metateoretycznie). Specificum tak rozumianej intuicji byłyby momenty: g ł ę b o k o ś c i oraz o c z y w i s t o ś c i p r z e d m i o t o w e j⁸¹ aktualizowane przez nią w maksymalnym stopniu (jako: ostateczna

⁸¹ I związane z nim momenty: asercji oraz nieobalalności.

racja wyjaśniająca przedmiotu oraz koniecznościowy charakter aktu intuicyjnego i jego rezultatu). Jak się wydaje, także charakter naoczności, z jaką spełniana jest intuicja, posiada pewien „ostatecznościowy” epistemiczny rys, różniący tę naoczność realizowania aktu intuicji od innych naoczności intuicyjnych (do sprawy tej wrócimy wkrótce). Przyjrzyjmy się bliżej tym dwom momentom.

4.5. Głębokość jest kategorią od dawna używaną w filozofii (jej znaczenie określili bliżej na przykład Hegel⁸²), współcześnie jednak znalazła we zastosowanie w filozofii hermeneutycznej (zwłaszcza niemieckiej) oraz lingwistycznej (problem „deep structure”)⁸³. Używanie tego pojęcia nie idzie w parze ze ścisłą determinacją znaczeniową w obrębie tych filozofii; nie pretendując bynajmniej do nadrobienia tego braku, stwierdzamy co następuje.

Głębokość (głębokie, głębsze, najgłębsze, głębia) jest pojęciem relatywnym; związane i przeciwstawiane jest ono pojęciu powierzchowności (płytkości czy zewnętrzności). Jest w związku z tym zrozumiałe, że głębokość w danej filozofii będzie niejako rodzajowo wyznaczona przez „powierzchnię” faktów i zdarzeń (językowych, fenomenalnych czy bytowych, realnych), ujętych w celu zbadania filozoficznego. „Głębokość” w płaszczyźnie ontycznej (ontologicznej) jest zatem określeniem tej racji (bytowej, strukturalnej, semiotycznej itp.), która uzasadnia (jest warunkiem) pewnego aspektu tego, co jest uzasadniane, czyli powierzchni. Odpowiednio: poznanie głębokie uzasadnia (wyjaśnia, czyni prawomocnym) poznanie powierzchowne. Oczywiście, pewne poznanie głębokie może wymagać uzasadnienia przez poznanie głębsze, będąc w stosunku do niego w relacji powierzchniowości⁸⁴. Poznanie, które nie domaga się uzasadnienia poznaniami głębszym („samowystarczalne”) jest poznaniami głębokim ostatecznie. I tak w metafizyce ogólnej poznanie wewnętrznej struktury bytu jako bytu jest poznaniami głębokim w stosunku do poznania poszczególnych konkretów uposażonych treściowo-egzystencjalnie, jednakże dopiero poznanie stwierdzające istnienie racji ostatecznej wszelkiej bytowości złożonej i zmiennej jest poznaniami ostatecznie głębokim.

Głębsze więc to: istotniejsze, bardziej wewnętrzne, wartościowsze poznawczo, posiadające większą moc wyjaśniającą. Ale głębsze to także: bardziej rozumiejące, bardziej teoretyczne, silniej związane z treścią.

⁸² Por. J. d'Hondt, *Kant i problem głębi filozoficznej*, „Studia Filozoficzne” 8(1974) 23.

⁸³ Por. A. Wierzbicka, *Dociekania semantyczne*, Warszawa 1969; zob. też R. Jakobson, M. Halle, *Podstawy języka*, Wrocław 1964; J. Apresjan, *Koncepcja i metody współczesnej lingwistyki strukturalnej*, Warszawa 1971; A. B. Stępień, *Uwagi o „strukturze” i pojęciach pokrewnych*, „Znak” 203(1971) 571-578.

⁸⁴ Jak na przykład stwierdzenie pewnych faktów językowych może być powierzchniowe w stosunku do poznania odpowiednich faktów epistemicznych; to głębokie poznanie z kolei jest powierzchniowe w relacji z relewantnymi doń stwierdzeniami dotyczącymi bytu.

Jak się wydaje, w aspekcie głębokości intuicja jest pewnym aspektem (stroną, charakterem, warunkiem koniecznym) aktów poznawczych typu percepcji, pojęciowania, sądenia, a nawet takich procesów, jak rozumowanie⁸⁵. Nie jest aktem opozycyjnym w stosunku do wyżej wymienionych⁸⁶, lecz epistemologicznym complementum wszelkiego poznania typu aktowego. W aspekcie sądenia egzystencjalnego na terenie metafizyki ogólnej należałoby zróżnicować głębokość sądów egzystencjalnych, uczestniczących w procesie separacji i wreszcie głębokość sądu egzystencjalnego, stwierdzającego istnienie bytu jako bytu. O ile najgłębszy charakter intuicji trzeciego z tych aktów nie ulega wątpliwości, to zagadnieniem do dyskusji pozostaje głębokość intuicji uczestniczącej w poznaniu egzystencjalnym drugiego typu w stosunku do głębokości pierwotnej intuicji istnienia czegoś.

Drugim momentem specyficznym intuicji w sensie filozoficznym jest *oczywistość przedmiotowa*, z jaką intuicja chwyta swój przedmiot zapewniając przez to prawdziwość (niezawodność) rezultatów poznawczych, do których dochodzi się w tej intuicji. Oczywistość przedmiotowa jest diagnostyczną cechą poznania, właściwością samego aktu intuicyjnego ujawniającą się w trakcie przebiegu tego aktu tak, że mamy świadomość, iż akt ów gwarantuje nam prawdziwość rezultatu poznania. Cecha ta pełniąc jednocześnie rolę kryterium prawdziwości aktu intuicji, resp. decydująca o rozstrzygalności prawdziwości poznania filozoficznego jest: a. wewnętrzna w stosunku do samego aktu intuicji (dana jest poprzez samo przeżywanie tego aktu), b. związana ze sposobem, w jaki podmiot w akcie intuicji chwyta swój przedmiot, c. ugruntowana w koniecznym stanie rzeczy będącym przedmiotem rzeczowego aktu.

W przypadku intuicji metafizycznej oczywistość przedmiotowa łączy się swoistą trójjednią ze stosunkowo prostym, koniecznościowym stanem rzeczy (istnienie-istota, akt-możność) ujętym w wymiarze transcendentnym oraz z językowymi ekwiwalentami takich ujęć, czyli ogólnymi i koniecznymi twierdzeniami rzeczowymi (empirycznymi w sensie metafizycznym)⁸⁷. W przebiegu na przykład sądenia egzystencjalnego wraz z odślanianiem i ujmowaniem przedmiotowej faktyczności o strukturze: istnienie-treść ujawnia się (współtowarzyszy aktowi) – od strony asercyjnej aktu – *a p o d y k t y c z n o ś ć* (niezawodność, niepowątpiewalność, pewność) aktu spełnianego *in fieri* oraz – od strony strukturalno-formalnej aktu – *n i e o b a l a n o ś ć* (niepodważal-

⁸⁵ Por. Maritain, *Intuitivité*, s. 31-40.

⁸⁶ Choć na przykład można ilustracyjnie przeciwstawić typ percepcji – gapienia się na zmieniający się ciąg obrazów, wrażeń i przedmiotów z minimalną dozą selektywności i rozumienia typowi percepcji-intuicji, chwytającej wszelki ruch przedmiotowy jako ukierunkowany określonym celem, planowy i mający swoje uzasadnienie.

⁸⁷ Por. Kamiński, Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 256-273, 297-307; S. Kamiński, *O prawdach koniecznych*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 4(1968) nr 1, s. 47-72; Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 117-121.

ność, niekwestionowalność) identyczności intencjonalnej tego, co uderza nas w akcie intuicji z silną naocznością, z tym, co przedmiotowo zastane jako realnie istniejące. Ten rodzaj oczywistości, będący „absolutną kontrolą” koniecznego charakteru aktów intuicji i też metafizycznych, posiada swoją wartość dzięki ogólnogzystencjalnemu aspektowi poznania (intuicji), jakie ma miejsce w metafizyce. Intuicja metafizyczna, ujmując najbardziej podstawowe i najprostsze złożenie zachodzące w bycie, chwyta jednocześnie fakt niezaprzeczalności tego złożenia; holistyczne ujęcie intuicyjne chwyta wraz z „parą” subelementów bytowych istnienia i istoty konieczny charakter tego ujęcia – pod groźbą zanegowania bytowości w ogóle.

4.6. Inną jest jednak sprawą sama zasada oczywistości przedmiotowej, mającej walor apodyktyczny w przypadku intuicji metafizycznej, inną zaś stosowanie tej zasady w poznaniu metafizycznym. Zgodnie z cechą intuicji (monosubiektywność lub utrudniona intersubiektywność) nie istnieje „mechaniczny” sposób wywoływania aktów intuicji bytu jako bytu, resp. kwalifikacji niezawodności oczywistości przedmiotowej. Metateoretyczne rozważania nad poznaniem metafizycznym nie są w stanie zapewnić automatyzmu poznawczego, gwarantującego niekwestionowalność; nie zastąpią one ciągłego i żywego trudu poznawczego, jaki musi zostać spełniony przez filozofa stojącego w obliczu bytu. Co może uczynić teoria poznania metafizycznego, to ukazać wartości pewnych wyborów poznawczych, przestrzec przed błędami innych, dostarczyć dystynkji i postulatów epistemologicznych dotyczących kryteriów uznawania rezultatów pewnych aktów; innymi słowy: może jedynie zwiększyć samoświadomość metafizyka dążącego do intuicji bytu konkretnego w świetle transcendentalności.

5. Naoczność transcendentalna jako charakter poznania metafizycznego

5.0. Na poznanie metafizyczne składa się – jak przekonaaliśmy się – mnogość różnorodnych aktów i procesów poznawczych. W dziedzinie tej zawierają się akty percepcji i spostrzeżenia zewnętrznego i wewnętrznego (introspekcji), akty percepcji czysto intelektualnej, sądenia egzystencjalnego o różnym stopniu złożoności, sądenia predykatywnego; dużą rolę odgrywają także akty refleksji i przypomnienia. W procesach poznania metafizycznego uczestniczą akty prostej intuicji, operacja abstrahowania oraz złożone procesy wnioskowania oparte na analogii poznawczej ujmującej zespół relacji transcendentalnych wewnątrz- i międzybytowych. Odpowiednio, do języka metafizyki należą nazwy kategoriałne o potocznym lub walentnym teoretycznie charakterze, specyficzne dla semiotycznej płaszczyzny metafizyki nazwy transcendentalne, zdania egzystencjalne oraz orzecznikowe, zdania orzecznikowe zawierające terminy transcendentalne; co do

kryterium uzasadnialności zawierają się w tym języku zdania i terminy empiryczne oraz hipotetyczne; co do kryterium stosunku do aktów poznawczych należą tu zarówno rezultaty, jak i protokoły.

Jednakowoż, mimo tej szerokości pola epistemologicznego, na którym realizuje się poznanie metafizykalne, można mówić także o tym rodzaju poznania w sensie ścisłym. Fundamentalną bowiem i główną funkcją aktów należących do tego zakresu jest poznanie bytu (jako bytu). Od pierwszego zetknięcia się z istnieniem bytu aż po najsilniej zaangażowane w teorię ustalenia i stwierdzenia metafizyczne właściwym zadaniem badań poznawczych jest tutaj określenie bytowych uwarunkowań bytu. Aspekt ostatecznych determinacji decydujących o bytowości bytu jest zatem tym wyznacznikiem poznania metafizykalnego rozumianego w ścisłym sensie, który określamy jako *transcendentalność poznania*.

Poznanie transcendentalne (lub „transcendentalizujące” według terminologii Krąpca) – odróżnione wyraźnie od poznania określanego tą samą przydawką w nurcie kantowskim! – to typ poznania mającego w przedmiotowym centrum byt ujęty w aspekcie uniesprzeczniającej go ostatecznie struktury. Jak okazaliśmy to w poprzednich punktach tego artykułu, poznanie transcendentalne: po pierwsze, występuje we wszystkich prawie⁸⁸ fazach systemu metafizycznego; po drugie, jest ściśle związane z ujęciem istnienia, resp. egzystencjalnego aspektu bytu; po trzecie, odnosi się do ponadkategorialnego przedmiotu; po czwarte wreszcie, łączy się z intuicyjnością aktów poznawczych.

5.1. W istotnym związku z problemem intuicji pozostaje zagadnienie *naoczności*. Akt intuicyjny nie jest aktem pustym; w poznaniu metafizykalnym intuicja jest najczęściej wypełniona bogactwem konkretnego ujętego w całość „soczystości” swego uposażenia treściowego i faktycznego. To wypełnienie aktu intuicyjnego (sądzenia egzystencjalnego, percepcji intelektualnej) sprawia, iż metafizycy wyrażają się o tych aktach poznawczych terminami w rodzaju: „wizja”, „vision”, „voir” (Maritain), „ujrzenie”, „ogląd” itp; są to, rzecz jasna, wyrażenia metonimiczne, jednak ten sposób mówienia, resp. sposób poznawania, nasuwają pytanie o charakter oglądowości i poznania metafizykalnego. Jest to pytanie o *naoczność*.

Przypomnijmy, że jest to, mówiąc językiem fenomenologów, pytanie o to, co stanowi, iż akty świadomości nie intendują „na próżno”, nie są tylko puste i czysto domniemane, ale uzyskują wypełnienie jakościowym (materialnym) charakterem, uobecniając i uprzedmiotawiając coś, ku czemu intencja aktu jest skierowana. Mówiąc językiem analityków brytyjskich, py-

⁸⁸ Prawie: gdyż w punkcie wyjścia metafizyki występuje poznanie (sądzenie egzystencjalne) w minimalnym stopniu zreflektowane i w maksymalnym stopniu spontaniczne. Choć i tutaj, jak się wydaje, zawiera się in virtute transcendentalność poznania.

tanie o naoczność jest pytaniem o różnicę znaczeniową pomiędzy nienaocznym „w i e m” a naocznym „p o z n a j ę” (aktowo). Mówiąc wreszcie w języku metafizyki poznania, jest to pytanie o ten *sui generis* bytowy element intelektualno-zmysłowy, w którym i dzięki któremu człowiek staje się intencjonalnie przedmiotem (jak powiedziałby Maritain) lub staje się intencjonalnie rzeczą (jak rzekłby Gilson).

Jeśli pozostaniemy przy naoczności poznawczej, zostawiając inne rodzaje naoczności, to możemy powiedzieć, iż dzięki naoczności akt poznawczy nie pozostaje pusty, ale swoiście „nasyca się” jakościowo, stając się przez to właśnie aktem poznawczym. Naoczność stanowi o poznawczości poznania: jest specyficznym „węzłem” epistemicznym, w którym momenty odprzedmiotowe łączą („wiążą”) się z momentami odpodmiotowymi aktu, dając w rezultacie poznanie. Należy tu aj jednak jasno stwierdzić: naoczność nie jest w akcie poznawczym tożsama z treścią tego aktu. Można raczej powiedzieć – wyrażając się językiem holologicznym – że treść pełni funkcję części w całości naocznej; część ta posiada wielorakie powiązania funkcjonalne z innymi częściami całości naocznej (rysem egotycznym aktu, elementem faktyczności, rep. egzystencjalności przedmiotowej aktu, koherencją elementów zawartych w akcie itp.) oraz z samą całością naoczną. Ale naoczność nie jest także identyczna z jakością aktu (która decyduje o m.in. sądowym i pojęciowym odniesieniu aktowym do przedmiotu), choć – jak się zdaje – jest epistemologiczną racją aktowego elementu jakości. Naoczność nie jest też pojęciem równoznacznym z „p o z n a n i e m”; choć można rzec, iż jest ona momentem istotnie decydującym o typie poznania. Naoczność jest holistycznie rozumianym walorem aktów poznawczych, jest charakterem oglądowości tego, co „się rzuca w oczy” w przebiegu poznania czegokolwiek; jest swoistą syntetyczną jakością tego, co odpoznane, tego, czym odpoznane oraz odpoznającego. Nie można przy tym powiedzieć, że naoczność jest aktem bądź zawiera się w akcie, że jest treścią lub należy do treści, że jest subiektywnością lub buduje się na subiektywności. Naoczność w akcie poznawczym zajmuje miejsce centralne, decyduje ona bowiem o samym poznawaniu oraz o sposobie poznawania (rodzajach aktów); stanowi ją nie tylko to, przez co (dzięki czemu) poznajemy aktowo, ale także związek z transcendentnym wobec nas przedmiotem, a także aspekt sposobu aktowego spełnienia poznania.

Jak się wydaje, najwłaściwszy sposób badania fenomenu naoczności zasadza się na „momentualnej” analizie typu fenomenologicznego. W związku z tym należy stwierdzić, co zostało już wcześniej⁸⁹ pokazane, iż akt poznawczy naoczny, a więc także akt poznania metafizycznego, jest naoczny naocznością złożoną z trojkiego typu momentów:

⁸⁹ Zob. Chudy, *Zagadnienie naoczności aktów poznawczych*, nr 1.6.

- M1 odpodmiotowych – w rodzaju: jasność, wyraźność (konfuzjalność) ujęcia, łatwość (trudność) spełnienia aktu, zrozumiałość (niezrozumiałość) struktury przedmiotu itp.
- M2 odprzedmiotowych – jak: wyczerpanie zawartości przedmiotu w jednym akcie (adekwatność), niezależność przedmiotu od podmiotu i innych przedmiotów itp.
- M3 specyficznie naocznościowych – jak na przykład wzajemna spójność elementów naocznych danych w jednym akcie⁹⁰, swoisty tonus napięcia całości naocznie danej w akcie⁹¹.

5.2. W związku z naszymi dotychczasowymi ustaleniami odnoszącymi się do poznania w metafizyce z nurtu tomizmu egzystencjalnego, trzeba potwierdzić, iż poznanie metafizyczne jest poznaniem naocznym oraz iż ta naoczność – w pewnych, by tak rzec, „reprezentatywnych” dla metafizyki przejawach poznawczych – odróżnia się od innych typów naoczności (np. naoczności spostrzeżeniowej, wyobrażeniowej czy naoczności ejdetycznej) niejaką specyficznością. Specyficzność owa pozwala nam na wyróżnienie naoczności poznania metafizycznego jako oddzielnego typu naoczności oraz – ze względu na charakter poznania metafizycznego w ogóle – na nazwanie jej naocznością transcendentálną (metafizyczną). Nazwa ta oprócz związku semantycznego z charakterystycznym walorem odnośnego rodzaju poznania pozostaje w pewnej relacji opozycji do nazwy naoczność kategoriałna, wprowadzonej przez Husserla. Naoczność kategoriałna także występuje (między innymi) w płaszczyźnie aktów poznania filozoficznego; jednakowoż jest to poznanie typu ejdetycznego (nie: realnościowego) oraz dotyczy sfery przedmiotów kategoriałnych (nie: bytów branż w transcendentálnym aspekcie).

Przystąpmy do charakterystyki wyróżnionego tutaj typu naoczności.

Jak się wydaje, naoczność tę należy przede wszystkim odnieść do aktów sążdenia egzystencjalnego. Wszystkie wyróżnione przez nas odmiany aktu sążdenia egzystencjalnego odznaczają się tą naocznością; jest ona zatem epistemologiczną podstawą zasadniczej jedności tego aktu sążdenia. Wszystkie typy sążdenia egzystencjalnego: zarówno akt pierwotnego i radykalnie bezpośredniego stwierżdenia istnienia czegoś, jak również akt stwierżdzający

⁹⁰ Moment ten silnie zachodzi na przykład w poznaniu istnienia bytu realnego, w którym sposób istnienia (czyli sposób ujakościowania bytu, jego treściowe compositum) jest koherentny z realnym istnieniem proporcjonalnym do treści bytu. Inaczej ów moment spójności unaocznia się przy poznaniu istnienia bytu intencjonalnego, w przypadku którego zachodzi rozżiew między upożądzeniem treściowym a statusem egzystencjalnym.

⁹¹ Ten „tonus napięcia” silnie występuje na przykład w metafizycznej anlizie bytów konkretnych dokonywanej w nastawieniu transcendentálnizującym, kiedy to „chwila nieuwagi” prowadzi do zgubienia aspektu transcendentálnego i kategoriałizacji anlizy.

istnienie czegoś bardziej już określonego i używany w procesie separacji, a także akt poznania istnienia bytu jako bytu – charakteryzują się naocznością transcendentalną posiadającą istotny walor egzystencjalności, resp. istnieniowości.

Ten walor odniesienia do istnienia realnego, resp. moment istnieniowości realnej, posiadają także inne akty poznania metafizycznego sensu stricto. Z realnym istnieniem związane są ściśle ujęcia poznawcze prowadzące do urobienia pojęć transcendentalnych; odnoszą się doń także wszelkie akty poznawcze spełniane w aspekcie transcendentalnym, czyli realizowane „w obliczu” bytu jako bytu.

Wszystkie momenty specyfikujące fenomen naoczności transcendentalnej i odróżniające go od innych typów naoczności⁹² wiążą się w istotny sposób ze strukturą i zawartością bytu jako by u wziętymi tutaj w pewnego rodzaju supozycji epistemologicznej.

5.3. Naoczność transcendentalna bowiem zawiera trzy istotne momenty: wspomnianą istnieniowość, która jest momentem odprzedmiotowym (M2)⁹³ oraz podwójną konfuzjalność⁹⁴: konfuzjalność (nazwijmy ją substrukturalną będącą momentem typu M2 i konfuzjalność treściową, która jest momentem naocznościowym relacji odpodmiotowej (M1).

Moment istnieniowości realnej posiada największą „siłę” („moc”) naoczną w omawianym typie naoczności. Jest charakterem wypełniającym cały akt sądenia i związanym z całą zawartością treściową tego aktu. W stosunku do treści ujmowanej w sądeniu egzystencjalnym mniej lub więcej „niewyraźnie”, „nieokreślenie”, w sposób „całościowo ciemny” – moment egzystencjalności „dominuje”, posiada prymat, jest „wyrzistszy”, odznacza się „mocniejszym” tonusem naocznym. Te cechy waloru istnieniowości wyrażone tutaj w porządku naocznościowym pociągają za sobą następne momenty w tym porządku, takie jak: pewność, absolutna niepowątpiewalność, nieobalalność, niezależność od podmiotu poznającego itp.⁹⁵

⁹² Oprócz momentów specyficznych dla tej naoczności zawiera ona także wiele momentów wspólnych z innymi typami naoczności. Do takich należą między innymi: moment asercji, moment zrozumiałości (z grupy M1): moment „wystarczalności” dania całościowego, moment adekwatności zawartej in potentia w ujęciu przedmiotu (z grupy M2); momenty spoiwości naocznej lub „rysu” czy „kolorytu” niezbędnego do zajęcia tej a nie innej naoczności, „niezmiennika” konkretnej naoczności mimo zmienności mocy, wyrażności lub dynamiczności aktów danego rodzaju (M3).

⁹³ A mówiąc językiem metafizyki poznania, jest to moment związany z aktualnym bytem branym w aspekcie jego bytowości.

⁹⁴ Od „confuse” omawianego w części wcześniejszej niniejszej pracy.

⁹⁵ Jak się wydaje, naoczny moment egzystencjalności jest charakterem podstawowym, istotnym i nieredukowalnym aktu poznania metafizycznego, które „dosięga” realnego bytu. Wtórnie wobec tego rysu naoczności są momenty naoczne, które A. B. Stępień wymienia jako towarzyszące w sposób diagnostyczny percepcji czegoś realnego, a to: moment obcości,

Moment konfuzjalności treściowej jest związany z „globalnością” ujęcia metafizycznego: cała treść przedmiotu (konkretnego bytu) zostaje zaafirmowana w swym faktycznościowym statusie bez wyróżnienia jej poszczególnych części, aspektów i stron. Treść więc charakteryzuje się tu niewyraźnością, nieostrością i niejasnością w swym naocznym przejawie; jednak w odróżnieniu od konfuzjalności danej na przykład w pewnych intuicjach poetyckich i związanej z takimi momentami naocznymi jak „chaotyczność”, „nieuporządkowanie” czy „mętność” – konfuzjalność treści poznania metafizycznego cechuje się między innymi: całościowością zawartości, pewnego typu „ontologiczną zupełnością” oraz celową niewyróżnialnością elementów treściowych.

Moment konfuzjalności substrukturalnej wiąże się z ową zdolnością intuicji metafizycznej do wniknięcia pod powierzchnię jedności konkretnego ujęcia złożenia bytowego z istnienia i istoty. Złożenie to jest złożeniem wewnętrznej struktury każdego bytu; substruktura bytu ujęta zostaje także niewyraźnie, nieostro i niejasno – jeszcze bowiem (a więc nie confuse) ujęty jest konkretny byt jako obecny. Konfuzjalność tego typu różni się od konfuzjalności treściowej w takim stopniu, w jakim subelement bytu jest różny od cechy bytu. Ten moment naoczny sączenia egzystencjalnego pochodzi jednak od przedmiotu (bytu), nie jest skonstruowany lub ustrukturuwany poprzez działanie aktowe. Z konfuzjalnością substrukturalną wiążą się inne momenty naoczne: trudność ujęcia i jego wewnętrzny charakter. Wiąże się z nią wreszcie moment specyficzny dla samej naoczności (typ M3): moment „dwuwarstwowości” tego sączenia polegający na tym, że wszelkie efektywne stwierdzenie (afirmacja) istnienia czegokolwiek „uderza” (oddziałuje poznawczo na) podmiot w dwu płaszczyznach nieoddzielnie ze sobą połączonych: istnienie (uznania w bycie) oraz jakiejś potencjalnej określoności.

5.4. Należy wreszcie wspomnieć o charakterze refleksyjnym tak zdeterminowanej naoczności metafizycznej. Refleksja towarzysząca („in actu exercito”), będąc nieodłącznym składnikiem wszelkiego poznania (w tym również poznania walentnego metafizycznie), już od najpierwotniejszych jego postaci (sądzenie egzystencjalne) stanowi swoiste „tło” ujawniania się naoczności, umożliwiając zarazem spełnianie się jej funkcji wypełniającej. W tym sensie refleksja stanowi pierwotną samoświadomość refleksyjną. Afirmacja, która w sądzie egzystencjalnym jest asertywnym odpowiednikiem naoczności, realizuje swoją „moc” poznawczą dzięki składnikowi refleksji. Dzięki niemu jest nie tylko wynikiem mechanizmu ontycznego,

zewnętrzności oraz niezależności (pomijając już fakt, iż te trzy ostatnie momenty mogą być związane także z ejdetycznym ujęciem idei według koncepcji fenomenologów, czyli z naocznością kategorialną).

który „wmontowuje” uznanie realności bytu w akt poznawczy, lecz stanowi żywy i oglądowy moment poznania, mocą którego samoświadomość poznająca „opowiada się” za bytem.

Naoczność jest „nasycona” refleksyjnością. Podstawowa funkcja refleksji towarzyszącej w poznaniu (resp. naoczności) tu omawianym przejawia się na różnych etapach tego poznania. Dochodzenie do struktury bytu jako bytu, ujęcie substruktury „w obliczu” bytu konkretnego, analiza transcendentaliów, to tylko niektóre sytuacje poznawania metafizycznego, w których refleksja nieaktowa istotnie warunkuje (podobnie zresztą jak i we wszelkim poznaniu) efektywność jego rezultatów. (Jest oczywiste, iż odrębną rangę posiada w tym poznaniu refleksja aktowa, „on actu signato”. Ze względu jednak na jej bardziej wyspecjalizowany charakter epistemologiczny, a co za tym idzie mniejszą pierwotność epistemiczną, nie będziemy podnosić tutaj zagadnienia funkcji tego typu refleksji).

5.5. Sądy zróżnicowane przez nas w 2 punkcie artykułu posiadają jako akty różne proporcje wymienionych powyżej momentów naocznych. Akt egzystencjalnego sądenia, który stoi w punkcie wyjścia metafizyki, jest całkowicie wypełniony naocznością egzystencjalną, faktyczność, realność bytu narzuca się tu z największą i przewyższającą wszelkie inne momenty siłą⁹⁶. Akt jest więc wówczas wypełniony i zdominowany momentem istnieniowości (typ M2), podczas gdy obydwaj momenty konfuzjalności przejawiają się w przebiegu tego pierwotnego sądenia egzystencjalnego w bardzo nikłym stopniu.

Sądzenie egzystencjalne, występujące w procesie separacji, odznacza się inną proporcją momentów naocznych. Prymat naocznościowy także w tym akcie posiada moment istnieniowości, jednak naoczność treści też narzuca się tu z niejaką „siłą” poznawczą, tracąc często charakter confuse i nabierając cech określoności⁹⁷. Moment konfuzjalności substrukturalnej występuje tutaj w większym stopniu niż w pierwotnym sądeniu egzystencjalnym.

⁹⁶ Jak się wydaje, pojęcie procesu wypełniania naocznością szczególnie dobrze charakteryzuje sądowe poznanie istnienia w metafizyce, o którym mówi się, że „wypełnia nas faktycznością bytu”, że „istnienie chwyta za gardło” itp. O pierwszym prerefleksyjnym styku człowieka z rzeczywistością piszą na przykład – Krapiec: „W [...] sądzie egzystencjalnym mamy dany bezpośrednio tylko fakt istnienia czegoś, czego nawet jeszcze (dobrze lub nawet wcale) nie poznaliśmy” (*O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12(1969) nr 4, s. 18); Zdybicka: „W pierwszym poznawczym kontakcie człowieka z rzeczywistością uderza sama faktyczność rzeczy, fakt egzystencji” (*Partycypacja bytu*, s. 99). Całą prawie zawartość tego aktu sądenia – pierwotnego w sensie zarówno genetycznym, jak i w sensie uzasadniania – stanowi walor istnieniowości, w którego „tle” i w stopniu niejako załączkowym znajdują się momenty konfuzjalności: treściowej i substrukturalnej. Dzięki temu aktowi i takiemu rozłożeniu akcentów naocznościowych w nim może zostać utworzone pojęcie będące najbardziej spotentjalizowaną formą ludzkiego poznania – pojęcie *ens ut primum cognitum*.

Najbardziej specyficznym aktem poznania metafizycznego jest akt sążdenia egzystencjalnego odnoszący się do bytu jako bytu, czyli przedmiotu metafizyki. Naoczność tego aktu uzyskuje także swoiście transcendentalny walor. Między momentem istnieniowości i momentem treści branej in confuse zachodzi relacja aktowo–możliwościowej proporcjonalności i koniecznościowego przyporządkowania. Ta transcendentalność relacji ujawniająca się w stosunkach między momentami naocznymi sążdenia jest także cechą momentu złożenia bytowego, unaoczniającego się jako koniecznie uzasadniający w aspekcie ontycznym element substruktury wszelkiego bytu. W akcie poznania istnienia bytu jako bytu naoczność nabiera charakteru maksymalnego („ostatecznościowego”) w aspekcie uzasadniania bytu – albowiem naoczność wypełniająca ów akt posiada walor „najgłębszy” – oraz w aspekcie jasności i ścisłości ujęcia metafizycznego – albowiem dzięki stosunkowo prostej i przejrzystej strukturze złożenia (bielementowego: z istnienia i istoty) pod wyjaśnienie podpada całość rzeczywistości (konfuzjalność substrukturalna staje się w tym miejscu metafizyczną analogicznością poznania).

ÜBER DIE AUGENSCH EINLICHKEIT DER METAPHYSIKALISCHEN ERKENNTNIS

Zusammenfassung

Die Thematik dieses Artikels betrifft die Theorie der philosophischen Erkenntnis, insbesondere die metaphysische Erkenntnis (in der thomistisch-existentialen Strömung), wobei die Erkenntnis der Existenz des realen Seins eine besonders wesentliche Rolle spielt. Die prinzipielle Frage der Abhandlung lautet: gibt es eine augenscheinliche metaphysische Erkenntnis, und wenn ja, von welcher Art der Augenscheinlichkeit? Die positive und zugleich entschlossene wie begründete Antwort auf diese Frage verläuft in folgenden Etappen:

Nach dem Vergleich des Charakters des Momentes des Gegenstandes per se, der mit einer gewissen Augenscheinlichkeit in der äusseren Wahrnehmung auftritt, mit dem von den Epistemologen der thomistischen Strömung aufgezeigten analogen Moment wurden die grundlegenden methodologischen Thesen hinsichtlich der Struktur und des Gehaltes der metaphysischen Erkenntnis sowie der mit der Analyse der Augenscheinlichkeit dieser Erkenntnis im Zusammenhang stehenden Voraussetzungen formuliert. Bestimmt wurde der Begriff des metaphysischen Systems, in dem eine Vielfalt von Erkenntnisakten und -operationen (verschiedene Formen des existentiellen Urteilens, Abstraktion, Separationsprozess u.dgl.) auftritt. Diese Erkenntnistypen differenzieren sich u.a. aufgrund des Wertes der Augenscheinlichkeit sowie des Grades der theoretischen Verwicklung. Es wurde eine untrennbare Verbindung dieser Erkenntnis mit dem Charakter (Moment) der Existentialität festgestellt. Unter dem Aspekt der epistemologischen Analysen der Augenscheinlichkeit wurde die Eignung der phänomenologischen Methode unterstrichen; diese Forschungsmethode wurde mit der Unterscheidung der entitativen und der intentionalen Ordnung der Erkenntniswirklichkeit begründet (diese Distinktion findet ihre Entsprechung in der scholastischen Unterscheidung von esse in und esse ad).

⁹⁷ Rezultatami takich aktów są na przykład zdania egzystencjalne: „Brązowoczerwony liść istnieje”, „Żółty jedwab istnieje”. Jak się zdaje, w pewnych przypadkach naoczność tych aktów sążdenia egzystencjalnego jest identyczna z naocznością spostrzeżeniową.

Die Analyse der metaphysischen Erkenntnis beginnt mit der Bestimmung des existentiellen Urteilsaktes, der im ganzen metaphysischen System eine Schlüsselrolle spielt und über dessen Realismus und Objektivität sowie – mittelbar – über den notwendigen und definitiven Charakter dieser Aussagen entscheidet. Skizziert wurde die Konzeption des „Familienbegriffes“ (im Sinne Wittgensteins) des existentiellen Urteils. Es wurde erläutert, dass die Momente der Affirmation und der mitvollzogenen Reflexion (in actu exercito) über den wesenhaften Charakter dieses Aktes entscheiden.

Der nächste Analyseschritt besteht im Versuch der Beseitigung der Vieldeutigkeit und dann der Charakterisierung des Begriffs der philosophischen Intuition, des meist auf wesentliche Weise mit der metaphysischen Erkenntnis verbundenen Erkenntnistyps. Zu diesem Zweck wurden die Konzeptionen der Intuition in der Geschichte des Philosophierens (von Sokrates über Husserl und Maritain) skizzenhaft durchgesehen. Im Resultat werden die weitere und die engere (strikt philosophische) Bedeutung der Intuition unterschieden. Im Ergebnis der „momentalen“ (phänomenologischen) Analyse dieser Erkenntnistätigkeit wird ihr Wesen bestimmt, in dem die Momente der Tiefe der Erklärung und der gegenständlichen Offensichtlichkeit eine besondere Funktion erfüllen. Unterstrichen wird der stark augenscheinliche Charakter der Intuition, insbesondere der metaphysischen Intuition.

Der letzte Teil des Artikels ist streng der Bestimmung der Augenscheinlichkeit der metaphysischen Erkenntnis gewidmet, die hier – in kontrastvoller Anknüpfung an Husserls „kategoriale“ Augenscheinlichkeit – transzendente Augenscheinlichkeit genannt wird. Diese charakterisieren drei in Bezug auf andere Arten der Augenscheinlichkeit spezifische Momente: das Moment der Existentialität mit besonders starkem Valor der Offensichtlichkeit, das Moment der inhaltlichen Konfusität angesichts der „Globalität“ der metaphysischen Begriffe sowie das Moment der strukturellen Konfusität, das am deutlichsten beim „Ablesen“ der Seinszusammensetzungen in Begriffen von Konkreta zutage tritt. Mit diesen Momenten sind andere verbunden, die darüber mitentscheiden, dass die metaphysischen Erkenntnisakte nicht auf schematische und leere Weise erfüllt werden, sondern mit einem augenscheinlichen Inhalt ausgefüllte Akte sind.