

Albert M. Krąpiec

Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego : (egzystencjalno-ontyczna interpretacja aktu poznania)

Collectanea Theologica 28/2, 303-381

1957

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ALBERT M. KRĄPIEC O. P.

PRÓBA USTALENIA STRUKTURY BYTU INTENCJONALNEGO

(Egzystencjalno-ontyczna interpretacja aktu poznania)

Zagadnienie poznania, ściślej mówiąc zagadnienie natury bytowej samego aktu poznania oraz struktury ontycznej tych wszystkich poznawczych konstrukcji, które bądź warunkują akt poznania, bądź są jego koniecznym następstwem — stanowią przedmiot obecnych dociekań.

W literaturze filozoficznej tomizującej zagadnienia te są potraktowane na ogół połowicznie, a niekiedy i marginesowo, tak że nie ukazało się dotąd zadowalające opracowanie tego problemu, zwłaszcza w egzystencjalno-ontycznym ujęciu metafizyki i teorii poznania¹). W literaturze pozatomistycznej zagadnieniu temu chyba najwięcej uwagi poświęcił Roman Ingarden²). Jednak Ingardenowskie rozważania ukazują byt intencjonalny zasadniczo od strony tego wszystkiego, co przejawia się w samej świadomości, a przez to stanowi wyraz fenomenologicznego sposobu myślenia.

Tu natomiast chodzi o ustalenie natury bytowej samego aktu poznania i czynników z nim koniecznie powiązanych.

¹ Istnieje wprawdzie monografia A. Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas* (2 Ed.) Desclée de Brouwer, Paris 1954; — nie tłumaczy ona jednak struktury ontycznej bytu intencjonalnego. W literaturze tomistycznej zagadnienia te są analizowane zasadniczo w podręcznikach i opracowaniach ogólniejszych z zakresu teorii poznania. Problemowi struktury ontycznej bytów intencjonalnych stosunkowo najwięcej uwagi poświęca J. Maritain w swych pracach epistemologicznych.

² Chodzi mi głównie o X i XI rozdział *Sporu o istnienie świata*, gdzie Autor ujmuje zagadnienie na zasadniczo filozoficznej płaszczyźnie.

W opracowaniu tym poczyniono analizy, które mogą być skądinąd znane, które jednak należało uwzględnić mając na uwadze przedstawienie całokształtu problemu struktury ontycznej „bytu intencjonalnego“.

I

ROZGRANICZENIE POJĘĆ I OPINII

Ogólna koncepcja ludzkiego poznania należy do pozycji podstawowych dla filozofii, gdyż w zależności od tak lub inaczej skonstruowanej teorii samego aktu poznania jawią się najrozmaitsze dalsze teorie filozoficzne. Jak bowiem z jednej strony byt warunkuje poznanie i od koncepcji bytu zależy koncepcja poznania, tak też z drugiej strony (*causae sunt ad invicem causae*) od koncepcji poznania zależy również poprawna koncepcja bytu. Nie znaczy to jednak, by twierdzić, że jest obojętne, z której strony: od strony bytu, czy też od strony poznania, dochodzimy do poprawnych ujęć filozoficznych; — niewątpliwie bowiem podstawową teorią w filozofii jest sama koncepcja bytu, rzeczywistości. Poznanie bowiem bez odniesienia do bytu-rzeczywistości jest absolutnie niezrozumiałe; podczas gdy byt może być analizowany bez wyraźnego odniesienia go do poznania. Chociaż i w bycie, jako transcendentalnej prawdzie, wystąpi w którymś momencie analizy zupełnie jasno przyporządkowanie bytu do poznania intelektu, to jednak będą istniały takie momenty analizy bytu, w których nie wystąpi relacja jego do dziedziny poznawczej. Nigdy jednak nie zaistnieją w poznaniu takie momenty, w których nie odnosimy poznania do bytu, jeśli samo poznanie będziemy ujmowali ściśle, a więc jako poznanie, a nie jakiegokolwiek warunki czy następstwa aktu poznania³).

³ W takim stanie rzeczy widzę zasadniczo różne podejście w fenomenologizmie i ontycznym egzystencjalizmie, jakiemu dał wyraz Tomasz z Akwinu.

1. POZNANIE I ŚWIADOMOŚĆ

Współczesne rozumienie poznania w ogólności związało się od czasów Kartezjusza (jeszcze mocniej od czasów Kanta) z rozumieniem świadomości⁴). Co więcej, w niektórych zwłaszcza idealistycznych kołach filozoficznych, a także w wielu podręcznikach i wykładach współczesnej psychologii zwykło się nawet definiować samo poznanie przez świadomość⁵), w wyniku czego świadomość uważano za pojęcie zakresowo szersze od pojęcia poznania. Rzecz na pozór wydaje się usprawiedliwiona, bo poznać jakieś „coś” znaczy tyle, co uświadomić sobie treść, czy jakiegokolwiek inne cechy tego „coś”. Rzecz jest wówczas poznana, gdy znajduje się jakoś „w świadomości” poznającego. Zresztą dla wielu filozofów idealizujących jakiegokolwiek mówienie o poznaniu jest wyłącznie zacieśnione do granic świadomości poznającego. Dlaczego? Istnieje, może nie pisana ale powszechnie przyjmowana zasada niemożliwości wyjścia intelektu, ducha, samego ze siebie⁶). Jeśli więc poznanie jakieś dokonuje się, to dokonuje się „wewnątrz” poznającego, a więc poznanie sprowadza się do świadomości poznającego. Tylko w tej świadomości rozgrywa się cała akcja poznawcza, stąd świadomość jest pojęta jakby jakaś przestrzeń, nieraz pusta, jakby jakieś pole, na którym można zasadzać dopiero najrozmaitsze „drzewa poznania”. W każdym razie świadomość stała się jakby „miejscem”, w którym dopiero można umieszczać najrozmaitsze przedmioty poznania. Świadomość stała się jakby jakąś aprioryczną formą gwarantującą poznanie najrozmaitszych przedmiotów⁷), które można właśnie przenieść z porządku czysto ontycznego lub zjawiskowego na immanentne pole świadomości.

⁴ Zwrócił na to uwagę E. Gilson w *Le réalisme méthodique* t. 1.

⁵ Por. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* Paris. Alcan 1951, „connaissance — conscience”.

⁶ Por. J. Stepa, *Poznawalność świata rzeczywistego*, Lwów 1930 s. 12 nn.

⁷ Do pewnego stopnia zagadnienia te są tak stawiane niekiedy i wśród tomistów, np. A. Marc, *Psychologie réflexive*, t. 1. c. 1.

Tymczasem tak pojęta świadomość nie wytrzymuje krytyki filozoficznej, gdyż wiemy, że świadomość powstaje i rośnie w miarę wzrastania naszego poznania. Nie ma bowiem jakiejś „czystej świadomości“, lecz świadomość jest zawsze świadomością bytu. W miarę wzrastania i pogłębiania się poznania bytu wzrasta właśnie świadomość bytu, co występuje w najróżnorodniejszych formach. Myśl nasza przyporządkowana bytowi, ujmująca byt na swoją własność, dochodzi wtórnie do uświadomienia sobie siebie samej. Bez poznania przedmiotu nie mogłaby w ogóle zaistnieć żadna świadomość. Dlaczego?

Zwróćmy uwagę na to, czym jest sama świadomość. Już etymologia tego wyrazu świadczy o tym, że pierwotnie w „świadomości“ można się dopatrzeć wiedzy o sobie samym: „się-wiadomość“⁸), „con-scientia“. Język przednaukowy wy-czuwa w pojęciu świadomości jakieś zacieśnione poznanie, poznanie w pewnej mierze samego siebie. I rzeczywiście dalsza filozoficzna analiza wskazuje na słuszność przednaukowych ujęć. Uświadamiamy sobie bowiem przede wszystkim to, na co zwracamy intelektualną uwagę, jako na przedmiot przez nas poznawany. Świadomość zatem łączy się wyraźnie z poznaniem refleksyjnym. Trzeba bowiem specjalnego aktu uwagi poznawczej, trzeba specjalnej refleksji, by uświadomić sobie, że się coś poznaje.

W znaczeniu jednak ściślejszym świadomość odnosi się do podwójnego refleksyjnego poznania: do poznania swoich własnych aktów poznawczych i do poznania ich całej przedmiotowej, treściowej zawartości. I to jest specyficznie ludzka, duchowa świadomość, o której mówi już przednaukowe rozumienie świadomości. Jednakowoż o świadomości można mówić i przy niedoskonałej refleksji, gdy już nie poznajemy naszych własnych aktów poznawczych przez te same akty poznawcze, lecz gdy jednymi aktami, np. jakiejś wyższej władzy poznawczej poznajemy akty niższej władzy. I w takim sensie wystę-

⁸ Sw. Tomasz nieco inaczej wprowadza etymologię słowa „con-scientia“ — *conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur cum alio scientia*“ 1, 79, 13, c).

puje świadomość nawet u zwierząt, albowiem one koordynują swoje poznanie, podporządkowują je jakimś celom, czyli pewnymi wyższymi władzami poznawczymi kierują i poznają niższe akty poznawcze, poznają swoje widzenie, poznają swoje słyszenie, swój ból i odpowiednio modyfikują swoje ruchy, by najstosowniej do swej natury całościowo odpowiedzieć poznawczo na takie czy inne bodźce. Istnieje zatem u zwierząt „świadomość zmysłowa“, — o ile one przez t.zw. zmysł wspólny poznają wrażenia swych zmysłów zewnętrznych i kierują swoim poznaniami zmysłów zewnętrznych.

A zatem świadomość, to, zasadniczo, intuicja, jaką posiada duch w stosunku do swoich aktów (uprzedmiotowionych) lub w stosunku do pewnych swych stanów. Naturalnie, że w tym wypadku przez «duch» rozumiemy nie jakiegoś «ducha» w sensie ontycznym, lecz w sensie czysto psychologicznym, a więc jakiejś władzy czy dyspozycji poznającej.

Porównując więc zakres poznania i zakres świadomości dostrzegamy, że pojęcie poznania jest szersze od pojęcia świadomości. I świadomość należy definiować przez poznanie, a nie *vice versa*. W poznaniu bowiem są takie momenty, które rodzą świadomość. Poznanie dotyczy przedmiotu, o ile ten jest przyswajany na właściwy sobie poznawczy sposób. I dopiero z momentem «przyswajania sobie» wyzwala się w bycie poznającym świadomość.

Ponadto poznanie spontaniczne w stosunku do przedmiotów łatwo uchwytnych w swej pierwszej fazie jeszcze nie daje w efekcie świadomości, czyli dostrzeżenia przedmiotu i siebie samego poznającego przedmiot, lecz mówi tylko o przedmiocie, a nie o podmiocie. Jeśli bowiem dostrzegam człowieka na ulicy, to przede wszystkim stwierdzam to coś, tego człowieka, bez jakiegoś jasnego aktu, że to ja poznaję ten przedmiot. Naturalnie, rzecz jest o tyle trudniejsza, że obecnie w każdym akcie już nam „towarzyszy“ świadomość tego aktu na skutek wielokrotnych aktów poznawczych, oraz na skutek nabytej już dyspozycji poznawczej. Dlatego obecnie w momencie ujmowania przedmiotu natychmiast, jak cień, staje i pojawia się w po-

znaniu świadomość, czyli przynajmniej niewyraźne poznanie samego siebie jako poznającego ten oto przedmiot. 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. Z chwilą jednak dokonania refleksji i uświadomienia sobie swego „ja“ (niekoniecznie w pełni) świadomość stale towarzyszy wszystkim aktom poznawczym, tak dalece, że może być pomieszana łatwo z poznaniem spontanicznym, a w badaniach psychologicznych, zwłaszcza introspekcyjnych, a także na terenie idealistycznych nauk filozoficznych, świadomość pojawia się niewątpliwie jako warunek poznania, jako jego miernik i jako element „szerszy“ od samego poznania.

Poznanie jednak jako takie zasadniczo wiąże się z poznaniem spontanicznym i jest wcześniejsze i bardziej pierwotne od świadomości, i tę należy sprowadzić do poznania a nie *vice versa*⁹⁾.

2. POZNANIE I KONSTRUKCJONIZM

Mówiąc o samym poznaniu należy jeszcze poczynić pewne zastrzeżenia co do ogólnej natury poznania, a to dlatego, że narosło bardzo wiele przeświadczeń o poznaniu ludzkim, zwłaszcza w jego akcencie intelektualnym. I znów pod wpływem idealizmu teorio-poznawczego, pod wpływem blondelizmu i wszelkiej filozofii czynu, pojawiło się przekonanie, że poznanie w swej naturze jest czymś konstrukcyjnym, czynnym¹⁰⁾. Czynny charakter poznania ujawniałby się w psychicznym działaniu — myśleniu. Poznać, znaczy tyle, co myśleć. Zresztą od Kartezjusza (którego dalsze źródła niemal adekwatne leżą w szkotyzmie) dla wielu nie ma mowy już o poznaniu, lecz właśnie o myśleniu. Myślenie, *cogitatio*, jest dla nich

⁹ O ile rozumiałem myśl Ingardena, to stan spontanicznego poznania byłby bliższy tego, co nazywa „świadomością bierną“. Por. *Spór...*, t. II, s. 208

¹⁰ Por. G. Van Riet, *L'épistémologie thomiste*, Louvain 1946 s. 243.

pierwsze i jest punktem archimedesowym całej filozofii. Filozofia poprawnie rozwijana może się rozpocząć tylko od analizy samego myślenia.

Czym jednak w takim ujęciu jest samo myślenie? Jest działaniem na pojęciach — ideach. Już w tym momencie myślenia, jako działania na ideach, ujawniałyby się czynny, twórczy charakter samego myślenia¹¹). Zakłada ono albo idee już wytworzone, albo wrodzone, albo nabyte. W wypadku wrodzoności lub wiania idei i tak zasadniczy charakter poznania — myślenia jest czynny, konstrukcyjny, bo jest właśnie „działaniem“ na ideach, czyli jest „*cogitatio*“. Gdy zaś idee nie są wrodzone, to tym bardziej zasadniczy charakter poznania-myślenia jest czynny. Aby bowiem coś poznać, trzeba najpierw uformować ideę, utworzyć jakąś reprezentację. Moment zaś «formowania» i «tworzenia» jest zawsze momentem twórczym, konstrukcyjnym i dlatego u podstaw poznania leży konstrukcja.

A nawet postrzeganie, czyż nie jest według psychologów, stawianiem przedmiotu w polu świadomości¹²)? Wreszcie, o charakterze czynnym naszego poznania decyduje sam fakt kultury ludzkiej. Gdyby poznanie nasze było czymś biernym, receptywnym tylko a nie konstrukcyjnym, to w jaki sposób poznanie mogłoby rzeczywiście uzasadniać sam fakt kultury i jej rozwoju? Charakter dynamiczny naszej kultury świadczy o charakterze czynnym naszego poznania, tym bardziej, że jest ono przejawem samego życia, i to zapewne jego najwyższym przejawem¹³).

Jakk w każdej, tak i w dziedzinie poznawczej bardzo łatwo o pomieszanie pojęć. Fakt bowiem poznania występuje w człowieku jako wielorako strukturalnie złożony i dlatego bardzo łatwo niektóre elementy poznania, które rzeczywiście wystę-

¹¹ Tu wydają mi się bardzo trafne uwagi, jakie sformułował Maritań pod adresem fenomenologów i idealistów w *Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1932, s. 195—215.

¹² Por. odn. 5.

¹³ Por. *Summa Theol.* 1, 18, 3 c. Czy w takim ujęciu nie widział P. Rousset zbieżności między Tomaszem a Blondelem?

pują w procesie poznania, zbyt mocno zaakcentować, a przez to samo skrzywić sam obraz poznania. Trzeba więc w procesie poznawczym wyróżnić takie elementy, które decydują o naturze samego poznania, takie, które są niezbędne dla zaistnienia faktu poznania, oraz takie wreszcie, które są następstwem aktu poznania. Elementy te mogą być konieczne lub niekonieczne powiązane z samym aktem poznania.

Gdy pytamy: co znaczy poznawać, to z odpowiedzią na to pytanie nie stoi w koniecznym związku odpowiedź na inne pytanie, — czy w poznaniu zachodzą fakty konstrukcji, czy my możemy poznać tylko to, co uprzednio zostało przez nas skonstruowane. Tu chodzi tylko o danie odpowiedzi na pytanie: co to znaczy poznawać, czyli, co akt poznania ludzkiego sam w sobie w sposób konieczny mieści, co mieści się w samej istocie poznania, dzięki czemu poznanie nazywamy właśnie poznaniem?

3. POZNANIE I „UJĘCIE” RZECZY

Początkowe rozważanie i porównanie poznania ze świadomością obaliło tezę, która tłumaczy poznanie przez świadomość. Wobec tego należy postarać się o wyjaśnienie poznania w inny sposób. Właściwie nie da się ono zdefiniować w sensie ścisłym. Jest to bowiem pojęcie pierwotne i trzeba w wyjaśnieniu najogólniejszej natury poznania zaapelować do wewnętrznego doświadczenia poszczególnego człowieka. Każdy bowiem z nas przeżywa nieustannie fakty poznania, wobec tego najpierwotniejsze pojęcie o poznaniu posiada z własnego doświadczenia. To jednak osobiste doświadczenie jest jakoś komunikatywne, można je przekazać w zdaniach opisujących te przeżycia poznawcze.

Poszukajmy tych zdań opisujących charakter poznania u tych myślicieli, którzy uchodzą za najwybitniejszych analityków i syntetyków procesu poznania, u Arystotelesa i Tomasa z Akwinu. Ani jeden, ani drugi nie mają specjalnych traktatów poświęconych analizie definicji pozna-

nia. Ich wypowiedzi są fragmentaryczne, powstałe przy okazji tłumaczenia innych zagadnień, wyrażone w języku analogicznym.

Zarówno Arystoteles, jak i Tomasz z Akwinu, mówiąc o poznaniu u człowieka łączą je z władzą poznawczą, którą nazywają *facultas apprehensiva*¹⁴), a akt poznania na samym początku funkcji poznania Tomasz nazywa: „*percipere*“¹⁵), Stagiryta zaś: *Thiganein, Pathein*¹⁶). Podobnie Tomasz z pojęciem *passio*¹⁷) w najszerszym rozumieniu łączy akt poznawczy człowieka. Z tymi wyrażeniami filozofów bardzo jakoś się zgadza nasze osobiste doświadczenie w odniesieniu do poznania¹⁸). „Poznać“ bowiem znaczy innymi słowy: „ująć“, „przyjąć“, „objąć“ jakąś rzecz, jakiś przedmiot na swój własny wewnętrzny „duchowy“ użytek. Poznanie jest jakimś swoistym „psychicznym“, „duchowym“ przyjęciem przedmiotu.

Gdy mówimy o «przyjęciu rzeczy w siebie» w momencie poznania, to natychmiast czynimy zastrzeżenie, że przyjęcie tej rzeczy nie dokonuje się w sposób realny, fizyczny, że rzecz nadal pozostaje sobą i my też pozostajemy sobą. Ale akt poznania zawsze łączymy z jakimś „psychicznym“, „duchowym“ przyjęciem i zawłaszczeniem sobie rzeczy poznawanej. Przeciwstawiamy od razu przyjęcie, zagarnięcie fizyczne, przyjęciu takiemu, jakie dokonuje się w fakcie poznania. Chociaż w fakcie poznania ma miejsce „przyjęcie“ przedmiotu na swoją własność, tak że my sami „poszerzamy“ się o przedmiot zagarnięty w poznaniu, który staje się częścią nas, częścią naszego życia, jego przejawem, to jednak nawet tak zagarnięty przedmiot nie staje się tą samą treścią co „ja“, jest on inny od mego „ja“ nawet w wypadku, gdy sam siebie poznaję, gdy poznaję moje akty psychiczne. Akt psychiczny poznawany przeze mnie różni się od mojej funkcji vitalnej,

¹⁴ Por. *Summa Theol.* 1, 85, 3 c.

¹⁵ Por. *Contra Gent.* IV, 11.

¹⁶ Por. III *De anima* c. 5, 430, a, 17—19.

¹⁷ Por. *Summa Theol.* 1, 79, 2 c.

¹⁸ Tu trzeba posługiwać się językiem psychologicznym, oddającym osobiste doświadczenia i przeżycia poznawcze.

poznawczej. Chociaż jest tu tożsamość realna, bytowa, to jednak następuje we mnie, w procesie poznawczym właśnie „uprzedmiotowienie“ tego, co poznaję. Mój akt poznawczy jest już inny, niż ja sam. Otrzymuje on jakieś nowe istnienie „duchowe“, „intencjonalne“, „przedmiotowe“. Poznanie więc jest to swoiste duchowe przyjęcie w siebie przedmiotu poznawanego wraz z nadaniem mu nowego sposobu istnienia w mojej psychice, istnienia t.z. „duchowego“, „poznawczego“, „intencjonalnego“.

Tego rodzaju bardzo pierwotne określenie poznania wcale nie jest ani dokładne, ani też adekwatne i ścisłe, lecz jest zasadniczo opisem psychologicznym, metaforycznym, zaczerpniętym ze zdarzeń w świecie materialnym i zwróceniem uwagi na to, że w fakcie poznania jest coś z tego wszystkiego, ale zarazem jest inaczej.

Dwa momenty w tych opisach są ważne; moment pierwszy: to sam fakt „przyjmowania“ w siebie przedmiotu, i moment drugi, to: przyjmowanie w sposób „duchowy“, czyli nadawanie przedmiotowi ujmowanemu w procesie poznawczym jakiegoś typu istnienia „duchowego“, które nazywa się także istnieniem intencjonalnym¹⁹). Z tym wszakże zastrzeżeniem, że gdy jest mowa o nowym typie «istnienia», istnienie to pojmujemy jakoś inaczej, dlatego też ujmujemy je w cudzysłów, bo jeszcze nie ustaliliśmy sensu tego wyrazu, a bierzemy je tylko jakoś popularnie. Ścisłe określenie tego typu istnienia jest dopiero zamierzeniem i celem całego szeregu analiz, które ostatecznie określą, czym jest sam fakt poznania i w jakim sensie będzie można mówić o intencjonalności w akcie poznania.

Gdy mówimy, że poznanie jest pewnym «przyjęciem» w podmiot poznający przedmiotu, to pojęcie «przyjęcia» jest zapożyczone z ujęć, czy z przyjęć rzeczy materialnych. Jak w świecie materialnym dokonuje się pewne «przyjęcie», po-

¹⁹ Rozróżnienie wprowadzone przez Ingardena między „intencjonalnością“ a „intencjonalnością“ nie będzie przydatne w obecnych analizach.

przez różne «połączenia» przedmiotów ze sobą, tak też na wzór tego materialnego przyjęcia przez połączenie dokonuje się również «przyjęcie» rzeczy poznawanych w psychice poznającego. Naturalnie, natychmiast trzeba zaprzeczyć, by przyjęcie to było takie samo jak w rzeczach materialnych, dlatego też dodajemy dla wyjaśnienia faktu poznania element drugi, który bliżej precyzuje naturę tego przyjęcia, a przynajmniej odróżnia fakt tego przyjęcia poznawczego od wszelkich innych przyjęć. Dodajemy wyraz: „niematerialne“, „duchowe“, „intencjonalne“. Takie bliższe określenie natury przyjęcia, czyli połączenia się, nie wyjaśnia jeszcze na początku natury samego «przyjęcia» poznawczego, ale mimo to już bardzo zasadniczo odcina je od przyjęcia materialnego, i wyznacza granicę, poza którą poznanie nie występuje. Nie leży ono mianowicie w obrębie tych wszystkich przyjęć i zjednoczeń, jakie mają miejsce w rzeczach materialnych.

Dlatego też bliższe zanalizowanie natury przyjęcia materialnego ukaże do pewnego stopnia charakter przynajmniej negatywny przyjęcia poznawczego, niematerialnego. To bowiem wszystko, co łączy się z naturą przyjęcia materialnego jako takiego, nie będzie leżało w naturze przyjęcia niematerialnego, poznawczego. Do zbadania zatem natury poznania służy w pierwszym etapie analiza negatywna tego poznania, czyli zbadanie natury takiego przyjęcia (materialnego), ujawni takie cechy, które nie realizują się w przyjęciu „niematerialnym“.

W każdym jednak razie już samo postawienie faktu „przyjęcia“ w podmiot poznający przedmiotu poznawanego, naturalnie w swoisty, właściwy dla poznania sposób, znamionuje rzecz bardzo ważną, niemal zasadniczą dla natury poznania w ogóle, że mianowicie samo poznanie w swej zasadniczej funkcji, w swej istocie nie jest jakąś „konstrukcją“, lecz przeciwnie, jest «doznaniem», jest czymś możliwościowym. Takie jednak stwierdzenie nie wyklucza wcale możliwości charakteru twórczego, konstrukcyjnego jakichś elementów poznania, elementów stanowiących bądź warunek, bądź też jakieś konieczne następstwo faktu poznania jako takiego. Wszystko to *a priori*

rozważane okazuje się bardzo prawdopodobne, ale mimo to elementy te nie konstytuują samej natury poznania jako takiego i nie w momencie twórczości, konstrukcji należy szukać zasadniczego wyjaśnienia tajemnicy poznania, ale właśnie w momencie recepcji i przyjęcia swoiście zinterpretowanego. Moment konstrukcji, twórczości, trzeba również zanalizować i ustalić ich stosunek do samego aktu poznania jako poznania. Moment konstrukcji ukaże się w dalszej analizie jako element występujący w poznaniu wtórnie, jako następstwo lub jako uprzedni warunek aktu poznania.

Jeśli więc w poznaniu istnieje moment «przyjęcia» niematerialnego, jak to okazuje nawet przednaukowe rozumienie aktów poznawczych, to najpierw trzeba zbadać charakter samego przyjęcia.

4. POZNAWCZE UJĘCIA I „ASYMILACJA“

Ilekróć mówimy o «przyjęciu» w siebie rzeczy drugiej w procesie poznania, tylekróć wiąże się ta sprawa z synonimicznym zagadnieniem asymilacji. Proces bowiem poznania bardzo wielu autorów w ciągu kilkuset lat upodobnia z procesem «asymilacji». Tak sprawę tę postawił Tomasz z Akwinu.

Zdaniem jego «asymilacja» poznawcza polega na posiadaniu w podmiocie poznającym obrazu rzeczy poznanej: „*intellectus ... assimilatur ei [intelligibili] per speciem intelligibilem quae est similitudo rei intellectae, et perficitur per ipsam sicut potentia per actum*“ (Sum. theol., I, qu. XIV, a. 2, ad 2).

Nie można jednak utożsamić samego faktu poznania z wytworzeniem odbitki zastępczej, rzeczy, obecnej w podmiocie poznającym. Obecność bowiem odbitki tej jest tylko warunkiem wymaganym dla zaistnienia faktu poznania: „*Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus qui est intelligere... Ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, re-*

quintur actio vel passio; actio quidem... Passio autem secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sec hoc quod est intelligere consequitur ad hanc passionem... sicut effectus ad causam" (*De Veritate*, qu. VIII, a. 6). „*Secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris* (*Sum. c. Gent.*, lib. I, cap. LIV).. „*Haec ergo similitudo se habet in intelligendo, sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus...*" (*De Potentia Dei*, qu. IX, a. 5). — Z przytoczonych tekstów wynika, że: „*ipsum intelligere*" jest czymś innym, zdaniem Tomasza, od „*forma intelligibilis*".

Najjaśniej może tłumaczy się w *De Veritate*, qu. I, a. 1: „*Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam: ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem...* *Ad quam conformitatem sequitur cognitio rei.*" Akt więc intelektualnego poznania jest czymś różnym od posiadania w sobie odbitki rzeczy. Co więcej, dostrzegamy w tekstach Tomaszowych teorię o rzeczywistym poznaniu, gdzie nie ma wcale przyjęcia przez podmiot poznający „odbitki" rzeczy poznanej, co świadczy, że sama asymilacja nie może być uważana za istotę poznania, a tylko za warunek poznania i jego wstęp. W *Sumie teol.*, I, qu. LVI, a. 3 mówi: „*Aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per praesentiam suae essentiae in cognoscente: sicut si lux videatur in oculo.*" Jeszcze wyraźniej mówi o naturze poznania przy okazji teologicznych dociekań o poznaniu bezpośrednim Boga: „*Nulla modo (essentia Dei) per aliquam speciem creatam repraesentari potest... Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri* (tamże, I, qu. XII, a. 2) — „*Ad cognitionem non requiritur assimilatio, nisi propter hoc ut cognoscens, aliquo modo cognito uniatur*" (*De Veritate*, qu. VIII, a. 1, ad 7).

Z przytoczenia tych tekstów wynika, że sama asymilacja rzeczy w podmiocie poznającym, według Tomasza, nie wchodzi

w istotę poznania, a jest tylko warunkiem niekiedy niezbędnym dla zaistnienia samego aktu poznania. Nie można zatem ustanowić znaku równania pomiędzy pojęciem «*assimilatio*» i «*cognitio*». «*Assimilatio*» jest tylko wstępnym, niekiedy koniecznym warunkiem poznania, ale nie samym poznaniem. Gdyby «*assimilatio*» było istotą poznania ludzkiego, fakt poznania przestałby być czynem życiowym, aktem immanentnym, albowiem byłby rezultatem oddziaływania przedmiotu na specyficzny recepcyjny podmiot. Byłoby przejście «*transitus*» od przedmiotu do podmiotu, czyli nie byłoby czynności immanentnej, lecz «czynność przechodnia», wspólna również innym czynnościom, nie specyficznie poznawczym.

W duchu więc przytoczonej egzegezy należy interpretować zdania Tomasza, może mniej jasne, gdzie Tomasz za Arystotelesem powtarza, że dusza przez fakt poznania, czyli recepcji „odbitek“ staje się wszystkim: „*In habentibus cognitionem... esse naturale... est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit quodammodo omnia per sensum et intellectum.*“ (*Sum. theol.*, I, qu. LXXX, a. 1). A w Komentarzu do *De anima* Arystotelesa pisze: „*Anima data est homini loco omnium formarum ut sit homo quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum.*“ (*In Aristotelis librum de Anima commentarium*, lib. III, lect. XIII). A więc przez przyjęcie w siebie odbitek form innych rzeczy następuje zjednoczenie z innymi rzeczami: „*per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu.* (tamże). Przez przyjęcie w siebie odbitki rzeczy, rzecz staje się w nowy sposób obecna w podmiocie: „*Cognitio omnis [w sensie powiedzianym] fit per hoc quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum suam similitudinem. Nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immate-*

rialiter“ (In De Anima, lib. II, lect. 12). Poznanie więc dokonuje się przez to „per hoc“, co zakłada, że w podmiocie poznającym jest obecny przedmiot w jakiś nowy, proporcjonalny do władzy poznawczej sposób. Bez zaistnienia przedmiotu w podmiocie poznającym w jakiś nowy sposób nie nastąpi sam akt poznania ludzkiego. Z tego jednak nie wynika, że sam akt poznania ludzkiego dokonuje się przez zwyczajną obecność i przyjęcie w siebie formy samej rzeczy, zwanej „odbitką“. Jest to konieczne tam, gdzie podmiot poznający nie może inaczej połączyć się z przedmiotem poznawanym. I gdy mówimy o receptywności naszego poznania, nie mamy na myśli „przeniesienia“ odbitki z przedmiotu do podmiotu, ale receptywność poznania dotyczy natury aktu poznania, który nie wytwarza treści poznania, lecz treść przedmiotu ujmuje i ogląda.

Sam akt poznania według Tomasza dokonuje się w nas przez ujęcie poznawcze treści rzeczy samej w nas: „*Omne intellectum in quantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum, unde etiam intellectus noster seipsum intelligens, est in seipso*“ (Sum. c. Gent., lib. IV, c. XI). Opisując wizję Boga, Tomasz zwraca uwagę, że rzecz staje się poznana przez to, że jest w nas obecna w akcie intelektualnego poznania: „*consequitur ipsum per hoc, quod fit praesens nobis per actum intellectus*“. ((Sum theol., I—II, qu. III, a. 4). „*Per hanc [visionem Dei] fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum, cum omne cognitum fit cognoscibile secundum quod cognoscitur*.“ (IV Sent., d. 49, q. 1 a. 1). W Comp. theol., r. 201, wskazuje Tomasz w kilku słowach na charakter samego poznania intelektualnego określając go poprzez termin „wizji“: „*Datur per hoc (scil. incarnationem) homini quoddam exemplum illius beatae unionis, qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile quin intellectus creaturae Deo uniri possit, eius essentiam v i d e n d o, ex quo Deus homini unitus est, naturam eius assumendo*“.

W przytoczonych tekstach, mówiąc o samym akcie poznania, Tomasz nigdy nie sprowadza faktu intelektualnego poznania

do samej tylko czynności utworzenia «odbitki», lecz przeciwnie, chociaż najczęściej zakłada w nas obecność przedmiotu przez odbitkę, uważa poznanie intelektualne za ogląd, wizję, uchwycenie przedmiotu.

Reasumując dotychczasową Tomaszową analizę zagadnienia, należy stwierdzić, że chociaż pierwotne określenie poznania dokonuje się w terminach «przyjęcia niematerialnego» przedmiotu w sobie, to jednak sam termin «przyjęcia» nie oznacza zasadniczo «wytworzenia» w nas odbitki przedmiotu, bo właśnie mamy w tym momencie do czynienia z immanentną konstrukcją, którą kładlibyśmy u progu naszego poznania, uważając to za istotę samego poznania, a w takim wypadku poznanie byłoby ontologiczną strukturą tej odbitki, co nie zgadza się ani z immanentnym charakterem naszych aktów poznawczych, ani z koniecznością recepcji świata pozapodmiotowego w naszych aktach poznawczych. Zaistnienie odbitki jest konieczne wówczas, gdy przedmiot poznania nie może sam bezpośrednio przez się stać się przedmiotem naszego poznania. Tam jednak, gdzie przedmiot staje się sam przez się bezpośrednim przedmiotem aktu poznania, to znaczy, gdzie jakiś przedmiot jest sam przez siebie obecny w naszym intelekcie, tam wcale nie jest wymagana konstrukcja odbitki, tam poznanie dokonuje się przez wizję bezpośrednią i takie właśnie poznanie ma charakter nie konstrukcyjny lecz recepcyjny. Jako przykładu takiego poznania Tomasz używa wizji istoty Boga z teologii, poznania własnych aktów psychicznych, ich istnienia i takie poznanie dotyczy właśnie faktu samego istnienia rzeczy, ujmowanego w bezpośrednim sądzie egzystencjalnym²⁰). Tam, mimo nieobecności odbitki istnieje jednak akt intelektualnego poznania i jest to akt recepcyjny, a nie akt konstrukcyjny w tych elementach, które stanowią o poznaniu.

²⁰ Por. mój art. *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*, Div. Thom. 1956 s. 320—351.

5. PROBLEM „NIEMATERIALNOŚCI” JAKO PODSTAWY POZNANIA

Jeśli zatem do natury poznania, jako aktu ujmującego immanentnie przedmiot jako przedmiot, należy recepcja i zjednoczenie z przedmiotem, to analiza natury zjednoczenia wyznaczy do pewnego stopnia granice, w których będzie się mieściło rozumienie natury samego aktu poznania.

Gwoli ścisłości analizy natury poznania, przejdziemy przez pewne etapy wyraźnie zaznaczone.

Otóż nasze poznanie bytu, mimo że jest «ujęciem», czyli mimo że zachodzi w nim jakiś proces zjednoczenia, to jednak nie jest ono zjednoczeniem substancjalno-bytowym na wzór zjednoczenia materialnego.

Mamy bowiem w rzeczywistości szereg zjednoczeń pomiędzy różnymi bytami, które nie mają nic wspólnego ze zjednoczeniem poznawczym. Tak łączą się ze sobą różne pierwiastki w przemianach chemicznych (wodór i tlen) lub przemianach nuklearnych. Połączenia te dokonują się przez bezpośredni, cząsteczkowo-, ilościowy styk ze sobą, tworząc przez to nowy różny byt, np. wodę itp.

Mamy także w rzeczywistości materialnej innego rodzaju zjednoczenie, gdy łączą się ze sobą jakieś byty, czy grupy bytów, ale połączenie to dokonuje się z kompletnym przejściem jednych bytów w drugie, jak to ma miejsce w przyjmowaniu pokarmów. Pokarm zamienia się w organizm przyjmujący ten pokarm. Z dwóch (przynajmniej) lub więcej bytów staje się coś jednego, w tym sensie, że byt jeden (lub wiele) zatracił swą odrębność bytową i przemienił się w istniejący już przedtem drugi byt. Jest to nieco innego rodzaju połączenie. Jeśli bowiem w pierwszym wypadku dwa byty utraciły swą bytowość (w przemianach nuklearnych i chemicznych) na korzyść bytu trzeciego, który z nich powstał, to w przemianach tego rzędu tylko jeden z bytów zatracił swą bytowość i przejął bytowość bytu poprzednio istniejącego. Stał się bytem, który czynnie zachował się w stosunku do bytu biernie się łączącego.

Jeden i drugi typ łączenia się jest typem połączenia się substancjalnego. Z bytów połączonych powstała jedna substancja, dzięki zjednoczeniu się ich wspólnej materii w jej częściach rozciągłościowych. Otóż poznanie nie jest takiego rodzaju połączeniem się dwóch bytów. W poznaniu podmiot poznający i przedmiot poznawany nie stanowią tego samego podmiotowego bytu, jak to miało miejsce w poprzednich wypadkach, lecz przedmiot poznany zawsze zachowuje w swej treści swą odrębność, swą «drugość»²¹).

Analizując rzecz dalej, dostrzegamy, że połączenie się pierwszego rzędu, czyli połączenie się substancjalne, zostało dokonane w wyniku oddziaływania jednego bytu na drugi, lub bytu trzeciego na dwa byty łączące się. Zjednoczenie bowiem dwóch różnych rzeczy, z których jedna nie jest drugą, nie może być niczym nie uwarunkowane. Gdy istnieją dwa byty, to nie stają się one czymś jednym bez racji. Tym, co uzasadnia bezpośrednio połączenie się dwóch bytów w jedno, jest pewien typ sprawczości, działania, jako elementu aktualizującego i uzasadniającego przejście czegoś z niebytu (jedności) do bytu, do jedności.

Tym realnym uzasadnieniem jest właśnie działanie, czynność proporcjonalna do wyników, które są różne od samej czynności. Jej wyniki są różne od niej samej, są znane jako czynności tranzytywne (przechodnie). Określa się je jako wykonywanie przez przyczynę sprawczą samej sprawczości, gdzie kres jest różny od samego działania, i to tak dalece, że tworzy nowy byt, czyli (jak się mówi) «przechodzi» od jednego przedmiotu na drugi, w tym naturalnie sensie, że wzbudza w podmiocie drugim nowe formy bytowania. Taka czynność nosi nazwę także czynności predykamentalnej, czyli czynności, która stanowi oddzielną kategorię bytową zwaną *actio*.

Mając na uwadze dwa typy połączeń substancjalnych, dostrzegamy również różne działania, które pośredniczyły w po-

²¹ Ta „drugość“, czyli obiektywizacja jest bezpośrednio dostrzegalna w każdym poznawczym przeżyciu. Dostrzegamy niezośsamą nas jako poznających i przedmiotu przez nas poznawanego.

łączeniu różnych bytów. W pierwszym bowiem wypadku, gdzie z dwóch bytów materialnych powstało coś trzeciego, dostrzegamy w pełnym sensie czynność predykamentalną, przechodnią. Natomiast w wypadku drugim okazuje się w tej czynności już najszerszej pojęta immanencja, graniczająca jeszcze z tranzytywnością czynności. W procesie bowiem asymilacji pokarmów, czynność, która wypływa z podmiotu, również kończy się na udoskonaleniu tego samego podmiotu. Tego jednak rodzaju udoskonalenie podmiotu jest bardzo nietrwałe, jest różne od samej funkcji. Nie jest to czyste działanie, ale działanie w odniesieniu do różnych części materii, mającej być realnie połączoną z podmiotem. I w tym sensie taka czynność do pewnego stopnia jest tranzytywna, chociaż można mówić o niej z innego aspektu jako o czynności immanentnej.

Jeśli poznanie jest innego rzędu połączeniem, aniżeli przedstawiały to poprzednie dwa typy połączenia, to dokonuje się ono także poprzez inną czynność, przez czynność wyższego rzędu — (jeśli można tak mówić) — aniżeli to miało miejsce w poprzednich dwóch wypadkach. O poznaniu mówi się jako o czynności w sensie najściślejszej immanencji, gdzie sam akt poznawczy jest dla siebie celem. Samo poznanie jest niczym innym jak właśnie samą czynnością podmiotu poznającego trwającą w sobie, chociaż odniesioną do drugiego bytu, połączoną z nią w samym akcie immanentnej czynności²²).

Przypatrując się pierwszemu i drugiemu połączeniu substancjalnemu (nie mówimy tu o połączeniach akcydentalnych opierających się na styczności czysto zewnętrznej krańców, bez wzajemnego oddziaływania, jak to ma miejsce w mieszaninach chemicznych), dostrzegamy, że zostały one dokonane przez zespolenie się elementów materialnych substancji tak dalece, że w wyniku tego utworzyło się jakieś jedno, stałe, uporządkowane (naturalne) źródło czynności bytu. Powstała więc nowa natura, a przez to nowa substancja, lub też byt (byty) jeden zamienił się w uprzednio istniejącą substancję o określonych warunkach działania. Powstałe jedno źródło naturalnego dzia-

²² Por. J. Maritain, *Les degrés du savoir*, 1932, s. 218 i nast.

łania jest wynikiem odpowiedniego połączenia się bytów w ich częściach materialnych. Jeśli tego rodzaju fakty ujmemy terminologią filozoficzną tomistyczną, to nie pomylimy się, gdy powiemy, że w wypadkach zjednoczenia się substancjalnego dwa byty tracą swą formę i wyzwała się z nich nowa forma, albo też jeden byt traci swą formę, a jego materia przyjmuje formę bytu już uprzednio istniejącego. Jest to więc połączenie się bytów na skutek ich potencjalności istotowej. Istotowa potencjalność, zwana materia, jest racją połączenia się bytów samych ze siebie różnych. Gdyby poszczególne byty łączące się nie posiadały istotowej potencjalności, ich połączenie się nie byłoby możliwe, albowiem dwa byty-akty, zawsze będąc dwoma bytami-aktami, nigdy nie zatraciłyby z racji aktu swej bytowości. To jedynie, co uzasadnia zmiany, zwłaszcza substancjalne, jest substancjalną potencjalnością. A zatem racją łączenia się substancjalnego bytów jest ich potencjalność istotowa, czyli ich materialność²³).

Jak natomiast przedstawia się sprawa z poznaniem? Czy tam również potencjalność istotowa, czyli materia, jest racją łączenia się w akcie poznawczym szeregu różnych bytów z podmiotem poznającym? Czy może połączenie to jest właśnie uwarunkowane jakimś innym czynnikiem bytu, nie będącym istotową potencjalnością, czyli materia?

Gdy byty niepoznające łączą się ze sobą, to połączenie takie dokonuje się na poziomie materii (filozoficznie pojętej, a więc istotowej potencjalności), natomiast w połączeniu bytu poznającego z przedmiotem poznania dokonuje się jakaś więź «nie-materialna».

Sąd ten opiera się na obserwacji faktów. Byt bowiem niepoznający jest ograniczony zasadniczo do siebie samego. Działalność jego zamyka się w obrębie jego własnego podmiotu tak dalece, że z czymkolwiek się łączy, to albo wszystko przemienia w siebie, albo wytwarza coś trzeciego. I chociaż byt

²³ Twierdzenia te należą do samego zębca teorii hylemorfizmu, a zarazem fakty łączenia się substancjalnego stanowią w dużej mierze uzasadnienie samej teorii.

niepoznający jest niekiedy żyjący, to jednak jego źródło życia — dusza — jest tak całkowicie zanurzona w materii, że nie może z niczym się połączyć bez zniszczenia tego czegoś lub siebie.

Inaczej jest w bycie poznającym. Chociaż jest on bytem materialnym i jego forma łączy się z materią, to jednak dostrzegamy w tym bycie pewien sposób łączenia się, jaki nie istnieje we wszelkich innych połączeniach się bytów materialnych. W poznaniu byt poznający łączy się z drugim bytem, ale w ten sposób, że byt poznający istnieje tak, jak w bycie poznającym istnieje treść rzeczy drugiej, jako drugiej. Rzecz poznana nie utraciła również swej odrębności treściowej, istotowej, jak to miało miejsce we wszelkich łączeniach się materialnych, gdzie któraś z treści, lub obie naraz zanikały. Rzecz poznana, zjednoczona w akcie poznania z poznającym, zachowuje swą «przedmiotowość» i «drugość».

Jeśli teraz zwrócimy uwagę na fakt, że materia, jako istotowa potencjalność, z natury swej własnej ogranicza, zwęża, zacieśnia wszelkie formy do jednostkowego sposobu bytowania, gdyż wraz z każdą formą tworzy jakąś jedność nieudzielalną drugiemu bytowi, to dostrzeżemy, że fakt poznania stoi w opozycji do właściwej i zasadniczej funkcji, a, właściwie mówiąc, do samej natury materii²⁴). W poznaniu bowiem następuje „poszerzenie“, przekreślenie ograniczenia. Rzecz poznająca wchodzi w kontakt z innymi bytami, staje się czymś drugim: „*intellectus in actu est intellectum in actu*“. W fakcie zatem poznania zachodzą procesy odwrotne w stosunku do faktu „działania“ materii. Wobec tego fakt poznania jest

²⁴ Zagadnienie „ograniczenia“ zostało na terenie polskim postawione zasadniczo mylnie przez S. Górę, *De quibusdam fallacis principii limitationis* — *Collectanea Theologica*, 21 (1949), s. 284—358. Dlatego też wnioski tej rozprawy usiłujące przekreślić teorię ograniczenia aktu przez możliwość nie są wiążące. Autor bowiem zarówno w przedstawieniu zagadnienia jak i samej krytyce wychodzi z innych supozycji pojęcia bytu, aniżeli to *de facto* ma miejsce w samej teorii ograniczenia aktu przez możliwość. Autor z pozycji bytu w ujęciu Suarez'a krytykuje teorię ograniczenia opierającej się na koncepcji bytu św. Tomasza. Te jednak sprawy są zasadniczo różne.

związany z dematerializacją, z niematerialnością filozoficznie pojętą.

Cały nerw dowodzenia związku poznania z niematerialnością leży w poznaniu zasadniczej natury materii i jej podstawowej funkcji. Materią bowiem nazywamy w rzeczywistości to, co jest uzasadnieniem zmiany, ruchu, ewolucji, potencjalności rzeczy. Wszelkie zaś zmiany i ruchy, czyli wszelka potencjalność przypadłościowa tylko wówczas jest niesprzeczna, jeśli istnieje zasadnicza potencjalność w świecie, jeśli istnieje potencjalność istotowa, substancjalna. Potencjalność bowiem przypadłości, jak w ogóle fakt istnienia mnogiej liczby przypadłości, jest uwarunkowany materialnym podłożem. Zarówno ilość, jak czas, miejsce, położenie itd., są w ogóle nie do pomyślenia bez istnienia czynnika podmiotowego, który może wyemanować z siebie zasadnicze warunki dla istnienia przypadłości. Ponadto o istotowej potencjalności dowodnie przekonuje fakt zmian substancjalnych, jaki niewątpliwie zachodzi w rzeczywistości. Fakt więc istnienia potencjalności istotowej, substancjalnej, zasadniczej, jest czymś ponadwątpliwym, gdyż jego nieistnienie jest sprzeczne w świetle nieustannych zdarzeń, jakie mają miejsce w otaczającej rzeczywistości. I tę właśnie potencjalność, jako coś niewątpliwego, nazywamy materią²⁵). Nazwa materii jest w tym wypadku zupełnie obojętną. Jeśli jednak potencjalność zasadniczą rzeczy, będącą w pewnym aspekcie uzasadnieniem faktu ewolucji przyrody, nazwaliśmy materią, to nie mamy powodu tej nazwy zmieniać.

Z faktem zaś istnienia substancjalnej potencjalności łączy się cały szereg jej zasadniczych funkcji; przede wszystkim tej, że materia jest czystą potencjalnością. To jest pierwsza i zasadnicza właściwość materii²⁶). Wraz z tą właściwością czystej potencjalności wiąże się cały szereg dalszych jej „oddziaływań“, a więc to, że, będąc potencjalnością, łączy się zawsze z elementem drugim bytu, wyznaczającym treść, jedność, organizują-

²⁵ Naturalnie chodzi tu o filozoficzne pojęcie materii.

²⁶ Por. I o a n n e s a s. T h o m a, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Ed. Reiser. t. II. s. 60 i nast.

cym, z elementem, który nazwał Arystoteles formą; łączy się bezpośrednio sama przez się, dzięki czemu tworzy z tą rzeczą coś jednego. Funkcja materii sprowadza się przede wszystkim do subiektywnego, podmiotowego łączenia się z formą, gdyż materia, będąc czystą potencjalnością, sama z siebie nie przedstawia żadnej treści, żadnego aktu, bo sama z siebie nie może być bytem. Ona jest tylko elementem bytu, elementem skrajnie potencjalnym, którego samoistne istnienie jest sprzeczne. Łącząc się zaś subiektywnie, podmiotowo, z formą tworzy z nią j e d n o ś ć; przyjmuje całkowicie tę formę w siebie, tworzy taką oto «j e d y n o ś ć», co jest równoznaczne z ograniczeniem formy do takiego oto konkretnego, jednego sposobu bytowania. Materia więc z racji swej natury skrajnie potencjalnej nie może bez wejścia w sprzeczność ze swą własną naturą (którą naturalnie odkrywamy pod aktualną formą i istnieniem) nie przyjmować formy potencjalnie, subiektywnie czyli podmiotowo, a przez to samo nie ograniczać tego elementu — organizującego treść dla siebie tylko. A jeśli z drugą formą się łączy, to nie może inaczej się połączyć, jak tylko podmiotowo, tak samo, jak z formą pierwszą, a przez to nie może się z drugą formą połączyć bez uwolnienia się od związku z pierwszą formą. — Wszystko to naturalnie jest mówienie językiem analogicznym, gdyż materia pierwsza jako taka nie jest bytem, a przez to samo nie jest podmiotem. Materia bowiem sama z siebie, jako relatywny niebyt, nie może być poznawalna. To wszystko, co w niej jest poznawalne, jest poznawalne z racji bytowości materialnej, a nie z racji materii jako materii.

Jeśli zatem dostrzegamy w fakcie poznania procesy diametralnie różne od natury i funkcji materii, możemy przez to powiedzieć, że proces poznania nie dokonuje się według prawideł łączenia materii, że zachodzi tutaj kierunek wprost przeciwny, że poznanie łączy się z „niematerialnością“ podmiotu. Wyrazili to bardzo słusznie starożytni i średniowieczni myśliciele, gdy twierdzili: *radix cognitionis est immaterialitas*²⁷,

²⁷ Por. Ioannes a s. Thoma, *Cursus Theol.* disp. 16. a. 1.

biorąc naturalnie materię w sensie ściśle filozoficznym, jako potencjalność istotową.

Jeśli zostało dostatecznie wytłumaczone zagadnienie negatywnej granicy, w której mieszczą się zjawiska poznawcze, to stało się zrozumiałe, że zjawiska te mieszczą się nie w granicach materii, lecz w granicach «nie-materialności», czyli niepotencjalności, a więc w granicach aktu.

Akt zaś w bytach realnych dotyczy zarówno formy jak i istnienia. Aktem bowiem w stosunku do materii jest forma, w stosunku do całości treści, czyli istoty złożonej z materii i formy, jest istnienie.

Arystoteles, mając na uwadze jeden tylko akt bytowy, jakim w jego mniemaniu była tylko forma, zagadnienie poznania związał całkowicie z zagadnieniem łączenia się w formie, a nie w materii. Zagadnienie poznania od czasów Arystotelesa aż do dnia dzisiejszego wiązało się nieustannie z formą bytu, jako aktem rzeczy. Związek ten tym bardziej wydawał się nierozzerwalny, że samo poznanie pojmowano zasadniczo jako działanie na pojęciach, a pojęcia miały być zasadniczo jakąś odbitką, intencjonalnym ujęciem samej formy rzeczy.

Fakt tego niematerialnego połączenia się, czyli połączenia się nie według warunków materii lecz formy, znalazł wyraz w teorii Jana od św. Tomasza. Wyraża się on następująco: „*deducitur naturam cognoscentem elevari supra non cognoscentem in peculiari modo recipiendi alia a se, seu perfectiones aliorum; qui est modus recipiendi immaterialiter, id est repraesentando sibi, et non solum informando se*“. (*Curs. Theol. disp. 16. a. 1. n. 12*).

W reprezentacji ujawnia się «nie-materialność», chociaż nośnikiem jej jest materia. Wyrazem tego jest mimika ludzka. Artysta grający w teatrze, swoimi gestami, swoim całym zachowaniem się (wyrazem twarzy, tułowia, rąk i nóg) wyraża pewne formy osób czy rzeczy drugich, jako drugich. O tyle jest lepszym artystą, o ile lepiej potrafi się wczuć w grane przez siebie role i to na zewnątrz przedstawiać, czyli reprezentować w podmiocie tej reprezentacji czysto materialnej,

jakimi są ręce, nogi czy twarz. Gra więc jego jest naśladownictwem, jest posługiwaniem się formą drugą jako drugą. Artysta chociaż nadal nie przestał być sobą, to nawet wyrazami swojej materii (rąk, twarzy) przekracza prawa materii, gdyż równocześnie, bytowo nie przestając być sobą, wyraża w swej bytowości rzecz drugą jako drugą. W tym więc akcie można u niego zauważyć zarazem charakterystyczne podwojenie: przedmiot i podmiot. Wszystko w akcie poznania posiada jedno istnienie, ale różne są treści podmiotu i przedmiotu poznania.

Jan od św. Tomasza dostrzega możliwość przyjęcia w siebie formy drugiej jako drugiej dzięki istnieniu podwójnej receptywności: materialnej i niematerialnej. Klasyczny tekst Jana jest następujący: „*At vero D. Thomas profundius scrutans naturam cognoscitivam, distinguit duplicem rationem passivae receptionis. Est enim passiva immaterialis et passiva materialis. Materialis est ad recipiendum aliquid constituendo aliquid esse cum illo, et sic recipitur aliquid tamquam pertinens ad se et communicans in esse cum illo, et sic recipitur aliquid tamquam pertinens ad se et communicans cum esse cum ipso recipiente, non autem recipitur tamquam pertinens ad alterum extra se, et non communicans secum in esse. Quaecumque enim forma, sive propria sive ab extrinseco proveniens, informando subiectum ita redditur propria istius, quod non alterius, in quo non recipitur. Et sic recipere formas est commune cognoscenti et non cognoscenti. Passiva immaterialitas est, quae non solum recipit formas proprias et ad se pertinentes, sed etiam potest recipere formas alterius seu fieri alia a se... Receptio ista debet fieri immateriali modo, quia non potest fieri secundum conditionem materiae, cuius proprium est coarctare et restringere formam et reddere illam incommunicabilem ulteriori subiecto et componere cum altero transmutationem in esse. Et sic ut aliquid fiat alterum a se et recipiat illud, non ut communicans in esse cum illo, sed ut alterum a se, oportet, quod careat illa conditione restrictiva materialitatis et habeat conditionem amplitudinis quae vocatur immaterialitas“ (Cursus Phil. III. s. 103 b — 104 a).*

Według więc arystotelesowskiej teorii, którą chyba najlepiej przedstawił Jan od św. Tomasza, sama forma rzeczy, w tym wypadku forma bytu poznającego — dusza, poprzez swój emanat — formę intelektualną — łączy się w sposób właściwy z formą zastępczą rzeczy, łączy się więc nie według warunków materialnych, lecz według warunków przeciwnych materii: aktu, a więc w sposób niematerialny, z innymi bytami. Intelpekt jako akt może przyjmować w siebie formę zastępczą rzeczy drugiej i wraz z tą formą zastępczą tworzyć jedność, gdyż połączenie przez poznanie jest najwyższym typem połączenia się jednej rzeczy z drugą²⁸).

Istotnym osiągnięciem arystotelesowskiej teorii poznania jest to, że zostało przesunięte zagadnienie łączenia się jednego bytu z drugim z warunków materialnych na warunki formalne w arystotelesowskim rozumieniu słowa: «forma». Ten aspekt potem zaczął nosić nazwę „nie-materialność“ o zabarwieniu już spirytualistycznym, zwłaszcza od czasów przeciwstawienia sobie ducha i materii, a więc głównie od czasów kartezjańskich, jakkolwiek podstawy takiego ujmowania i przeciwstawiania zagadnienia mają swe adekwatne źródła w teorii Platona, jego antropologii i epistemologii. Według Arystotelesa, i idących za nim filozofów arabskich, zagadnienie istoty poznania leżało w zagadnieniu łączenia się rzeczy z samą formą a nie z materią rzeczy. Otóż mając w bycie dwa elementy: materię i formę, dostrzeżono, że materia nie może się stać racją poznawalności dla istotnych dla materii powodów, jakimi są jej wewnętrzna natura czystej potencjalności i wypływających stąd uwarunkowań restryktywnych, jednostkowych, ograniczających, czego wszystkiego nie ma w akcie poznania. Postawiono więc akcent na drugi element, jakim jest akt, według Arystotelesa jedyny, forma rzeczy. Zjednoczenie poznawcze, w przeciwieństwie do wszelkich innych zjednoczeń, umieszczono właśnie w formie, jako elemencie diametralnie przeciwnym

²⁸ Według powszechnie uznawanej przez scholastyków tezy, nie zjednoczenia substancjalne, ale właśnie poznawcze, stanowią najsilniejszy typ zjednoczenia dwóch przedmiotów.

w stosunku do materii. Jeśli więc materia jest elementem potencjalnym, to forma — elementem aktualizującym, aktem; sama z siebie jest tylko aktem bez domieszki potencjalności; potencjalność płynie z jej połączenia się z materią. Jeśli materia jako czysta potencjalność ogranicza byt, to forma nie ogranicza, nie łączy się subiektywnie, a przez to nie zacieśnia ani podmiotu, ani przedmiotu. Forma jako element przeciwny materii tłumaczy zasadniczo poznanie. Poznanie więc jest połączeniem się formy z formą: formy osobistej intelektu z formą zastępczą, jaką jest obraz wraźony zastępczy²⁹).

Naturalnie, z tak pojętą teorią poznania łączyła się nierozdzielnie nieograniczoność samej formy przyjmującej, jaką jest intelekt. W arystotelizmie szkopuł był istotny i niemal nie do przewyciężenia. Z jednej bowiem strony dusza ludzka była formą ciała i jako taka wraz z ciałem tworzyła jedność substancjalną. Wobec tego nie mogła mieć jakichś władz samodzielnych wyższych ponad siebie, w postaci intelektu, władz, które by były nie-materialne, a z drugiej strony fakt poznania stawał się niewytłumaczalny. Sam Arystoteles nie rozwiązał tego dylematu, przyjmując z jednej strony duszę jako formę substancjalną zanurzoną w materii, a z drugiej — przyjmował również intelekt, który mimo, że jest zanurzony w materii, to jednak jest od niej oddzielony³⁰). I to właśnie oddzielenie intelektu od materii gwarantowałoby naturę poznania ludzkiego, poznania obiektywnego, która nie może być rezultatem połączenia się materialnego, lecz jest wypadkiem łączenia się formy z formą zastępczą, działającą jednak przy pomocy sił materialnych. Dlatego też najwyższa forma „PROTOS KINUN“ nie poznaje niczego poza sobą, jest w nieustannej kontemplacji siebie, bo z jednej strony to jest najdoskonalszy akt względem najdoskonalszego przedmiotu, a z drugiej strony

²⁹ Podstawą dla takiego twierdzenia są teksty Arystotelesa z *De anima*, III, 429 b 30; 7, 431 a 16; 8, 432 a 4. Ponadto w podręcznikach scholastycznych tak naogół tłumaczy się akt poznania intelektualnego.

³⁰ Por. *De anima* III 5, 430 a 10. Takie stanowisko Arystotelesa było w dużej mierze powodem sporów filozofów arabskich co do natury samego człowieka. Por. Ś w i e ż a w s k i S., Wstęp do kwestii 76, *Traktat o człowieku*. Poznań 1956 s. 67 i nast.

jest on oddzielony od materii i nie przyjmuje impresji materialnych⁸¹).

A więc sam fakt połączenia się formy zastępczej z formą osobistą intelektu stanowiłby poznanie. Teoria ta, zmodyfikowana nieco platońskim i neoplatońskim sposobem rozumienia niematerialności, t.zn. przesunięcie tego zagadnienia w kierunku autentycznego ontologicznego ducha, stała się na ogół przyjętą w scholastyce, gdzie weszła ona w skład podstawowych tez filozoficznych. Odtąd powszechnie naucza się, że rzeczywiście naczelnym uzasadnieniem ontycznym poznawalności rzeczy, korzeniem poznawalności jest niematerialność, gdyż materia zasadniczo przeciwstawia się wszystkim zjawiskom zachodzącym w akcie poznania.

Jeśli jednak zwrócimy uwagę na dwa fakty, a mianowicie, 1° że zarówno poznanie nie wyczerpuje się w tworzeniu pojęć i w działaniu na pojęciach, gdyż znane nam są inne akty poznawcze, a mianowicie sądy egzystencjalne, gdzie akcent poznawczy pada na istnienie, i w sądach egzystencjalnych bezpośrednich w odniesieniu do rzeczy materialnych mamy pierwotne przedpojęciowe ujęcie istnienia rzeczy, a dopiero potem następuje abstrakcyjna przeróbka konkretnej wyobraźniowej treści, co do której odpowiednika w rzeczy stwierdziliśmy, że on istnieje — oraz, 2° że w samej rzeczy aktem jest zasadniczo istnienie, a nie tylko forma, — to należy się spodziewać, że fakt łączenia się poznawczego podmiotu z przedmiotem poznawanym, dokona się nie tylko w formie, ale znajdzie swój wyraz w istnieniu i to nie tylko w istnieniu jako bytowym wyrazie aktu poznania, ale istnieniu, jako racji bezpojęciowego ujęcia niektórych elementów rzeczy, przynajmniej samego ich istnienia.

A więc inaczej rzecz może się przedstawiać na tle tomistycznego pojęcia aktu i możliwości. Aktem bowiem jest nie sama tylko forma, ale przede wszystkim istnienie. Zwrócenie w teorii poznania uwagi na ten właśnie fakt przypadło w udziale *M a r i t a i n o w i*, który recepcję poznawczą, a przez to zjed-

⁸¹ Por. *A r y s t. Metaf.* 12 (lambda) 7, 1074 a (20—35).

noczenie poznawcze przedmiotu i podmiotu, dostrzegł w powiązaniu istnienia podmiotu poznającego z przedmiotem poznawanym ³²).

Maritainowska teoria stała się krokiem naprzód w tej dziedzinie, aczkolwiek wzbudziła, czy raczej na jej tle wyszły trudności, z którymi w innych systemach filozoficznych łatwiej można się rozprawić. Chodzi tutaj o „istnienie“ intencjonalne. Maritain w *Les degrés du savoir* problem połączenia niematerialnego z aktem istnienia przedstawia następująco:

a) Poznać w sensie właściwym dla samych władz poznających znaczy tyle, co dla jakiejś istoty rzeczy znaczy istnieć. Poznanie jest przede wszystkim specyficznym sposobem istnienia bytu; jest to najwyższy nawet sposób istnienia. Poznać bowiem, to wcale nie znaczy tworzyć czy konstruować jakąś rzecz, to znaczy istnieć w sposób doskonalszy aniżeli istnieć w sensie bycia tylko poza „nicością“. Poznać, zdaniem Maritaina, znaczy istnieć w jakiś wybitniejszy sposób. Poznanie jest to ponad-istnienie (*une surexistence*) ³³ urzeczywistniane w sposób aktywny i niematerialny, jest to specyficzny sposób istnienia, już nie istnienia wyczerpującego się w aktualizowaniu samego podmiotu, samej tylko istoty, ograniczonej warunkami generycznymi i gatunkowymi, ale istnienia w jakimś aspekcie nieograniczonym przez to, że istnienie podmiotu jest tego rzędu, iż emanuje z siebie taki jego sposób, który pozwala podmiotowi istniejącemu, nie przestając być sobą, stać się innymi rzeczami. Dlatego też elementem konstruktywnym boskiej natury jest właśnie poznanie nieskończone, bo On jest *summum* istnienia. Jak istnienie konstytuuje istotę Boga, tak poznanie konstytuuje Jego naturę ³⁴).

To, co Maritain do tej pory powiedział o poznaniu jako o pewnej funkcji istnienia, nie różni się zasadniczo od tego,

³² Por. Maritain, *Les degrés du savoir*, s. 218.

³³ tamże, s. 219.

³⁴ Spór, jaki istnieje w tomizmie o tzw. „constitutivum formale divinae naturae“, jak się zdaje, rozwiązał Jan od św. Tomasza, którego teoria z *Kursu Teologicznego* została tutaj przytoczona. Maritain przyjmuje teorię Jana od św. Tomasza.

co było mówione o poznaniu jako o pewnym stanie formy. To wszystko, co w arystotelesowskim systemie odnosiło się do formy, jako do realizatora i miejsca właściwego poznania, u Maritaina przeniosło się do istnienia, w którym zachodzi zasadniczo fakt poznania, tłumaczący się stanem swoistym istnienia.

b) W dalszym jednak ciągu precyzuje Maritain swoje stanowisko porównując, dla lepszego zrozumienia (w gruncie rzeczy chyba niepotrzebnie, bo miesza elementy teologiczne z filozoficznymi), poznanie ludzkie z poznaniem Boga i aniołów.

Otóż poznanie człowieka w odróżnieniu od wszelkich innych doskonalszych typów poznania (Boga, aniołów) jest zwrócone na rzecz zewnętrzną, transsubiektywną. Bóg bowiem poznaje sam w sobie, tak samo i anioł, który w swoich immanentnych ideach poznaje wszystko. Człowiek jest wyjątkiem w poznaniu intelektualnym. Jego idee i akty poznawcze są zwrócone „na zewnątrz“. Poznanie człowieka jest więc specyficznym istnieniem, istnieniem zwróconym do czegoś, istnieniem jakby dążącym do czegoś drugiego. Do jego natury nie należy — twierdzi zgodnie z tradycją Maritaina — ani formowanie obrazu, ani też formowanie pojęć, bo to wszystko jest tylko ubocznie związane z samym aktem istnienia-poznania jako czystej immanentnej jakości, a nie działania tranzytywnego. Ponieważ jednak istnienie-poznanie jest skierowane na drugi przedmiot, ponieważ jest to akt istnienia zdążający do czegoś, dlatego poznanie zostało nazwane istnieniem intencjonalnym, które jest emanatem istnienia naturalnego³⁵).

Istnienie naturalne, zdaniem Maritaina, jest aktualizacją natury, istoty samej rzeczy w niej samej. Ponieważ jednak istnienie naturalne jest podstawą dla sformułowania realistycznej zasady tożsamości, z którą stoi w niezgodzie sam fakt poznania w tym sensie, że zasada tożsamości twierdzi, że każdy byt jest tym, czym jest, a przez fakt poznania okazuje się, że każdy byt, mimo iż jest tym, czym jest, równocześnie staje się

³⁵ Por. Maritain, dz. cyt., s. 221—224.

rzeczami drugimi i to coraz pełniej, dlatego aby tę opozycję znieść, przyjmuje się inne jeszcze istnienie obok istnienia naturalnego, mianowicie istnienie intencjonalne, które ma za zadanie aktualizowanie istoty rzeczy nie w niej samej, jak to ma za zadanie istnienie naturalne, aktualizujące istoty substancjalne i przypadłościowe w nich samych, ale w odniesieniu do drugich „bytów”³⁶).

Przyjmując istnienie intencjonalne można twierdzić, że byt poznający staje się bytem poznawanym, ale nie według istnienia naturalnego, które jest zdeterminowane przez czynniki istotowe i nie może być niezdeterminowane, lecz poznający staje się poznany w istnieniu intencjonalnym. Podobnie także byt poznawany nie staje się obecny w bycie poznającym w swoim własnym, podmiotowym, autentycznym istnieniu, które nie może nigdy opuścić bytu poznawanego bez pogrążenia go w nicłość. Fakty jednak poznania zachodzą i rzeczywiście byt poznawany znajduje się jakoś w bycie poznającym. Dla wy tłumaczenia tych właśnie faktów należy przyjąć jeszcze drugi typ istnienia, istnienie intencjonalne, które pozwoli wyjść z impasu, spowodowanego przez zasadnicze prawo bytu, jakim jest zasada tożsamości. Dzięki istnieniu intencjonalnemu byt, pozostając nadal w sobie tym, czym był, staje się jednak obecny w rzeczy drugiej i dla rzeczy drugiej. Istnienie intencjonalne jest zarządzeniem, — cytuje Maritain zdanie K a j e t a n a — ubóstwu naszego istnienia ograniczonego i poddanego w dużej mierze prawom materii³⁷).

c) Czym jednak jest owo intencjonalne istnienie? Tłumaczy je w pewnej mierze Maritain w swej pracy *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*³⁸.

Istnienie intencjonalne — pisze Maritain — jest niższe od istnienia naturalnego. Jest to bowiem istnienie nie kompletne, nie mogące dać samoistnienia jakiejś naturze czy też jakimś przypadłościom. Istnienie intencjonalne nigdy nie stanie się

³⁶ tamże.

³⁷ tamże s. 221. Por *Réflexions sur l'intelligence*, s. 58 i nast.

³⁸ por. s. 60 i nast.

samoistnieniem naturalnym, zawsze zakłada istnienie podmiotu samoistniejącego istnieniem naturalnym. Ponieważ jednak istnienie intencjonalne jest niepełne, niższe, może znaleźć się w bycie samoistniejącym i bez zniszczenia tej samoistności. Istnienie to dotyczy bytów drugich, które właśnie „wprowadzamy“ do bytu samoistniejącego. Intencjonalne istnienie jest więc pewnym istnieniem-intencją, istnieniem-podążaniem (*être de passage, être-tendance*)³⁹.

Już w porządku naturalnym mamy pewne przykłady istnienia niepełnego, istnienia-zdążania (*esse viale*) w postaci faktu ruchu. W ruchu bowiem pojętym jako całość mamy do czynienia z realizowaniem się sukcesywnym istnienia poprzez dyspozycje. Innym przykładem takiego niepełnego również istnienia jest fakt przyczynowania narzędnego. W przyczynowaniu bowiem sprawczo-narzędnym czynnik sprawczy, zwany narzędziem, nie działa na mocy swej własnej, lecz na mocy poruszenia otrzymanego od czynnika głównego, dzięki czemu w przyczynowaniu narzędnym skutek wyprodukowany jest zawsze doskonalszy od samego narzędzia (obraz — pędzel, węgiel itd.). Przypatrując się działaniu przyczyny narzędnej dostrzegamy, że to właśnie poruszenie pochodzące od czynnika głównego, zwane czynnością narzędną, w odróżnieniu od czynności czystego narzędzia przyjmuje się w samym narzędziu na moment, przyjmuje się w sensie niepełnym, jako istnienie (działanie)-intencja, jako zdążanie do wyprodukowania jakiegoś zamierzonego skutku poprzez przyczynę główną. Fakt recepcji w narzędziu czynności narzędnej, przyjęcia się w sensie niepełnym, nie trwałym, jest ilustracją sposobu istnienia intencjonalnego. Nie chodzi tutaj o fakt trwałości lub też nietrwałości, lecz o sam sposób przyjęcia się czynności w narzędziu. Jest to sposób przyjęcia się niepełny, zdążający do wywołania określonego skutku. Gdy chodzi o czas trwania, jest to zupełnie obojętne, jak długo ten fakt będzie miał miej-

³⁹ tamże s. 62.

sce. Czas nie wchodzi w naturę czynności narzędnej, może trwać moment a może trwać wieki ⁴⁰).

A więc, kontynuuje Maritain, obok istnienia naturalnego, dostosowanego do natury, jak akt do możliwości, obok istnienia tworzącego dziedzinę bytów naturalnych jest jeszcze inny specyficzny rodzaj istnienia, istnienia intencjonalnego, które jest czystym „podażaniem“ do czegoś, które jest istnieniem niepełnym, które nie może istnieć w sensie właściwym niezależnie od istnienia naturalnego, bo ono nie konstytuuje bytów naturalnych, lecz jest tylko tendencją, *esse viale, esse intentionale*.

Taki właśnie typ istnienia intencjonalnego ma zastosowanie w różnych dziedzinach. I tak, w takim typie istnienia jedna rzecz istnieje w drugiej, jako w swoim znaku, lub swoim obrazie. W takim też typie istnienia istnieje jedna rzecz w drugiej jako poznającej. Poznanie jest właśnie przypadkiem istnienia intencjonalnego. Maritain uważa, że obok intencjonalności w porządku przyczynowania sprawczego istnieje jeszcze intencjonalność w porządku przyczynowania formalnego ⁴¹), i to właśnie ma swoje miejsce w poznaniu, gdzie rzecz jedna istnieje w duszy poznającego drugiego bytu, jako t.zw. *intentio quiescens*, która nie ma na celu produkcji jakiegoś skutku, jak to miało miejsce w wypadku przyczynowania sprawczego, lecz jedynym jej celem jest kontemplacja przedmiotu. I tutaj dusza staje się intencjonalnie przedmiotem poznawanym. Może wypowiadać sądy o przedmiocie bez zmiany samego przedmiotu.

Powtarza Maritain, że taki stan rzeczy ma być tylko zarządzeniem naszemu ubóstwu bytowemu, gdyż u Boga nie ma różnienia na bytowość w porządku naturalnym i intencjonalnym. Istnienie naturalne Boga jest wszechbogie i wszystko w sobie realnie zawiera, dlatego nie trzeba tam istnienia intencjonalnego. U nas natomiast potrzeba istnienia intencjonalnego

⁴⁰ Por. Św. Tomasz, IV *Sent.* d. 1 q. 1 a. 4, qc. 4 sol. 2. Zagadnienie intencjonalności przyczyny narzędnej opracował I. Iacome w artykule: *De natura inspirationis S. Scripturae*, Divus Thomas (Fr) 1916 s. 190—221.

⁴¹ Por. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, s. 61.

dla zaradzenia naszemu niedomaganiu bytowemu. Maritain powołuje się przy tym na tekst Tomasza z *de Veritate*, q. II, a. 2, w którym Tomasz przedstawia tę samą myśl uważając porządek poznawczy za dopełnienie niedomagania dla naszego porządku czysto bytowego i dlatego porządek poznawczy stanowi zasadniczą doskonałość człowieka, ogarniającego poznaniem cały świat na skutek niemożności ogarnięcia go realnie, jak to ma miejsce właśnie w Bogu.

Precyzując bardziej⁴²⁾ swoje stanowisko Maritain twierdzi w swej pierwszej pracy poświęconej teorii poznania (*Réflexions sur l'intelligence*), że w naszym poznaniu zasadniczym jego elementem są obrazy rzeczy: *species impressa* i *species expressa*. Oba są podobieństwem samej rzeczy. Obrazy te jako swoiste „podobieństwa“ (w drugim dziele, w *Les degrés du savoir*, wyrazi to dokładniej i nie będzie obrazów nazywał „podobieństwem“) mają dwie strony: stronę entytatywną, bytową, według której obrazy są pewnymi modyfikacjami psychiki ludzkiej, tworząc w człowieku *quid tertium* (człowiek, rzecz, obraz) oraz stronę czysto reprezentatywną. I w takim właśnie ujęciu obraz-rzecz jest znakiem formalnym samej rzeczy. Jako znak formalny właśnie jest bytem intencjonalnym, jest istnieniem niepełnym, przedstawiającym samą rzecz.

Dalej już Maritain nie tłumaczy: na czym polega to właśnie istnienie intencjonalne? Czym ono jest, jaki jest jego stosunek do istnienia naturalnego? Te jednak sprawy są dla ontologii poznania najważniejsze. Jeśli bowiem wytłumaczy się, czym jest istnienie intencjonalne w tym materiale, jakim jest psychika ludzka, gdzie „materią“ jest właśnie psychiczność (intelekt, wyobraźnia czy inne władze) człowieka, to można będzie w dalszym ciągu wyjaśnić, czym jest intencjonalność w twórcach sztuki plastycznej czy dynamicznej (formalnie, lub wirtualnie, jaką jest literatura). Ani

⁴²⁾ tamże, s. 63.

Maritain, ani żaden ze współczesnych tomistów dalej w analizie nie poszli.

Maritain zwrócił tylko uwagę na tę okoliczność, że poznanie jako byt intencjonalny wiąże się z istnieniem rzeczy, ale samej struktury tego właśnie faktu nie podał. Wspomina jeszcze o roli bytu intencjonalnego w dziele *Les degrés du savoir*⁴³), ale i tutaj sprawy zasadniczo naprzód nie posuwa. Pisze tylko z większą emfazą o realizacji istnienia intencjonalnego w porządku sztuki, gdzie istnienie intencjonalne ma swój bardzo wyraźny wyraz. Sytuacja jest taka, że Maritain, mówiąc o istnieniu intencjonalnym, twierdzi: ależ, owszem, jego rola jest znakomita. Na czym ona polega? Popatrzmy, gdzie ono jest. Proszę! cała dziedzina sztuki jest wyrazem istnienia intencjonalnego. W marmurze wyrzeźbionym obok tych właśnie krańców materii (forma-figura) mamy coś zakłętego, co jest rozumiałe jako treść posągu; w dziele muzycznym fizyczną stroną są odpowiednie drgania materii, ale w tym wszystkim dostrzegamy, że tam jest jeszcze coś innego, i to jest właśnie istnienie intencjonalne, które wprawdzie mieści się w dźwiękach, ale znacznie je przewyższa stając się dostępne tylko dla intelektu itd. I więcej właściwie już nic nie mówi, tylko wraca do toku wykładu o formach wrażonych (*species impressa* i *expressa*), które są typem *esse intentionale* i które pośredniczy w połączeniu z rzeczą.

Istnieje więc poważna luka w wy tłumaczeniu ontycznej struktury istnienia intencjonalnego, gdyż nie pojawiły się w tym przedmiocie dociekania bardziej wyczerpujące od dociekań Maritaina.

⁴³ s. 222.

II

TLUMACZENIE STRUKTURY BYTU INTENCJONALNEGO

1. BYTY INTENCJONALNE

A. RELACJE I NEGACJE

Mając na uwadze byt intencjonalny, czyli w tym wypadku to, co uświadamiamy sobie (bądź jako zmysłowe, bądź jako umysłowe) w procesie poznania, trzeba jeszcze poczynić pewne zastrzeżenia dotyczące różnych realnie (bezpośrednio uzasadnionych i nieuzasadnionych) form bytu intencjonalnego. Tradycja bowiem filozoficzna scholastyczna posiada takie teorie, do których trzeba się jakoś ustosunkować. Dotyczy to przede wszystkim podziału bytów intencjonalnych na „negacje“ i „prywatycje“ oraz sprawa t.zw. bytów myślnych z uzasadnieniem i nieuzasadnieniem w rzeczy. Już sam Tomasz, a za nim jego komentatorowie zwracali baczną uwagę na dwa typy bytu intencjonalnego myślnego, mianowicie na byty intencjonalne będące bądź relacjami, bądź negacjami⁴⁴). Podział bytu intencjonalnego na relacje i negacje pochodzi z racji czysto przedmiotowych. Chodzi o to, co poznajemy; czy poznajemy jakieś byty istniejące, czy też jakieś braki bytowe, coś, co nie istnieje samo w sobie i nie może nawet istnieć, co jednak jest brakiem realnie istniejącego bytu, lub też jakimś zaprzeczeniem. Jeśli poznajemy bytowość pozytywną nawet nieistniejącą, ale pojętą na sposób istniejącej, wówczas tak ujęty byt intencjonalny nazywamy relacjami myślnymi. Jeśli natomiast jakaś „struktura“ nie ma w żaden sposób (ani substancjalny, ani też przypadłościowy) właściwego sobie istnienia, a nawet nie może w żaden sposób właściwy sobie istnieć, taką strukturę ujętą poznawczo nazywa się negacją.

⁴⁴ Por. S. Thom., *In IV Metaph.*, lect. 1. Por. Ioannes a s. Thoma, *Cursus Phil. Thom.*, Ed. Reiser. t. I. s. 285—288.

Jan od św. Tomasza uzasadnia taki podział bytów intencjonalnych, zwanych (w pewnym wypadku) bytami myślными, następująco⁴⁵). Twierdzi, że trzeba zasadniczo odróżnić byty realne od bytów myślных. Tym, co je odróżnia w sensie zasadniczym, jest sprawa możności realnego istnienia. Byty, posiadające możność konkretnego realnego istnienia, są bytami realnymi, te zaś, które nie posiadają i nie mogą realnego istnienia posiadać, są bytami myślными: „*ipsa ratio entis rationis formaliter consistit in oppositione ad ens reale, scilicet, quod non sit capax existentiae. Hoc autem vel est aliquid positivum vel non positivum. Si non positivum, est negatio, id est non ponens sed tollens formam. Si positivum, solum potest esse relatio, quia omne positivum absolutum, cum non concipiatur ad aliud, sed in se, vel in se est substantia vel accidens in alio. Quare non potest aliquid positivum absolutum sumi ut ens rationis, cum per ipsum conceptum essendi in se vel in alio realitatem aliquam importet*“.

Z przytoczoną teorią Jana od św. Tomasza i tych, którzy ją przyjmują, niesposób się zgodzić, gdyż o rzeczywistości jakkolwiek pojętej nie decyduje możność istnienia w sobie czy w czymś drugim, ale tylko i wyłącznie fakt posiadania istnienia w sobie. Bez faktu istnienia w sobie, istnienia podmiotowego, każdy byt może być tylko «bytem obiektywnym», czyli bytem myślным. W tym wypadku myślenie Jana od św. Tomasza poszło wyraźnie po linii sugestii suarezjańskich⁴⁶). — Jan, przyjąwszy więc ukonstytuowanie się realizmu poprzez samą „pozytywną formalność“, już konsekwentnie pisze dalej: „*Sola vero relatio, quia non dicit solum conceptum „in“, sed etiam conceptum „ad“, ratione cuius praecise non dicit existentiam in se, sed extrinsecam termini attingentiam, ideo*

⁴⁵ Por. Ioannes a s. Thoma, dz. cyt. s. 288.

⁴⁶ Jak Kajetan w wielu wypadkach dał się zasugerować pozycjom szkotystycznym, tak też Jan od św. Tomasza przejął wreszcie z terminologią suarezjańską (w wielu wypadkach) także niektóre poglądy Suareza, które w sposób oczywisty nie koherują z jego, w innych miejscach bardzo słusznymi, teoriami. Na swoistą zależność Kajetana od szkotyizmu zwróciłem uwagę w pracy *Egzystencjalne podstawy analogii bytu* z r. 1951, obecnie w druku.

non repugnat concipi sine realitate, atque adeo, ut ens rationis, concipiendo illud non ut in alio, vel ut in se, sed ut ad aliud cum negatione existentiae in aliquo."⁴⁷⁾

W oparciu o dotychczasową tradycję tłumaczenia bytu intencjonalnego należy bez wątpienia przyjąć uzasadnione naturą rzeczy rozróżnienie bytu intencjonalnego na negacje i relacje. Uzasadnienie to jednak płynie nie ze względu na samą wewnętrzną strukturę bytu intencjonalnego, lecz wyłącznie ze względu na przedmioty, które są tego rodzaju, że albo są czymś pozytywnym, albo też nie są czymś pozytywnym, lecz są brakiem bytowości lub też jej zaprzeczeniem. Byty intencjonalne — myślnie, jako negacje i relacje myślnie ujęte same w sobie, w swej strukturze wewnętrznej, a nie ze względu na odniesienie do przedmiotu, sprowadzają się do siebie i stanowią zawsze tylko jeden typ, mianowicie relacji myślnych, bo przecież nawet same negacje ujęte przez nas są aktami myśli, aktami intelektu i «sfingowane na wzór» bytu pozapodmiotowego. Akty intelektu, fingujące jakiś przedmiot «na wzór» bytowości to, co *de facto* wcale nie jest bytem, bo jest jego brakiem tak czy inaczej pojętym, zawsze są jakimś zespołem relacji i dlatego nawet byty myślnie, zwane negacjami, przedstawiają w swej strukturze jakiś zespół relacji. Czego? — aktów intelektu, jak o tym niżej jeszcze będzie mowa. Podział więc bytów intencjonalnych-myślnych na relacje i negacje jest tylko podziałem ze względu na odniesienie się tych bytów do przedmiotu, a nie ze względu na wewnętrzną strukturę tych bytów.

B. „BYTY MYŚLNE” BEZ UZASADNIENIA W RZECZY

Sprawa druga, którą należy zrewidować w tradycyjnej filozofii scholastycznej tak, jak została zrewidowana tradycyjna koncepcja bytu realnego⁴⁸⁾, to właśnie podział istniejący wśród bytów intencjonalnych-myślnych na byty bez

⁴⁷ Por. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, s. 288.

⁴⁸ Por. mój art. *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*, oraz *Egzystencjalne podstawy analogii bytu* (w druku).

uzasadnienia w rzeczy, czyli byty ściśle myślne, i byty z bezpośrednim uzasadnieniem w rzeczy, które nazywano „pojęciami realnymi“. Podstawą takiego przedziatu, jak to widać w przedstawionej wyżej opinii Jana od św. Tomasza, była koncepcja uzasadnienia realizmu. Chodziło o to, co nazywamy *realnym* i dzięki czemu jakiś byt można nazwać bytem realnym albo bytem myślnym? Istnieje tylko dwojaka możliwa odpowiedź na to pytanie, odpowiedź, która jednostronnie była do tej pory niemal zawsze dawana, a której śladem jest jeszcze przytoczony tekst Jana od św. Tomasza. Uzasadnieniem realizmu jest albo istota, albo istnienie. Innej możliwości nie ma, gdyż byt, to jakaś istota istniejąca.

Przyjmijmy pierwszą możliwość. Realnym jest to, co, jak twierdził Jan od św. Tomasza, *ipse conceptus essendi in se vel in alio realitatem aliquam importet*, czyli, co jest jakoś pozytywnie możliwe do istnienia. Taki stan rzeczy można inaczej wyrazić: realne jest to, co przedstawia jakąkolwiek treść pozytywną niesprzeczną do istnienia. W takim ujęciu o rzeczywistości będzie decydować niesprzeczność rzeczy, jako ostateczna negatywna granica realności, oraz coś, co obecnie aktualnie istnieje jako granica najbliższa i najbardziej oczywista. Tak sformułowane pojęcie realności jest zupełnie oparte na koncepcji rzeczywistości Dunska Szkota, dla którego bytem była istota najbardziej potencjalna, sama w sobie niesprzeczna. Na nią «nakładały» się coraz większe determinacje, jako «*gradus metaphysici*» aż do «*haecceitas*», jako ostatecznego stopnia bytowości realnej włącznie. W takim więc wypadku realność miałaby niemal nieskończoną ilość stopni, których w oparciu o logikę Arystotelesa Porfiriusz wymienił kilka jako typowych („trzon drzewa Porfiriusza“). Naturalnie, część, może nawet znaczna, tej całej tak pojętej «rzeczywistości» stanowiłaby dziedzinę intencjonalną bytowania, a część, o wiele mniejsza, stanowiłaby dziedzinę bytowania opartą o «*haecceitas*». W takim też układzie rzeczy dziedzina myśli byłaby tylko wycinkiem, może genetycznie podstawowym, ale wcale nie jedynym, bytów intencjonalnych.

Bytowość bowiem intencjonalna istnieje wszędzie, gdzie tylko jest pochodność w stosunku do myśli. W takim też wypadku można mówić o intencjonalności bytowej bytów materialnych, wcale nie pochodnych od intelektu ludzkiego, można mówić o intencjonalności bytów stworzonych w ogóle, jak to właśnie czyni H a y e n ⁴⁹).

Sama struktura bytów myślnych w takim ujęciu albo jest czymś niezbadanym i niemożliwym do zbadania, albo, jak to na ogół się twierdzi, jest czymś nawet łatwo odkrywalnym, a mianowicie jest właśnie „podobieństwem“ rzeczy, istniejących już nie w kamieniu, czy na płótnie, ale właśnie w naszym intelekcie, w naszej psychice. Jest ostatecznie rzeczą obojętną, gdzie ten obraz rzeczy będzie przedstawiony, czy w marmurze, kamieniu, płótnie, czy filmie. Wszędzie zasadniczo będzie to istota rzeczy, tylko przy zmianie różnych materiałów. Naturalnie, najdoskonalszym materiałem będzie tutaj psychika ludzka, ale w swej strukturze zasadniczej będzie to taka sama istota, jaka istnieje na płótnie lub w jakimś innym materiale. Koncepcja bytu intencjonalnego wszędzie będzie zasadniczo od strony struktury taka sama, a modyfikacje, płynące z racji recepcji w materiale, będą czymś wtórnym.

To jest jedno możliwe rozwiązanie zagadnienia. Rozwiązanie jednak nie do przyjęcia z racji przekreślenia struktury bytu realnego. Rozwiązanie takie, chociaż na pozór wydaje się bardzo proste i logiczne, to jednak kryje w sobie cały szereg nie tylko trudności, ale wręcz sprzeczności.

Przede wszystkim w takim układzie rzeczy zostaje zanegowana różnica między stwarzaniem a poznaniem. Stwarzanie sprowadza się do poznania, albo poznanie sprowadza się do stwarzania. Wszystko bowiem, cokolwiek pojmiemy jako coś pozytywnego, czyli wszystko, co jest poznane przez naszą myśl lub wyobraźnię jako pozytywne, zdolne jakoś do istnienia, już jest podmiotowo realne. Myśl nasza produkuje więc byty realne. Produkcja bytów realnych, w tym wypadku niezależnie od

⁴⁹ Tak właśnie jest pomyślany cały układ jego pracy, *l'Intentionnel selon saint Thomas* (2 Ed), Desclée de Brouwer, Paris, 1954.

niczego, jest właśnie, jak dowiadujemy się znacznie później, stwarzaniem. I to leży u podstaw różnych idealistycznych kierunków myślenia. Świat wcale nie jest sprzeczny jako istniejący tylko w świadomości, jako wyprodukowany przez naszą świadomość, i taki świat nadal jest bytem realnym w myśl tak czy inaczej rozumianego realizmu.

W takim układzie rzeczy zostaje zanegowana różnica między bytem i niebytem. Wszelkie bowiem niebyty zostają przez człowieka jakoś pojęte, jakoś poznane, chociażby na sposób negacji, czy relacji. Ta sprawa, w jaki sposób poznajemy, jest zresztą czymś wtórnym. Faktem jest, że poznajemy byty nie istniejące, że poznajemy niebyty. Jeśli je poznajemy, a *de facto* poznajemy, bo wypowiadamy o nich szereg sądów, wobec tego taki niebyt jest pojęty jako byt, i wszystko, cokolwiek wypowiadamy i poznajemy, poznajemy jako byt. A więc i niebyty są bytami. W następstwie tego zostaje zatracona różnica między bytem i niebytem, a w dalszej konsekwencji, w związku z pojęciem nicości, pojawia się sprzeczność⁵⁰).

Przeczy to naszemu realnemu poczuciu i codziennemu życiu, w którym doskonale zdajemy sobie sprawę z różnicy, jaka istnieje pomiędzy marzeniem a realnymi możliwościami istniejącymi niezależnie od nas, zakłętymi w możliwości podmiotowej. Dziedzina poznawcza zawsze pozostanie dziedziną poznawczą, posiadającą sobie właściwy sposób istnienia, inny niż jest w rzeczywistości pozaświadomościowej.

Zanegowana zostaje różnica między czymś realnym i nie-realnym. Wszelkie jest realne, tylko w różnym stopniu tej samej realności, w różnym przybliżeniu do egzystencji zmysłowo doświadczalnej. Tak jednak nie jest. Ponadto cała metafizyka i filozofia staje się zwyczajną «sztuką»⁵¹).

⁵⁰ Na skutek tego, że pojmujemy wszystko jako byt, samą nicość pojmujemy również jako byt (klasycznie to zrobił Bergson w *Ewolucji twórczej*) i pojmując ją jako byt, dajemy jej wartość pozytywną, a przez to samo w myśl tej teorii urzeczywistniamy nicość, sprowadzając ją do bytu: byt i nie byt staje się tym samym. Jest to ciągle pojawiająca się w dziejach filozofii konsekwencja esencjalizmu.

⁵¹ Por. rozważania poniżej przeprowadzone o sztuce.

Wszystkie te argumenty wraz z praktyką całej ludzkości wskazują na to, że tak rozumiane filozoficzne i niekiedy estetyczne pojęcia realizmu są błędne. Nie dlatego bowiem coś jest realne, że przedstawia jakąś pozytywną treść, bo tę treść można dowolnie utworzyć przez żyjący byt poznający dzięki specjalnym funkcjom, ale realne jest to, co istnieje. Należy więc szukać w innym elemencie bytu uzasadnienia dla realności i dla przeciwstawienia bytu tylko myślnego bytowi realnemu, oraz dla wyodrębnienia intencji pierwszej, pojętej *sensu stricto*, od intencji drugiej wziętej również *sensu stricto*.

2. EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA STRUKTURY INTENCJONALNEJ

W pomoc przychodzi egzystencjalna koncepcja bytu, którą w tym wypadku trzeba do końca dobudować. Mimo bowiem tego, że coraz więcej filozofów przyjmuje egzystencjalną koncepcję bytu, to jednak nie zwrócono uwagi na zastosowanie tej koncepcji w dziedzinie bytów myślnych i w dziedzinie struktury naszego aktu poznania.

Jeśli coś jest realne dlatego, że istnieje aktualnie, bądź potencjalnie, w realnej, podmiotowej możliwości bytu drugiego aktualnie istniejącego, to zasadniczym elementem, dzięki któremu jakiś byt jest bytem realnym, jest jego konkretne istnienie. Już Tomasz w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa zauważył, że nazwa bytu „ens“ pochodzi od istnienia, *ab esse*⁵²) i o tyle coś można nazwać bytem realnym, o ile posiada w sobie realne istnienie. Wszelkie inne konsekwencje filozoficznego myślenia wskazują na to, że uzasadnieniem samej bytowości, jej realizmu itd., jest właśnie aktualne istnienie rzeczy, jako drugi element bytowy obok istoty. Granica zatem między bytami realnymi i nierealnymi znajduje się nie na terenach istoty, ale właśnie stanowi ją fakt posiadania lub też nie posiadania podmiotowego istnienia. Wszystko, co posiada podmiotowe, osobiste istnienie, należy do dziedziny bytów realnych, co zaś

⁵² Por. S. T h o m., *In IV Met.*, lect. 2.

podmiotowego istnienia nie posiada, nie jest czymś realnym. Rzeczywistość więc jest jasno zarysowana. O niej decyduje tylko podmiotowe istnienie, a nie istota rzeczy w ich najrozmaitszej wyrazistości. Naturalnie, to istnienie, jak już było powiedziane, może znajdować się w realnej potencjalności zapodmiotowanej w innym realnie istniejącym bycie. A jednak bez istnienia podmiotowego nie ma faktu rzeczywistości, nie ma realizmu. Istota sama z siebie nie daje żadnej bytowości. Czym zresztą ona może być bez istnienia? Staje się dopiero i rozumiałą i realną wówczas, gdy posiada istnienie, lub gdy została przez myśl oderwana od realnego istnienia rzeczy. Realne więc jest to, co istnieje konkretnie, podmiotowo. Wszystko inne jest zasadniczo nierealne.

Dlatego podział bytów intencjonalnych na te, które mają uzasadnienie w rzeczy i te, które nie mają żadnych uzasadnień w rzeczy i które są bytami myślnymi *sensu stricto*, nie ma głębszego realnego uzasadnienia. Od strony bowiem struktur ontycznych bytu intencjonalnego jest obojętne, czy będziemy mieli byt intencjonalny, a więc myśl, czy akt poznawczy ujmujący jakąś rzecz, lub też poznawczo fingujący jakieś „przedstawienie“ poznawcze; negatywne lub pozytywne, gdyż zawsze będzie to czymś w swej strukturze ontycznej takim samym. Dlaczego?

Wszystko to bowiem jest aktem naszych władz poznających, wszystko to jest jakimś ujęciem przyporządkowanym poznaniu, a nie realnym, podmiotowym sposobem bytowania. Jako sposób poznania zawiera zawsze w sobie te elementy, które wyznaczają odrębną bytowość właściwą tylko samemu poznaniu. Elementy konstytutywne poznania we wszystkich aktach poznawczych są identyczne i dlatego niezależnie od tego, czy przedmiot poznania istnieje, czy też nie, w samych aktach naszego poznania realizują się zasadnicze struktury, tworzące bytowość inną od tej, jaka występuje w t.zw. «pozapodmiotowej rzeczywistości».

Chodzi teraz o ustalenie, jakie to są elementy konstytuujące akty poznania? Co konstytuuje bytowość samego pozna-

nia? Co najpierw niewątpliwie zauważamy w naszych aktach poznawczych?

Przede wszystkim dostrzegamy nasze osobiste procesy psychiczne. Są one emanatami naszych dyspozycji czy władz. Każdy poznający wie i czuje, że to właśnie on poznaje, że proces poznawczy jest jego własnym procesem. W procesie tym są więc niewątpliwie nasze własne akty, jest nasze własne działanie. Sam fakt działania, czynności naszych władz poznawczych jest niewątpliwym. Dlatego nie można zgodzić się z tradycyjną arystotelesowską teorią, że w procesie poznawczym występuje połączenie się formy rzeczy poznawanej z formą poznającego, ściślej z formą intelektu czy zmysłów. Połączenie się dwóch form miałyby dać w efekcie zjawisko poznania. Tymczasem łączą się nie dwie formy, ale łączy się z naszej strony samo działanie władz poznających z czymś, co jest przedmiotem jakoś w nas obecnym. Z naszej strony (na razie jeszcze nie mówimy, co jest ze strony przedmiotu) jest niewątpliwie obecny proces zwany «działaniem», «czynnościami» poznawczych władz psychicznych. Arystotelesowska tradycja słusznie podkreśla, że istnieje w fakcie poznania połączenie się aktu z aktem, tylko, że aktem dla Arystotelesa była forma, bo innego aktu on nie znał. Tymczasem działanie nie tyle jest emanatem formy, ile całego bytu. Byt zaś jest bytem realnym tylko dzięki istnieniu, dlatego też działanie, jako emanat pełnego, samoistniejącego bytu realnego jest zasadniczo przejawem samego istnienia. Działanie bardziej jest związane z faktem istnienia, aniżeli z formą bytu. Bytowości bowiem realnej nie konstytuuje zasadniczo forma, ale właśnie istnienie. Nie znaczy to wszakże, by forma nie odgrywała tu bardzo ważnej roli. Ona ją spełnia, ale nie jako element konstytutywny aktualny, lecz potencjalny. Forma bowiem w bycie, wyznaczając istotę rzeczy, jest elementem potencjalnym w stosunku do istnienia jako elementu aktualnego. Działanie zatem jest przejawem i jakby «przedłużeniem» istnienia bytu. Poprzez działanie istniejący realny byt wchodzi w kontakt z bytami otaczającymi. Pierwszą bowiem funkcją istnienia jest ukonstytuować

bytowość samą w sobie, dać istocie rzeczywistość samoistnienia. Byty jednak nie są odizolowane w świecie, istniejące same w sobie, ale wchodzą w kontakt z innymi bytami. Realizatorem tego kontaktu z innymi bytami i tym, co bezpośrednio oddziałują na drugie byty, jest właśnie „działanie“ jako druga funkcja istnienia. Istnienie więc poprzez działanie, jako swój zasadniczy emanat, daje bytowości w sobie istniejącej możliwość i realne oddziaływanie na inne byty.

Działanie więc jako przejaw istnienia. k o n t a k t u j e j e d n e byty z innymi. W zależności od bogactwa bytowego istnieje możliwość większego lub mniejszego kontaktowania jednych bytów z innymi. Jeśli byt znajduje się na odpowiednim stopniu bogactwa bytowego, jeśli np. jest bytem żyjącym, zwierzęcym lub ludzkim, występują w nim nowe formy działania, nieznanne niższym stopniom bytowania. Obok działań czysto mechanicznych, czy jakichś innych działań fizycznych, powstaje specyficzne działanie, zwane poznaniem. Działanie to, jak słusznie zauważył Maritain, jest niewątpliwie przejawem istnienia, jest raczej sprowadzalne do elementu aktualnego w bycie zwanego istnieniem, a nie do istoty i formy. Dlatego można powiedzieć, że akty poznania, właśnie jako przejawy swoistego, najbogatszego sposobu bytowania, są aktami istnienia tych bytów, są istnieniem wtórnym, mającym na celu zaktualizowanie nie aspektu substancjalnego i tożsamościowego, a więc bytu samego w sobie ujętego, lecz aspektu relatywnego, aspektu stosunku jednego bytu do drugiego. Dlatego działania poznawcze, jako przejaw istnienia (doskonałego w jakiejś mierze) aktualizuje aspekt relatywny bytu, wiążąc go (w sobie ukonstytuowanego) z innymi bytami. Ten moment właśnie związania bytowego, poprzez ustanowienie relacji jednego bytu do wszelkich innych, Tomasz nazywa *intencjonalnością bytu*⁵³). Ponieważ przyporządkowanie, czyli relatywne

⁵³ A. Hayen w cyt. dz. str. 48—51 ustala różne znaczenia, jakie św. Tomasz podkładał pod terminem „*intentio*“. Por również art. H. Simonin, *La notion d'intentio dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin* w *Revue des Sc. Phil. et Theol.*, 1930 s. 445—463. W świetle tych analiz można do pewnego stopnia ustalić, że św. Tomasz

istnienie, wynika z istnienia substancjalnego samego w sobie, które zakłada, nazwano także i to istnienie, jako podstawę i fundament istnienia wtórnego, istnieniem intencjonalnym⁵⁴).

Akty władz psychicznych poznających (istnienie wtórne, relatywne) są niewątpliwie czymś realnym, są emanatem realnego bytu i z punktu widzenia systematyzacji tych aktów jako bytów zaliczymy je do przypadłości, według Tomasza z Akwinu, przypadłości będącej jakością w jej pierwszym i naczelnym przejawie, a więc w tym co nazywa się *habitus* lub *dispositio* w zależności od trwałości i doskonałości samego poznania.

To jedna strona zagadnienia. Jest jednak druga strona, mianowicie sam fakt reprezentacji, przedstawiania poprzez te akty psychiczne bytu drugiego jako drugiego. Czym właśnie jest to przedstawianie? Czy to jest jakiś byt? I tak i nie. Zależy to od tego, co nazwiemy bytem i co weźmiemy za element konstytuujący bytowość. Jeśli, jak Plato i Arystoteles, element nadający jedność i tożsamość rzeczy nazwiemy elementem konstytuującym bytowość, to wszystko, cokolwiek zawiera w sobie jakiegokolwiek związki konieczne jednoczące się, będzie nazwane bytem w sensie właściwym. W takim też wypadku nie mniej bytami będą byty myślnie — rezultaty procesów poznawczych, jak same byty realne. Więcej, bytami będą raczej rezultaty, aniżeli byty realne, albowiem większa jest spistość i jedność w aktach poznawczych aniżeli w bytach realnych. Tak Arystoteles postąpił i widział w formie czynnik zasadniczy, konstytuujący byt⁵⁵).

Jeśli jednak o bytowości decyduje istnienie, to akty poznawcze od strony reprezentacji w ogóle nie będą żadnymi bytami, bo nie mają te reprezentacje żadnego swojego podmiotowego istnienia, nawet nie posiadają istnienia jakiegoś «obiek-

nie miał do końca opracowanego zagadnienia intencjonalności, aczkolwiek podstawy do opracowania tego zagadnienia w jego pismach są niewątpliwe.

⁵⁴ Por. A. Hayen, dz. cyt. s. 235—265.

⁵⁵ Występuje to szczególnie ostro w dwu pierwszych rozdziałach księgi „Gamma“ *Metafizyki*.

tywne», jakiegoś «intencjonalnego». Wiąże się to z odpowiedzią na pytanie: czym są te reprezentacje nie od strony podmiotu ich istnienia, ale właśnie od strony reprezentacji?

Pytanie jest źle postawione. Jest postawione tak, jakoby istniała jakaś reprezentacja oderwana od działania poznawczego, oderwana od istnienia wtórnego naszych psychicznych władz poznawczych. Tak jednak nie jest. Nie ma żadnej reprezentacji, ani w ogóle żadnych aktów przyporządkowanych poznaniu w oderwaniu od realnych procesów, od realnego działania naszych władz poznawczych. Dlatego też pytanie należy inaczej postawić, mianowicie: w jaki sposób nasze akty psychiczne, jako emanaty realnego naszego, podmiotowego istnienia, potrafią dokonać aktu poznania, czyli jakoś połączyć się z rzeczą?

Zagadnienie to w zasadzie daje się rozwiązać w dość prosty sposób. Przede wszystkim nigdzie nie zostało stwierdzone, by akty psychiczne były skazane na jakąś absolutną immanencję w tym sensie, by nie mogły połączyć się z rzeczą. Zasada immanencji poznania w sensie niemożliwości połączenia się z rzeczą jest wymysłem idealistycznym, podniesionym przez system kantowski do zasady dogmatu. Tymczasem właśnie z poprzedniej analizy jest wiadome, że poznanie ma na celu nie zamknięcie się bytu w sobie, ale skontaktowanie się jednego bytu z innymi; ma na celu dokonanie zjednoczenia się z innymi bytami. To zjednoczenie się zachodzi zarówno od strony innych bytów, które działają swymi siłami fizycznymi na nas i na nasze władze organiczne — jak i od strony nas samych, którzy przyjmujemy te działania innych bytów i organizujemy impulsy oraz bodźce otrzymane z zewnątrz. I co jest tu realne? Realnymi są ruchy nerwów i «ruchy» naszej psychiki, czyli nasze osobiste działanie — i nic więcej. Nasze osobiste działanie, jako reakcja żywa na bodźce pochodzące z zewnątrz, natychmiast organizuje się w zależności od otrzymanych impulsów i bodźców pochodzących od zewnątrz. To właśnie zorganizowanie się naszego działania, to dokonanie się jakiejś jedności pod wpływem impulsów adekwatnych lub nieadekwat-

nych, pełnych i cząstkowych, otrzymanych teraz lub przedtem itd., — to zorganizowanie się naszych aktów intelektu lub innych władz sensorywnych i poznawczych, nosi nazwę odtworzenia wewnątrz nas samych takiej relacji koniecznej, która konstytuuje realne byty istniejące poza nami i działające na nas. Istnieje więc w nas zespół czynności intelektu, które układają się w sposób konieczny tak, że te akty intelektu odzwierciedlają w sobie identyczny stan treści, jaki jest w rzeczy.

Biorąc rzecz nieco bardziej dokładnie, można powiedzieć, że zachodzi tutaj dwojaka możliwość. Pierwsza z nich przedstawia się w ten sposób, że rzecz sama w sobie jest bezpośrednio dostępna dla naszych aktów intelektualnych tak, że staje ona obecna jako kres bezpośredni dla aktów intelektu, które łączą się z rzeczą obecną w intelekcie, niejako «obejmując ją», wypełniając wszystkie dostępne dla intelektu «nawarstwienia», «wypukłości» bytowe i wówczas połączenie się aktów intelektu i samej bytowości (zazwyczaj czysto niematerialnego istnienia) rodzi w nas poznanie czysto intuicyjne, trwające tak długo, jak długo rzecz jest w nas obecna. Poznanie wówczas jest połączeniem się naszego wtórnego istnienia z niematerialnym istnieniem przedmiotu: aktu z aktem, co wyraża się w postaci «błysku światła» poznawczego, będącego stykiem nas samych z rzeczą w nas bezpośrednio obecną. Istnieje więc w nas bezpośrednio zetknięcie istnienia z istnieniem. Nasze istnienie wtórne, intencjonalne, występujące w postaci działania naszego intelektu, styka się z istnieniem rzeczy w nas obecnej. I z tego powodu miał rację Etienne Gilson w *L'être et l'essence*, gdy pisał, że właściwie nasze poznanie i prawda, to jest styk istnienia z istnieniem⁵⁶). Łączność dwóch aktów, czyli łączność w aktach, jest o wiele bardziej zrozumiała w egzystencjalnym tłumaczeniu, aniżeli w tłumaczeniu esencjalnym. W esencjalnym bowiem, arystotelesowskim tłumaczeniu, poznanie byłoby łączeniem się dwóch form, a tymczasem, formy same z siebie nie są aktywne, nie wyrażają dynamizmu, jaki wyraża istnienie ujawniające się w działaniu.

⁵⁶ Por. c. X, *Existence et philosophie*, s. 286 i nast.

Czy jednak łączenie się bezpośrednio dwóch istnień rzeczywiście coś więcej nam mówi aniżeli sam fakt poznania, wzięty bez żadnego tłumaczenia? Jednak tak. Przede wszystkim dlatego, że istnienie jest najpierwotniejszym aktem, najbardziej z natury swej dla nas poznawalnym, chociaż niewyraźnym.

Następnie, istnienie to jest pojęte jako działanie, podczas gdy forma nie wyraża aspektu działania.

Wreszcie, istnienie jako działanie intelektu jest aktem bytu wysoko postawionego w hierarchii i doskonałości bytowej, jest to działanie relatywne, mające z zasady i z natury rzeczy kontakt z innymi bytami tak, jak ręce mają na celu z natury określony sposób i cel działania. Działanie zatem intelektu (czy w ogóle władz poznawczych), będące wtórnym istnieniem (ale realnym, choć wtórnym i relatywnym), kontaktuje się z innymi bytami istniejącymi i, kontaktując się z istnieniem tych bytów, poprzez ich istnienie styka się również z ich formą i treścią. To zetknięcie się i połączenie czynności intelektualnych w bycie o wysokim stopniu doskonałości nosi nazwę poznania, albowiem czynności te, stykając się bezpośrednio z przedmiotami istniejącymi, «wyrażają» w sobie, «wiedzą», «widzą», «stykają się» z drugim przedmiotem, dokładnie (mniej lub bardziej w zależności od styku) dostrzegają poprzez istnienie treść i wygląd drugiej rzeczy. Poznanie zatem bezpośrednio dokonuje się u nas albo w odniesieniu do istnienia przy sądach egzystencjalnych bezpośrednich (sądach rozumu szczegółowego), albo w odniesieniu do istnienia naszych własnych aktów psychicznych (w odniesieniu do sądów rozumu teoretycznego).

Inaczej rzecz się ma wówczas, gdy poznajemy nie istnienie ale treści rzeczy materialnych. Wówczas rzecz jakaś nie może być obecna w nas sama przez się i bezpośrednio. Racją jednak poznania jest istniejąca rzecz. Co wtedy dokonuje się? Wówczas same akty naszego intelektualnego poznania, nasze własne akty psychiczne pod wpływem bodźców otrzymywanych z zewnątrz, pod wpływem działania w nas całej aparatury nerwowo-zmysłowej, wchodzą w kontakt z tymi funkcjami

całej psychiki (człowiek bowiem jest jednością psycho-fizyczną) zdynamizowanej przez bodźce od zewnątrz i te właśnie czynności intelektualne same fingują w nas obraz rzeczy, identyczny z treścią rzeczy.

Czym jednak jest ta fikcja treści rzeczy w nas samych? Niewątpliwie nie jest to coś otrzymanego z zewnątrz, ale są to nasze własne akty psychiczno-intelektualne, akty, które tak się układają, że przez sam układ tworzą zespół relacji identycznych w swej treści z zespołem relacji, jakie istnieją między realnymi elementami konstytuującymi samą rzecz. Różnica istnieje w dwóch momentach: a) w materiale, gdyż w naszym poznaniu materiałem tworzącym zespół relacji są czynności samego intelektu, (władz poznawczych) a tam są elementy rzeczy, elementy realne w każdym wypadku bytowym inne; b) zespół tej relacji oddaje tylko podobieństwo w sensie ogólnym, schematycznym, a nie konkretnym, szczególnie-bytowym, gdyż dla takiego oddania trzeba by ująć elementy konstytutywne konkretnego bytu, a więc jego konkretne istnienie wraz z proporcjonalną konkretną naturą, tego zaś nasze siły intelektualne nie są zdolne ująć, gdyż nie są siłami tworzącymi naturę. Ogólny schemat relacji, odzwierciedlony w naszym intelekcie, jest identyczny ze schematem rzeczy w tym sensie, że nie ma w nas takich relacji, które skonkretyzowane nie istnieją w samej naturze rzeczy. Nasze ujęcie i fikcja intelektu są zgodne z rzeczą lecz nieadekwatne, gdyż tylko ogólne a przez to samo spotencjalizowane⁵⁷). Rzecz jest bogatsza od ujęcia psychicznego i fikcji intelektualnej, a wszystkie aktualizacje są jednostkowe. Nie można jednak twierdzić, by nasze konstrukcje intelektualne były mylne, gdyż one są tylko wynikiem oddziaływania na nas rzeczy poprzez swe bodźce materialne i zmysłowe. Intelekt wyświeśla tylko

⁵⁷ Treść pojęcia, chociaż (w myśl przyjętej tutaj teorii) jest identyczna z treścią rzeczy, to jednak nie *vice versa*, — treść bowiem rzeczy jest bogatsza o całą aktualność konkretności od treści wyrażonej w pojęciu. Dlatego wyrażam się, że pojęcie przedstawia „spotencjalizowaną treść rzeczy“. Łączy się to z innym zagadnieniem, mianowicie z zagadnieniem sposobu orzekania powszechnika o jego desygnatach — konkretach.

ogólne, schematyczne związki konieczne w takiej mierze, w jakiej to potrafi.

Samo jednak przedstawienie w nas, czy to w postaci obrazu wrazonego, jako początku funkcji i działania poznawczego, czy obrazu wyrażonego, jako kresu tychże działań poznawczych i stworzenia warunków do pośredniej kontemplacji, nie jest jeszcze samym aktem intelektualnego poznania, jako że żadne odbijanie, wyrażanie, nie może być aktem intelektualnego poznania.

3. AKT POZNANIA „STYKIEM” DWÓCH ISTNIEŃ

Akt intelektualnego poznania jest aktem żywym, zakładającym wprowadzić fikcje i konstrukcje myślowe, ale stykającym się poprzez swoje właśnie konstrukcje i w swoich konstrukcjach (swoich w sensie ontycznym, a zarazem obcych w ich treściach i zespole relacji identycznych) z rzeczami poznawanymi. Dostrzegając w sobie te właśnie konstrukcje nie zwraca spontanicznej uwagi na bytowość tych konstrukcji, lecz na ich zespół relacji identycznych ogólnie z treścią rzeczy. Najczęściej zaś mając od razu impresję istnienia rzeczy, jeśli poznaje rzecz *hic et nunc istniejącą*, której treść poznaje w ramach swoich konstrukcji, może natychmiast stwierdzić zgodność tych konstrukcji z istniejącym przedmiotem (zgodność ogólną).

W gruncie więc rzeczy nie ma w naszych konstrukcjach intelektualnych nic poza naszymi aktami przyporządkowanymi poznaniu, które mogą przybierać różne postaci konstrukcji w zależności od rzeczy. Konstrukcje te wyrażają ogólną identyczność z treścią rzeczy w procesie prawdziwościowego poznania. Sama identyczność mniejszego lub większego szeregu relacji (mniej lub bardziej dokładny materiał poznania) jest «odbiciem» tego samego bytu realnego teraz już istniejącego w myśli, w postaci ogólnie identycznych relacji z rzeczą istniejącą poza umysłem. Nasza myśl, czyli akty realne naszego intelektu (władz poznawczych) tak się układają, pod wpływem bodźców

pochodzących od rzeczy, że tworzą sieć relacji identycznych z rzeczą. Sposób ich istnienia (w postaci sieci identycznych relacji) nazywa się «intencjonalnym» ze względu na specjalny ich charakter i przeznaczenie.

A zatem poznanie (głównie intelektualne) jest pewnym życiowym, dynamicznym zetknięciem się dwóch aktów: naszego działania intelektualnego z istnieniem rzeczy, z tym wszystkim, co pod pojęciem istnienia się mieści. Zetknięcie się działania intelektualno-poznawczego z aktem rzeczy powoduje «ujrzenie», a następnie uświadomienie sobie tego poznawczego styku z rzeczą. Poznanie zatem jest aktem prostym i niezłożonym. W każdym momencie poznania istnieje charakterystyczne „zetknięcie się” aktu, czyli działania władzy poznawczej z aktem rzeczy, istnieje zetknięcie się istnienia wtórnego aktów władz poznających z istnieniem często też wtórnym, czyli z działaniem rzeczy. W każdym typie poznania ten właśnie „styk” istnieje i on decyduje o samym poznaniu. Istnieje on zatem zarówno w poznaniu najbardziej bezpośrednim, jakim są sądy egzystencjalne, jak i w poznaniu pojęciowym oraz w poznaniu, jakie dokonuje się w ramach sądów predykatywnych, jak wreszcie i w poznaniu refleksyjnym.

Nie wszędzie natomiast występują identyczne warunki poznania.

W sądach egzystencjalnych zetknięcie się poznawcze z rzeczą jest najbardziej pierwotne i najbardziej autentyczne. Mianowicie akty intelektualne bezpośrednio (bez żadnego pośrednictwa t.zw. intelektu czynnego)⁵⁸ łączą się z rzeczą, ściślej, z istnieniem rzeczy, której konkretne przedstawienia zostały jakoś utrwalone w aktach wyobraźni. Akty wyobraźni, podobnie jak akty intelektu, tylko konkretnie, bo materialnie, jak klisza fotograficzna, odbijają w sobie konkretne cechy samej rzeczy. I to właśnie konkretne odbicie jest zmysłowo uświadomione w samej wyobraźni, jako treść konkretna samej rzeczy. W poznaniu więc sądów egzystencjalnych

⁵⁸ Zwróciłem na to uwagę w cyt. art. *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*.

Istnieje moment styku aktów poznawczych z rzeczą. Istnieje on zarówno bezpośrednio w ujęciu istnienia rzeczy, jak i pośrednio w ujęciu konkretnej treści. To ujęcie pośrednie, które niekiedy nosi nazwę ujęcia bezpośredniego ze względu na to, że nie jest ono przedmiotem poznania spontanicznego, dokonuje się w sposób jeszcze bardziej widoczny w ramach poznania pojęciowego.

W poznaniu pojęciowym my sami fingujemy w sobie aktami intelektu rzeczy poznawane, i akty ujmujące różne cechy samej treści rzeczy tworzą «sieć relacji» identycznych w ogólnych aspektach z treścią rzeczy, czyli z «siecią koniecznych relacji», jakie znajdują się w samej rzeczy. Istnieje tutaj identyczność w ogólnym ujęciu relacji, dlatego też pojęcia nasze są w swej treści identyczne z treścią istotową samej rzeczy. Odtworzenie jednak relacji identycznych w naszych aktach intelektualnego poznania z «siecią relacji», jakie konstytuują samą rzecz, jeszcze nie jest aktem poznawczym, tak zresztą jak i odtworzenie identycznej «sieci relacji» niekoniecznej, bo przypadłościowej, do jakiego dochodzi w doznaniach zmysłów wewnętrznych (wyobraźni), czy zmysłów zewnętrznych, jeszcze nie jest aktem zmysłowego poznania. Poznanie samo jest «zetknięciem się» z istniejącą rzeczą, ściślej z istnieniem rzeczy ujawnionym w działaniu, które to wtórne istnienie jest zarazem nośnikiem pewnej treści, gdyż istnienie bez treści w naszych warunkach nie istnieje. To zetknięcie dwóch aktów wtórnego istnienia jest istotą poznania. W takim bowiem „styku“ ani nie niszczyje jeden akt, ani drugi, ale akt przedmiotu zespala się przez bezpośredni styk z aktami władzy poznającej tak dalece, że akty poznawcze będąc nadal sobą, przekształcają się, czyli dostosowują się tak, że ujmują wszystko, co mieści się w aktach przedmiotu działającego na podmiot poznający. Jeśli akty podmiotu są same przez się w nas samych jako poznających, poznanie jest w pełni intuicyjne, nie ma absolutnie żadnego pośrednika w poznaniu, lecz następuje bezpośredni styk poznawczy a następnie wtórnie jego uświadomienie, czyli poznanie swego styku poznawczego (poznanie

swego poznania). Jeśli przedmiot, będąc materialny, nie przenika sam przez się naszych władz i aktów poznawczych, styk poznawczy dokonuje się za pośrednictwem uprzedniego sfingowania, przez nasze akty poznawcze, samej treści rzeczy, to znaczy za pośrednictwem wytworzenia w sobie z samych naszych aktów władz poznających «sieci relacji» identycznej w odpowiednich aspektach (w zmyśle — sieci relacji niekoniecznej, przypadłościowej, a w intelekcie — relacji koniecznej, schematycznej tylko) z «siecią relacji», jaka istnieje w rzeczach. Za pośrednictwem tak odtworzonej «sieci relacji» nasz intelekt dostrzega samą konieczną treść rzeczy. A więc i w tym wypadku akt intelektualnego poznania jest aktem „styku“ wtórnego istnienia osobistego, czyli aktem działania intelektu, z istniejącą w umyśle «siecią relacji» samych aktów psychicznych, która to sieć relacji jest identyczna z samą rzeczą. Intelekt, mając w sobie wyrażoną sieć identycznej relacji, swym aktem spontanicznym «fotografuje», czyli «styka się» z tą siecią relacji, a następnie wtórnym może ją na nowo poznać, czyli uświadomić sobie samo poznanie. Istotą poznania nie jest i tu utworzenie samej sieci relacji, ale zetknięcie się aktu intelektu z wyrażoną w sobie «siecią identycznych relacji» (choćby relacje identyczne w rzeczy były relacjami zapodmiotowanymi w materiale innym niż wówczas, gdy istnieją w psychice ludzkiej, gdzie materiałem, w którym realizują się te relacje, jest właśnie sama funkcja, czyli same akty intelektu).

Poznanie intelektualne w ramach pojęć, jako poznanie czysto spontaniczne i nierefleksyjne, nie nosi na sobie cechy prawdy osobistej, cechy poznania odpowiedzialnego. Ono tylko «wyraża się», «poznaje się». Nie ma natomiast w nim zasadniczego elementu subiektywnego, że to ja świadomie i odpowiedzialnie poznaję. Dokonuje się ono w ramach sądów predykacyjnych.

c) W s ą d a c h p r e d y k a t y w n y c h jest już bogatszy materiał, który układamy w odpowiednią «wiązkę treści» i nowym aktem psychicznym, nowym aktem intelektu, porównujemy zreflektowaną «wiązkę treści» z samą rzeczą

istniejącą. Tu naturalnie może się budzić poważna trudność, że bardzo często nie istnieje sama rzecz i nie ma «bytu realnego», do którego istnienia można przyrównać układ treści, jakichś ułożyli w naszych aktach intelektualnego poznania. Rzeczywiście tak bywa i dlatego wówczas istniejący w nas układ treści przyrównujemy do jakichś koniecznych konsekwencji istnienia samej rzeczy (w historii, metafizyce, teodycei itd.), samego bytu. Z tych konsekwencji dostrzegamy, że istnieje lub istniał taki byt, którego istnienie wyznacza «układ treści» taki, jaki tworzymy w naszym poznaniu. Na skutek tego bierzemy odpowiedzialność intelektualną za takie a nie inne «ułożenie treści», gdy afirmujemy, czyli stwierdzamy, że w rzeczywistości «tak jest», jak jest w naszym intelektualnym poznaniu. Mamy tu do czynienia z nowym aktem refleksyjnym, przyrównującym i równocześnie ujmującym nasz «układ treści» (*enuntiabile*) z istnieniem rzeczy, lub też z koniecznymi konsekwencjami istnienia samej rzeczy, ujawnionej w jakiejś innej rzeczy w wypadku, gdy sama rzecz nie istnieje, lub jej istnienie nie jest bezpośrednio przez nas «dyktalne» gdy istnienie tej rzeczy nie stanowi przedmiotu „styku“ dla naszych aktów intelektualno-poznawczych.

W poznaniu intelektualnym, wyrażającym się w formie sądów, zauważamy nowe «sieci relacji», czyli «układy treści» przez nas skonstruowane i zreflektowane. My na podstawie różnych impresji nasze własne intelektualne akty poznawcze, tworzące jakieś spontaniczne «sieci relacji», na nowo rozkładamy i składamy w nowe układy treści i tworzymy z nich nowe bogatsze «sieci relacji», dla których potrzebujemy sprawdzenia w istniejącej rzeczy (*iudicium respicit esse*), lub też w konsekwencjach koniecznych dotyczących istnienia rzeczy.

I znowu, jak w poprzednich wypadkach, do samego aktu poznania formułowanego w sądach, do jego specyfiki, nie należy proces fingowania nowego «układu treści», ale sam moment dojrzenia, czyli «styku» nowego układu treści z istniejącą rzeczą, lub z koniecznymi konsekwencjami jej istnienia. Akt poznawczy urzeczywistniający się pod postacią sądów, jako

akt specyficzny, jest momentem bogatszego styku aktu intelektualnego ujmującego równocześnie «układ treści» i istnienie rzeczy.

Naturalnie, bardzo często istnieje bądź niemożliwość dokonania tego styku, bądź z rozmysłu nie chcemy styku z istnieniem bytu, a tylko dokonujemy styku z jakimś realnym, czy hipotetycznym przejawem bytu, o którym nie twierdzimy, że to jest coś realnego. Nie wiemy, czym ten przejaw bytu sam w sobie jest i czy w ogóle jest. Wówczas też nie tworzymy sądu, nie mamy odpowiedzialności poznawczej, bo nie chcemy jej brać. Wówczas możemy wypowiadać zdania, które nie są sądami, czyli stwierdzeniem zgodności naszego układu z tym, co jest, gdyż my sami nie chcemy rozmyślnie, lub nie możemy wiedzieć, czy to «coś» naprawdę jest. Toteż przejaw bytu niekiedy w naukach fizykalnych nazywamy «faktem», ale zastrzegamy się, że nie wiemy lub metodycznie abstrahujemy od twierdzenia, czy «to» naprawdę istnieje, czy też nam wydaje się tylko, że istnieje. Takie stany myślowe trudno nazwać «sądami», poznaniem prawdziwym lub fałszywym, ale specyficznymi układami myśli, gdzie my nie bierzemy odpowiedzialności co do ich faktycznej zgody z rzeczywistością. Posługujemy się roboczo takim układem myśli, jak długo to przynosi korzyści tak czy inaczej pomyślane.

Dostrzegamy zatem, że akt poznawczy może być pełniejszy lub uboższy, w zależności od naszego styku z rzeczywistością. Zawsze jednak akt poznawczy jest samym «stykiem» naszych aktów intelektu, naszego osobistego działania z inną istniejącą rzeczą. Albo rzecz istnieje i jest bezpośrednio, jako niematerialna, dla naszego poznania dostępna w nas samych (akty poznania istnienia naszych aktów poznawczych), albo też istnieje ona w nas w postaci zaistnienia wśród naszych aktów psychicznych sieci relacji identycznej z siecią relacji, jaka konkretnie istnieje w rzeczy. Poznanie zawsze jednak jest zetknięciem się istnień wtórnych, czyli dwóch działań, rzeczy i nas samych. Bez istnienia nie ma żadnego poznania. Same treści w oderwaniu od istnienia nie istnieją, nie są żadnym

bytem i dlatego nie ma żadnych treści w oderwaniu od istnienia. Zawsze jest istnienie, by mogła być treść. Zatem nie istnieją w ogóle żadne byty «czysto myślowe», czyli t.zw. byty nierealne.

A jednak poznajemy coś, co nie istnieje. Poznajemy przecież coś, co nigdy nie istniało i nie może istnieć. I czy to nie jest jakiś «byt myślny»? Czy wobec tego poprzednie twierdzenie o nieistnieniu bytów myślnych jest do przyjęcia? Jednak tak. Odpowiedź na to da analiza poznania „rzeczy“ nie istniejących lub też nie mogących istnieć.

Przede wszystkim należy zauważyć, że tworów nie istniejących ani też nie mogących istnieć nigdy nie poznajemy na drodze pojęciowej; ściślej, nie wytwarzamy sobie treści rzeczy nie istniejących na drodze tworzenia pojęć, czyli na drodze abstrakcji. Nie ma tu od czego abstrahować. Tworzymy je zawsze w sądach, a więc w osobistych konstrukcjach myślowych. Dlatego przyjęło się twierdzenie, że byty myślnie sprowadzają się do funkcji łącznika zdaniowego — *ens rationis est copula praedicationis*⁵⁹). Dlaczego t.zw. byty myślnie, czyli t.zw. „przedmioty poznania“, które w ogóle nie istnieją i istnieć nie mogą, nie mogą powstać w ramach poznania pojęciowego?

Funkcja pojęciowego poznania jest funkcją zupełnie spontaniczną, nierefleksywną. Sponuje ona rzeczywiste istnienie rzeczy (teraz lub przedtem), które oddziałuje na nasze zmysły i poprzez przemiany natury organiczno-psychicznej wywołuje w nas spontanicznie wyżej opisane «przedstawienie», czyli «sieć relacji» zwanych «obrazem wrażonym», co gdy jest poznane, zwie się pojęciem. Pojęcie zatem zakłada rzecz istniejącą. Rzecz jasna, chodzi tu o pojęcie pierwotne, intuicyjno-abstrakcyjne, a nie o pojęcie konstrukcyjne, które zakładają już sądy intelektualnego poznania. Jeśli zatem jakaś rzecz nie istnieje, a tym bardziej, jeśli nie może istnieć, to nie jest możliwe poznanie jej na drodze intuicyjno-abstrakcyjnych pojęć.

⁵⁹ Św. Tomasz na początku *De ente et essentia* sprowadza byt myślny do „*veritas propositionis*“, a w komentarzu do IV *Metaf.*, lect. 1 pisze: *dicimus aliqua in ratione esse, quia ratio de eis negotiatur, quasi de quibusdam entibus, dum de eis aliquid affirmat vel negat*“.

4. POZNANIE „PRZEDMIOTÓW” NIEISTNIEJĄCYCH

A jednak poznajemy «przedmioty» nieistniejące, bo wydamy o nich sądy, twierdzimy o rozmaitych postaciach „niebytu“, wobec tego niewątpliwie poznajemy te właśnie nieistniejące przedmioty. I jeśli nasze poznanie w swej zasadniczej naturze jest swoistym „stykiem“ dwóch aktów (psychiczno-intelektualnego i istnienia rzeczy), wobec tego wydawałoby się, że jakoś jednak te twory istnieją.

Sprawa w pewnej mierze już została wyjaśniona w naturze samego poznania. Tutaj należy zauważyć, że rzeczywiście, na skutek niemożności zetknięcia się z przedmiotem nieistniejącym (bo go w ogóle nie ma), poznanie nasze tego przedmiotu nie dokonuje się na drodze pojęciowej. Wobec tego dokonuje się ono na dalszych jego etapach, a więc przy formułowaniu sądów.

Sądy intelektualne (predykatywne) zakładają jako swoją «materię» odpowiedni «układ treści», «sieć relacji» (*enuntiable*), będącą zestawieniem jakichś dwóch przedstawień występujących w sądzie pod nazwą «podmiotu» i «orzeczenia». Te dwa przedstawienia, (dla skrótowości wyrażania się nazwijmy je dwoma pojęciami), spełniające funkcje podmiotu i orzeczenia w zdaniu, są niewątpliwie pierwotnie jakoś spontanicznie poznane na drodze intuicyjno-abstrakcyjnej. Intelpekt nasz, przypatrując się ujętym pojęciom, może coraz lepiej je poznać, rozwijając poznanie pojęciowe w funkcję sądów. Przypatrując się bowiem naszym poznawczym pojęciom może on poprzez refleksje tworzyć z pojęć sądy, jeśli jakieś cechy wyodrębni z jednego pojęcia i tworzy dwa pojęcia, które potem łączy przy pomocy łącznika zdaniowego „jest“. Z pierwotnych więc danych intuicyjno-abstrakcyjnych możemy tworzyć, poprzez rozszczepienie ich cech, a następnie przez łączenie ich w najrozmaitszych sądach, nowe konstrukcje, które z kolei są nowymi pojęciami, mogącymi dalej podlegać przeróbkom na sądy i nowe pojęcia, i tak w nieskończoność.

Z tych więc danych intuicyjno-abstrakcyjnych możemy tworzyć i tworzymy sądy o przedmiocie nierzeczywistym, o przedmiocie, który nigdy nie istnieje i nie może istnieć. Jeśli bowiem nie tylko łączę otrzymane poprzez analizy takie cechy i tworzę takie relacje, którym nic nie odpowiada w rzeczywistości, ale nadto łączę cechy sprzeczne, to wówczas sąd taki jest tylko funkcją moich aktów psychicznych, bez żadnej podstawy w rzeczach. Jeśli to poznaję jeszcze świadomie, wówczas tworzę w mej myśli to, co nazywano „bytem myślącym“, czyli czymś, co nie może istnieć w rzeczy, bo jest jakos sprzeczne.

Co w takim układzie rzeczy jest realne, a co nierealne? Realnymi są akty intelektu, realnymi są relacje. Jednak nad tymi relacjami przeprowadzam akt myśli negatywny. Aktem tym stwierdzam i wypowiadam w zdaniu, że taki „układ pojęć“, jak np. „byt jest niebytem“, jest układem pojęć w żadnym wypadku nie do przyjęcia i dlatego taki układ pojęć odrzucam.

Byt więc myślący istnieje tylko w ramach sądów jako sam akt negacji myśli nad odpowiednim, zazwyczaj dowolnie skonstruowanym układem pojęć, które nie mają realnych odpowiedników istniejących podmiotowo. Dlatego bytu myśli istniejącego podmiotowo nie ma. To, co jest, jest realne. Gdy np. twierdzę, że nie mam pieniędzy, to samo twierdzenie odnosi się do nieistniejącej rzeczy i właściwie taka «rzecz» wcale podmiotowo nie istnieje. Tę jednak negatywną wypowiedź ubieramy w pozytywne, realnie istniejące układy przedstawień. A więc, gdy twierdzę, że nie mam pieniędzy, to tworzę w sobie jakieś przedstawienie pieniądza, następnie tworzę sobie przedstawienie mego portfela, kieszeni, czy schowku i dostrzegam, że takie zestawienie przedstawień (taki układ pojęć) jest nie do przyjęcia, gdyż jest to tylko moja konstrukcja, powstała bez odpowiednika w rzeczy. Sam korelat tego wyrażenia jest w ogóle niebytem, nie jest ani czymś realnym, ani czymś myślowym, lecz w ogóle go nie ma, co stwierdzam pozytywnym aktem poznawczym.

A zatem byty t.zw. myślnie są czymś realnym w etapach formowania zastępczych obrazów, ten jednak etap przyporządkowany poznaniu nie należy, w sensie właściwym, do samego aktu poznania. W samym akcie poznania są one „niebytem“, nie mają żadnej treści, co świadomie sami stwierdzamy.

Naturalnie, może się zdarzać i bardzo często się zdarza, że wydajemy sądy pozytywne o niebycie. Sądy takie są błędne i za ich ferowanie człowiek jest odpowiedzialny. Dzieje się to wówczas, gdy do konstrukcji myślowej, której nic nie odpowiada ze strony rzeczy, dołączamy akt afirmacji bez sprawdzenia faktycznego stanu rzeczy. Wówczas sprawa jest taka sama co i w poprzednich wypadkach. Wszystko, co jest konstrukcją, jest bytem; co jest aktem poznania, stycznością (pozorną) z rzeczą, jest też bytem. Niezgodność sama, czyli brak zgodności, jest realnym niebytem.

Nie ma zatem w żadnym porządku bytów nierealnych. Wszystko, co jest bytem, jest tym samym realne. Mogą istnieć „braki zgodności“ między konstrukcjami świadomymi myśli, dowolnie utworzoną „siecią relacji“ a rzeczą, ale sam brak zgodności jest brakiem, a przez to samo nie jest bytem. W każdym razie nie ma dziedziny nierealnej, dziedziny bytów myślnych, które istnieją jako coś nierealnego. Są tam dowolne konstrukcje myślowe i w tym, czym są, są one realne. Ich układ może być dowolny, ale sam układ, bez afirmacji i negacji, nie tworzy jeszcze żadnego poznania. Bez aktu afirmacji lub negacji, która jest aktem styku z rzeczą, nie ma faktu poznania. Jeśli zaistnieje styk z przedstawieniami mylnie ułożonymi, nie powstaje jakiś nowy byt myślny, ale błąd, który jest zwyczajnym «niebytem», brakiem.

Jeśli jednak człowiek nie ma na celu poznawać rzeczywistości bezpodmiotowej, ale chce poznawać swoje dowolne układy przedstawień, wówczas zmienia przedmiot poznania. Przedmiotem jego poznania nie jest rzecz, ale jego własny realny układ, który może przypominać układy rzeczy. W tym miejscu zaczyna się sztuka. Dotyczy ona układów naszych własnych konstrukcji myślowych, naszych przedstawień, które os-

tatecznie wszystkie biorą swój intuicyjno-abstrakcyjny początek w samej rzeczy.

Bliższa więc analiza naszego poznania ujawnia, że nie ma jakiegoś porządku poznawczego pośredniego między czymś realnym i nierealnym. Poznanie nasze jest również stanem rzeczywistym, jest również bytem realnym, jak realne są wszelkie postaci bytu. Poznanie bowiem nasze jest zbiorem aktów, zbiorem czynności naszego intelektu, stykającego się z przedmiotami poza intelektualnymi. Nawet własne akty intelektu, o ile stanowią przedmiot naszego poznania, do pewnego stopnia eksterioryzują się, uprzedmiotowiają się i są „poza“ tym aktem intelektu, który styka się w „błysku poznawczym“ z samym przedmiotem.

Poza zakresem poznania jako takiego leżą wszelkie uprzednie w stosunku do aktu poznania konstrukcje intelektualne, konstrukcje umożliwiające zetknięcie się poznawcze z przedmiotem. Powstają one tylko i jedynie wówczas, gdy sam przedmiot nie jest w stanie przeniknąć do naszego umysłu bezpośrednio i stać się sam przedmiotem naszego intelektualnego poznania. Konstrukcje myślowe, jako nie wchodzące w sam akt intelektualnego czy jakiegokolwiek w ogóle poznania, nie mogą uchodzić *sensu stricto* za jakies nowe twory, nie stanowiące rzeczywistości, albo też stanowiące dziedzinę „bytu myślnego“, pośredniego między stanem realnym a nicością. One bowiem, jako elementy konstrukcji, są realnymi bytami, bytami pochodnymi, intencjonalnymi, wtórnym istnieniem o specyficznych relacjach, również realnych, ale istniejących między aktami myśli, aktami naszych władz poznawczych, które to relacje reprezentują aspektową identyczność z przedmiotem, pod którego wpływem i oddziaływaniem te właśnie myślnie relacje powstały.

Wszystko więc, co w poznaniu posiada podmiotowe istnienie, jest bytem realnym⁶⁰). Nawet bytami realnymi są akty

⁶⁰ Naturalnie, pewne stany rzeczywistości zaistnieć mogą tylko i wyłącznie w myśli, w poznaniu, gdyż zachodzi tutaj duża łatwość zarówno tworzenia jak i przetwarzania konstrukcji myślnych o sieci relacji

negacji intelektu nad odpowiednio skonstruowanym układem pojęć. Wszystko zaś co jest brakiem, co jest przedmiotem rzeczywistym negacji (paradoks), jest niebytem, czyli tego wszystkiego nie ma. Z tego tytułu bytów myślanych w sensie niektórych ujęć tradycyjnych, uznających za byty myślne przedmioty negacji i braku, w ogóle nie ma.

Konstrukcje myślne stanowią tylko specjalną dziedzinę bytów realnych, dziedzinę bytów ułomnych, niesamodzielných, intencjonalnych. Byty istniejące podmiotowo w naszej psychice (myśli lub zmysłach) są czymś realnym, bo weryfikuje się w nich definicja realizmu: posiadanie podmiotowego istnienia. To właśnie podmiotowe istnienie ma swój realny sposób, stanowiący treść tego podmiotowego istnienia aktów psychicznych. Tym właśnie sposobem istnienia, czyli treścią naszych aktów intelektualnych, jest odpowiednia „sieć relacji“ tworząca określoną treść pojęć lub przedstawienia zawartego w sądzie. To, że powstaje taka a nie inna relacja (sieć relacji), zależy niekiedy (w poznaniu pojęciowym) wyłącznie od rzeczy działającej poprzez swoje jakości na podmiot poznający — a niekiedy (w poznaniu dokonywanym poprzez sądy) zależy także i od samego podmiotu poznającego.

Identyczność lub też nieidentyczność „sieciami relacji“ istniejącej w nas z siecią relacji istniejącą w rzeczy — jest innym problemem, problemem prawdziwości poznania. Jest to poznawane w ramach sądów. Relacja zgodności naszych sieci relacji z siecią relacji konstytuujących treść rzeczy jest z punktu widzenia ontologicznego czymś oczywiście realnym.

Sama sieć relacji, istniejąca w nas jako poznających, przedstawia treść rzeczy drugiej istniejącej poza nami. Dlatego właśnie, że ta treść rzeczy drugiej jest wyrażona w naszych istniejących aktach, nie ma ona (treść rzeczy drugiej wyrażona w nas jako sieć relacji naszych aktów) swego podmiotowego istnienia, ma istnienie cudze, bo naszych własnych aktów. Po-

identycznej z rzeczą, lub też nie identycznej. I właśnie z powodu łatwości dowolnych konstrukcji naszych aktów psychicznych można mówić jedynie o bytach istniejących w myśli lub wyobraźni.

nieważ jednak jest to treść przedmiotu, chociaż wyrażona w nas w postaci sieci relacji, z racji właśnie tej treści cudzej, wyrażonej w naszych istniejących aktach — tej treści samej w sobie i poza nami nie istniejącej nadano nazwę istnienia o b i e k t y w n e g o przedmiotowego a niekiedy nazywano to właśnie bytem intencjonalnym. W gruncie jednak rzeczy ta sieć relacji nie posiada żadnego przedmiotowego istnienia z tej prostej racji, że takiego przedmiotowego istnienia w ogóle nie ma, jest tylko istnienie realne, podmiotowe naszych własnych aktów psychiczno-poznawczych o identycznej z rzeczą (też podmiotowo istniejącą) siecią relacji jako taką. Jest więc tylko jedno istnienie realne, podmiotowe, a przedmiotowy, czyli identyczny z treścią rzeczy poza psychicznej, jest układ sieci relacji, które istnieją w naszych aktach psychiczno-poznawczych.

Ta dziedzina poznawcza z punktu widzenia ontologii jest również dziedziną realną, tylko zależną w swym istnieniu i w swych konstrukcjach od nas samych. Jest to dziedzina realna, przypadłościowa, relatywna, niestała, całkowicie poddana podmiotowi poznającemu. Dlatego należy ją nazwać rzeczywistością w p o z n a n i u, w myśli, rzeczywistością poznawczo-psychiczną dla jej odróżnienia od rzeczywistości niezależnej od myśli, rzeczywistości transsubiektywnej. Rzeczywistość psychiczna posiada wyłączne istnienie intencjonalne, wtórne, całkowicie zależne od istnienia podmiotowego, pierwotnego, substancjalnego. Jest to więc inny przejaw rzeczywistości, która jest wielopostaciową: od Absolutu (*ens a se*), poprzez substancje (*ens in se*) i przypadłości (*ens in alio*) do relacji (*ens ad aliud*).

5. INTENCJONALNOŚĆ TWORÓW SZTUKI

Pokrewną konstrukcjom poznawczym jest dziedzina twórców sztuki w najszerszym znaczeniu. To bowiem wszystko, co zaistnieje poza podmiotem tworzącym jakiś przejaw kultury, uprzednio istnieje w nim w postaci własnego „układu treści“ poznawczych. Sztuka we wszelkich odcieniach, zanim zostanie

urzeczywistniona na materiale zewnętrznym, czy wprost i formalnie czy też wirtualnie w postaci tylko niektórych znaków, istniała uprzednio w złożonych procesach i funkcjach poznawczych podmiotu tworzącego.

Z dziedziną bowiem sztuki rzecz ma się do pewnego stopnia podobnie, jak ma się z dziedziną poznania przedmiotów materialnych, które nie mogą bezpośrednio same przez się wkroczyć do naszego intelektu, zdeterminować same sobą naszego poznania i dlatego działają poprzez system bodźców materialnych a następnie psychicznych i wytwarzają swój zastępczy obraz w naszym poznaniu. Rzecz ma się jeszcze bardziej podobnie do funkcji poznania rzeczy nieistniejących, gdzie my świadomie tworzymy cały kompleks układów treści, afirmujemy je lub też negujemy.

Problem tworców intencjonalnych sztuki w załączku jest innym jak problemem świadomej konstrukcji obrazów zastępczych przy poznawaniu rzeczy materialnych. Otóż z danych intuicyjno-poznawczych konstruujemy, według schematu powyżej opisanego, zastępczy obraz samej rzeczy. Czyli w aktach naszego intelektu tworzymy „sieć identycznych relacji“, jakie mają miejsce w samej rzeczy. To jest poznanie spontaniczne. Z całego szeregu utworzonych spontanicznie zastępczych obrazów, mających na celu umożliwienie poznania samej rzeczy, w dalszych procesach poznawczych możemy (i czynimy to) odrywać, dzielić i ponownie składać najrozmaitsze elementy układów otrzymanych na drodze spontanicznie powstałej reprezentacji. Na skutek tego, czy to pod wpływem danych wyobraźniowych, czy też pod wpływem świadomego aktu woli, czy dyspozycji naturalnych, z materiału bogatego, powstałego w nas na skutek oddziaływania na nas rzeczywistości, tworzymy w nas nowe układy treści, które potem możemy afirmować lub negować, czyli poznawczo ustosunkowywać się do rzeczywistości.

Moment afirmacji lub negacji układów treści, utworzonych przez nasz aparat poznawczy, jest momentem ściśle poznaw-

czym, momentem noszącym nazwę poznania rzeczywistości, poznania prawdziwego⁶¹).

Ale obok momentu prawdziwościowego, prawdziwie ludzkiego poznania, mogą zaistnieć momenty wtórnie poznawcze, lecz pierwotnie konstrukcyjne, gdzie akcent pada nie na wierność i prawdziwość w stosunku do pozapodmiotowej rzeczywistości naszych układów treści dokonanych na aktach intelektu, ale na sam układ treści, jego spójność wewnętrzną, jego symetrię, jego paradoksalność w oderwaniu większym lub mniejszym od zgodności powstałego układu treści z samą rzeczywistością — i wówczas wchodzimy w inny aspekt poznania, właściwie już nie tyle poznania rzeczywistości, ale aspekt twórczości, przetwarzania rzeczywistości, najpierw intencjonalnej w nas samych, a potem poza nami.

Ten wtórny aspekt, w którym nie akcentujemy momentu zgodności naszego układu treści z rzeczywistością, ale bierzemy jako kryteria układu inne wartości, (harmonia, ład, tragizm, paradoks etc.) nosi nazwę jakiegoś typu twórczości. Naturalnie, w tej materii nie można oderwać się od samego poznania, od samego „błysku poznawczego“, czyli zetknięcia naszych aktów recepcyjnych z tym, cośmy sami wytworzyli. Ta jednak sprawa jest czymś wtórnym w tej materii, aczkolwiek nie jest czymś niepotrzebnym. Cała bowiem twórczość jest świadoma, ale w tej świadomej twórczości, czyli w organizowaniu najrozmaitszych układów treści z elementów otrzymanych na drodze normalnego spontanicznego poznania, nie bierzemy, jak powiedziałem, pod uwagę zgodności danych układów treści z jakąś konkretną rzeczywistością, czyli abstrahujemy od poznania prawdziwościowego, akcentujemy natomiast same konstrukcje, w jakichś aspektach zbliżone, lub podobne do realnych układów treści. I ten moment samej konstrukcji, w której stosujemy jako normę ich wartości najrozmaitsze kryteria (poza-prawdziwościowe) stanowią o wewnę-

⁶¹ Chodzi tu o poznanie jako takie. W każdym poznaniu jako poznaniu istnieje zawsze problem uzgodnienia się czyli styku aktu myśli z aktem rzeczy.

trzonej fazie sztuki, fazie zasadniczej dla zrozumienia tworów intencjonalnych sztuki w ogóle.

Nie jest rzeczą ontologii poznania ustalanie tych kryteriów twórczości immanentnej, czyli konstruowanie odpowiednich układów treściowych, gdyż to należy do innych teorii, w każdym razie dostrzegamy mnogość kryteriów uzasadniających wartość konstrukcji dokonanych z naszych «układów treści», otrzymanych ostatecznie z wizji realnego świata. Wszelkie, najbardziej nawet abstrakcyjne konstrukcje posiadają ostatecznie swe podstawy w receptywnej stronie naszych aparatów poznawczych⁶²).

Układy treści w najrozmaitszy sposób dokonane, przy zastosowaniu właściwych sobie kryteriów i w odniesieniu do odpowiedniej dziedziny rzeczywistości partycypowanej odpowiednimi zmysłami, noszą nazwę różnych dziedzin sztuki. Ich systematyzacja znowu dokonuje się gdzieindziej. Wspólne im wszystkim jest to, że zasadniczo są one konstrukcją bardziej lub mniej świadomą naszych własnych aktów intelektualnego poznania w mniejszym lub większym powiązaniu z danymi konstrukcyjnymi naszej wyobraźni. To jest pierwszy i podstawowy stan nowej „rzeczywistości intencjonalnej“, bo dokonanej w materiale czysto jeszcze psychicznym, na t.zw. „znakach formalnych“, czyli takich aktach władz poznawczych, które są zdolne oddać aspektową identyczność samej rzeczy pozapodmiotowej.

Psychiczny układ treści można skopiować i przenieść na materiał inny, poza-psychiczny, a więc na kamień, papier, płótno, nasze własne ciało i jego ruchy mimiczne, na wszystko, co tylko podlega możliwości przetwórczej.

Przeniesienie naszego układu psychicznego w materiał poza psychiczny może odbywać się bądź formalnie (poprzez t.zw.

⁶² Nie znaczy to oczywiście, by sztuka ograniczała się do naśladowania przyrody. W sztuce bowiem moment twórczości, konstruowania coraz to nowych treściowych układów (przy zastosowaniu odpowiedniego kryterium) występuje na pierwszym miejscu. Ale podstawowe elementy najbardziej fantastycznych układów są produktem spontanicznego procesu przyporządkowanego poznaniu, a przez to samo są jakimś „naśladownictwem“ realnym pozapodmiotowych stanów.

«znaki formalne»), bądź wirtualnie w postaci znaków umownych, dostępnych jedynie dla wtajemniczonych w tę właśnie umowę.

Opis sposobu przeniesienia i konkretnego przejawu bytowania naszych treści poznawczych w materiał pozapsychiczny dokonuje się na terenie poszczególnych teorii danej gałęzi sztuki. Sprawy te nigdy nie są sztywne. Poddane są one bezpośrednio twórczemu duchowi ludzkiemu. Jak sam człowiek, każdy w swoim życiu i w swoich układach poznawczych jest oryginalny i niepowtarzalny, tak też jest ciągle oryginalny w swoich układach twórczych i wyrazie tej sztuki.

Tutaj więc nie ma miejsca na szczegółowe opisy form trwania bytów intencjonalnych poza psychiką ludzką. Chodzi jedynie o zbadanie czy, raczej stwierdzenie ontologicznej strony trwania tych właśnie układów sztuki w materiale pozapsychicznym.

Trwanie, czyli forma trwania tych bytów intencjonalnych, jest dwojaka: formalna i wirtualna, ściślej: czysto symboliczna, w znakach umownych.

Najpierw, dzieła sztuki są twórcami „intencjonalnymi“, jak intencjonalnymi są nasze własne akty przyporządkowane intelektualnemu poznaniu, jak intencjonalnymi są wszelkie formy działania, czyli wtórnego istnienia łączącego jeden byt z drugim.

Intencjonalność twórców sztuki, jak i intencjonalność naszych własnych aktów psychicznych, ma podwójną stronę: osobistą, — są one emanatem podmiotu substancji, a następnie, — pod wpływem bodźców z zewnątrz układają się w takie a nie inne związki, w taką a nie inną sieć relacji.

Obie te strony wewnętrznie splatają się jak akt i możliwość i konstytuują właśnie byt intencjonalny⁶³).

Obchodzi nas strona reprezentacji, czyli sama sieć relacji w pewnym metodycznym abstrahowaniu od ich realnego podłoża, czyli w niezwracaniu uwagi na podłoże tej „sieci relacji“.

⁶³ I dlatego właśnie nie mogę przyjąć terminologii Ingardenowskiej odróżniającej intencjonalność od intencyjności.

Trzeba tu stwierdzić, że zasadniczo nie ma różnicy w ontycznej strukturze bytów intencjonalnych między tworamii czysto poznawczymi a tworamii intencjonalnymi sztuki zapodmiotowanymi w innym materiale, a więc np. w marmurze, kamieniu, płótnie, mimice twarzy, rąk, nóg czy całego ciała. Sprawa różnicy sprowadza się zasadniczo do sprawy materiału podmiotu. Materiał psychiczny jest najbardziej bliski człowiekowi, gdyż jest to sam emanat psychiki ludzkiej. Stąd nic dziwnego, że jest on najbardziej podatny dla wszelkiej twórczej „obróbki“. Materiał psychiki ludzkiej w stosunku do wszelkich innych materiałów pozaludzkich ma się jak analogat główny w stosunku do analogatów mniejszych. Wszelkie inne wyrazy sztuki są o tyle zrozumiałe, o ile znajdują odniesienie do materiału, jakim jest ludzka psychika⁶⁴).

Materiały, które nie są ludzką psychiką, wyrażają zasadniczo tę samą treść, czyli ten sam układ relacji, który istniał w psychice ludzkiej. Istnieje tutaj proces odwrotny o treści jednak zasadniczo podobnej, jaki ma miejsce w fakcie poznania. W fakcie bowiem poznania egzemplarz wzorcowy odpowiedniego układu treści mieści się w rzeczywistości pozapodmiotowej. I ten właśnie egzemplarz wzorcowy poprzez swoje jakości działa jako bodziec na żyjący organizm poznawczy i w tym organizmie „odtworza“ identyczną sieć relacji, jaka ma miejsce w samej rzeczy. Nasze pojęcia, spontanicznie w nas powstałe, wyrażają w sobie, w aspekcie uogólnionym, schematycznym, to wszystko, co przedstawia sama rzecz. Proces zatem „twórczości“ przyporządkowanej aktowi poznania podąża od rzeczy do psychiki ludzkiej. Na skutek swoistego materiału psychiki ludzkiej, jakim są akty intelekto-poznawcze, nie ma możliwości adekwatnego skopiowania istoty poszczególniej rzeczy i dlatego „kopiowanie“ rzeczy dokonuje się tylko w aspekcie ogólnym, gatunkowo-istotowym a nie indywidual-

⁶⁴ Chodzi mi tu o podkreślenie zasadniczej jedności, jaka ma miejsce między konstrukcjami „w myśli“ a ich przeniesieniem w materiał nie psychiczny. O tyle można coś nazwać „sztuką“, o ile wprowadzany przez człowieka „układ treści“ w jakiś materiał ma związek z samym układem treści istniejącym w psychice.

nie-istotowym. Powód tego leży jedynie w naturze materiału, który nie ma możliwości odtworzenia istoty indywidualnej. Znany zaś jest aksjomat: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. *Modus recipiendi* człowieka jako człowieka w jego aktach intelektualno-poznawczych jest to *modus recipiendi* tylko ogólny.

Natomiast proces tworzenia odwraca się przy dziełach sztuki. Egzemplarzem-wzorcem jest sam układ treści w postaci pojęć i zespołu wyobrażeń, jakimi istnieje w naszej psychice. Układ przedstawięń, zawarty w psychice ludzkiej jako analogat główny, człowiek przenosi świadomie przy pomocy swych władz mięśni, na materiał zewnętrzny. I tutaj też stosuje się reguła: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. W zależności od materiału, w którym artysta pracuje, występuje także lub inna postać identyczności układu relacji (sieci relacji) realnych w materiale w stosunku do „sieci relacji“, jaka istniała w psychice twórcy.

Zasadniczo więc układ, czyli swoista sieć relacji, jaką wprowadza np. rzeźbiarz, malarz itd., ma być i jest identyczna w stosunku do układu treści samej psychiki. Prawda ontologiczna rzeczy zależy od samego układu psychiki ludzkiej. Ponieważ jednak materiał jest materią o różnych właściwościach, wobec tego w zależności od plastyczności materiału (między innymi) następuje modyfikacja identyczności w „sieci relacji“ wprowadzonej w materiał pozapsychoiczny. Niekiedy te wyrazy w kamieniu czy płótnie są bardziej „żywe“ aniżeli w samej psychice, gdyż materiał zewnętrzny jest celem, w którym układ wewnętrzny znajduje swój pełny wyraz. Niekiedy jednak jest przeciwnie.

Utworzenie „formalnego“ podobieństwa, a właściwie identyczności w układzie relacji między rzeczą, psychiką i materiałem, jest tylko wstępem, bardzo ważnym, ale tylko wstępem przygotowanym na poznanie tego właśnie układu relacji. Cały odtworzony „obraz“ rzeczy ma być teraz poznany. Jest on z natury swej przyporządkowany poznaniu i bez niego jest czymś niepełnym i zgoła niezrozumiałym.

I właśnie sam układ treści, dokonany w materiale, doskonale ilustruje samą naturę poznania. Okazuje się, że czymś innym jest utworzenie samej reprezentacji, a czymś zgoła innym jest sam akt poznania tej reprezentacji. Samo utworzenie reprezentacji jeszcze nie jest aktem poznawczym, aczkolwiek ze swej natury jest przyporządkowane poznaniu. Ze swej natury nawet jeszcze nie jest czymś świadomościowym samo utworzenie reprezentacji. Dopiero trzeba nowego aktu poznania, nowego styku między aktem i tą całą reprezentacją, aby zaistniał moment poznania.

Twór zatem sztuki zawiera: a) *sam układ treści, którym w materiale pozapsychnicznym jest relacja krańców materialno-ilościowych* (forma, figura), czyli obiektywny obraz rzeczy; oraz b) *pochodność i zarazem wewnętrzne przeznaczenie dzieła*. Tym jest moment świadomościowy, czyli poznawczy. I od tej podwójnej wewnętrznej relacji: do sprawcy i do wewnętrznego celu dzieła sztuki, w żaden sposób nie można oderwać samego dzieła sztuki. Są to elementy składowe, aktualizujące dzieło sztuki jako dzieło sztuki. Sam bowiem odpowiedni układ relacji krańców materii może nie być dziełem sztuki. To zaś, co czyni je dziełem sztuki, jest jego pochodność i wewnętrzne przeznaczenie.

Drugim możliwym wypadkiem wyrażenia się w materiale pozapsychnicznym dzieła sztuki i jego związku z samą intencjonalno-myślną reprezentacją, jest jego wirtualna identyczność. Sprawa tutaj jest nieco bardziej skomplikowana.

Właściwie w każdym dziele sztuki (może poza fotografią) zawsze jest pewno doza wirtualności, a więc treści symbolicznej, która może być odczytana tylko przez myśl. Nigdy bowiem materiał pozapodmiotowy nie jest w stanie oddać tych wszystkich modyfikacji, jakie istnieją w psychice z racji swego, psychicznego materiału. Nie znaczy to koniecznie, by obrazy psychiczne były bogatsze od wcielonych w materię niepsychiczną. Są jednak inne. I już z tego samego powodu istnieje miejsce na wirtualność dzieła sztuki pozapodmiotowego. I wirtualność ta może wzrastać i przechodzić na tereny coraz bar-

dzieł umowne, tak dalece, że wyraz sztuki może się obiektywnie formalnie zupełnie zatracić (np. w piśmie) dla tego, kto nie jest wtajemniczony w cały proces symboliki danego znaku (pisma). Wówczas sam układ treści, jaki istnieje w twórcy, jest zasadniczym wyrazem twórczości; znaki zaś są bardzo wtórnym wyrazem a przeznaczeniem ich i właściwie całą ich treścią jest to, by obrazy wywołane przez nie w poznającym, były podobne do obrazów, jakie sobie utworzył twórca. Intencjonalność wzrosła tu niepomiaralnie. Wszystkie jednak cechy charakterystyczne dzieła sztuki zostały zachowane. Znaki bowiem nie są same dla siebie czymś samoistnie przedstawiającym rzecz. One spełniają tylko i wyłącznie rolę pośrednika przekazującego drugiemu taki układ treści, taką „sieć relacji“, jaka istniała w twórcy.

Czy jednak sam układ dzieła, jako dzieła nie przedstawia wartości bytowej w oddzieleniu zarówno od umysłu twórczego jak i od umysłu odtwórczego? Przecież dzieła sztuki (w tym wypadku chodzi o literaturę) mają same w sobie wartość. Są dzieła lepsze i gorsze, tak przynajmniej na pierwszy rzut mogłyby się wydawać.

Otóż jednak nie. Dzieło sztuki, zwłaszcza wirtualne, które swój wyraz znajduje w znakach czysto umownych, jak w piśmie, nie ma samo z siebie żadnej wartości w oderwaniu od artysty-twórcy i od odbiorcy. Dlaczego?

Przede wszystkim dlatego, że samo dzieło sztuki znajduje się zasadniczo w umyśle, w intelekcie poznającego i tworzącego taki a nie inny „układ treści“, taką a nie inną „sieć relacji“ w obrębie własnych aktów bezpośrednio przyporządkowanych poznaniu. Sztuka, w sensie zasadniczym, gdy chodzi o dzieła literackie, a więc o dzieła o największej może dozie wirtualności znaku, znajduje się „wewnątrz“ człowieka. Tym materiałem, który wyraża w sobie sztukę, jest materiał psychiki ludzkiej. Jest to układ swoistych aktów poznawczych, które powstają w twórcy.

Czy jest to jednak układ autonomiczny, samodzielny, niezależny w swym powstaniu i trwaniu od jakiegось jego zewnętrznego

nego wyrazu? Też nie. Sprawy nie można tak stawiać. Chociaż „właściwym, istotnym dziełem sztuki“ jest tutaj sam układ treści aktów poznawczych (resp. przyporządkowanych poznaniu), to jednak ani powstanie takiego układu, ani trwanie, ani jego działanie czyli dynamizm, jego przekazywanie drugim odbiorcom nie dokonuje się niezależnie od całego szeregu czynników zewnętrznych.

Czynnikami zewnętrznymi są: a) przede wszystkim sama rzeczywistość pozapodmiotowa, lub ściślej sama rzeczywistość jako przedmiot poznania (jeśli artysta opisuje swoje osobiste przeżycia psychiczne), następnie b) ujęcie rzeczywistości dokonuje się przy pomocy całego mechanizmu znaków umownych. Artysta ma opanowany mechanizm znakowania w całości. Mechanizm znakowania nie przeszkadza mu w utworzeniu wizji artystycznej, czyli w odpowiednim ułożeniu w swej psychice kompleksu obrazów, które później chce wzbudzić w odbiorcy, ale przeciwnie, mechanizm znakowania pomaga artyście do właściwego utworzenia takich obrazów, czyli takich sieci relacji z aktów związanych z przeżyciami poznawczymi, że wzbudzi w odbiorcy, przy pomocy doboru odpowiednich znaków, obrazy, które artysta sam u siebie w sposób oryginalny utworzył. Odpowiedni więc zespół znaków przede wszystkim pomaga artyście znaleźć właściwą konstrukcję sztuki, której szukał. Artysta jako człowiek posługuje się na codzień tymi znakami — słowami — literami, lecz jako artysta kojarzy z nimi odpowiednie układy treści, odpowiednie wizje, zaczerpnięte z rzeczywistości. Dzięki kojarzeniu słów i wyobrażeń, a wraz z nimi odpowiednich pojęć czy nawet całego ich szeregu, powstaje w umyśle artysty-twórcy odpowiedni układ treści. Samo więc powstanie zasadniczego dzieła sztuki, jakim jest wewnętrzny u artysty układ treści, jest bardzo związane z używaniem znaków umownych, którymi przywykł się artysta posługiwać. Wpływ tych znaków na utworzenie samego dzieła w psychice artysty jest niewątpliwy nawet wtedy, gdy idzie o twórczość czysto literacką, najbardziej może niezależną od

zewnątrznego materiału, w którym zostaje ona na zewnątrz przekazana.

Czy jednak możliwe jest powstanie samego dzieła niezależnie od mechanizmu znaków (zwłaszcza umownych, w literaturze)? Zwracając uwagę na funkcjonalny związek myślenia i słowa⁶⁵) wydaje się, że nie jest nawet możliwe powstanie dzieła bez pomocy znaków umownych. Oczywiście, o wiele większy związek z powstaniem samego dzieła „wsobnego“ sztuki mają inne środki wyrazu artystycznej wizji, np. w malarstwie, rzeźbie, muzyce, tańcu, grze scenicznej itd. Tam na pewno i to w sposób bardzo widoczny nie może powstać dzieło sztuki bez współdziałania z całym „zewnątrznym mechanizmem“, a więc bez współdziałania z malowaniem, rzeźbieniem, tańczeniem, grą itd. Zewnątrzny wyraz pomaga w utworzeniu się w umysłowości artysty samego obrazu artystycznego, który on następnie przekazuje przy pomocy znaków mniej lub bardziej umownych.

Samo trwanie dzieła sztuki (literackiej) jest nierozdzielnie związane ze znakami i symbolami, przy pomocy których została koncepcja wsobna wyrażona na zewnątrz. Naturalnie, w różnych znakach zostaje to trwanie w różny sposób związane. Jeśli znaki są „formalne“, jak np. w wypadku malarstwa lub rzeźby (mniejsza lub większa wirtualność zawsze jest dopuszczalna i zawsze występuje w różnych „stylach“ danej gałęzi sztuki), to w zasadzie zostaje przeniesiony w materiał zewnątrzny psychice ten sam układ treści, te same relacje, jakie istnieją w myśli twórczej. Mówiąc „ten sam“, zostawiamy miejsce na modyfikacje w zależności od materiału i stylu danej sztuki.

Gdy chodzi o dzieła sztuki wyrażające się wyłącznie przy pomocy czysto wirtualnych znaków umownych, to taki lub in-

⁶⁵ Zwrócił na to uwagę A. Schaff w swej pracy *Pojęcie i Słowo*. Naturalnie, teza Schaffa, opierającego się na założeniach materializmu, jest nie do przyjęcia ze względu na negację „myśli“ w jakimkolwiek oderwaniu się od „słowa“. Struktura bowiem „słowa“ i struktura „pojęcia“ jest czymś zasadniczo różnym, ale prawdą jest, że w funkcji myślenia najczęściej posługujemy się „słowem“. Nie odróżnianie funkcji i struktur myślenia jest bardzo szkodliwe we wszystkich systemach filozoficznych.

ny system znaków (pisanych, mówionych, proza, wiersz, dramat etc) ma być i jest tylko symbolem tego, co znajduje się ukształtowane w psychice twórcy. System znaków umownych, przy pomocy szeregu umownych znaczeń, wiadomych odbiorcom, ma być przekazany im samym i w nich ma odtworzyć taką samą lub analogiczną wizję, jaką posiadał sam twórca.

A więc w fakcie trwania dzieła sztuki znaki, nawet znaki czysto umowne, symbole, spełniają rolę materialnej współprzyczyny trwania dzieła. Bez znaków, czy to formalnych, czy to umownych, dzieło sztuki nie powstałoby i nie mogłoby nadal istnieć i trwać.

Działanie, czyli oddziaływanie dzieła sztuki, jest również nierozdzielnie związane z zewnętrznym wyrazem dzieła sztuki, z jego znakami formalnymi lub narzędnymi. Jeśli w procesie powstania znaki te spełniają rolę nieodzownego warunku zaistnienia odpowiedniego układu wyobrażeń, czy stanów myślowych, i jeśli w fakcie trwania dzieła sztuki znaki formalne lub instrumentalne spełniały funkcję jakoby drugorzędnej przyczyny materialnej, albowiem podtrzymywały w jakimś stopniu w istnieniu „formę“ dzieła sztuki, to tu znaki zewnętrzne spełniają funkcję przyczyny narzędnej w stosunku do odbiorcy. Znaki te poprzez swoje jakości fizyczne działają na odbiorcę w taki sam sposób, jak przedmioty zewnętrzne działają na każdego poznającego. Jak w wyniku działania przedmiotów naturalnych podmiot poznający rozumny poznaje poprzez jakości zewnętrzne, «*intelligibilitas*» bytów nań działających, tak również poprzez jakości fizyczne, poprzez odpowiedni układ znaków artysta oddziałuje na odbiorcę powodując w nim zorganizowany już, rozumny i dorzeczny odbiór wrażeń, i coś więcej, wyzwala w nim ten sam lub podobny obraz, czyli układ treści, jaki istniał w wizji twórczej. Obraz, przekazany poprzez znaki i symbole, jest albo bogatszy, albo uboższy, w zależności nie tylko od samego wyrazu i struktury znakowej dzieła, ale także, i to w dużej mierze, od podmiotu i jego bogactwa psychicznego. Podmiot o bogatszej i bardziej wychowanej, wy-

kształconej dziedzinie odbioru sztuki, pełniej odtworzy w sobie to dzieło, które istniało w samym twórcy. Podmiot zaś o uboższej psychice, mniej pełnie przejmie wizję artysty.

Rzecz jasna, chodzi tu o recepcję dzieła sztuki przekazanej przy pomocy znaków czysto umownych, wymagających u odbiorcy nowego utworzenia sobie obrazu. Nie chodzi w tej chwili o percepcję dzieła sztuki, posługującego się w swym wyrazie znakami formalnymi, jak np. w rzeźbie, czy malarstwie, fotografice, grze artystów scenicznych lub filmowych, gdzie nie potrzebujemy zasadniczo sami w nas samych tworzyć identycznego układu treści, ale wystarczy je poznać w kontemplacji. Większa wirtualność dzieła sztuki zmusza odbiorcę do współtworzenia i dlatego percepcja dzieła wirtualnego zazwyczaj bardziej angażuje psychicznie, aniżeli sama tylko kontemplacja odbiorcza.

Przeprowadzona analiza wskazuje na następujące elementy dzieła sztuki, czyli twórczości:

a) Dzieło sztuki w samym swoim źródle, w samym swym pomysle, nie jest niczym innym aniżeli odpowiednim układem treści, jaki powstaje przy naszych aktach poznawczych dokonywanych przez sądy. Jak w układach treści, powstałych przy poznaniu w ramach sądów, mamy do czynienia z twórczością immanentną, polegającą na wytworzeniu w sobie „sieci relacji“ w jakimś aspekcie identycznych z „siecią relacji transcendentalnych“ konstytuujących rzecz, tak też dzieło sztuki w swej immanentnej fazie, gdy jest jeszcze w umyśle artysty, jest odpowiednim układem treści, jest odpowiednią siecią relacji identyczną w jakimś aspekcie z układami relacji realnych znajdujących się w rzeczywistości.

b) Kryterium twórczości artystycznej jest inne, aniżeli kryterium poznania. W poznaniu jedynym kryte-

⁶⁶ Nie znaczy to jednak, by istniał w dziełach sztuki, zwłaszcza literackiej, jakiś zamknięty „obiektywny duch“. Jak nie ma żadnego bytu, który by nie posiadał podmiotowego istnienia, lecz jakieś istnienie czysto przedmiotowe, tak też nie ma żadnego „obiektywnego ducha“ o istnieniu czy życiu czysto przedmiotowym, bez życia podmiotowego.

rium jest prawdziwość, natomiast w twórczości artystycznej występują najrozmaitsze kryteria, jak np. harmonia układu treści, oryginalność wizji, paradoksalność utworu, komizm treści, jej tragizm itd.

c) Obok konstrukcji, twórczości, trzeba odróżnić sam moment poznania, który nie jest wcale czymś konstrukcyjnym, ale „recepcją“ w sensie wyżej opisanym. Mianowicie sam fakt poznania w każdym wypadku jest stykiem aktu istnienia z aktem istnienia (rzeczy i intelektu, rzeczy samej w sobie lub też jej reprezentacji uprzednio spontanicznie lub namysłowo utworzonej). Moment poznania występuje tak w sztuce jak i poza sztuką i zawsze pojawia się wtedy, gdy jest to zetknięcie.

d) Zasadniczym siedliskiem i źródłem sztuki jest intelekt artysty, czy, szerzej mówiąc, jego władze poznawcze, w których akty układają się w ten sposób, że wyrażają jakieś konkretne układy treści. Te układy treści w intelekcie artysty są zespołem znaków formalnych i wyrażają w jakimś aspekcie samą rzeczywistość.

e) Sztuka, która znajduje wyraz we władzach poznawczych artysty, uzewnętrznia się dla jej odbiorców przez jej wcielenie w materiał pozapsychiczny. Materiałem tym mogą być najrozmaitsze przedmioty: od swojego własnego ciała, głosu, do przedmiotów najbardziej martwych. Wcielenie to przybiera dwojaką postać. Albo dokonuje się na wzór samego układu treści, jaki ma miejsce w samych władzach poznawczych artysty, albo też dokonuje się w formie symboli zupełnie umownych, czyli znaków narzędných.

Wówczas, gdy dokonuje się poprzez znaki formalne, to i tak nigdy te znaki nie występują bez pewnej dozy wirtualności. Nawet znaki formalne (realistyczno-naturalistyczna rzeźba) mają na celu wzbudzić u odbiorcy coś więcej aniżeli to, co sam ten obraz czy sama ta rzeźba przedstawia. Gdy natomiast dzieło sztuki znajduje realizację dzięki znakom umownym, wówczas jego wirtualność wzrasta niepomniernie. Sztuka istnieje wówczas tylko dla wtajemniczonych w umowę znaków.

S U M M A R I U M

DE NATURA ACTUS COGNOSCENDI

In praesenti dissertatione agitur de natura ipsius actus cognitionis, strictius — de structura ontologica actus cognoscitivi, atque secundario de structura ontologica actus intellectus poetici, qui est a r. s. Traditur hic nova quaedam interpretatio naturae actus cognitionis, in virtute principiorum metaphysicae thomisticae existentialiter i. e. secundum existentialem ontologicum, consideratae.

Dissertatio duabus ex partibus coalescit. In prima parte quinque capitula analysi traditionalium conceptuum naturam cognitionis respicientium dicata sunt.

Primo quidem agitur de cognitione et conscientia. Multi philosophi ipsum actum cognitionis per conscientiam explicant; res tamen aliter se habet, quum ipsa conscientia de se per cognitionem explicatur. Conscientia enim non est forma quaedam apriorica, in qua phaenomena cognoscitiva (obiecta materialia) apparent, sed e contra, in actu cognitionis et per hunc actum conscientia oritur et evoluitur. et ultimo ad actum cognitionis sui ipsius i. e. suorum actuum psychicorum reducenda est.

In capitulo sequenti secernitur actus cognitionis ab omni specie constructionis mentalis, quia omnis talis constructio vel conditio ipsius cognitionis vel eius necessaria consequentia esse videtur, actus vero cognitionis de se nihil aliud nisi „receptio“ quaedam aestimari potest.

Receptio haec analogice ac „receptio“ materialis concipi debet, sicut in tertio capitulo monstratur.

Capitulum quartum analysi textuum S. Thomae de receptione haec tractantium dicatum est. S. Thomas eam multoties „assimilatio“ appellat, neque momentum „receptivum“ distinctum a quacumque „constructione“, quae locum habet in omni fere actu cognitionis humanae, ignorat. Secundum S. Thomam, ipse actus cognitionis, quamvis saepe constructionem „speciei“ supponit, nunquam tamen ad constructionem specierum reduci possit, quum sit receptio quaedam immaterialis, ens intentionale constituens.

In quinto capitulo conceptus immaterialitatis analysi subiicitur, ipsa enim immaterialitas, tanquam radix cognitionis intellectualis communiter et praecipue a temporibus Ioannis a S. Thoma, habetur immaterialitas tanquam radix cognitionis, opponitur materialitati. Materialitas, seu materia, nihil aliud, philosophice loquendo, esse videtur, nisi potentialitas essentialis. Materia sic considerata, quando est ratio coniunctionis atque unionis entium, subiective, i. e. unum ens constituendo unitur. Attamen praeter materiam qua potentiam radicalem, datur etiam in ente forma et existentia, tanquam actus entis. Aristotelica theoria cognitionis in immaterialitate radicem cognitionis videns, nihil aliud docere videtur, nisi unionem in cognitione entium non ratione materiae sed ratione alicuius alterius perfici posse, — si vero non materiae, ergo praecise ratione formae. Unio haec inter entia non ratione materiae sed formae facta, nihil aliud nisi coniunctio immaterialis esse videtur. Unde locutiones de „objectivitate“ cognitionis procedunt, quia forma semper tanquam forma „alterius“ i. e. objectiva manifestatur. J. Maritain rectissime in ente actum praecipuum non formam sed praecise existentiam esse animadvertit, ideoque coniunctionem unionemque

imaterialem „unionem existentialem“ (sui generis) nominavit. Opinio tamen eius incompleta apparuit, quum hucusque nullam explicationem modus huius existentialis unionis dedit. Quaestio est valde complicata et centralem quodammodo locum in theoria cognitionis occupat, ab eius enim solutione legitimus conceptus realitatis in genere pendet.

Altera pars dissertationis explicationi ipsius structurae entis intentionalis, praecipue vero actus cognitionis dicatur.

Imprimis in capitulo primo dicitur distinctionem entium rationis in relationes et negationes non ex parte ipsius structurae ontologicae horum entium rationis, sed ratione obiecti considerandam esse. Necesse est, ut ens rationis ratione suae ontologicae structurae semper tanquam quidam nexus relationum actuum mentalium habeatur.

Qui „nexus relationum“ actum cognoscitivorum mentis in capitulo secundo tanquam identicus (unilateraliter) cum nexu relationum transcendentalium ens (essentiam entis) constituentium apparet. Ideo omnis constructio mentalis ratione harum relationum semper identica est cum essentia rei cognitae. Identitas haec datur non ratione „materiae“ (elementi potentialis), in qua dicitur nexus relationum invenitur (quia ex parte rei in materia sensibili, ex parte vero mentis, in eius ipsius actibus subiectatur), sed maxime ratione ipsarum relationum. Relationes quae tales, quae in actibus mentis inveniuntur, apparent identicae cum relationibus (utique transcendentalibus — quum nexus relationum transcendentalium singularum „partium“ seu „notarum“ essentiae, ipsam essentiam constituit), quae in rebus extramentalibus vigent. Actus mentis in quibus „nexus relationum“ subiectatur, sunt emanationes quaedam atque „prolongationes“ existentiae ipsius subiecti cognoscentis. Ideoque ipsa constructio speciei cognoscitivae, ex actibus existentialibus composita apparet. — actibus, qui utpote actiones sunt quaedam secundaria existentia, ens non in se sed in ordine ad aliud actuans.

Constructio haec, quamvis in actibus secundario existentialibus seu praecise in actibus intentionalibus subiectata sit, ipsam tamen cognitionem non constituit: hoc facit „contactus“ novi actus mentis cum existente „constructione mentali“. Qui contactus actus mentis cum re existente vel immediate in mente vel mediante constructione existentiali cognoscitivae mentis, est praecise cognitio. In tertio igitur capitulo est sermo de modo, quo in omnibus actibus cognoscitivis (iudicio existentiali, cognitione conceptuali et iudiciali) hic „contactus“ verificatur:

In quarto capitulo quaestio de cognitione „rerum“ non existentium agitur, manifestanturque problemata pseudo — „existentiam“ intentionalem rerum non existentium respicientia. Unica vera existentia est semper existentia subiectiva, et nulla in rerum natura vel in cognitione existentia obiectiva adest. „Existentia obiectiva“ est ipse actus mentis qui facit „contactum“ cognoscitivum cum existente in mente „nexu relationum“, aliquam naturam entis repraesentantium. Mens quando non vult, tunc non advertit (quando vero vult, tunc advertere potest) naturam entitativam „nexus relationum“, sed solummodo nexum relationum qua tantum respicit. „Contactus“ hic est aliquid reale, existens, et nexus relationum est etiam aliquid reale in mente existens, eiusque existentia est realis, — sed in mente tantum, — est enim existentia entis-relationis. Quando cognoscuntur „res quae non possunt existere“, tunc ex parte „constructionis“ datur privatio, ad quam sequi-

nulla solum in mente realiter existere possunt, et haec sunt relationes mere in mente existentes (attamen sunt relationes reales inter actus mentis vigentes), nonnulla vero existunt extra mentem in rerum natura. Cognitio entium extramentalium potest esse et spontanea et reflexa, cognitio vero entium in mente, existentium solummodo reflexa esse potest. In hac reflexione semper cognoscitur natura entis solum in mente existentis, ita ut nullus timor idealismi cognoscitivi adest.

In ultimo, quinto capitulo, „ens intentionale — ars“ analysi subiicitur. Ars, in oppositione ad actum mere cognoscitivum tunc adest, quando constructio mentalis tanquam criterium supremum suae existentiae non veracitatem, sed aliquid aliud habet, — v. g. pulchritudinem, turpitudinem, harmoniam, tragoediam etc. Haec ars in mente tanquam constructio quaedam mentalis existens, manifestatur „ad extra“ vel per signa formalia vel instrumentalia. Utraque signa artis (i. e. omnis manifestatio artis in qualicumque materia — sive corpore vel voce humana, sive in materiã inanimata vel alio modo expressa) intrinsece cognitioni humanae ordinata apparet. Cognitio haec datur tum ex parte causae efficientis seu ipsius artificis, tum ex parte causae finalis seu hominis cognoscentis opus artis. In ipso tamen opere artis externe manifestato nullus „obiectivus spiritus“ (secundum mentem Hegel) adest.

Existentialis interpretatio actus cognoscitivi atque actus artis nihil aliud esse videtur, nisi applicatio doctrinae S. Thomae, qui docet, ens per existentiam qua actum, non vero per essentiam qua potentiam constitutum esse.