

Arkadiusz Chrudzimski

Transcendentalizm Kanta i Husserla

Studia Philosophiae Christianae 32/2, 256-261

1996

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.

wartości moralne w świecie rzeczywistych działań ludzkich i w tym świecie przyczyniając się do rozwoju duchowego człowieka.

Filozof powinien nie tylko snuć w samotności swoje rozważania, powinien również wcielać je w życie. „Tylko we wzajemnym związku, jaki się wytwarza w duchu i w prawdzie pomiędzy trzema terminami aktywności rozumnej, żeby tak powiedzieć, zgodnie z zamiarem Boga, prawdziwa wartość może się odsonić przed świadomością. Każde z tych trzech pojęć (ja – ty – to) jest konieczne na swój sposób: rozumie się kogoś tylko ze względu na daną rzecz, rozumie się daną rzecz tylko przez obecność kogoś, nie rozumie się siebie inaczej, jak tylko w dialogu z kimś przy okazji czegoś (...)”²².

Pedagogika jest dla Bastide’a nazwą pewnego wspólnego wnoszenia wartości do życia indywidualnego i społecznego. Etyka, która nie zajmuje się zastosowaniem wartości moralnych w życiu, więcej, która nie wnosi tych wartości w życie człowieka, jest nieporozumieniem. Bastide uważa, że pedagogia jest wyzwaniem i obowiązkiem dla filozofa. Przywrócenie jedności wartości w życiu codziennym i w tym wszystkim co jest wytworem ducha: w nauce, sztuce i w filozofii, jest jedynym godnym zadaniem tak rozumianej nauki.

Filozofia posiada niewątpliwie funkcję społeczną dopiero wtedy, gdy tkwiące w sposób czynny w życiu społeczeństwa, usiłuje je lepiej zorganizować – oczywiście nie w ciasnym materialistycznym rozumieniu tego słowa – „organizować w sobie i wokół siebie warunki dla społeczności ludzkiej, która była by godna tego imienia”²³.

Bastide odnajduje nowe zadanie dla Uniwersytetu w wnoszeniu wartości moralnych w życie społeczeństwa. Uniwersytet jest miejscem, gdzie dzięki relacji mistrz – uczeń możliwe jest pomaganie w głębokim zrozumieniu i przekazywanie wartości duchowych. Jest rzeczą doskonałą, jeżeli mistrz potrafi zespolić w sobie dwa zadania: być myślicielem i zarazem pedagogiem. Mistrzem Bastide’a był Sokrates, ucieleśnienie idealnego mędrca-nauczyciela. Sam Bastide z kolei stał się mistrzem dla wielu pokoleń studentów, zachęcając ich do myślenia filozoficznego i do poszukiwania prawdy. Podobnie jak Sokrates uważał, że filozofii nie można się nauczyć – można jedynie poznać poglądy poszczególnych filozofów. Najważniejsze jest, aby nauczyć się myśleć i żeby tę umiejętność potrafić wykorzystywać.

Nauka Bastide’a była reakcją przeciw skostnieniu filozofii akademickiej i zamknięciu się jej w wąskich ramach teoretycznych rozważań. Patrząc na tę myśl z takiej perspektywy, na pewno warto ją dzisiaj przypomnieć, ponieważ nic nie straciła ze swej aktualności. Jest to próba odświeżenia starych i wydawałoby się oczywistych prawd o roli, jaką powinna w życiu człowieka spełniać nauczycielka mądrości.

ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI

TRANSCENDENTALIZM KANTA I HUSSERLA

1. OGÓLNE POJĘCIE TRANSCENDENTALIZMU

Transcendentalizm, jako nowe stanowisko teoretyczne¹ polega na odkryciu nowego sposobu stawiania pytań. Pytanie to powoduje przekształcenie całego pola teoretycznego filozofii nietranscendentalnej. Pole to opierało się na ostrym przeciwstawieniu porządku poznania i bytu. W takim polu teoretycznym funkcjonuje klasyczna teoria poznania, rozważająca wiedzę odróżnioną od bytu i daną w takim odróżnieniu, oraz

²² G. Bastide, *Traité de l'action morale*, t.I, 289.

²³ G. Bastide, *La fonction sociale de la philosophie*, w: *Bulletin de la société de philosophie de Bordeaux*, nr 25, 1950, s.6.

¹ Por. M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Warszawa 1977.

klasyczna metafizyka, badająca byt w sobie. Obie one zatem są teoriami sformułowanymi już na gruncie tego odróżnienia, zakładającymi to dwoiste ustruktrowanie swego pola teoretycznego.

Kant natomiast w swej filozofii problematyzuje samo to pole w jego wewnętrznej strukturze. Stąd filozofia krytyczna Kanta nie jest teorią poznania ani metafizyką, należy ona do innego poziomu teoretycznego. Przedmiotem staje się tu sama „relacja” poznania do rzeczy, a więc filozofia ta zawiera w sobie, w nowej przekształconej postaci teorie obu członów niższego poziomu teoretycznego: teorię bytu oraz teorię poznania. Na tym właśnie polega pytanie transcendentalne, jest ono problematyzacją całego tego pola w jego wewnętrznej strukturze, pytaniem o warunki możliwości tej struktury. Jest zatem transcendentalizm „wejściem na wyższy poziom teoretyczny”, z którego dopiero „widać” całe pole teoretyczne zakładane przez myśl przedtranscendentalną, z którego zatem dopiero można o to pole pytać.

Wynikiem tej metody jest w filozofii Kanta wyodrębnienie pewnych struktur, pierwotnych wobec dwoistości charakterystycznej dla problematyzowanego pola teoretycznego, czyli pierwotnych względem przeciwstawienia: byt–poznanie. Tylko na podstawie „wcześniejszych” form naoczności i kategorii możliwe staje się to relacyjne odróżnienie, a także możliwe staje się pojęcie prawdy jako zgodności poznania z bytem.

A zatem struktury te nie mogą być usytuowane po żadnej ze stron tego przeciwstawienia. W szczególności nie mogą być przypisane podmiotowi rozumianemu jako byt poznający. Tworzą one strukturę nadrzędną wobec wszystkiego, co jako byt możemy napotkać, a także wobec wszystkiego, co możemy wiedzieć.

Te bardzo ogólne tezy musimy teraz ukonkretnić. Przede wszystkim należy pokazać jak trzeba rozumieć „nadrzędność” sfery transcendentalnej u Kanta.

Analogicznym w pewnym sensie tworem jest Husserlowska świadomość transcendentalna. Przez przedstawienie jego koncepcji i wyakcentowanie różnic można będzie pokazać istotną specyfikę podejścia kantowskiego.

2. TRANSCENDENTALIZM HUSSERLA

Husserl w *Medytacjach kartezyjskich*² odróżnia trzy znaczenia w jakich używa terminu Ja: (1) „Ja jako identyczny biegun przeżyć”³, (2) „Ja jako substrat określeń habitualnych”⁴, oraz (3) „Ja w pełni swej konkretności jako monada”⁵. Istotne jest tu rozumienie (3) Ja jako monada. Husserl twierdzi, że Ja jest czymś konkretnym jedynie w konkretności swego życia intencjonalnego, zaś przedmioty intencjonalne zostają przez Ja „trwale przyswojone” konstituując jego świat otaczający⁶. Tak rozumiane Ja nazywa Husserl „monadą”, zawiera ona całość konstituowanego sensu, wszelkie zagadnienia konstytutywne ująć można jako zagadnienia jej autokonstytucji, „fenomenologia tej autokonstytucji pokrywa się z fenomenologią jako taką”⁷.

W takim ujęciu Ja przestaje być podmiotem w tradycyjnym rozumieniu. Husserlowska monada staje się uniwersalną sferą konstytucji, w której dopiero konstituowany jest sens „podmiotu”, „przedmiotu”, a również „istnienie”⁸. W tym sensie należy rozumieć wypowiedzi Husserla dotyczące „absolutnego” bytu świadomości, wobec „nieabsolutnego”, czy „pochodnego” bytu rzeczy. Po prostu: sfera, w której konstituuje się sens: „istnieć” nie może istnieć w takim samym sensie, „ego, jakie

² E. Husserl, *Medytacje kartezyjskie*, Warszawa 1982.

³ *Tamże*, 94.

⁴ *Tamże*, 95.

⁵ *Tamże*, 97.

⁶ *Tamże*, 97,98.

⁷ *Tamże*, 99.

⁸ Por. K. Michalski, *Logika i czas*. Warszawa 1988, 130.

zostało odkryte w epoce jako istniejące samo dla siebie, nie jest jeszcze wcale jednym Ja, które może mieć na zewnątrz inne Ja [...] wszelkie takie rozróżnienia, jak Ja i Ty, wewnątrz i zewnątrz, konstytuują się dopiero w absolutnym *ego*⁹.

A zatem husserlowski podmiot transcendentálny ma dwie ważne cechy: po pierwsze – jest strukturą nadrzędną wobec przeciwstawienia: podmiot – przedmiot, lub byt – poznanie, po drugie obejmuje całość świata, łącznie z jego wszelkim materialnym określeniem. Wszystko, co występuje jako podmiot, staje się w filozofii Husserla produktem konstytucji. Powstają przy tym niemałe trudności z uwagi na fakt, że w fenomenologii Husserla, określanej jako nauka opisowa, każda w zasadzie „treść”, którą się filozoficznie dopuszcza, powinna być treścią możliwą do intuicyjnego uoacznienia (w szerokim husserlowskim rozumieniu terminu intuicja), a zatem byłaby przedmiotem w rozumieniu Husserla¹⁰. Tak więc wszelkie struktury wyodrębnione przez Husserla powinny prowokować pytanie o warunki swej konstytucji, co zdaje się pociągać nieuchronnie nieskończony regres¹¹.

W filozofii Husserla rzeczywiście coś takiego ma miejsce. Każdy przedmiot jest analizowalny ostatecznie na materiał wrażeniowy i formę intencjonalną, wrażenia jednak, są w systemie Husserla de facto pewnego rodzaju przedmiotami, których źródła szuka Husserl w strumieniu wewnętrznej świadomości czasu. Dochodzi w efekcie do wyodrębnienia pierwotnego strumienia, w którym sam czas jest konstytuowany. Ta warstwa jest, według Husserla, nieopisywalna w ścisłych i intersubiektywnych terminach¹².

Mamy tu do czynienia z „sytuacją graniczną” w filozofii Husserla. Dochodzi on mianowicie do punktu, w którym należałoby przyjąć nieprzedmiotowe warunki możliwej przedmiotowości, zarazem jednak własne założenia metodologiczne zabraniają mu tego kroku. W efekcie przepływu konstytuujący czas staje się sferą przedmiotową, która jednak jest niewyraźna językowo.

Te konsekwencje są nie do przyjęcia w filozofii Husserla. Jeżeli przedmioty te zostały w jakiś sposób „ujrzane”, to przynajmniej konieczne jest istnienie określonych, skierowanych na nie intencji, a jeżeli tak, to nie widać powodu, ażeby te intencje „wzięte in specie” nie mogły się stać znaczeniami odpowiednich ścisłych terminów. Intersubiektywność jest trudniejszym zagadnieniem, ale np. w świetle teorii konstytucji intersubiektywności poprzez „wzucie” zaproponowanej w *Medytacjach kartezyjskich*¹³ i tu nie widać większych trudności. Nie ma, wydaje się, większych przeszkód, aby dowolny sens stał się w ten sposób intersubiektywny.

Źródłem trudności filozofii Husserla zdaje się tu być nieograniczone rozciąganie metafory „widzenia”, na wszelkie możliwe dokonania teoretyczne. Dzięki temu każde „coś” staje się w tej filozofii przedmiotem, co w połączeniu z teorią konstytucji daje nieskończony regres, możliwy do przerwania tylko przez niekonsekwencję.

⁹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i transcendentálna fenomenologia*, Kraków 1987, 78, 79.

¹⁰ Husserl określa jako intuicyjny wszelki akt wypełniający, zaś każdemu korelatowi intencjonalnemu takiego aktu nadaje nazwę przedmiotu, por. tegoż, *Logical investigations*, London 1970, 785.

¹¹ Por. A. Półtawski, *Koncepcja czasu w fenomenologii E. Husserla*, w: J. Rolewski, S. Czerniak (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Warszawa 1991, 39-53.

¹² Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Warszawa 1989, 110, 111.

¹³ Tegoż, *Medytacje kartezyjskie*, 130-227.

3. PODEJŚCIE KANTOWSKIE

Przykładem zupełnie innego podejścia jest kantowska metoda „dedukcji” warunków możliwości przedmiotów, które to warunki same są nieprzedmiotowe, a zatem niemożliwie do „ujrzenia” w sensie husserlowskim. Wittgenstein różnicę tę ujął twierdząc, że zdanie opisuje pewną sytuację natomiast „prześwituje” w nim forma logiczna świata, jest ona „odzwierciedlana”. Innymi słowy: warunki możliwej przedmiotowości nie są „widziane” w ten sam sposób, jak przedmioty, jakkolwiek w pewnym metaforycznym sensie możemy mówić o ich „widzeniu”, czy „prześwitywaniu”¹⁴. Wszystko, co jest widzialne w zwykłym sensie, jest tym samym opisywalne, to zaś, co „widać”, czy co „prześwituje” w sensie Wittgensteina jest zasadniczo nieopisywalne.

Widać tu wyraźnie pierwszą istotną różnicę pomiędzy husserlowskim a kantowskim transcendentalizmem. Sfera transcendentalna u Husserla ma być w założeniach sferą przedmiotową, natomiast analogiczne pojęcie w przypadku filozofii Kanta oznaczać będzie sferę nieprzedmiotowych warunków możliwej przedmiotowości.

Stąd wypływa druga ważna różnica: tak określona kantowska sfera transcendentalna nie może obejmować całości sensu, wszelkie materialne określenie przedmiotu (wszelka faktyczność) musi pochodzić spoza tej sfery. U Kanta zawarte jest to w pojęciu „wrażenia”. A zatem, paradoksalnie, wszelki wyrażalny w słowach sens pochodzi u Kanta spoza sfery transcendentalnej.

Widać teraz wyraźnie, że pojęcie sfery transcendentalnej w zastosowaniu do Kanta ma sens przeciwny w stosunku do pojęcia husserlowskiego. Po pierwsze u Kanta jest ona „miejscem” nieprzedmiotowych warunków, których problem Husserl w swej filozofii przeoczył. Po drugie cała konstytucja sensu, której wyjaśnieniem jest husserlowska czysta świadomość, jest z tej ścisłej sfery transcendentalnej wykluczona. Kantowskie syntezy wyobraźni należałoby zakwalifikować do zupełnie innego poziomu i jakkolwiek można je nazywać transcendentalnymi, to już w zupełnie innym znaczeniu. Odbywają się one już w ramach relacyjnego odróżnienia podmiotu i przedmiotu, nie stanowią więc warunków możliwości tego odróżnienia, a więc w tym sensie nie są transcendentalne.

Wskazać jednak należy także na istotne podobieństwa. Transcendentalne „przejście na wyższy poziom teoretyczny” polega, ogólnie rzecz biorąc, na łącznym potraktowaniu bytu i jego poznania (czy też wiedzy o nim). Takie podejście, gdzie niezwykle łatwo o pomieszczenie pojęć¹⁵, powoduje istotne trudności teoretyczne. Nie wglębiając

¹⁴ „Co się w języku odzwierciedla, tego język nie może przedstawić. [...]. Co można pokazać tego nie można powiedzieć”. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1970, tezy 4.121, 4.1212. To, co można powiedzieć, to cała sfera przedmiotowa, sfera husserlowskiego „widzenia”.

¹⁵ Można tu wskazać na rozważania Ryle’a, który mówi wręcz o „pomyłce kategoryjalnej”, porównywalnej z błędem pomieszczenia typów logicznych i prowadzącej do podobnych paradoksów. (Por. G. Ryle. *Czym jest umysł?*, Warszawa 1970, zwłaszcza 48-59). Ryle mówi o tym wprawdzie w innym nieco kontekście, mianowicie w kontekście kartezjańskiego przeciwstawienia *res cogitans* i *res extensa*, dlatego jego krytyka nie dotyczy konsekwentnego transcendentalizmu, który swoje pole teoretyczne konstituuje poza (czy ponad) kartezjańskim przeciwstawieniem. Problem jednak polega na tym, że bardzo trudno jest być konsekwentnym transcendentalistą, trudno jest utrzymać się na transcendentalnym poziomie bez robienia „wycieczek” na stronę podmiotu, czy przedmiotu. Powodem tego jest, najogólniej rzecz biorąc, zasadnicza językowa nieopisywalność tej sfery, o której pisał Wittgenstein. Takie pomieszczenie poziomów teoretycznych byłoby właśnie czymś analogicznym do pomieszczenia typów, tyle że, jak się wydaje, dużo bardziej radykalnym i prowadzącym do znacznie groźniejszych paradoksów. Wydaje się, że i Kant nie był tu całkiem konsekwentny, gdy

się zbytnio w istotę zagadnienia, które zasługuje na osobne opracowanie, wskażemy tylko pewne charakterystyczne symptomy tych trudności u Husserla i Kanta. Otóż obaj ci autorzy mają zdecydowanie kłopoty z właściwym ujęciem przedmiotu. U Husserla, gdzie sfera transcendentnej konstytucji jest „wszechogarniająca” przedmiot zostaje „wchłonięty”. Husserl postawił bowiem problem odniesienia przedmiotowego jako problem transcendencji i immanencji¹⁶; dlatego rozwiązanie jego przyjęło formę redukcji do czystej immanencji. Kant, stawiając ten sam problem jako problem obiektywności pozostawił przedmiot poza sferą „konstytucji przedstawień”, ale za cenę uznania, że on sam nie jest w poznaniu dany. Oba te ujęcia wydają się wysoce niezadowolające. Wynikają chyba ze wspomnianego, łącznego potraktowania bytu i poznania. W takim ujęciu Husserl, podtrzymując zdroworozsądkową tezę, że to właśnie przedmiot jest tym, co poznajemy, zredukował go do odpowiednika poznania, Kant zaś podtrzymując inną zdroworozsądkową tezę, mianowicie, że przedmiot jest od poznania niezależny, uznał w efekcie, że jest on tym, czego nie poznajemy.

Te paradoksy transcendentalizmu wydają się wskazywać, że nie jest to uniwersalny klucz do rozwiązania wszelkich problemów filozoficznych, jakkolwiek niewątpliwie pozwala on ująć zagadnienia inaczej niedostrzegalne, które nie wydają się filozoficznie nieistotne.

4. POJĘCIE INTELEKTU W FILOZOFII KANTA

Można będzie teraz spróbować określić kantowskie pojęcie intelektu. Pojęcie to jest w filozofii Kanta bardzo wieloznaczne. Przede wszystkim intelekt jest określony jako niezmysłowa zdolność poznawcza¹⁷, a zatem nie jest władzą intuitywną, lecz dyskursywną. Jest władzą poznawania przez pojęcia, czyli przez podporządkowanie wielu przedstawień jednemu, wspólnemu, czyli zdolnością sądzenia¹⁸. Ponieważ zaś pojęcia służą za prawidła syntezy przedstawień, tak rozumiany intelekt jest tym samym zdolnością do ustalania prawideł¹⁹. Zauważyć należy, że tak zdefiniowany intelekt traktować należy jako strukturę zawierającą w sobie wyobraźnię, ponieważ, jeśli ma on być zdolnością do podporządkowania wielości przedstawień jedności pojęcia, musi zawierać w sobie zdolność syntezy według określonych prawideł. Możemy nawet powiedzieć, że pojęcie intelektu tak określone nie różni się w zasadzie od pojęcia wyobraźni, rozumianej jako zdolność syntezy. Dlatego Kant pisze w jednym miejscu, że „wszelkie wiązanie jest czynnością intelektu”²⁰, w innym zaś, że pojęcia mogą powstać dzięki stosunkowi różnorodności do jedności apercepcji tylko za pośrednictwem wyobraźni²¹. Po prostu w tym znaczeniu, jako zdolność syntezy materialnie określonych poznań (sądów), intelekt jest tożsamy z wyobraźnią.

Jednak u Kanta można odnaleźć jeszcze inne, bardziej podstawowe znaczenie tego terminu. Intelekt byłby w tym znaczeniu „źródłem” kategorii, jako warunków

niejako „jednym tchem” mówił o syntezach wyobraźni (czyli stronie podmiotowej) i kategoriach (czyli strukturach we właściwym sensie transcendentálnych). W tym właśnie wydaje się tkwić źródło możliwości psychologizycznej interpretacji filozofii Kanta.

¹⁶ „[...] jak poznanie może [wykroczyć] poza siebie, jak może ono utrafić byt, którego nie sposób odnaleźć w ramach świadomości?”. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, Warszawa 1990, 12.

¹⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, t.1, A 67, B 92.

¹⁸ *Tamże*, A 68, B 93.

¹⁹ *Tamże*, A 126.

²⁰ *Tamże*, B 130.

²¹ *Tamże*, A 124.

możliwości wszelkiej syntezy²². W tym znaczeniu Kant pisze, że „zdolność apercepcji jest samym intelektem”²³. Jedność apercepcji jest bowiem subiektywną stroną kategorii²⁴. W zasadzie lepiej jest mówić, że tak rozumiany intelekt jest nie źródłem, lecz „miejszem” kategorii, ponieważ o żadnej syntezie kategorii, co mogłoby sugerować wyrażenie źródło, nie może być oczywiście mowy.

Tak więc odróżnić należy dwa pojęcia intelektu u Kanta: (1) Zdolność czy władza wszelkiej syntezy, oraz (2) Miejsce kategorii, jako warunków wszelkiej syntezy.

Tylko w tym drugim znaczeniu intelekt jest strukturą w ścisłym znaczeniu transcendentálną. Pojęcie to odpowiada pojęciu obecnego w świecie i w języku logosu, który decyduje o tym, że świat jest intelligibilny.

MIROSLAW MYLIK

O KONCEPCJI FILOZOFII KS. BPA K. KOWALSKIEGO (W JUBILEUSZ 100-LECIA JEGO URODZIN)

WSTĘP

Ogłoszona w 1879 roku encyklika *Aeterni Patris* Leona XIII przyniosła niewątpliwe odrodzenie i rozwój myśli tomistycznej, która, jak dziś wiemy, rozwinęła się w trzech zasadniczych kierunkach: tradycyjnym, nazywanym w literaturze wersją zachowawczą tomizmu; współczesnym, określanym mianem, wersji otwartej na różne prądy filozoficzne i wyniki nauk szczegółowych; oraz w kierunku precyzującym, nazwanym stąd wersją tomizmu precyzującego lub (bardziej przyjętą nazwą) egzystencjalnego. Trzeba przy tym pamiętać, że podział ten, nie jest podziałem rozłącznym, gdyż wyróżnione powyżej wersje tomizmu zawierają w sobie niemało wspólnych i bliskoznacznych rozstrzygnięć, dotyczących przecież podstawowych nieraz zagadnień występujących w filozofii św. Tomasza z Akwinu¹.

W niniejszym artykule postawiono sobie za cel ustalenie, która z powyższych wersji myśli tomistycznej znajduje się w mało opracowanych i nieco dziś zapomnianych, jak się okazuje, pracach filozoficznych ks. bpa prof. Kazimierza Józefa Kowalskiego (1896-1972), którego zasadnicza twórczość przypada na okres dwudziestolecia międzywojennego². Interesować nad będą szczególnie dwa zagadnienia:

1^o Sposób rozumienia nauki (filozofii) przez Kowalskiego.

2^o Stosunek filozofii (metafizyki) do innych nauk w jego ujęciu.

²² „Czysty intelekt jest więc w kategoriach prawem syntetycznej jedności wszystkich zjawisk i przez to dopiero, i to w sposób pierwotny, umożliwia doświadczenie co do jego formy”, *tamże*, A 128.

²³ *Tamże*, B 134.

²⁴ „Logiczna forma wszelkich sądów polega na przedmiotowej jedności apercepcji zawartych w nich pojęć”, *tamże*, B 240.

¹ Por. E. Morawiec, *W kierunku metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1984, 77; por. też M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” 15 (1963) nr 113, 1339-1353; *Aktualne dyskusje wokół tomizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967), z. 3, 59-70; *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej*, „Studia Philosophiae Christianae” 5 (1969), z. 2, 49-79; *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX wieku*, [w:] *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 1978, 335-350, i inne prace polskich tomistów.

² Po II wojnie światowej ks. bp. Kowalski zdołał opublikować jedynie pięć artykułów o problematyce filozoficznej – por. bibliografię jego prac w *Słowniku Polskich Teologów Katolickich*, T. Kp6, Warszawa 1983, 166-178, por. też bibliografię filozoficznych prac Kowalskiego zamieszczoną w tym artykule.