

Mieczysław Gogacz

Teoriopoznawcza identyfikacja człowieka jako człowieka i jako osoby

Studia Philosophiae Christianae 21/2, 237-244

1985

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.

MIECZYSLAW GOGACZ

TEORIOPOZNAWCZA IDENTYFIKACJA CZŁOWIEKA JAKO CZŁOWIEKA I JAKO OSOBY

1. Identyfikacja jest rozpoznaniem tego, czym coś jest i że jest.

Przedmiotem takiej identyfikacji są realne byty jednostkowe, ich własności i wsparte na własnościach relacje.

Wynikiem takiej identyfikacji jest zespół zdań, stanowiących metafizykę jako filozofię bytu.

Metafizyka więc ustala, czym są realne byty jednostkowe, takie jak człowiek, zwierzę, rośliny, czym są np. w człowieku własności, takie jak realność, jedność, odrębność, prawda, dobro, intelekt, wola, rozciągłość, jakość, wymiary, ponadto czym są relacje, takie jak miłość, wiara, nadzieja, poznanie, decyzje, uczucia, emocje, doznania zmysłowe. Metafizyka ustala właśnie, czym to jest i że jest.

2. Poznanie, które nas tu interesuje, jest więc najpierw przedmiotem metafizyki, gdy ustalamy, czym ono jest i że jest. Identyfikujemy je właśnie jako realną relację, wspartą w człowieku na własności intelektu i władzach zmysłowych jako kresach relacji. Tę relację podmiotuje i nadaje władzom poznawczym, zmysłom i intelektowi, poznawany przedmiot.

Poznanie może być z kolei przedmiotem teorii poznania, gdy ustalamy, jak przebiega proces nabywanej wiedzy przez zmysły i intelekt o tym czymś, co istniejąc oddziałuje na nas i powoduje recepcję tego, czym jest i że jest.

Metafizyka więc bada wewnętrzną, bytową zawartość wszystkiego, co jest, zarówno bytów jednostkowych, jak i ich relacji, podmiotowanych przez własności, także relacji poznania.

Teoria poznania natomiast bada tylko relację poznania i tylko od tej strony, jak przebiega proces nabywania wiedzy. Okaze się, że wiedza może być wyliczeniem poznawanych „części” bytu, ujęciem jego podobieństw i różnic, a przede wszystkim rozumieniem.

Typowe dla teorii poznania pytanie o to, jak przebiega proces nabywania wiedzy poprzez relację poznania, nie uprawnia do identyfikacji poznania jako bytującej relacji. Uprawnia tylko do charakteryzowania przebiegu informacji od strony bytu poprzez władze zmysłowe do intelektu.

Teoria poznania nie jest i nie może stać się metafizyką. Nie identyfikuje poznania jako poznania. Bada proces nabywania wiedzy o bytach samodzielnych, także o niesamodzielnych bytowo własnościach i relacjach. Nie ustala nawet kierunku relacji poznania. To jeszcze w metafizyce rozstrzyga się budowę relacji. O budowie relacji decyduje jej podmiot i kres.

Relacja poznania jest podmiotowana czyli wyznaczona przez poznawaną rzecz. Kresem tej relacji jest intelekt możliwościowy.

3. Teoria poznania badając samodzielnie, „jak” przebiega proces nabywania wiedzy, zależy jednak od wcześniejszych rozstrzygnięć metafizycznych.

Te rozstrzygnięcia decydują, że w problemie poznania funkcjonują dwie metafizyki:

a) Podmiotem relacji poznania są rzeczy poznawane, a kresem relacji są władze poznawcze.

b) Podmiotem relacji poznania są władze poznawcze, głównie intelekt, kresem tej relacji są rzeczy poznawane.

Te dwie metafizyczne identyfikacje struktury relacji poznania powodują, że teoria poznania jest albo realistyczna (poznanie ma źródło w rzeczach), albo idealistyczna (poznanie ma źródło we władzach poznawczych, głównie w intelekcie). Historia teorii poznania ukazuje odmiany tych dwu teorii struktury poznania.

Wiemy także, dlaczego teoria poznania staje się realistyczna lub idealistyczna. Gdy bowiem ujmujemy istotę bytów tylko jako *quidditas*, powstaje idealizm. Gdy ujmujemy tę istotę jako subsystemację, powstaje realizm.

Quidditas to konieczne elementy istoty, np. forma i materia. Wśród tych koniecznych elementów istoty nie ma istnienia. Jeżeli więc rzecz poznawana istnieje, to wobec tego poznający intelekt uczynił *quidditas* czymś realnym. Taka odpowiedź jest idealizmem teoriopoznawczym. Według tej odpowiedzi intelekt tworzy realność tego, co poznaje. To, co poznawane, urealnia się w trakcie procesu poznawania. Poznanie więc tworzy to, co poznaje. Poznanie staje się urealnieniem rzeczy, co jest absurdem.

Subsystemacja to oprócz koniecznych elementów istoty także jej realność. Towarzyszy istocie, jest obok niej. Jako przejaw istnienia, wskazuje na występujące obok istoty jej istnienie. Rzeczy więc najpierw istnieją, a potem są poznawane. Takie ujęcie jest realizmem teoriopoznawczym. Według tego ujęcia intelekt nie tworzy realności tego, co poznaje. Zastaje realność w poznawanej rzeczy.

Odróżnienie w poznawaniu *quidditas* i subsystemacji wskazuje, że każdą analizę teoriopoznawczą, także zresztą metafizyczną, można uprawiać historycznie i heurystycznie.

Analiza historyczna teorii poznania to ukazywanie w dziejach filozofii formułowania i przekształceń problemu poznania, by w tym tle usprawiedliwić dziś proponowaną formułę teorii poznania.

Analiza heurystyczna teorii poznania to w oparciu o dane historyczne odtworzenie procesu nabywania wiedzy poprzez relację poznawania, zapoczątkowaną lub nadaną przez poznawaną rzecz.

4. W analizie historycznej zarysujemy krótko najpierw idealistyczną tradycję teorii poznania.

Platon uznał, że źródłem i początkiem procesu poznawania jest pamięć. Tożsama z intelektem. W pamięci człowieka są zawarte recepcje kiedyś oglądanych idei. Otaczające nas, podobne do nas odbitki, oddziałując na nas powodują przypominanie sobie idei. Pamięć jest więc absolutem wiedzy, częściowo sobie przez nas przypominanej.

Neoplatonicy dopowiedzieli, że poznanie to swoista *reditio ad seipsum* wiedzy i tego, czym są rzeczy. To, co wiem, wnoszę w rzecz i odbierając to, co wniosłem, rozumiem treść rzeczy. Ponieważ człowiek nie ma wiedzy o całym wszechświecie, Malebranche przypisał Bogu pozycję absolutu wiedzy. W Bogu skupia się wiedza o wszystkim. Ujmując idee w Bogu poznajemy otaczające nas rzeczy. Bóg jest więc pośrednikiem między nami i rzeczą poznawaną. Arabowie uważali, że takim pośrednikiem, nawet autorem naszej wiedzy jest inteligencja księżycza (*dator formarum*) i że ta inteligencja jest zarazem kresem, nosicielem naszej wiedzy. Descartes uznał pojęcie za pośrednika między nami i rzeczą poznawaną odcinając nam kontakt poznawczy z rzeczami. W tradycji pozytywistycznej już tylko między rzeczami i filozofią ustawia się jako pośrednika naukę szczegółową. Kant wrócił

do teorii *reditio* głosząc, że dane zmysłowe ujmują się w — tkwiąc w zmysłach i intelekcie — kategorie poznawcze i dzięki temu wiemy, czym jest to, co poznajemy, mimo że nie poznajemy istot rzeczy. Husserl za Kantem przyjął, że poznanie to dostosowanie rzeczy do naszego poznania, upodobnienie przedmiotu i podmiotu, myląc tu poznanie z miłością. Heidegger za Parmenidesem utożsamiał poznanie z tworzeniem się istot. Utożsamiał teorię poznania z metafizyką. Taki jest na dzisiaj stan zagadnienia idealistycznej tradycji teorii poznania.

5. W tej samej analizie historycznej zarysujemy teraz także krótko realistyczną tradycję teorii poznania.

Arystoteles uważał, że jeżeli ujmujemy istotę rzeczy poznawanej zmysłowo, to wobec tego z danych zmysłowych — odebranych przez zmysły zewnętrzne i scalonych w *species* zmysłową przez wewnętrzny zmysł wspólny — wyobrażenia tworzy wyobrażenia, przechowywane w wewnętrznym zmysle pamięci, a intelekt czynny wybiera to, co dotyczy istoty i scala to w *species* umysłową. Ta *species* umysłowa jest poznawczą postacią istoty, którą odbiera intelekt możliwościowy. Dokonała się w ten sposób poznawcza recepcja istoty przez intelekt możliwościowy, zachowujący się biernie wobec poznawanej rzeczy. Intelekt stał się kresem relacji poznania.

Tomasz z Akwinu powtarza pogląd Arystotelesa, lecz dopowiada, że intelekt możliwościowy poprzez relacje poznania ujmuje zarówno istotę, jak i istnienie bytu.

J. Maritain uwyrażniając dopowiedzenie Tomasza sądzi, że w czasie, gdy intelekt czynny przygotowuje *species* umysłową istoty, intelekt możliwościowy doznaje istnienia poznawanej rzeczy.

E. Gilson uważa, że intelekt możliwościowy ujmuje istotę i wyraża ją w pojęciu powszechnym oraz że ujmuje zarazem istnienie i wyraża je w sądzie egzystencjalnym.

M. A. Krąpiec nawiązując do zmysłu konkretnej oceny (*vis cogitativa*), pomijanego w analizie procesu poznania, formułuje teorię, że istota ujęta na drodze działania zewnętrznych i wewnętrznych władz poznawczych, utworzenia *species* zmysłowej, wydobycia z niej *species* umysłowej przez intelekt czynny, że ta istota rozumiana przez intelekt możliwościowy jest w *vis cogitativa* połączona z istnieniem, ujętym przez intelekt możliwościowy. Dzieje się to w ten sposób, że w obrębie *vis cogitativa*, scalającej ujętą istotę z ujętym istnieniem, intelekt możliwościowy rozpoznaje jedność bytu, którego istotę i istnienie rozumie.

W tomizmie konsekwentnym, tworzonym w ATK przez historyków filozofii, wyraźniej korzystamy z tezy, że poszczególne władze poznawcze, jako własności człowieka, są przystosowane do odpowiedniego dla siebie przedmiotu.

a. Intelekt możliwościowy ujmuje więc tylko pryncypia bytów, ich wewnętrzne przyczyny, którymi są istnienie i istota. Gdy nie chwytają tych przedmiotów w swej aktywności, nie działa.

b. Intelekt nie ujmuje relacji w ich funkcji łączenia dwu przedmiotów. To działanie łączenia jest właściwe zmysłowi konkretnego osądu (*vis cogitativa*). Zmysł konkretnego osądu ujmując relacje jest w stanie łączyć to, co podobne (rodzaje) i niepodobne (gatunki identyfikujące rzeczy). Jest więc w stanie tworzyć rodzajowe i gatunkowe scalenia podobnych i niepodobnych elementów rzeczy poznawanych. Zachowuje się podobnie jak intelekt czynny. Nie daje jednak rozumień, lecz pojęcia powszechne.

c. Rozumienie jest ujęciem w poznawanym bycie jedności tego, co istotne i realne, zarazem umiłowaniem tego ujęcia jako subsystemy, a przez zawartą w niej realność umiłowaniem jedności istnienia i istoty.

Rozumienie (*intellectio*) nie jest więc ujęciem (*acceptio*) wszystkiego w rzeczy. Jest ujęciem pryncypiów. Ujęcie wszystkiego wymaga działania także zmysłowych władz poznawczych. A ponieważ ujęcie wszystkiego to zarazem łączenie relacją różnych elementów, dominuje więc w *acceptio*, w tym ujęciu wszystkiego właśnie *vis cogitativa*. Ujęcie całej rzeczy lub pełne ujęcie rzeczy jest jej poznanie w sensie *acceptio*, a nie w sensie *intellectio*.

d. Rozumienie nie może być, jak chce Heidegger, odnoszeniem rzeczy do celów w horyzoncie sensów. Jest bowiem wtedy tylko porównywaniem (apofatyką), która obok dialektyki stanowi metodę porządkowania wiedzy, a nie poznania. To rozumienie nie może też być aktualizowaniem przedwiedzy w obszarze między pytaniem a odpowiedzią, jak chce Gadamer, właściwie prawie dosłownie powtarzający Platona, że poznanie to przypominanie sobie czegoś dzięki zewnętrznym bodźcom. Tym bodźcem jest pytanie. Rozumienie nie może być ponadto odkryciem ukrytego sensu tekstów dzięki kręgowi hermeneutycznemu dla uzyskania wiedzy o sobie, jak chce Ricoeur. Jest to bowiem znowu neoplatonicki krąg *reditio*, upowszechniany także w poglądach Rahnera i jego zwolenników.

W tych propozycjach myli się rozumienie z pełnym ujęciem rzeczy i z wiedzą o nich. Myli się *intellectio* z *acceptio*.

e. Są też teorie poznania wykluczające rozumienie i działanie intelektu jako ujęcia pryncypiów. Najwyraźniejszym przykładem jest tu Kant.

Kant uważa poznanie za tworzenie syntez. Porównany z Arystotelesem, przypisuje więc centralną rolę w poznaniu zmysłowej władzy konkretnego osądu. Syntetyzowanie jest przeciwieństwem łączeniem relacjami doznawanych wrażeń. Wykluczając poznawanie istot rzeczy, Kant usuwa właściwy przedmiot intelektu, właśnie istotę, która jest wewnętrznym pryncypium rzeczy. W jego teorii poznania intelekt nie mając swego przedmiotu nie może działać. Kant myli się więc nazywając intelektem ujmowanie wrażeń w kategorii czyli łączenie wrażeń z kategoriami. To spełnia *vis cogitativa*.

Sam materiał poznawczy, właśnie tylko wraźniowy, zmusza Kanta do wprowadzenia teorii ujmowania wrażeń w kategorii, pochodzące z władzy poznawczej. Taki jednak proces zachodzi w poznawaniu wytworów jako tworzonych przez człowieka scalań wcześniej istniejących elementów. Dla tomisty wytwór jest właśnie sumą wcześniej istniejących tworzyw, scalonych wyznaczoną im funkcją. Tę funkcję wyraża u Kanta kategoria.

Poznanie wytworów nie daje rozumienia, wynikającego z ujęcia istoty, gdyż wytwór nie ma swych wewnętrznych pryncypiów. To poznanie daje pojęcie ogólne.

Gdy poznajemy np. posąg człowieka, uzyskujemy *species* zmysłowa. Ta postać zmysłowa jest obrazem człowieka, podobnym do zawartego w pamięci rodzajowego i gatunkowego pojęcia człowieka. Wtwór, nie zawierając pryncypiów, scalonych w istotę jednością, przejawiająca w człowieku jego *esse*, wymaga dołączenia branych z pamięci pojęć. Wymaga użycia wcześniej posiadanych kategorii.

Kantowska teoria poznania, operująca kategoriami wobec addycyj-

nego zespołu danych poznawczych czyli wobec *species* zmysłowej, jest jedynie teorią poznania wytworów. Do tego poznania wystarczy działanie *vis cogitativa*. Nie jest potrzebny intelekt. Kantowska teoria poznania jest więc teorią poznania zwierzęcego, a nie ludzkiego.

6. Analiza historyczna teorii poznania uprawnia do wniosku, że poznanie, które ujawnia, iż poznanie dokonuje człowiek, wymaga użycia intelektu. Intelekt ujmuje pryncypia (*esse et essentia*) oraz transcendentalia (np. realność, jedność, odrębność). Gdy człowiek nie ujmuje tych przedmiotów poznania, jego intelekt nie działa. Wynikiem ujęcia tych pryncypiów jest rozumienie.

Rozumienie wskazując, że ujęliśmy pryncypia, jest wobec tego zarazem mową serca. Słowem wewnętrznym tej mowy, stanem intelektu możnościowego jako rozumienia, jest właśnie ujęcie i umiłowanie jedności pryncypiów: istoty i istnienia (*subsistentia et esse*).

Mowa serca jest podstawą mowy wewnętrznej, wzbogacanej pojęciami rodzajowymi i gatunkowymi. Do uzyskania tych pojęć potrzebne są zewnętrzne i wewnętrzne władze poznawcze zmysłowe, głównie ważna wśród nich *vis cogitativa*. Tę wewnętrzną mowę wyrażamy w mowie zewnętrznej, która polega na znalezieniu dla mowy wewnętrznej wyrażań branych z określonej kultury i czytelnych w tej kulturze.

Wynika z tego, że rozumienie nie jest zależne od mowy zewnętrznej i wewnętrznej, co głosił Duns Szkot i co głosi dziś Lévy-Strauss oraz Gadamer.

7. Analiza historyczna realistycznej tradycji teorii poznania jako ujęcia pryncypiów i transcendentaliów doprowadza nas do heurezy rozumień i intelektu, a tym samym do identyfikacji człowieka jako człowieka.

Analiza historyczna ukazuje zarazem głęboką zależność teorii poznania od metafizyki. Nie jest to zależność metodologiczna w tym sensie, że tezy metafizyki są tezami teorii poznania. Zarówno metafizyka, jak i teoria poznania są metodologicznie niezależne i samodzielne. Zależność teorii poznania od metafizyki polega na tym, że teoria poznania rozważa, jak przebiega proces poznania, gdy ten proces jest już zidentyfikowany. Identyfikuje ten proces w tym, czym on jest i że jest, tylko metafizyka. Temat „jak” nie daje bowiem odpowiedzi na pytanie, czym coś jest i że jest.

Teoria poznania zaczyna się od momentu badania sposobów nabywania wrażeń przez władze zmysłowe, by poprzez wyjaśnienie *species* i działania intelektu czynnego dojść do omówienia rozumienia, które jest w intelekcie możnościowym skutkiem procesu poznania.

To wyjaśnienie procesu poznania dzieje się w obszarze metafizycznie zidentyfikowanego podmiotu poznania (rzecz poznawana) i kresu poznania (intelekt możnościowy). Poza tym obszarem analiza teorio-poznawcza dzieje się w bytowej próżni.

Raz jeszcze zauważmy, że proces poznania jest relacją. Relację identyfikuje się przez określenie jej podmiotu i kresu. Wszelkich identyfikacji dokonuje metafizyka. Teoria poznania ustalając przebieg procesu poznania, by wyjaśnić rozumienie, musi w swych analizach uwzględnić metafizycznie zidentyfikowany podmiot i kres relacji poznania.

Często bada się relację oderwaną od jej podmiotu i kresu, relację samą w sobie. Popełnia się wtedy błąd, który polega na traktowaniu przypadłościowej relacji jako samodzielnego bytu, jako substancji. Błąd

ten jest zarazem zanegowaniem zasady nietożsamości dwóch bytów. Na tym błędzie bez oporów tworzą teorię poznania Kant i fenomenologowie, którzy ponadto w tezie, że jest tylko to, co jest czymś dla mnie, powtarzają neoplatonską teorię *reditio*.

Na tym samym błędzie tworzy się od dawna teorię postępowania czyniąc z etyki niedokładną teorię moralności. Staje się ona nauką oderwaną od teorii człowieka, którego postępowanie etyka ma wyjaśniać. Nie ma bowiem postępowania samego w sobie. Nie ma samodzielnie bytujących relacji. Etyka ponadto nie może stać się metafizyką, identyfikując człowieka z pozycją relacji. Może być odwrotnie. Metafizyczna identyfikacja człowieka pozwala ustalić wiążące go z bytem relacje.

Stwierdźmy więc, że w analizie heurystycznej odtwarzamy proces nabywania wiedzy i głównie uzyskania rozumienia uwzględniając dane historyczne, to znaczy uświadamiając sobie formułowania i przekształcenia problemu poznania, by nie popełnić już popełnianych niedokładności lub błędów. Historia filozofii jest bowiem zespołem narzędzi badawczych filozofa.

Badając poznanie jako relację, której nie można oderwać od jej podmiotu i kresu, teoretyk poznania musi wziąć pod uwagę dokonaną w metafizyce identyfikację rzeczy poznawanej i poznającego człowieka.

8. W analizie heurystycznej zarysujemy więc krótko sposoby uzyskiwania twierdzeń o człowieku jako człowieku i jako osobie, by usprawiedliwić realistyczną teorię procesu poznania.

W tradycji platońskiej sposób uzyskiwania twierdzeń metafizycznych, na temat więc, czym coś jest, polegał na uznaniu tego, co bezpośrednio poznajemy, za istotę rzeczy. Istotą rzeczy stawały się więc np. kształt, kompozycja, jedność.

W tradycji arystotelesowskiej szukano dla tych elementów, które poznajemy, bezpośredniego podłoża. Arystoteles w ten sposób odkrył możliwość i uczynił ją pierwszym twórczym, które jest w substancji także źródłem form. Uwikłał się w problem wieczności materii i mało przekonującej zależności materii od formy.

Tomasz z Akwinu starannie skorzystał z poglądu, że to, co poznajemy, a raczej to, czego dowiadujemy się poznając byt, jest proporcjonalne do natury władz poznawczych, jest więc proporcjonalne do sposobów poznawania. Tezy o sposobie poznawania nie mogą być tezami o istocie bytów. Uważał zarazem, że poznanie dostarcza nam szerokich informacji o przedmiocie poznawanym. Trzeba tylko wiedzieć, które materiały uczynić pierwszym przedmiotem analizy metafizycznej. Ta wiedza i umiejętność charakteryzują właśnie filozofów.

Analiza przypadłości fizycznych, nawet typowo metafizyczna, da w wyniku tylko nauki szczegółowe. Przedmiot bowiem decyduje o typie nauki, a nie wyłącznie metoda. Analiza własności transcendentálnych, jak jedność, odrębność, realność, doprowadzi do metafizyki, co wiedział już Platon, a czego nie czuł dobrze Arystoteles. Jednak nie można wyjść w analizie od jedności, jak to zrobił Platon. Ten punkt wyjścia wprowadza w monizm. Trzeba uczynić punktem wyjścia analiz metafizycznych odrębność (*aliquid*) i tym samym ujmującą odrębność zasadę niesprzeczności. Sytuuje nas to w pluralizm, ujawnianym przez odrębne byty jednostkowe. Wyniki analizy odrębności trzeba połączyć z informacjami o bycie, dostarczonymi przez wszystkie cztery zasady.

Treść wszystkich pierwszych zasad, gdy zaczniemy analizę od zasady niesprzeczności, staje się zespołem informacji o bycie. By powsta-

ła metafizyka, wzbogacamy te informacje tezami, wynikającymi z analiz bardziej szczegółowych, np. z ujęcia istoty jako *quidditas* lub jako subsystencji.

Zasada niesprzeczności informuje o odrębności bytów. Zasada tożsamości ukazuje, że to, co odrębne, jest czymś w sobie, że wobec tego zawiera rację swej tożsamości, swoistą faktyczność, akt, który Arystoteles nazwał formą. Zasada racji dostatecznej ujawnia, że byt zawiera wszystko to, czym jest i że to wszystko będąc bytem jest realne. Zasada wyłączonego środka mówi o tym, że ta wewnętrzna zawartość bytu jest osobna, niepowtarzalna, że nie jest etapem procesu, lecz właśnie czymś w sobie, aktem w warunkach, które ten akt czynią czymś w jednostkowym bycie.

Pierwsze zasady informują nas więc, że byt jednostkowy jest odrębny, wewnętrznie ukonstytuowany z tego, czym jest, że jest realny i niepowtarzalny. Taki jest każdy byt, ujmowany przez nas w naszym poznaniu, taki jest więc także człowiek.

Człowiek jest bytem odrębnym, wewnętrznie ukonstytuowanym z tego, czym jest dzięki identyfikującemu go aktowi, jest realny, osobny, niepowtarzalny.

Porządkując te informacje, czerpane z pierwszych zasad, dzięki doświadczeniu nabytemu w studiowaniu historii filozofii, poddajemy szczegółowej analizie głównie realność i osobność.

Realność, towarzysząca *quidditas*, gdyż nie należąca do istoty człowieka, ujęta obok *quidditas* w subsystencji jako istocie konkretnej, wskazuje, że obok tej istoty znajduje się istnienie, z którym wiąże istotę realność jako przeciwieństwo własność transcendentálna bytu. Tam, gdzie jest realność, jest także akt istnienia, który w danym bycie udziela realności istocie.

Odkrywamy więc, że człowiek jest istnieniem i istotą. Odkrywamy z kolei, że w tej istocie akt istnienia zaktualizował formę i materię pod wpływem zewnętrznych wobec człowieka przyczyn celowych. Posiadanie formy, zmożnościowanej sferą intelektualną, i posiadanie materii, czynią człowieka człowiekiem.

Osobność prowadzi do tezy o samowystarczalności w człowieku aktu istnienia i aktualizowanej w istocie intelektualności jako czynników, decydujących o nieprzekazywalności tego, co osobne. Samowystarczalna osobność, aktualizowana przez akt istnienia, wyrażająca się zarazem w intelektualności, czyni człowieka osobą.

Osoba to akt istnienia, aktualizujący w istocie intelektualność. Ta intelektualność jest w człowieku na sposób pryncypium i skutku. W Bogu jest ona na sposób tylko pryncypium.

Każda osoba, konstytuowana najpierw przez akt istnienia, przejawia to istnienie we własnościach transcendentálnych. Nawet szerzej, każdy byt przejawia swe istnienie we własnościach transcendentálnych. Te własności są podmiotami relacji. Wtedy jednak, gdy wspiera je w trwaniu działanie intelektu i woli, relacje te wiążą osoby miłością, wiarą i nadzieją. Wiążąc osoby ludzkie sytuują je w humanizmie. Wiążąc ludzi z Bogiem sytuują człowieka w religii.

9. Podsumowując rozważania stwierdzmy, że identyfikujemy człowieka jako człowieka odkrywając w samodzielny bycie rozumienia, które ujawniają intelekt. Intelekt jako własność istoty człowieka jest władzą poznawczą, ujmującą pryncypia i transcendentálnia. Własności transcendentálne pozwalają z kolei, wskazując na akt istnienia, zidentyfikować człowieka jako osobę, która nawiązuje relacje miłości, wiary i nadziei z ludźmi i z Bogiem.

Stwierdzenie więc o danym byciu, że uzyskuje rozumienia, że posiada intelekt, że ujmuje pryncypia i transcendentalia zarazem je posiadając jako swe osobowe wyposażenie, urealnione przez współstawiący go razem z istotą akt istnienia, stwierdzenie też, że ten byt zarazem kocha, wierzy i oczekuje trwania w miłości i wierze, że wiąże się z ludźmi w humanizmie, a z Bogiem w religii, jest teorio-poznawczym i metafizycznym zidentyfikowaniem człowieka jako człowieka i jako osoby.

TADEUSZ KLIMSKI

POZNANIE LUDZKIE WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

Poznanie ludzkie obejmuje oprócz rzeczy zewnętrznych także i ten specyficzny przedmiot, jakim jest sam człowiek dokonujący poznania. Te dwa zagadnienia podjął też św. Augustyn.

W filozofii św. Augustyna trudno dać przewagę badaniom ontologicznym nad epistemologicznymi w sprawie człowieka. Wydaje się nawet, że epistemologiczna analiza czynności poznawczych człowieka daje w rezultacie ontologiczne stwierdzenia o jego ciele i duszy. Ta metafizyczna analiza wydaje się o tyle „słabsza” w związku z poznaniem człowieka, o ile trudno wyjaśnić w tej filozofii połączenie duszy z ciałem. Przedstawienie duszy, jako substancji doskonalszej i podporządkowującej sobie ciało, uniemożliwiło (według E. Gilsona) św. Augustynowi pełne wyjaśnienie połączenia duszy z ciałem, mimo niewątpliwego przekonania, że cały człowiek jest jednością.

Według św. Augustyna podstawową drogą wiodącą do stwierdzenia, kim jest człowiek, jest badanie rezultatów poznania. Aby je określić i wybronić, trzeba odpowiedzieć na zarzuty sceptycyzmu, a więc czy poznanie w ogóle zachodzi i czy jest prawdziwe.

Sceptycy głównie atakowali prawdziwość poznania. Jeżeli ono nawet zachodzi, to nie jest prawdziwe. Jeżeli nie jest prawdziwe, to może być wyłącznie użyteczne w mało znaczących sprawach. Nie ujmuje bowiem natury człowieka i jego odniesień do Boga.

Polemizując ze sceptykami św. Augustyn wykazuje, że poznanie zmysłowe ujęte samo w sobie, jako bezpośrednie doznanie, jest nieomyślne. Uznane za sposób sprawdzenia prawdy umysłowej, prowadzi do błędu. Nie można więc według św. Augustyna bronić poznania i jego prawdziwości wychodząc od poznania zmysłowego.

Św. Augustyn uważa, że drogą do wyjaśnienia poznania jest wyjaśnienie naszego własnego istnienia. Wiemy, że istniejemy, gdyż myślimy. Nasza myśl stanowi wprost czynność życiową. W związku z tym, myślenie jest tożsame z życiem, i w dużym stopniu z myśleniem. Ponieważ życie ma swą zasadę w duszy, myślenie jest przejawem duszy i naturą życia. Nasze życie jest przede wszystkim życiem duchowym.

Św. Augustyn uważa, że nasza myśl sama siebie ujmuje i rozpoznaje się jako dusza. Św. Augustyn bada więc jej naturę. Uważa, że dusza jest przede wszystkim substancją rozumną, która posługuje się ciałem. Przyjmując jedność substancjalną całego człowieka, św. Augustyn bada głównie duszę jako substancję, mniej zajmuje się ciałem. Stwierdza jednak, że ciało jest czymś przestrzennym, ujmo-