

## Rozprawa o pojęciach ogólnych<sup>1</sup>

Na początku rozprawy o czystych abstrakcjach (*speculationes*), czyli o pojęciach ogólnych, postanowiłem — dla lepszego ich zrozumienia — odróżnić je najpierw od wszystkich innych procesów i operacji poznawczych, to znaczy od takich, które ze swej natury wydają się być do nich najbardziej zbliżone; następnie rozgraniczyć same pojęcia jedne od drugich według właściwych im różnic, oczywiście jak dalece uznałem to za konieczne dla nauki o słowach (*doctrina sermonum*). Jest mianowicie pięć takich produktów

---

<sup>1</sup> Tytuł oryginału: *Tractatus de intellectibus*. — Za autentyczne pismo Abelarda uznaje tę rozprawę Migne (PL t. 178, s. 38), w pismach Abelarda wydał Cousin, który samo tylko zakończenie uważa za obcy dodatek, w całości neguje autorstwo Abelarda Prantl (*Geschichte der Logik*, II, s. 207 i adnotacja 416), przypisując ją któremuś z jego uczniów i wyrażając opinię „*Diese ganze Abhandlung in der That zu dem Besten gehört, was jene Zeit aufzuweisen hat*”. Geyer w *Logica „Nostrorum petitioni sociorum”*, *Untersuchungen*, s. 612, dowodzi, że treść rozprawy jest w istocie oparta na autentycznych pismach Abelarda, a częściowo jest dosłownie z nich zaczerpnięta. Jego zdaniem jest prawie nie do pomyślenia, aby ktoś inny mógł być do tego stopnia obeznany i zżyty z nauką Abelarda. Ze względu jednak na pewne nowe elementy języka i treści nie wyklucza ostatecznie takiej ewentualności, że mógł tę rozprawę napisać któryś z uczniów Abelarda doskonale zorientowany w kręgu idei swego nauczyciela.

poznania, które należy dokładnie odróżniać od pojęć. Są nimi: wrażenia zmysłowe, wyobrażenia, mniemania, wiedza, rozumienie<sup>2</sup>. Pojęcie ogólne ma ścisły związek z wrażeniem zmysłowym przez swą genezę i nazwę. Przez genezę, ponieważ każdy z pięciu zmysłów bezpośrednio spostrzega dowolne przedmioty, następnie przekazuje nam zrozumienie tych rzeczy. Przez wrażenia wzroku, słuchu, powonienia, smaku od razu poznajemy umysłem rzeczy spostrzeżone zmysłami. Tak wielka jest nieudolność rozumu ludzkiego, że do poznania umysłowego musimy się wspinać od wrażeń zmysłowych i tylko z trudnością możemy coś pojąć rozumem, jeżeli nie poznamy tego przez analogię do danych w doświadczeniu zmysłowym. Niekiedy także nazwą zmysłu określamy niewłaściwie sam umysł<sup>3</sup>. Arystoteles i wielu innych często używają wymiennie słowa „widzieć” w znaczeniu „rozumieć”, być może dlatego, że zmysł wzroku ma najwięcej podobieństwa z rozumem. Rzecz zrozumianą umysłem jakby widzi w polu swego widzenia, w ten sposób, jak patrzymy zazwyczaj na rzeczy bliżej lub dalej położone przed nami. Ponieważ wrażenie zmysłowe (*sen-*

<sup>2</sup> W oryginale: *sensus, imaginatio, existimatio, scientia, ratio*. Język oryginału ma tu zadanie uproszczone, operując z wielką swobodą wymiennie takimi pojęciami, jak *intellectus* z paralelnym znaczeniem — umysł i pojęcie ogólne, *sensus* — zmysł i wrażenie, spostrzeżenie zmysłowe, *imaginatio* — wyobrażenia, fantazja i wyobrażenie, *ratio* — rozum z całym zbiorem innych wariantów treści, z czego wynikają miejscami prawie niemożliwe do rozwiązania trudności.

<sup>3</sup> Dalsza część zdania jest niemożliwa do przetłumaczenia zgodnie z intencją oryginału: *Cum videlicet sensum verborum dicimus pro intellectu ipsorum*.

*sus*) ma ścisły związek z pojęciem ogólnym przez genezę i nazwę, uważam za konieczne wskazać na różnicę istniejącą pomiędzy nimi również w przypadku, kiedy jednocześnie powstają w umyśle.

### O różnicy pomiędzy wrażeniem zmysłowym i pojęciem ogólnym

Wrażenie i pojęcie są to w istocie dwie rzeczy różne. Wrażenie zmysłowe jest spostrzeżeniem materialnych przedmiotów i do tego celu potrzebuje materialnych narządów, czyli jest działaniem duszy, skierowanym z konieczności na rzecz materialną, reakcją na świat zewnętrzny, która dochodzi do skutku za pomocą jednego z organicznych narządów, jak na przykład oczu, uszu lub jakiejś innej części żywego organizmu. Pojęcie natomiast, jako produkt duchowego poznania, nie potrzebuje organicznych narządów ciała, to znaczy umysł nie posługuje się nimi do wytworzenia pojęcia. Nie potrzebuje także realnie istniejących przedmiotów, ponieważ umysł równie dobrze potrafi wytworzyć sobie ideę rzeczy istniejących, jak i nie istniejących, materialnych, jak i niematerialnych, przeszłych przez przypomnienie, przyszłych przez przewidywanie. Niekiedy może zmyślić nawet ideę rzeczy nigdy nie spotykanych, jak na przykład centaury, chimery, latające smoki, syreny i wiele innych dziwów. Jest to oczywista różnica pomiędzy umysłem i zmysłem. Prócz tego zmysł nie ma zdolności zastanawiania się nad czymś, to znaczy rozpatrywania jakiejś rzeczy pod

względem natury i właściwości. Z tej racji wrażenia zmysłowe mają zarówno stworzenia rozumne, jak nierozumne. Natomiast pojęcie ogólne może zaistnieć tylko wtedy, gdy umysł rozważa naturę jakiejś rzeczy albo jej właściwości, nawet jeżeli jest to pojęcie bezprzedmiotowe. Kiedy na przykład umysł tworzy sobie fikcyjną ideę centaury jako zwierzęcia złożonego po części z człowieka, po części z konia, wtedy z konieczności musi brać pod uwagę naturę zwierzęcia, a przez to — ciała, czyli substancji. Kiedy więc myśli o człowieku i koniu jako pewnych częściach składowych, nie pomija właściwości ciała człowieka i konia. Dlatego pojęcie może zaistnieć wyłącznie tam, gdzie jest rozum, który myśli nad jakąś rzeczą, rozpatruje naturę i właściwości. Przez rozum oznaczam samą zdolność, czyli łatwość, z jaką duch bystry może prawdziwie poznać i odróżnić naturę rzeczy.

### O różnicy pomiędzy rozumem i cechą rozumu

Jednak rozum (*ratio*) nie jest tym samym co cecha rozumu (*rationalitas*). Cecha rozumu jest wspólna dla aniołów i ludzi. Dzięki niej mają nazwę istot rozumnych. Rozum natomiast jest właściwy niektórym tylko istotom, to znaczy, jak powiedziałem, wyłącznie duchom uzdolnionym. I taka jest właśnie, moim zdaniem, różnica pomiędzy cechą rozumu i rozumem, jak między zdolnością biegania i łatwością szybkiego biegania. Posiadających tę ostatnią zdolność nazywa Arystoteles biegaczami ze względu na

łatwość zginania członków. Analogicznie każdy duch, który z własnej natury może poznawać, ma cechę rozumu. Rozum natomiast ma tylko taki duch, który łatwo może poznawać, a nie opóźnia w nim tej czynności nieudolność wieku ani chorobliwe predyspozycje ciała, mogące spowodować jakieś zaburzenia psychiczne, że wpadnie w obłąd lub stanie się upośledzony w myśleniu.

### Że tym samym jest duch i rozum

Wydaje mi się, że niejako tym samym jest duch i rozum. Jak wynika z podanych wyżej dystynkcji, pojęcie ogólne jest różne od zmysłu i od rozumu, ponieważ z konieczności pochodzi z rozumu jako nieodłączny jego produkt. Dlatego wszędzie tam, gdzie nie ma rozumu, z konieczności nie ma i pojęcia, które, jak powiedziałem, zawsze ma za przedmiot jakąś rzecz rozpatrywaną ogólnie w aspekcie natury, jak na przykład — człowieka lub konia, lub właściwości, jak na przykład — kolor i kształt materii. Rozum rozważa je same w sobie albo je razem łączy, albo od siebie oddziela.

### O różnicy pomiędzy wyobrażeniem i pojęciem ogólnym

Jest również oczywiste, że i wyobrażenia różni się od pojęcia. Wyobrażenie, podobnie jak wrażenie zmysłowe, nie zawiera nic z rozumowych rozważań. W zakresie rzeczy spostrzeganych przez zmysły wyobrażenie jest niczym innym,

jak swego rodzaju przypomnieniem wrażenia, oczywiście wtedy, kiedy spostrzeżona rzecz nie jest obecna. Przez swoisty rodzaj przypominania duch zachowuje w dalszym ciągu wrażenia zmysłów. Postępuje przy tym w taki sam sposób jak przedtem, to znaczy że i teraz nie rozpatruje niczego za pośrednictwem wyobrażenia w kategoriach rozumu, podobnie jak nie rozpatrywał przedtem za pośrednictwem zmysłowych wrażeń. Dlatego celowo dodałem „za pośrednictwem wyobrażenia”, ponieważ kiedy w tej samej duszy jednocześnie istnieje wyobrażenie i pojęcie, podobnie jak często współistnieją ze sobą pojęcie i zmysłowe wrażenie, nie możemy zaprzeczyć, że paralelnie odbywa się operacja rozumu, jednak nie na bazie wyobrażenia, ale pojęcia. Wyobrażenie jest więc niedokładnym przedstawieniem, czyli odzwierciedleniem przedmiotu, któremu nie towarzyszy spostrzeżenie tej rzeczy, którą niedokładnie nazwałem odzwierciedloną, ponieważ samo wyobrażenie, podobnie jak spostrzeżenie, nie ujmuje poznawczo niczego w kategoriach rozumu. Często rzeczywiście spostrzegamy przedmioty, na które zajęty myślami rozum nie zwraca wcale uwagi, i kiedy zmysły rozpraszają się w świecie zewnętrznym, chłonąc wrażenia z różnych napotkanych przedmiotów, duch jednak w tym czasie jest przez myślenie skupiony na innych sprawach. Jeżeli na przykład jesteśmy zajęci jakąś nauką lub zajęci w myślach, wtedy umysł koncentruje uwagę na tych przedmiotach, a nie na rzeczach, które albo widzimy przed sobą, albo spostrzegamy innymi zmysłami. W przeciwnym razie prawie zawsze musielibyśmy myśleć o niebie lub ziemi, które ciągle widzimy. Ale nawet w przy-

padku, kiedy równocześnie coś spostrzegamy i o tym myślimy, jednak inaczej zmysł reaguje na przedmiot, inaczej na umysł, ponieważ — jak wynika z wyżej podanych rozróżnień — proces spostrzegania zmysłami różni się z gruntu od operacji poznania przez rozum. Zmysł z natury przesuwa się po powierzchni, umysł drąży i penetruje wewnątrz istotę. Tak samo gdy różne zmysły percypują jednocześnie ten sam przedmiot, jak na przykład kiedy widzimy drzewo i dotykamy go, każdy zmysł działa we własnym zakresie zgodnie ze swymi właściwościami i w różny sposób spostrzega to samo drzewo. I dlatego oba zmysły działają samodzielnie i niezależnie od siebie. Podobnie i umysł pozostaje całkiem niezależny od zmysłu, który mu towarzyszy w akcie poznania, i samodzielnie kontynuuje proces poznania tej samej rzeczy. Jeżeli jednak określam wyobrażenie jako odzwierciedlenie rzeczy nie oparte aktualnie na zmyśle, należy to rozumieć w tym sensie: ponieważ wrażenie zmysłowe jest również niedokładnym odtworzeniem przedmiotu i tak samo nie poznaje niczego w kategoriach rozumu, konieczne było przyjęcie takiej definicji, aby uniknąć identyfikacji wyobraźni i zmysłu. Tam, gdzie zmysł działa przez spostrzeżenie, nie może jednocześnie działać wyobraźnia przez odzwierciedlenie tej samej rzeczy, ale tam, gdzie ustaje działanie zmysłu, jego funkcję przejmuje i spełnia wyobraźnia, oczywiście nie przez to, że coś spostrzega, ale że przedstawia rzecz nieobecną, nie w formie rozróżnienia i poznania umysłowego, jak zresztą nie czyni tego i zmysł w spostrzeżeniu, co już w sposób wystarczający wyjaśniłem wyżej. Działanie wyobraźni jest ograniczone wy-

łącznie do przedmiotów nieobecnych, tzn. do tych, które aktualnie nie leżą w zasięgu zmysłów. Zmysł natomiast ma za przedmiot wyłącznie rzeczy obecne. Operacje rozumu obejmują bez różnicy rzeczy obecne i nieobecne. Należy tu zauważyć, że wszystko, co zmysł może spostrzec, to i wyobrażenia może przedstawić. Także nierozumne zwierzęta zachowują, jak twierdzi Boecjusz, wyobrażenia rzeczy nieobecnych, które spostrzegły zmysłami. Przez swego rodzaju zdolność przypominania utrwała się w ich wyobraźni obraz spostrzeżonych przedmiotów, podobnie jak przedtem otrzymały ten obraz przez zmysły. W miarę swoich zdolności jedne zwierzęta dłużej, drugie krócej zachowują obraz przedmiotów pozostawiony w ich wyobraźni przez zmysły. Należy też zauważyć, że jeżeli ktoś uważa wszystkie wyobrażenia za swego rodzaju, jak powiedziałem, przypomnienia zmysłowych wrażeń, to znaczy że mogą one istnieć wyłącznie na podstawie rzeczy doznanych przez zmysły, jednak Arystoteles — jak utrzymuje Boecjusz w *Peri hermeneias* — nie wyklucza bynajmniej takiej ewentualności, że możemy mieć pojęcia ogólne bez współtowarzyszących im wyobrażeń. Dlatego choć mamy wiele pojęć ogólnych o rzeczach niematerialnych, jednak wśród nich są i takie o rzeczach materialnych, z którymi nigdy nie zetknęły się zmysły. Trzeba zatem, idąc za Arystotelesem, zdefiniować wyobrażenie w ten sposób, jak zdefiniowaliśmy wyżej, że jest to niedokładne odzwierciedlenie przedmiotu bez aktualnego współdziałania zmysłów, niezależnie od tego, czy takie wyobrażenie powstało ze zmysłu czy też bez zmysłu. Jeżeli jednak Arystoteles twierdzi, że

nasze pojęcia ogólne nie mogą istnieć bez wyobrażeń, należy to, jak sądzę, rozumieć w takim znaczeniu, że ile razy próbujemy myśleć kategoriami rozumu o naturze dowolnej rzeczy albo o jej właściwościach i tylko na tym staramy się skoncentrować uwagę, zmysły, z których bierze początek całe poznanie ludzkie, siłą przyzwyczajenia zawsze narzucają umysłowi przez wyobrażenie pewne detale, o jakie nam wcale nie chodzi. Jak na przykład kiedy staramy się poznać w człowieku to tylko, co należy do jego ludzkiej natury, to znaczy, że jest rozumnym i śmiertelnym stworzeniem, pomijając oczywiście to wszystko, co nie ma związku z naturą człowieka, jednak wbrew naszej intencji i woli zmysły oferują nam wiele innych szczegółów, które całkowicie usunęliśmy z pola widzenia, jak kolor, wzrost taki czy inny, jakaś budowa i kształt ciała i wiele innych nieistotnych form organizmu, często spostrzeganych przez zmysły. Jest to zjawisko do tego stopnia nieuniknione, że — co już musi budzić zdumienie — kiedy myślę o czymś niematerialnym i na tym punkcie koncentruję uwagę, jednak siłą przyzwyczajenia zmysłów jestem zmuszony wyobrażać to sobie jako rzecz materialną, albo kiedy rozumiem coś jako bezbarwne, nawyk zmysłów każe mi to koniecznie wyobrazić sobie jako rzecz barwną. Jest faktem bezdyskusyjnym, że najpierw w nas budzą się zmysły i mają najczęstsze zastosowanie. W dalszej kolejności umysł stopniowo przechodzi do wyobrażeń, w końcu do pojęć ogólnych. Ale co poznajemy najwcześniej, to zachowujemy najsilniej. W tym sensie powiedział Horacy: „Czym skorupka za młodu nasiąknie, tym na starość trąci”.

Przyzwyczajenie zmysłów jest do tego stopnia, jak powiedziałem, związane z nami, że z trudnością możemy niekiedy lub nie możemy nigdy myśleć o jakiejś rzeczy, nie wyobrażając jej sobie jako materialnej, to znaczy — wyposażonej w materialne przymioty. Dlatego jednak powiedziałem „z trudnością”, ponieważ może się zdarzyć, jak utrzymuje Boecjusz, że poznanie u nielicznych ludzi jest takie, jakie jest wyłącznie u Boga, to znaczy do tego stopnia przekracza wszystkie zmysły i wyobraźnię, że jest w stanie czystym, bez ich domieszki, i w tym oczywiście przypadku nic nie narzuca się umysłowi poza przedmiotem, o którym myśli i koncentruje na nim uwagę. Tego rodzaju myślenie jest czystym poznaniem, któremu nie towarzyszy żadne niewyraźne odzwierciedlenie przedmiotu, czy to przez zmysły, czy wyobraźnię. Jeśli chodzi o Boga, jest oczywiste, że nie może w Nim być zmysłowych spostrzeżeń i wyobrażeń, ponieważ jedno i drugie jest niedokładną formą poznania. Bóg od wieków ogarnia wszystko aktem poznania, ponieważ — jeżeli zastanowimy się głębiej — pojęcie u Niego jest tym samym co wiedza. Chociaż Boecjusz przyjmuje, że czyste poznanie jest udziałem nielicznych ludzi, my jednak, zgodnie z Arystotelesem, uważamy za pewne, że takie czyste poznanie nigdy nie może mieć miejsca w życiu doczesnym, chyba że ktoś w zachwycie kontemplacji otrzyma wyjątkowy dar Boskiego objawienia, ale i w tym wypadku sądzimy, idąc za Arystotelesem, że taki zachwyt należy nazwać właściwiej wizją niżeli poznaniem, i nie można o nim powiedzieć, że jest pojęciem ludzkiego, ale Boskiego umysłu. Dusza bowiem dopiero wtedy, kiedy zostaje przyjęta

przez Boga, zapożycza od Niego w jakimś stopniu naturę, bo wtedy niejako rodzi się Bóg, kiedy umiera w nas człowiek. Ktoś, być może, zechce polemizować z Arystotelesem, kontrargumentując w ten sposób, że kiedy jednocześnie działa zmysł i rozum, wtedy pojęciom nie towarzyszą wyobrażenia. Odpowiadam na to, że jednak tak nie jest. Chociaż myślę o drzewie i patrzę na nie zarazem, jednak wyobrażam sobie jego twardość lub miękkość, lub jakąś inną właściwość nie dostrzeganą przez oczy, i w ten sposób pojęcia nie mogą się obyć bez wyobrażeń, jak słusznie powiedział Arystoteles.

### O różnicy pomiędzy mniemaniem i pojęciem

Po rozpatrzeniu różnicy istniejącej pomiędzy pojęciem i wrażeniem zmysłowym, jak również pomiędzy pojęciem i wyobrażeniem, pozostaje obecnie wyznaczyć granicę pomiędzy pojęciem, mniemaniem i wiedzą. Pojęcie wydaje się być identyczne z mniemaniem przede wszystkim na tej podstawie, że niekiedy mówimy „mniemać” w znaczeniu — „rozumieć”, „pojmwować”, i podobnie używamy wymiennie zamiast „pojęcie” słowa „opinia”, a ta w swej treści jest identyczna z mniemaniem. W rzeczywistości jednak są to dwie rzeczy różne. Mniemać znaczy tyle, co wierzyć, a mniemanie jest tym samym co przypuszczenie i wiara. Natomiast pojmwować znaczy to drażyć i penetrować rozumem, niezależnie od tego, czy wierzymy, że tak jest, jak pojmwujemy, czy najzupełniej w to nie wierzymy. Dlatego jeżeli słyszę, jak ktoś mówi: „Człowiek jest drze-

wem”, doskonale rozumiem treść tego zdania, choć absolutnie nie wierzę w jego realność, to znaczy, nie wierzę, że tak jest, jak rozumiem, i wiara rozmija się z wiedzą. Każdy zatem, mający jakieś mniemanie, z konieczności rozumie treść swego mniemania, lecz nie na odwrót. Mniemanie dotyczy wyłącznie tego, co zdanie oznajmia, to znaczy każdego łączenia i rozdzielania rzeczy i pojęć. Z tej racji mniemanie nigdy nie może mieć miejsca bez rozumienia zdania.

### O różnicy pomiędzy wiedzą i mniemaniem albo pojęciem

Wiedza nie jest mniemaniem ani pojęciem, ale formą pewnego poznania. Może równie dobrze istnieć bez mniemania i bez pojęcia. W przeciwnym razie każdy śpiący traciłby wiedzę. Tymczasem Arystoteles zalicza cnotę i wiedzę do kategorii trwałego stanu, a nie przejściowej dyspozycji. I tyle niech wystarczy, co powiedziałem ogólnie o różnicy, jaka zachodzi pomiędzy pojęciem i wymienionymi wyżej formami poznania.

### O różnicy w samych pojęciach ogólnych

A teraz pozostaje mi jeszcze — zgodnie z obietnicą i zapowiedzią — wykazać różnice w samych pojęciach ogólnych i wyodrębnić jedne od drugich, tak aby odpowiednio do pojęć okazała się jasno również różnica między słowami. Należy zatem odróżnić same pojęcia, aby

zrozumieć, które są proste (*simplices*), które złożone (*compositi*), jednościowe (*uni*), lub wielościowe (*multiplikes*), przedmiotowe (*sani*) albo bezprzedmiotowe (*cassi*), prawdziwe albo fałszywe (*veri vel falsi*), oraz jaka zachodzi różnica pomiędzy pojęciem łączącym i rzeczy złączonych (*inter componentem et compositorum*) a rozdzielającym i rzeczy rozdzielonych (*dividentem et divisorum* albo *disiungentem et disiunctorum*), oraz czym się różni pojęcie oddzielające i odrywające (*dividens et abstrahens*).

### Które pojęcia są proste, a które złożone

Mówimy zazwyczaj, że niektóre pojęcia są proste, podobnie jak proste, czyli pojedyncze, są pewne czynności i cząstki czasu, które oczywiście w ten sposób łączą się z sobą, że żadna część nie następuje po drugiej, natomiast ze złożonymi rzecz ma się przeciwnie. Podobnie jak jest na gruncie wyrazów, które wywołują w umyśle pojęcia, tak samo jest również na gruncie pojęć, to znaczy, że podobnie jak słowa — jedne są proste, drugie złożone, i zdania, które muszą składać się z różnych wyrazów zachowujących w konstrukcji gramatycznej autonomiczne znaczenie, tak samo pojęcia zrodzone przez słowa — jedne są proste, i te powstają z prostych wyrazów, czyli funkcjonalnie mają zawierać ich treść i znaczenie, drugie złożone, i te rodzą się z wyrazów złożonych. Kto formuluje i wypowiada takie na przykład zdanie: „Człowiek chodzi”, ten po kolei dodaje znaczące słowo do znaczącego słowa, i tak samo kto słucha po kolei każdego słowa, ten odpowiednio do

nich tworzy własne pojęcia. Najpierw ma oczywiście pojęcie i zrozumienie człowieka, kiedy usłyszy słowo „człowiek”, które ze swego ustanowienia ma oznaczać taką istotę, jaką jest człowiek. Następnie ma pojęcie i zrozumienie czynności chodzenia, kiedy usłyszy orzeczenie „chodzi”, i tę konkretną treść łączy z człowiekiem. Proszę jednak zwrócić na to uwagę, że pojęcie proste, o jakim mówiłem, nie jest bynajmniej takie, że w ogóle nie ma części składowych, ale takie, że stanowi ono jedną całość, a nie kolejne dodawanie. Często przez jedno słowo rozumiemy naraz kilka przedmiotów, jak na przykład kiedy słyszymy liczebniki — „dwa” albo „trzy”, albo też tego rodzaju nazwy zbiorowe, jak „wiele”, „naród”, „stado”, „kupa” albo „budynek”, i w ogóle każdą inną nazwę oznaczającą wiele przedmiotów lub części składowych w kategorii ilości, albo materię i formę. Słowo „człowiek” oznacza jednocześnie i samą materię zwierzęcą, i atrybut rozumu, i śmiertelność, ale oznacza to wszystko naraz przez samo słowo, a nie stopniowo przez dodawanie. I niewątpliwie jest więcej treści poznawczych<sup>4</sup> w procesie rozumienia jednej pojedynczej nazwy, z tego powodu, że rozum poznaje większą sumę rzeczywistości, to znaczy z każdego aspektu rozważanej rzeczy percypuje rozum po jednej. Ale mimo wszystko trzeba powiedzieć, że każde pojęcie jest proste, jeżeli tylko nie składa się z części kolejno dodawanych. Podobnie jednym spojrzeniem oka raz widzę trzy jednocześnie kamienie położone przede mną, innym razem muszę kilka razy kolejno spojrzeć, jeżeli będą kłaść przede mną ka-

<sup>4</sup> Czytam *notiones*, nie jak w oryginale: *actiones*.

mienie jeden po drugim. Jak zatem rzecz ma się z poznawczym procesem zmysłowym, tak samo i z umysłowym, to znaczy, że raz umysł jednocześnie ujmuje całą rzeczywistość przez proste pojęcie, innym razem stopniowo i kolejno przez różne pojęcia poznaje różne rzeczywistości. Na tym właśnie, jak sądzę, polega istotna różnica pomiędzy słowem (*dictio*) i zdaniem (*oratio*)<sup>5</sup>, że choć oznaczają absolutnie te same rzeczywistości, jednak słowo nie składa się z żadnych części oznaczających, gdy przeciwnie w zdaniu rozumiemy te same treści stopniowo, słowo po słowie. Na przykład, choć w rozumieniu rzeczy taka sama jest treść słowa „zwierzę” i jego definicji: „ciało ożywione i obdarzone zmysłami”, jednak, jak powiedziałem, różny jest sposób rozumienia tej samej treści. W pierwszym wypadku rozumiemy od razu wszystkie trzy strony rzeczywistości, w drugim przez definicję — stopniowo, podobnie jak stopniowo słyszymy te słowa. Najpierw rozumiemy naturę ciała, kiedy słyszymy słowo — „ciało”, następnie substancjalną właściwość — że jest „ożywione”, na końcu — że jest „obdarzone zmysłami”. Jak z tego wynika, treść słowa i definicji jest w gruncie rzeczy i w jakiś sposób ta sama, a w jakiś sposób jest różna. Ta sama pod względem faktycznego poznania rzeczywistości, ponieważ w obu wypadkach rozumiemy te same treści. Jest różna — ponieważ w pierw-

<sup>5</sup> Jeszcze jaśniej precyzuje Abelard tę samą różnicę gdzie indziej, Cousin, *Dialectica*, s. 212: *Est autem dictio simplicis vocabuli nuncupatio id est vox totaliter, non per partes, significativa, ut homo vel currit oratio autem dictionum collectio, id est vox ad aliquid significandum inventa, cuius partium aliquid extra significat, ut homo currit.*



szym przypadku rozumiemy wszystko od razu, w drugim — stopniowo, to znaczy — kolejno dodając substancjalne właściwości do poznanej już wcześniej materii. Ale ponieważ przez jedno i drugie pojęcie adekwatnie poznajemy naturę zwierzęcia zarówno pod względem materii, jak formy, jako że w nich się zawiera cała natura zwierzęcia, więc intelektualną treść samego słowa można nazwać pojęciem rzeczy złączonych, ale nie można go nazwać łączącym ani składowym. I przeciwnie trzeba kwalifikować pojęcie wynikające z definicji. Każdy, kto słyszy słowo „zwierzę”, od razu rozumie trzy elementy konstytutywne jako razem złączone w substancji zwierzęcia — ciało, życie, zmysły. Dlatego takie pojęcie, które mamy o rzeczach już jako złączonych, nazywamy pojęciem rzeczy złączonych. Łączące natomiast jest takie pojęcie, które w stopniowej operacji dodaje kolejno do rzeczy już uprzednio poznanych — później poznane, jak na przykład kiedy do materii już wcześniej poznanej dołączamy następnie w umyśle życie i zmysły jako jej formy, to znaczy jako substancjalne właściwości określające materię, którą najpierw rozumieliśmy w stanie wyizolowanym, a następnie rozpatrujemy ją w szerszym kontekście.

Czym się różni pojęcie rzeczy rozdzielonych od pojęcia rozdzielającego

Podobnie jak inne jest pojęcie rzeczy połączonych, a inne łączące, ponieważ pierwsze powstaje ze słowa, drugie ze zdania, tak samo inne jest pojęcie rzeczy rozdzielonych, a inne rozdziela-

jące. Słowo „zwierzę” rodzi pojęcie rzeczy połączonych, i przeciwnie, słowo „nie-zwierzę” — rzeczy rozdzielonych. Jest to słowo nieokreślone i oznacza wszystkie rzeczy, które nie są zwierzęciem. I analogicznie rzecz biorąc, jak definicja zwierzęcia daje nam w efekcie pojęcie łączące, tak definicja nie-zwierzęcia — rozdzielające, czyli wykluczające wszystkie inne rzeczy, które nie są zwierzęciem. W definicji: „rzecz, która nie jest zwierzęciem”, koncentruję uwagę najpierw na samej „rzeczy” przez umieszczenie na początku tego słowa. Następnie przez dodanie: „która nie jest zwierzęciem”, oddzielam naturę zwierzęcia od każdej dowolnej rzeczy, tak że już każdą inną rzecz pojmuję jako nie-zwierzę. Jak z tego widać, pojęcia rzeczy połączonych i rozdzielonych zawarte są tylko w słowach. Natomiast pojęcia łączące i rozdzielające wyrażają się tylko w zdaniach. Pierwsze są proste, drugie złożone.

Jest na pewno wielu (dialektyków), którzy nie uznają w ogóle żadnych części w pojęciach prostych. Kto wiele naraz rozumie — argumentują — ten jednym prostym aktem poznania ujmuje wszystko. Sądzę jednak, że nie muszę obstawiać przy swoim zdaniu i zbijać ich tezy, ponieważ przychodzi mi na myśl wiele argumentów za, jak i przeciw. I tyle niech będzie dosyć, co powiedziałem na temat pojęć prostych i złożonych, albo — rzeczy złączonych i pojęć łączących, jak również rzeczy rozdzielonych i pojęć rozdzielających.

### Które pojęcia są jednościowe, a które wielościowe

Jednościowym nazywamy każde pojęcie proste albo takie złożone, które polega na jednym połączeniu lub rozdzieleniu, czyli negacji. Przez wielościowe rozumiem pojęcia w znaczeniu przeciwnym, to znaczy takie, które nie odpowiadają ani jednemu z wymienionych warunków. Jedno połączenie lub rozdzielenie, czyli negacja, ma miejsce wtedy, gdy operacja umysłu przebiega w jednym ciągu, za jednym impulsem i jest skierowana na jeden przedmiot, i czy umysł łączy coś z tym, co najpierw poznał, czy oddziela, czy odróżnia od czegoś innego — doprowadza niejako w ten sposób, nie czyniąc przerwy, rozpoczęty swój bieg do końca. Ale wtedy tylko ma miejsce w umyśle jeden akt połączenia, kiedy ten ujmuje pewne rzeczy w takim następstwie i w ten sposób je łączy, że przebiegając niejako przez nie, tworzy ideę jednej istoty, ponadto gdy aktem jednej afirmacji w dowolny sposób łączy wzajemnie czy przez orzeczenie, czy przez dodanie okoliczności miejsca lub czasu, czy wreszcie w każdy inny dowolny sposób, pod warunkiem, rzecz jasna, że jak już ogólnie wspomniałem wyżej, musi to nastąpić w jednym ciągu, bez przerwy, za jednym impulsem myśli. Postaram się teraz wyjaśnić to na przykładach, co powiedziałem w skoncentrowanym skrócie. Gdy mówię: „zwierzę rozumne” i jednym ciągiem wypowiadam te słowa, wtedy słuchający w ten sposób rozumie to zwierzę i cechę rozumu, że ze zwierzęcia i z cechy rozumu tworzy jedną istotę, to znaczy — zwierzę rozumne. I analogicznie, gdy mówię: „zwierzę nierozumne”, wtedy w ten spo-

sób wskazuję na zwierzę i brak rozumu, że dwa te pojęcia zacieśniam do jednej tylko substancji, dając wyraźnie do zrozumienia, że jest tym samym „zwierzę” i „nierozumne”. W momencie zatem, gdy mówię: „nierozumne”, następuje pewne połączenie i rozdzielenie, to znaczy — połączenie „nierozumnego” ze „zwierzęciem” i rozdzielenie, czyli wyłączenie cechy rozumu. Dla sposobu rozumienia czy dla jedności jest bez znaczenia, czy rzeczywiście tak jest, jak rozumiem, czy nie jest. Ten ostatni aspekt jest ważny pod kątem prawdy pojęcia. Tak samo jednym pojęciem jest „kamień rozumny” i „biała chimera”, jak „zwierzę rozumne” i „biały człowiek”. Jedność zdania równie dobrze gwarantują orzeczniki określające właściwości istotne, jak cechy przejściowe. Rozum nie wnika w jedność istoty, gdy mówię: „dom Sokratesa” czy „podobny do Sokratesa”, czy „oskarżyciel Sokratesa”, czy „przyjaciel Sokratesa”. Chociaż rzeczownik w przypadku dopełniacza nie oznacza tej samej osoby, wymienionej w poprzednim słowie, tak, oczywiście, aby ten sam podmiot był oznaczony przez jedno i drugie słowo, jednak następny wyraz przez swą pozycję w gramatycznej konstrukcji określa jakąś istotną właściwość i treści poprzedniego wyrazu. Przez tego rodzaju połączenie właściwości z odpowiednią istotą pojmujemy rzecz jakby jakąś monolityczną jedność. Kiedy więc mówię: „dom Sokratesa”, już sam dopełniacz, prócz tego, że imiennie wskazuje na Sokratesa, jeszcze określa fakt posiadania w relacji do poprzedniego słowa i jasno daje do zrozumienia, że jest to konkretnie dom — posiadany przez Sokratesa. Powiedzenie zatem: „dom Sokratesa” znaczy tyle samo, jakbym powie-

dział: „dom Sokratesowy”. I podobnie wszystkie inne przypadki zależne, jeżeli je połączymy w przejściowym związku z dowolnymi rzeczownikami, określają pewne właściwości poprzedzających wyrazów w takiej czy innej relacji do swych konstrukcyjnych odpowiedników. Przypadki zależne określają zatem istotę i właściwości poprzedzających wyrazów i w ten sposób rozumiemy dowolne rzeczy jako scementowaną jedność.

Często jednak się zdarza, że jedno pojęcie jest wiele razy złączone lub rozdzielone, czyli zaprzeczone, co jednak nie przekreśla jedności pojęcia, ponieważ w całym pojęciu mieści się suma jednego połączenia. Na przykład, jeżeli powiem: „Człowiek spacerujący, który biegnie”, albo: „Człowiek, który biegnie, spaceruje”, otrzymuję dwa połączenia. Jedno połączenie — biegu z człowiekiem, i tę relację wyrażają słowa: „Człowiek, który biegnie”. Drugie połączenie — spaceru z biegiem, kiedy do poprzedniego zdania dodaję: „spaceruje”. Taki w rzeczywistości jest porządek konstrukcji w zdaniu: „Człowiek, który biegnie, jest spacerujący. Człowiek, który biegnie, spaceruje”, i w sumie jednego zdania tworzy się jedno połączenie, to znaczy spaceru z określonym, czyli z biegnącym człowiekiem. Ale jeżeli tak powiem: „Człowiek, który biegnie, jest tym, który spaceruje”, wtedy zarówno orzekająca część zdania, jak i zawierająca podmiot tworzą w istocie jedno połączenie. Ponieważ jednak obie te części tworzą w całości zdania jedno połączenie, to znaczy utożsamienie spacerującego człowieka z biegnącym, więc w rezultacie powstaje z tego jedno pojęcie. Kiedy więc kilka połączeń tak jest do-

pasowanych w jednym pojęciu, że wszystkie są służebnie podporządkowane i wyrażają jedną ideę, wtedy z wielu elementów powstaje jedność i z konieczności otrzymujemy jedno pojęcie, a do wytworzenia takiego pojęcia potrzeba, aby umysł działał za jednym impulsem myśli, nie czyniąc przerwy.

Wielościowym natomiast nazywam takie pojęcie, w którym wiele pojęć jest wzajemnie oddzielonych od siebie, jak na przykład, gdy powiem: „Człowiek, drzewo”, albo: „Rozumny, śmiertelny”, albo: „Zwierzę” i po krótkiej przerwie dodam: „rozumne”. Wtedy przez te dwa słowa wyraźnie daję do zrozumienia, że są to pojęcia rozdzielone i nie są odpowiednie do wytworzenia pojęcia jednej rzeczy, czyli inaczej — przez każde słowo rozumiem oddzielnie właściwy przedmiot, to znaczy nie łączę dwóch rzeczy ze sobą, aby wytworzyć jedno pojęcie. Przy każdym z osobna pojęciu umysł znowu wraca do siebie, tak jakby przy każdym od nowa rozpoczynał impuls swej myśli. Dlatego nie przechodzi z jednego do drugiego w jednym ciągu i w konsekwencji zostaje wyeliminowana jedność i przekreślona ciągłość. I to, co powiedziałem na temat pojęć jednościowych i wielościowych, niech na razie wystarczy.

Które pojęcia są przedmiotowe, a które  
bezprzedmiotowe

Teraz przychodzi kolej na to, aby — zgodnie z zapowiedzianym planem pracy i uprzednio ustaloną nomenklaturą — podać różnicę pomiędzy pojęciem przedmiotowym i bezprzedmioto-

wym, które można też nazwać — prawdziwym albo fałszywym. Przedmiotowym nazywamy więc takie pojęcie, którym poznajemy przedmiot, jaki jest w rzeczywistości. I może to być pojęcie proste albo złożone. I przeciwnie, bezprzedmiotowym nazywamy takie pojęcie, które nie ujmuje przedmiotu, i zazwyczaj nazywamy je częściej mniemaniem niżeli pojęciem. Na temat mniemania powiedział Arystoteles: „Mniemanie o rzeczy zachodzi nie dlatego, że ona istnieje, ale że nie istnieje”. Podobnie Boecjusz w komentarzu do *Peri hermeneias* dowodzi, że jeżeli ktoś rzecz rozumie fałszywie, o tym trzeba powiedzieć, że raczej jest w błędzie, niż że rozumie. Arystoteles jednak nazywa poznaniem zarówno pojęcie prawdziwe, jak i fałszywe. Tak mówi o tym w cytowanym piśmie *Peri hermeneias*: „Niekiedy jest w umyśle pojęcie bez prawdy i fałszu. Niekiedy znowu, kiedy już musi być jedno lub drugie itd.” I jeszcze raz wypowiada się na temat: „Prawda i fałsz jest wynikiem łączenia i dzielenia pojęć”. Przedmiotowe pojęcie nazywa Arystoteles w cytowanym piśmie odzwierciedleniem rzeczy, to znaczy, że ujmują one rzeczy w ich rzeczywistym stanie, jak na przykład gdy mam pojęcie człowieka albo że człowiek jest zdolny lub nie jest zdolny do śmiechu. Każde pojęcie zgodne z faktycznym stanem rzeczy jest przedmiotowe.

Co się znowu tyczy pojęć bezprzedmiotowych, rzecz ma się przeciwnie, jak na przykład, kiedy wyobrażam sobie chimere, absolutnie nie istniejącą w rzeczywistości, albo że chimera jest czymś, choć absolutnie jest niczym. Ponieważ tego rodzaju pojęcie nie ma realnego odpowiednika w rzeczywistości, to znaczy takiego, który

można by rozpatrywać w świetle tego pojęcia, tak aby dany odpowiednik wolno było uważać za chimere, dlatego takie pojęcie jest całkiem bezprzedmiotowe. I podobnie byłoby tej samej kategorii bezprzedmiotowe pojęcie „człowiek”, gdyby się odnosiło do człowieka nie istniejącego absolutnie w rzeczywistości. Prawdziwym natomiast albo fałszywym nazywamy takie tylko pojęcie, które jest związane albo łączące i takie są pojęcia występujące w twierdzeniu. Albo rozdzielające, jak te pojęcia, które są użyte w przeczeniu, według wyżej cytowanych słów Arystotelesa: „Jest niekiedy w umyśle pojęcie...” Gdy więc mówimy, że jakąś rzecz ujmujemy prostym pojęciem prawdziwie albo fałszywie, na przykład jeżeli jakąś rzecz uważam za człowieka albo chimere, proszę pamiętać, że nie należy tego rozumieć w tym sensie, że czynimy to za pomocą prostego pojęcia, tak jakby samo proste pojęcie miało uznawać coś za coś istniejącego, to znaczy, że samo wystarczy do zrozumienia tej rzeczy. Tak wcale nie jest. Musi nastąpić połączenie pojęć, które należy wyrazić w formie twierdzenia, a nie przez pojedyncze słowo. Co innego więc znaczy pojmować coś według jakiegoś pojęcia, a co innego — uznawać coś za coś za pośrednictwem pojęcia. Ten pierwszy rodzaj pojęcia, według którego coś poznajemy, jest częścią poznającego umysłu i na tej części opiera się treść całego poznania. Takie są pojęcia w terminach orzeczeń, kiedy na przykład wypowiadamy w zdaniu, że człowiek jest zwierzęciem, a perła — kamieniem, lub że jest błyszcząca. Pojęcie użyte w funkcji podmiotu ma wskazać jedynie przedmiot, o którym chcemy się wypowiedzieć, natomiast użyte w

orzeczeniu ma oznaczać stan, według którego chcemy się wypowiedzieć, to znaczy — rozpatrzeć rzecz pod kątem właściwości takiego stanu, jaki z daną rzeczą łączymy. Dlatego słusznie mówimy, że nie tylko pod względem porządku konstrukcji, lecz także rozumienia, podmiot jest takim terminem, przez który daną rzecz najpierw ustawiamy w umyśle, a następnie wypowiadamy się o niej przez dodanie albo odjęcie czegoś. Tego rodzaju dodanie albo odjęcie, połączenie lub rozdzielenie dochodzi do skutku przez orzeczenie, to znaczy przez taką afirmację albo negację w orzeczeniu wyrażamy o podmiocie te treści, które zamierzamy o nim powiedzieć. Gdy więc mówimy: „Sokrates biegnie”, albo „Sokrates nie biegnie”, a ktoś nas zapyta, o czym chcemy się wypowiedzieć, odpowiemy: „o Sokratesie”. Jeżeli dalej zapyta, co chcemy o nim powiedzieć, odpowiemy, że „biegnie” albo „nie biegnie”. I na tym oczywiście polega funkcja orzeczenia — łącząca albo rozdzielająca. Z tej racji Arystoteles słusznie używa słowa „wypowiadać” zamiast „orzekać”. Chce przez to wyraźnie podkreślić, że orzeczenie wypowiada się o podmiocie, nie na odwrót — podmiot o orzeczeniu, to znaczy, że orzeczeniem jest to, co się wypowiada, podmiotem to, o czym się wypowiada. To mianowicie wypowiadamy o czymś, czyli oznajmiamy, przez co wskazujemy na jakąś jego przydawkę. Dlatego w drugiej księdze *Peri hermeneias* nazywa Arystoteles orzeczenie — oznaczeniem, czyli „oznacznikiem” czegoś w czymś, czyli inaczej — orzekaniem istoty, a samo łączenie i dzielenie orzeczeń nazywa w tym akcie przydawką. Podobnie jak w tym, co ktoś wypowiada, zawiera się

cała treść orzeczenia, jak otrzymuje przez to swą doskonałą i wykończoną formę, tak na rozumieniu terminu, który wypowiadamy, to znaczy orzekamy, zamyka się akt umysłowego poznania. Każde zatem pojęcie, czy to proste, jak „człowiek”, czy złożone, jak „biały człowiek”, jest przedmiotowe, jeżeli za jego pomocą można coś poznać prawdziwie, nawet jeżeli można oznaczyć je słowem, którego nie można o niczym orzekać prawdziwie, jak na przykład „każdy, wszystek, obydwaj”. Kiedy więc powiem „każdy” lub „wszystek”, znaczy to tyle samo, jakbym oczywiście powiedział „wielka ilość rzeczy”, a kiedy „obydwaj”, znaczy to „ci dwaj” lub „tamci dwaj”. Gdy zatem myślimy o wielkiej ilości rzeczy pod kątem widzenia wielkiej ilości rzeczy, wtedy ma miejsce ujęcie (*deliberatio*) rzeczywistości według pojęć wyrażonych przez słowo „każdy”, „wszystek”, a kiedy znowu myślimy, że ci dwaj są tymi dwoma, wtedy rozpatrujemy rzecz według pojęcia wyrażonego w relatywnym słowie „obaj”. Choć są to słowa rozdzielcze i połączone w konstrukcji zdania ze słowami nie rozdzielczymi, lecz raczej zbiorowymi, wyrażają te same treści, jednak użyte w funkcji orzekającej, nie mają tego samego znaczenia, ponieważ tamte pierwsze słowa są orzekane o czymś w sensie rozdzielczym — z osobna, i łączą wszystkie objęte tą nazwą przedmioty, i dlatego nazywają się rozdzielczymi, te drugie natomiast orzekamy zbiorowo i łącznie, to znaczy o wszystkim naraz, a nie o każdej rzeczy z osobna. I analogicznie, podmioty zachowują to samo znaczenie w funkcji podmiotu, jakie mają w funkcji orzeczenia, w ten sposób, że jeżeli są to słowa rozdzielcze,

wtedy każda rzecz z osobna wzięta podlega orzeczeniu, a jeżeli zbiorowe, wtedy wszystkie desygnaty — łącznie i naraz.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że różnica pojęć rozdzielczych użytych w funkcji podmiotu i orzeczenia polega na tym, że jeżeli połączymy je w zdaniu, dadzą nam w efekcie wypowiedź zawsze fałszywą, jak na przykład, gdy powiem: „Każdy z dwóch jest każdym z dwóch” albo: „Rzecz każda jest każdą”. Nie wykluczają jednak prawdy w funkcji podmiotu, gdy powiem: „Każdy z dwóch jest człowiekiem” albo „Każda rzecz jest jakimś bytem”, i takie samo niewątpliwie znaczenie mają słowa, kiedy powiem: „Człowiek i koń” co i: „Człowiek lub koń”. Wydaje się, że różnica obu wyrażeń nie ma znaczenia w aspekcie treści, lecz tylko w aspekcie konstrukcji. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku pojmuję umysłem te same dwie rzeczy — człowieka i konia, ale jeżeli te same dwa słowa połączymy w konstrukcji zdania z innymi słowami, dadzą nam w rezultacie treść z gruntu inną. Jak z tego widać, jeżeli nawet jakieś słowa same w sobie znaczą absolutnie to samo, jednak w konstrukcji zdania niekoniecznie muszą znaczyć to samo. Ale ten sam temat omówimy szerzej przy omawianiu konstrukcji zdania.

Różnią się między sobą pojęcia — rozdzielające, rozłączające, odrywające. Różnica polega na tym, że pojęcie rozdzielające jest właściwe przeczeniu i coś od czegoś oddziela, jak na przykład, kiedy pomyślę, że człowiek nie jest koniem, albo zdrowy nie jest chorym, albo że ten, kto stoi, nie siedzi. Rozłączające natomiast pojęcie jest właściwe dysjunkcyjnemu twierdze-

niu, nie oddziela jednej rzeczy od drugiej, lecz jedną tylko rzecz tworzy z wielu pojmowanych umysłem, jak na przykład, kiedy pomyślę, że coś jest człowiekiem albo kamieniem, że ktoś jest zdrowy lub chory i tym podobnie. Wszystkie pojęcia w zdaniach dysjunkcyjnych są w nomenklaturze logicznej pojęciami rozłączającymi, a ich specyficzność wynika z samego charakteru dysjunkcji. Uważam też za konieczne, aby zbadać i ściśle określić tę kwestię, czy każde bez wyjątku pojęcie należy nazwać bezprzedmiotowym i niezłożonym, jeżeli inaczej ujmuje rzecz, niż ta ma się w rzeczywistości, i na odwrót — czy każde pojęcie należy automatycznie uznać za przedmiotowe, jeżeli tylko ujmuje rzecz tak, jak ma się w rzeczywistości. Jeżeli przyjmujemy taką definicję, a wydaje się, że należy ją przyjąć, zachodzi obawa, że z pewnością dojdziemy do niewłaściwych konkluzji. Każde przecież pojęcie otrzymane drogą abstrakcji prezentuje rzecz inaczej, niż ma się ona w rzeczywistości. I jeżeli prezentuje rzecz w inny sposób, niż istnieje ona w rzeczywistości, a z drugiej strony jeżeli prawie że nie ma takiego pojęcia o rzeczy, podpadającej pod zmysły, które by jej nie przedstawiało inaczej, więc z konieczności pojęcie pod jakimś względem odzwierciedla ją w innej formie, niż rzeczywiście istnieje.

Pojęcia otrzymane drogą abstrakcji są to w naszej terminologii takie pojęcia, które albo ogólnie ujmują naturę jakiejś formy samą w sobie, nie uwzględniając podłoża materii, albo prezentują dowolną naturę, oczywiście z wyłączeniem różnicy i specyfikacji bytów jednostkowych należących do tej natury, jak na przykład, kiedy zwracam uwagę na kolor ciała lub

wiedzę duszy w niezależnym aspekcie ich własnego istnienia, to znaczy w tym sensie, że kolor i wiedza jest kategorią jakości, albo w każdym innym dowolnym aspekcie ich własnego istnienia na podłożu substancji, i w jakiś sposób odrywam w umyśle, czyli abstrahuję te formy od leżących u ich podstaw substancji, czyli kiedy je rozpatruję jako wyizolowane w ich własnej naturze, nie zwracając przy tym uwagi na substancjalne podłoże. Ale kiedy rozpatruję w ten sposób naturę ludzką, istniejącą w poszczególnych ludziach, kiedy nie zwracam przy tym uwagi na indywidualne różnice każdego człowieka, to znaczy kiedy tworzę w umyśle uniwersalną ideę człowieka, w tym tylko oczywiście aspekcie — że jest człowiekiem, czyli mówiąc konkretnie, że jest rozumnym i śmiertelnym zwierzęciem, a nie w tym sensie, że jest to ten człowiek lub tamten, wtedy abstrahuję uniwersalną naturę od bytów indywidualnych, uczestniczących w danej naturze.

Jak z tego widać, odrywanie (*abstractio*) polega na przechodzeniu od rzeczy niższych do wyższych, to znaczy od bytów jednostkowych do natur uniwersalnych, które są orzekane o podporządkowanych im bytach jednostkowych, albo polega na odrywaniu formy od materii istniejących na jej podłożu. Natomiast odejmowanie (*subtractio*) można określić przeciwnie, że mianowicie realizuje się ono wtedy, gdy ktoś w procesie myślenia wyodrębnia pewne właściwości przedmiotu, odejmuje od ich substancjalnego podłoża i w stanie wyizolowanym rozpatruje same w sobie, jak na przykład, kiedy ktoś stara się myśleć o naturze jakiejś należącej do niej istoty, nie uwzględniając zupełnie formy.

Wydaje się, że jedno i drugie pojęcie, to znaczy odrywające i odejmujące, inaczej ujmuje rzecz, niż ta istnieje w rzeczywistości, ponieważ jest kwestią bezsporną, że w danym przypadku myślę oddzielnie o jednej i drugiej rzeczywistości jako nie połączonych ze sobą, chociaż te nie istnieją oddzielnie, i raz biorę pod uwagę samą tylko w sobie materię, innym razem samą tylko formę. Prócz tego, nikt, kto rozważa jakąś rzecz, nie musi jej rozpatrywać całościowo pod względem całej natury i wszystkich właściwości, ale wystarczy, by rozpatrywał tylko pod względem niektórych. Kiedy więc rozpatruję jakąś rzecz tylko pod kątem niektórych cech jej natury i właściwości, a sama rzecz istnieje w bogatszej oprawie, a nie tylko pod względem rozpatrywanych przez umysł swych właściwości, jest oczywiste, że dana rzecz istnieje inaczej w rzeczywistości, niż istnieje w umyśle. Na przykład konkretne ciało jest jednocześnie i ciałem, i człowiekiem, i ciepłe, i białe, i wyposażone w nieskończoną ilość cech naturalnych lub właściwości. I niekiedy rozważam to ciało tylko pod tym względem, że jest ciałem, nie interesując się, że jest ono jednocześnie człowiekiem, ani że jest ciepłe lub białe, i w analogiczny sposób w poszczególnych innych przedmiotach percypowanych przez rozum bierzemy pod uwagę tylko niektóre tkwiące w nich właściwości, nie wszystkie. Prócz tego każdy, kto czysto abstrakcyjnie zastanawia się nad naturą ciała, to znaczy kto bierze wyłącznie pod uwagę, że natura ta jest cielesna, czyli tę rzeczywistość, że jest ciałem, albo kiedy poznaje jakąś naturę uniwersalną, to znaczy — bez cech indywidualnych i różnic personalnych, poznaje ją

z pewnością inaczej, niż istnieje ona w rzeczywistości. Nigdy rzecz nie istnieje w stanie tak wyizolowanym, jak w sposób wyizolowany poznaje ją człowiek, ale gdzie tylko istnieje, tam wszędzie, jak powiedziałem, ma niezliczone cechy natury lub właściwości, na które najzupełniej nie zwracamy uwagi. Nie istnieje też żadna natura bez różnic indywidualnych, lecz każda rzecz, gdzie tylko istnieje, ma swe indywidualne cechy i znajdujemy ją wszędzie pod względem liczby jako jednostkę. Jest oczywiste, że materialna substancja w konkretnym ciele jest niczym innym niż tym konkretnym ciałem, a ludzka natura w konkretnym człowieku, na przykład w Sokratesie, jest niczym innym niż samym Sokratesem. Te dwie rzeczywistości nie różnią się niczym innym, ale są najzupełniej identyczne pod względem istoty. Tak samo gdy chodzi o byty niewidzialne, nie podpadające pod zmysły, niematerialne, nie spostrzegane żadnym ze zmysłów, nikt nie jest w stanie poznać ich w taki sposób, w jaki istnieją, ale wyobraża je sobie całkiem inaczej, niż rzeczywiście istnieją. Każdy, kto zobaczy na własne oczy rzecz, której przedtem nie widział, lecz tylko o niej myślał, stwierdzi, że pod wielu względami przedstawia się ona inaczej, niż wyobrażał ją sobie. Każdy także poznaje rzeczy niematerialne w ten sposób jak materialne. Tak na przykład, jeżeli kto myśli o Bogu albo o duszy, ten wyobraża ich sobie jako istoty mające jakąś formę i właściwości materii. Kto zresztą nie wyobraża sobie duchów jako ograniczonych miejscem, złożonych z członków i mających jakieś kolory, kto nie pomyśli, że mają też niezliczoną ilość innych przymiotów, właściwych wyłącznie materii?

I jest to rzecz naturalna, jeżeli, jak wspomniałem już wyżej, całe ludzkie poznanie bierze początek od zmysłów. W praktycznej konsekwencji samo doświadczenie zmysłów zmusza nasz umysł do tego, że byty niematerialne pojmujemy on na sposób bytów materialnych i dostrzegalnych zmysłami. Jeżeli wobec tego przyjmiemy jako zasadę, że każde pojęcie uniwersalne trzeba nazwać bezprzedmiotowym, ilekroć inaczej przedstawia rzecz, niż ta istnieje w rzeczywistości, wtedy jakie pojęcie ludzkie w świetle przedstawionych racji należy uznać za przedmiotowe?

Przejdźmy teraz do przeanalizowania innej części naszego tematu, to znaczy do kwestii, czy każde pojęcie należy uznać za przedmiotowe, jeżeli tylko przedstawia rzecz tak, jak ona istnieje w rzeczywistości. I chociaż każdy łatwo zgodzi się na tę koncepcję, jednak i ona zawiera wiele punktów kontrowersyjnych. Jeżeli, powiedzmy, ktoś myśli, że dany człowiek jest osłem, to chociaż jest to rażący fałsz, jednak myśli i o tym, że osioł jest zwierzęciem i że niejedno zwierzę jest osłem, a to już, jedno i drugie, jest prawdą. Jeżeli zgodnie z sentencją Arystotelesa z drugiej księgi *Peri hermeneias* ktoś sądzi, czyli rozumie, że dobro jest dobrem, ten z konieczności rozumie także i to, że nie jest ono złem, więc jeszcze więcej zasługuje na wiarę, że jeśli ktoś uważa jakiegoś człowieka za osła, należy przyjąć za pewne, że uważa go również za jakieś zwierzę, ponieważ pojęcie osła z konieczności implikuje w swej treści i zwierzę, i substancję, jak zresztą wskazuje na to samo znaczenie specjalnej nazwy, jaką jest „osioł”. W pojęciu tym zawiera się z konieczności ogólna gatunkowa natura



zwierzęcia. Nie jest więc tak, że w jednym przeciwieństwie musi koniecznie zawierać się pojęcie drugiego przeciwieństwa. I przez to staje się oczywiste, że jeżeli ktoś uważa danego człowieka za osła, z tego da się wydedukować, że myśli prawdziwie. Z tej racji nawet takie pojęcie fałszywe, które ujmuje rzecz tak, jak ta ma się w rzeczywistości, wypada uznać za pojęcie prawdziwe. Ale z kolei kto nie oburzy się na to, że prawda i fałsz, dwie sprzeczne kwalifikacje pojęć, mogą tkwić razem w tym samym pojęciu albo że mają wspólne oparcie w tym samym umyśle, który jest niepodzielny?

Obecnie postaramy się rozwiązać postawione powyżej kwestie i odeprzeć ataki, które, jak się zdaje, mogą obalić prawdę. Pierwsza kwestia precyzowała problem, czy jest bezprzedmiotowe każde pojęcie, które inaczej przedstawia rzecz, niż ta ma się w rzeczywistości. Można tę kwestię rozumieć w podwójny sposób. Nawet kiedy otwarcie powiem: „Rozumiem tę rzecz inaczej, niż ma się w rzeczywistości”, zdanie to ma podwójne znaczenie. Po pierwsze, gdy powiem, że inny jest sposób poznania tej rzeczy, a inny istnienia, to znaczy, że w inny sposób ta rzecz istnieje w umyśle, inaczej w rzeczywistości, jak na przykład kiedy pomyślę, że jakieś rzeczy istnieją oddzielnie, chociaż istnieją razem, czyli formułując inaczej — nie istnieją bez czegoś jako koniecznego współczynnika istnienia, czyli w moim umyśle istnieją w stanie wyizolowanym, albo że jest jakiś inny sposób mego poznania niż istnienia tej rzeczy. I to jest jedno znaczenie zdania: „Rozumiem tę rzecz inaczej, niż istnieje albo niż ma się w rzeczywistości”. Drugie natomiast znaczenie tego sa-

mego zdania: „Rozumiem tę rzecz inaczej, niż istnieje faktycznie”, jest takie: Rozpatruję tę rzecz w innym stanie, niż ta się faktycznie znajduje, lub inaczej istniejącą w jakiś inny dowolny sposób, niż ma się w rzeczywistości. W pierwszym znaczeniu przysłówki „inaczej” łączy się z czasownikiem „rozumiem”, jako określenie sposobu poznania. W drugim znaczeniu ten sam przysówek ma związek z następującym imiesłowem albo z orzeczeniem. Na to wskazuje sam czasownik i z niego trzeba się tego domyślić, tak jakbym powiedział w ten sposób: „Rozumiem inaczej istniejącą” albo, że „Inaczej istnieje, niż naprawdę istnieje”, albo „mającą się inaczej”, albo że „ma się inaczej, niż ma się faktycznie”. Wobec tego powyższą kwestię, czy jest bezprzedmiotowe każde pojęcie, jeżeli ujmuje rzecz inaczej, niż ma się w rzeczywistości, można rozstrzygnąć w ten sposób, że na różne jej rozumienie trzeba dać różną odpowiedź. Jeżeli ktoś tak postawi pytanie, czy bezprzedmiotowe jest każde pojęcie, które zawiera inny sposób ujęcia rzeczy od jej sposobu istnienia, nie należy odpowiadać twierdząco. Jest wiele, owszem, wprost niezliczona ilość sposobów rozumienia każdej rzeczy, które nie odpowiadają jej sposobom istnienia, jak jasno wynika z powyżej rozwiniętych analiz. Jeżeli jednak ktoś zapyta w tym sensie, czy bezprzedmiotowe jest każde pojęcie, jeżeli ujmuje rzecz mającą się inaczej, niż ma się ona w rzeczywistości, na to trzeba dać odpowiedź twierdzącą. W taki sam sposób trzeba rzecz precyzować i odpowiadać, gdy ktoś zapyta, czy każdy mówi nieprawdę, kto twierdzi, że jakaś rzecz ma się inaczej, niż ma się faktycznie. Jeżeli to słowo „mó-

wi, twierdzi”, połączymy z przysłówkiem „inaczej”, a nie z czasownikiem „ma się”, nie należy odpowiadać twierdząco, że każdy, kto inaczej mówi o rzeczy, niż ma się faktycznie, ten mówi nieprawdę. Kiedy ktoś na przykład szybko mówi o człowieku, który biegnie powoli, i twierdzi, że tamten biegnie, ten oczywiście w inny sposób mówi o tym, co tamten czyni, niż czyni to rzeczywiście, ponieważ szybko mówi o tym, co tamten czyni powoli, gdyż rzeczywiście pierwszy mówi, wypowiadając słowa szybko, ale drugi biegnie nie szybko.

Przejdźmy teraz do zdeterminowania drugiej kwestii, a więc czy każde pojęcie należy uważać za przedmiotowe, jeżeli ujmuje rzecz tak, jak ma się faktycznie. Wydaje się jednak, że jeżeli nie dodamy restrykcji „tylko”, nie należy odpowiadać twierdząco ze względu na wyżej przedstawione trudności. Ale jeżeli tak sformułujemy twierdzenie: Każde pojęcie należy uznać za przedmiotowe, jeżeli dowolną rzecz ujmuje w ten tylko sposób, jak ma się w rzeczywistości, wtedy każdy od razu przyjmie za słuszne takie twierdzenie. Jak na przykład, kiedy wyobrażę sobie Sokratesa jako zwierzę lub jako nie-osła i na tym wyłącznie kończy się moje pojęcie, albo jeżeli pomyślę tylko tyle, że jakieś zwierzę jest osłem, to znaczy, że niejedno zwierzę jest osłem. Jeżeli jednak pojmuje Sokratesa jako nierozumne zwierzę, wtedy już nie pomyślę tylko w ten sposób, jak Sokrates ma się w rzeczywistości, ponieważ przez dodanie ponadto cechy, że jest nierozumny, idę za daleko i przekraczam granice rzeczywistości, w jakich istnieje Sokrates. Każdy zatem, kto rozumie jakąś rzecz tylko i wyłącznie w ten sposób, w jaki ta rze-

czywiście istnieje, ma przedmiotowe pojęcie o danej rzeczy. Ale to pewne, że niekoniecznie trzeba przyjmować bez zastrzeżeń takie twierdzenie, że każdy, kto pojmuje jakąś rzecz w ten sposób, jak ta istnieje w rzeczywistości, ma już tym samym przedmiotowe pojęcie o danej rzeczy, chyba dodamy warunek, że o tyle, o ile tę rzecz pojmuje. Kiedy na przykład pojmuje Sokratesa jako zwierzę nierozumne, wtedy z pewnością pod tym względem, że pojmuje go jako zwierzę, i to jest prawdziwe, mam przedmiotowe pojęcie, będące składową częścią fałszywego pojęcia, ale nie mam przedmiotowego pojęcia z tej racji, że daną całość uważam za nierozumne zwierzę. Jeżeli jednak postawi ktoś zarzut, że na tej samej zasadzie należy za prawdziwą uznać taką wypowiedź: „Kto myśli, że Sokrates jest osłem, to znaczy — nierozumnym zwierzęciem w określonym gatunku, również myśli prawdziwie, czyli że ma o nim przedmiotowe pojęcie, ponieważ najwyraźniej pojmuje go jako „zwierzę” — temu nie można przyznać racji. To przecież słowo „osioł”, ponieważ jest pojedynczym wyrazem, musi mieć konsekwentnie pojedyncze pojęcie, a nie złożone z części, i dlatego w funkcji orzeczenia nie wolno używać tego pojęcia w różnych i zmiennych wariantach znaczeń, tak abyśmy mogli powiedzieć, że któryś z tych wariantów jest przedmiotowy. Jest oczywiste, że wyrażamy i łączymy w jedność, nie przez części, ale naraz w całości, wszystką substancję i naturę osła w tym słowie — „osioł”. W związku z tym stawiają zazwyczaj tego rodzaju zarzut: „Kiedy ktoś myśli, że Sokrates jest osłem, ten konsekwentnie rozumie, że jakieś zwierzę jest osłem, ale każdy, kto myśli, że ja-

kieś zwierzę jest osłem, ma pojęcie prawdziwe”. Z łatwością odpowiem na ten zarzut. Jeżeli termin środkowy jest użyty w tym samym znaczeniu, konkluzja rozumowania jest silna. Ale jeżeli użyjemy go w różnych znaczeniach, wtedy raz trzeba udowodnić jedną przesłankę, innym razem drugą. Mniejszą przesłanką jest zdanie: „rozumie, że jakieś zwierzę jest osłem”, ale wydaje się, że można to zdanie rozumieć w podwójny sposób. Jeden sposób rozumienia jest taki, gdy powiem: „W odniesieniu do jakiegoś zwierzęcia rozumie, że jest osłem”. W tym przypadku jest prawdziwa przesłanka większa, fałszywa mniejsza. Drugi sposób rozumowania jest taki, gdy powiem: „rozumie to, że jakieś zwierzę jest osłem”, tak jakbyśmy powiedzieli, że ma pojęcie dające się wyrazić w szczegółowym zdaniu twierdzącym: „Niektóre zwierzę jest osłem”. I oczywiście fałszywa będzie w tym przypadku przesłanka większa, prawdziwa mniejsza. Niewątpliwie możemy i tak nie bez sensu powiedzieć, że nikt, kto pojmuje Sokratesa jako nierozumne zwierzę, nie pojmuje przez to, że jest on zwierzęciem, choć w całym tym pojęciu zawiera się on jako część jego składowa. W podobny sposób mówimy o „pojmowaniu”, jak o „wypowiadaniu”. Lecz cała ta wypowiedź: „Sokrates jest nierozumnym zwierzęciem”, nie twierdzi bynajmniej, że Sokrates jest zwierzęciem, lecz jego częścią, podobnie jak tego rodzaju wnioskowanie: „Jeżeli Sokrates jest perłą, Sokrates jest drogim kamieniem” — wcale nie sugeruje twierdzenia, że Sokrates jest perłą albo że jest drogim kamieniem. W przeciwnym razie fałszywy byłby następnik, prawdziwy poprzed-

nik. Tak więc kto by powiedział następnik, powiedziałby fałsz, a kto poprzednik, ten powiedziałby prawdę. W konsekwencji, ani ten, kto myśli, że Sokrates jest nierozumnym zwierzęciem, nie bierze w tej całości pod uwagę samego zwierzęcia, ponieważ na tym tylko aspekcie nie wyczerpuje się spojrzenie jego umysłu (*visus animi*), ani ten, kto wnioskuje, że jeżeli Sokrates jest perłą, Sokrates jest także drogim kamieniem, nie rozumie przez to, ani że Sokrates jest perłą, ani że Sokrates jest drogim kamieniem. Nie można powiedzieć, że przez częściowe rozumienie zdania ktoś je rozumie w całości, lecz konieczne jest pełne rozumienie, w którym spojrzenie umysłu osiąga swe rozwinięcie, wykończenie i doskonałość. Stąd wniosek, że jeżeli w każdy dowolny sposób mam pojęcie o jakiejś rzeczy, niekoniecznie trzeba o mnie powiedzieć, że ją tym samym rozumie, i chociaż „rozumienie” w ogólnym znaczeniu wywodzi się od rozumu<sup>6</sup>, nie znaczy to jednak, że rozumienie konkretnej rzeczy wywodzi się z danej rzeczy, ponieważ, jak wyżej zauważyłem, rozumieć konkretną rzecz nie znaczy to mieć pojęcie o danej rzeczy, ale trzeba mieć takie pojęcie, aby ponadto spojrzenie umysłu było skończone i doskonałe. Podobnie „oznaczać” jest to tyle samo co określać i precyzować pojęcie, ale stąd nie wynika, że „oznaczenie” jakiejś konkretnej rzeczy jest tym samym co określanie o niej pojęcia. Chociaż zazwyczaj mówimy, że poszczególne słowa oznaczają zarówno pojęcia, jak rze-

<sup>6</sup> W oryginale gra słów: *Licet intelligere simpliciter sumptum sit ab intellectu, non tamen intelligere hoc sumptum est ab intellectu hucus rei, etc.*

czy, nie wynika stąd jednak, że określają z kolei o pojęciach inne pojęcia<sup>7</sup>.

Słyszcy się często powtarzane pytanie, jaką treść i pojęcie zawierają nazwy ogólne, to znaczy jakie oznaczają rzeczy, albo jakie rzeczy są przez nie rozumiane. Kiedy słyszę takie na przykład słowo jak „człowiek”, które jest wspólne dla wielu ludzi i do wszystkich odnosi się w jednakowym znaczeniu, jaką istotę, pytają, rozumiem przez dane słowo? I jeżeli odpowiem na to tak, jak należy, że rozumiem przez to słowo człowieka, powstaje inna trudność — w jaki sposób jest to prawdziwe, że rozumiem nie tego czy tamtego, czy jeszcze jakiegoś innego człowieka, choć jest wiadomo, że każdy człowiek jest po swojemu tym, tamtym czy jeszcze kimś innym? Podobnie — rozumują — kiedy spostrzegam człowieka zmysłami, z konieczności spostrzegam tego, tamtego czy jeszcze jakiegoś innego, ponieważ każdy człowiek jest tym, tamtym lub innym, tak samo przez analogię do wrażeń zmysłowych rozumują na temat pojęć ogólnych, czyli mówiąc inaczej — jeżeli mam pojęcie człowieka, z konieczności mam takie pojęcie o tym, tamtym lub innym człowieku. Prócz tego „człowiek” nie znaczy nic innego niż „jakiś człowiek”. I dlatego kto uzmysławia sobie pojęcie człowieka, ten uzmysławia sobie z pewnością pojęcie jakiegoś człowieka, i w ten sposób — tego lub tamtego człowieka. Taka jednak konkluzja okazuje się z gruntu fałszywa. Sądzę, że trzeba odpowiedzieć na to w ten sposób, że jeżeli chcemy rozumować poprawnie, musimy ściśle badać treść wypowiedzi, abyśmy według tej treści

<sup>7</sup> W oryginale: *Non tamen ideo de intellectibus rursum alios intellectus constituunt.*

uczyli się dokładnie odróżniać znaczenie związków logicznych. Gdy więc mówimy: „Uzmysławiamy sobie pojęcie człowieka”, to znaczy, że przez takie pojęcie poznajemy naturę ludzką, czyli koncentrujemy naszą uwagę na specjalnym rodzaju zwierzęcia. Dlatego jeżeli w dalszym ciągu będziemy tak rozumować: „Ale ponieważ każdy człowiek jest tym lub tamtym, więc przez to pojęcie rozumiemy tego czy tamtego człowieka”, zbudujemy nieprawidłowy sylogizm. Należałoby raczej powiedzieć w ten sposób: „Ale każdy pojmujący człowieka pojmuje takiego albo innego”. W tamtym drugim przypadku termin środkowy byłby wprawdzie użyty w sposób właściwy, terminy krańcowe łączyłyby się też w sposób właściwy, ale wniosek byłby fałszywy. Podobnie jeżeli powiem: „Potrzebuję płaszcza, czyli — płaszcz jest mi potrzebny”, to chociaż każdy płaszcz jest taki lub inny, jednak nie wynika stąd wniosek, że jest mi potrzebny płaszcz taki lub inny. Ale jeżeli tak powiem: „Potrzebuję płaszcza, a każdy potrzebujący płaszcza potrzebuje takiego albo innego”, wtedy oczywiście rozumowanie przebiega właściwie. Jeżeli jednak ktoś powie, że na tej samej zasadzie nie należy się zgodzić i na tamto rozumowanie: „Spostrzegam człowieka, a ponieważ każdy człowiek jest tym albo tamtym, więc spostrzegam tego albo tamtego człowieka”, oczywiście przyznam mu rację, ale takie rozumowanie nie jest zbyt silne. Ponieważ zmysł ze swej natury reaguje wyłącznie na rzeczy konkretne, więc, moim zdaniem, należy przyznać rację, że zmysł ze swej natury nie może inaczej działać, ale jeżeli ktoś spostrzega człowieka, faktycznie spostrzega tylko takiego albo innego człowieka. Ale po-

jęcie można mieć równie dobrze nawet i wtedy, kiedy rzecz nie jest obecna, ponieważ jest faktem, że i rzeczy przeszłe przypominamy sobie w pamięci, i przyszłe z góry przewidujemy przez mądrość, a niekiedy zmyślamy i wyobrażamy sobie rzeczy nigdy nie istniejące, jak chimery, centaury, syreny, latające smoki i tym podobne straszdyła. Nie jest zatem konieczne, abym rozumiejąc człowieka albo mając jakieś pojęcie, przez które bym rozumiał naturę ludzką, musiał tym samym koncentrować uwagę konkretnie na tym albo na tamym człowieku, ponieważ jest wiele innych i niezliczonych pojęć przedstawiających w umyśle naturę ludzką, jak na przykład samo proste pojęcie tej właśnie specjalnej nazwy, jaką jest „człowiek”, albo pojęcie po prostu białego człowieka, lub siedzącego, lub nawet rogatego, choć taki nie istnieje nigdzie. W niektórych pojęciach jest uwydatniona sama natura człowieka, czy to z wyróżnieniem określonej osoby, jak na przykład Sokrates lub ktoś inny, czy bez cech indywidualnych, czyli bez oznaczenia konkretnej osoby.

Ktoś, być może, zapyta, czy kiedy słyszę „każdy człowiek”, rozumiem przez to każdego człowieka, albo kiedy ktoś powie o jakichś dwu ludziach, że jeden z nich biegnie, czy rzeczywiście rozumiem, że jeden z nich biegnie, albo gdy mówię o „chimerze, która jest biała”, czy rozumiem przez to chimerę, która jest biała, a prócz tego, gdy słyszę słowo „niezrozumiałe”, czy rozumiem przez to niezrozumiałe.

Otóż każdy na pewno się zgodzi, że jeżeli mam pojęcie każdego, to znaczy każdego z osobna człowieka, mam również pojęcie konkretnego człowieka, chyba że ktoś sprostuje, że jego po-

jęcie każdego człowieka znaczy tyle samo, jakby powiedział, że rozumie wyrażenie „każdy człowiek”. Ale takie pojęcie ogólne jest prawdziwe, choć nie odróżnia tej ani tamtej jednostki. Choć uznajemy, że zdanie tego rodzaju: „Każdy człowiek biegnie”, oznajmia po prostu, że biegnie każdy człowiek, ale nie zgodzimy się na to, że powyższe zdanie oznajmia automatycznie, że biegnie imiennie Sokrates czy Platon. W przeciwnym razie byłoby to pojęcie wieloznaczne, nie jednoznaczne, jak dowodzi Arystoteles. Mnie jednak się zdaje, że właściwie nie można tak wiele wymagać, aby każdy, kto ma ogólne pojęcie człowieka, musiał koniecznie pamiętać o Sokratesie i wszystkich poszczególnych ludziach, czego zresztą, jak sądzę, nikt nie potrafi dokonać. Również w przypadku, kiedy ktoś powie: „Jeden z dwóch ludzi biegnie”, nie wydaje się rzeczą konieczną, abym zarazem miał myśleć, że drugi nie biegnie. A jeżeli znowu powiemy: „Jakiś człowiek biegnie”, orzeczenie „biegnie” jest właściwie wypowiedziane nie o jakimś, lecz raczej o żadnym człowieku, ponieważ jest oczywiste, że nie ma w nim mowy imiennie ani o tym, ani o tamym — że biegnie. Można odpowiedzieć na to w ten sposób, że podobnie jak zdanie: „jeden z dwóch biegnie”, ma dwa znaczenia — jedno hipotetyczne w takiej oto dysjunkcji: „Albo ten biegnie, albo tamten biegnie”, drugie kategorię z dysjunkcją w podmiocie, jak gdybyśmy powiedzieli: „Ten albo tamten biegnie”, tak samo kiedy powiem: „Rozumiem, że jeden z dwóch biegnie”, albo: „Twierdzą, że jakiś człowiek biegnie”, wtedy każde z tych zdań ma także po dwa znaczenia, jedno, kiedy rozumiem, że jeden z dwóch bieg-

nie, lub kiedy twierdzą, że jakiś człowiek biegnie, drugie, gdy myślę o jednym z dwóch, że biegnie, to znaczy, gdy myślę, że drugi biegnie, lub kiedy myślę, że tamten biegnie, albo kiedy analogicznie mówię o jakimś człowieku, że biegnie. Według pierwszego znaczenia trzeba odpowiedzieć na postawione pytanie twierdząco, ale nie według drugiego. Ale gdy powiem: „O żadnym z dwóch nie myślę, że biegnie”, albo: „O żadnym człowieku nie twierdzą, że biegnie”, wtedy z pewnością poszczególne zdania mają więcej znaczeń — jedno twierdzące, po dwa przeczące. Jeżeli tak zrozumiemy te zdania: „Myślę, że żaden z dwóch nie biegnie”, albo: „Twierdzą, że żaden człowiek nie biegnie”, otrzymamy znaczenie twierdzące. Jeżeli natomiast wypowiedź: „O żadnych z dwóch nie myślę, że biegnie” zrozumiem w tym sensie: „Nie myślę, że jeden z dwóch biegnie”, albo: „Nie myślę, że ten biegnie albo tamten” otrzymam dwa znaczenia przeczące. W analogiczny sposób trzeba rozstrzygnąć kwestię wypowiedzi tego rodzaju: „O żadnym człowieku nie twierdzą, że biegnie”.

Na pytanie natomiast, czy kiedy mówię: „Chimera, która jest biała”, rozumiem przez to chimere, która jest biała, trzeba stanowczo odpowiedzieć przecząco. Zdanie: „Rozumiem chimere, która jest biała”, znaczy tyle, jakbym powiedział: „Mam pojęcie, za pomocą którego zmyślam chimere, która jest biała”. Jeżeli znowu powiem: „Wyobrażam sobie białą chimere”, może to być zdanie prawdziwe, oczywiście w tym sensie, że mam zrozumienie takiego zdania: „Chimera jest biała”.

Wydaje się wreszcie, że w jakiś sposób trzeba

się zgodzić z takim twierdzeniem, że kiedy słyszę słowo „niezrozumiałe”, rozumiem niezrozumiałe, to znaczy mam takie pojęcie, za pomocą którego pojmuję coś jako niezrozumiałe. Jeżeli jednak powiem w ten sposób: „Rozumiem niezrozumiałe”, czyli — mam pojęcie o czymś i to nie może być zrozumiałe, jest to wypowiedź z gruntu fałszywa, i na pewno jest to bardziej właściwe znaczenie. Ale też kiedy powiem: „Niepodzielne jest to i niepodzielne jeszcze tamto inne”, wtedy jeżeli będę twierdził, że z tej racji można dzielić niepodzielne, nie wydaje się najzupełniej, aby to było prawdziwe. Rzecz ma się analogicznie, gdy powiem: „Sokratesa nie można orzekać o wielu ludziach”, albo: „Sokrates jest tym, czego się nie orzeka o wielu”, podobnie jak Platon i jeżeli powiem, że nie można go orzekać o wielu, albo że się orzeka o wielu to, co nie jest orzekane o wielu, nie wydaje się w żaden sposób, aby to powiedzenie było prawdziwe. Jeżeli jednak dodamy: dzieli się tę niepodzielną rzecz uniwersalną, albo to pojęcie uniwersalne, którego nie można orzekać o wielu, jest orzekane o wielu, taki dodatek okaże prawdziwą treść zdania, jaką zamierzaliśmy wypowiedzieć.

Ktoś, być może, zapyta, czy kiedy pojmuję chimere, co znaczy tyle, że mam pojęcie chimery, można powiedzieć, że również pojmuję chimere jako pojęcie. Jest prawdą, że mam rozumienie chimery jako pojęcia. Lecz z drugiej strony nikt nie zgodzi się na to, że pojmuję chimere, która jest pojęciem, chyba że pojmuję chimere i że nie jest ona pojęciem. Ale jest oczywiste, że jeżeli chimera jest pojęciem, musi na pewno i sama istnieć. Kiedy więc powiem,

że chimera jest swego rodzaju zwierzęciem, na pewno jasne stanie się dla umysłu, że jest też jakimś zwierzęciem. Odpowiadam na to, że kiedy ktoś mówi: „Pojmuję chimere”, albo: „Chimera jest pojmowana przez umysł”, to są słowa wypowiedziane w znaczeniu przenośnym. Ale gdy powiem: „Pojmuję chimere, która istnieje”, zdanie staje się powiedzeniem w znaczeniu właściwym. Użyty w zdaniu zaimek rodzaju żeńskiego, „która” — nie: „które” wskazuje nie na pojęcie, lecz na chimere, która jest tego samego rodzaju. Należy tu zauważyć, że te dwa zdania: „Pojmuję chimere” i „Mam pojęcie chimery”, kiedy je wypowiemy jako dwa zdania niezależne, mają absolutnie to samo znaczenie i dlatego zachowają tę samą treść w połączeniu z każdym dowolnym słowem. Trzeba tu zauważyć, że często słowa tej samej treści, gdy je wypowiadamy oddzielnie i niezależnie, nabierają jednak całkiem innego znaczenia, gdy je włączymy w konstrukcję zdania<sup>8</sup>. I tyle niech na razie wystarczy, co powiedziałem o czystych abstrakcjach, czyli o pojęciach ogólnych<sup>9</sup>.

Stawia się kwestię, czy podział wszystkich bytów na dwie kategorie — „jedne są substancją, drugie przypadłościami” — jest wystarczają-

<sup>8</sup> Szerzej na ten sam temat, P. Ruf — M. Grabmann, *Apologia*, s. 15: *Sepe namque contingit, ut cum voces aliquae per se acceptae sint eiusdem significationis et in constructione tamen postitae et eisdem vocibus aggregate constructionis ita sententiam variant, ut ille verus sit constructionis sensus, ille falsus.*

<sup>9</sup> Adnotacja Cousina: *Hucusque opus de Intellectibus. Ea quae sequuntur in codice bibliothecae Abrincatarum non sunt Abaelardi; etus tamen doctrinam cum attingant et aliquam lucem controversiae de Universalibus afferant, ideo ea non omittenda esse duximus.*

jący. Jeżeli odpowiemy na to pytanie twierdząco, wtedy, ponieważ istnieje cecha rozumu, musi być konsekwentnie albo substancją, albo też przypadłością. Jeżeli przyjmiemy, że jest przypadłością, wtedy może być albo nie być, nie zmieniając w niczym istoty rzeczy, ale jest to wniosek fałszywy, ponieważ różnica substancjalna nie może ustąpić bez unicestwienia istoty rzeczy. Rozumując analogicznie, ponieważ istnieje naród, armia lub stado, musi to być albo substancja, albo przypadłość. Jeżeli przyjmujemy, że jest to substancja, musi to być substancja cielesna lub niecielesna. Jeżeli cielesna, wtedy albo jest ożywiona, albo nieożywiona. Jeżeli ożywiona, wtedy albo obdarzona zmysłami, albo nieobdarzona. Jeżeli obdarzona zmysłami, wtedy jest zwierzęciem, ale to wydaje się być absurdem. Rozwiązanie kwestii: Niektórzy twierdzą, że jeśli o czymś można powiedzieć prawdziwie: „To jest jedna rzecz”, o tym można również powiedzieć prawdziwie, że jest substancją lub przypadłością. Ci sami nie godzą się jednak na to, aby o jakiejś rzeczy można było powiedzieć, że jest jedna, jeżeli przez działanie ludzkie ma swe istnienie — jak dom, albo ma rozczłonkowane części — jak naród, ale to tylko nazywają jedną rzeczą, co istnieje z natury albo co ma części rozłożone z natury w sposób ciągły. Ale jak bardzo błędnie rozumują, jest rzeczą oczywistą. Przeciw tej tezie można postawić tego rodzaju zarzut: Jeżeli jedność jest rzeczywiście taka, jak ją interpretują, muszą przyznać, że góra razem z doliną i wodą w jeziorze jest jedną rzeczą, ponieważ istnieją z natury, a części mają rozłożone w ciągłości, i że podobnie czymś jednym jest rzecz złożona z materii i białej

barwy. I konsekwentnie musi to być albo substancja, albo przypadłość. Jeżeli substancja, wtedy albo materia, albo coś innego. Jeżeli materia, wtedy albo biała, albo niebieska. Jeżeli biała, wtedy białosc byłaby jednocześnie i częścią formalną, i częścią składową tej samej rzeczy. Inni twierdzą, że podział jest wystarczający w podwójny sposób — przez orzekanie i przez zawartość (*continentia*) według natury. Przez orzekanie — ponieważ każda rzecz, jeżeli się znajduje w podzielonym rodzaju, musi też należeć do któregoś z dzielących gatunków. Na przykład wśród zwierząt jedne są rozumne, drugie nierozumne. Taki podział jest wystarczający przez orzekanie, ponieważ o czym tylko można orzekać, że jest „zwierzęciem”, o tym również trzeba bez namysłu powiedzieć, że jest „rozumne” lub „nierozumne”. Zawartość, jak twierdzą, trzeba rozumieć pod względem wystarczającej liczby, czyli kiedy możemy powiedzieć, że nic nie wchodzi w skład rzeczy podzielonej, co pod względem liczby byłoby inne od rzeczy dzielących, czyli co by nie należało do jednej z części dzielących albo mówiąc inaczej — co by nie było zawarte w ich liczbie, choćby nie przysługiwało temu orzekanie którejś z tych części. Weźmy taki przykład: „W budynku inną częścią jest ściana, inną dach, inną fundament”, i taki podział wystarczy, ponieważ nie znajdziesz nic w domu, co by nie było tą częścią lub inną, lub czymś zawartym w którejś z tych części, jak belki i cegły. Ci twierdzą, że tego rodzaju podział jest w zupełności wystarczający. Przypadłość bierze się tu w szerszym znaczeniu na określenie formy. Zarzut na temat cechy rozumu jest bez wartości, jeżeli się przyjmie, że cecha

rozumu jest przypadłością, to znaczy formą. Twierdzą również, że naród, armia i stado są jedną rzeczą, podobnie jak substancja i nieożywiona materia, czyli nieobdarzona życiem przez jedną duszę.

Różni mają różne zdania o formach. Jedni przyjmują, że każda forma jest istotą, drudzy, że żadna nie jest, inni dowodzą, że tylko niektóre formy są istotami, niektóre nie są. Zbadajmy, czy mają rację ci, którzy twierdzą, że generalnie każda forma jest istotą. Jeżeli uznają, że jedno można orzekać o każdym drugim, wydaje mi się, że najpierw należy zbadać, czy przez to orzekanie potwierdzą, że jest czymś jednym z tą rzeczą, o której jest orzekane. Jeżeli zgodzą się na to, że Sokrates jest jedną rzeczą, ponieważ jest jeden, konsekwentnie muszą się zgodzić, że i jedność Sokratesa ma jedność w jego formie, ponieważ ta forma jest również jedna, a ta z kolei jedność musi mieć inną jedność, i w ten sposób powstanie tak wielka ilość jedności, że w końcu nie zmieszczą się w granicach natury. Jeżeli jednak, chcąc uniknąć takiej nedorzeczności, będą się starali ustanowić, sam zresztą nie wiem jaką, recyprokację, wtedy dojdą do podobnej nedorzeczności, a być może do jeszcze większego nonsensu, ponieważ jest oczywiste, że chcą czy nie chcą, muszą przyznać, że to samo nadaje formę wielu rzeczom albo że tym samym jest to, co formę nadaje, i to, co formę od tego przyjmuje. Jeżeli rzeczywiście jedność Sokratesa otrzymuje formę z jedności, a ta wzajemnie otrzymuje formę z jedności Sokratesa, powstaje błędny taniec, i w tej supozycji to samo nadaje formę wielu bytom, i tym samym jest to, co formę nadaje, i to, co



formę od niego przyjmuje. Jeżeli odrzuca tę konsekwencję, jeżeli powiedzą, że trzecia jedność przyjmuje formę od pierwszej albo że każda dowolna z następných od każdej dowolnej z poprzednich, również i w tym przypadku to samo z konieczności będzie nadawać formę różnym bytom. Prócz tego ponieważ wszystkie formy z założenia są istotami, a każda rzecz ma swą jedność i jakieś podobieństwo, wydaje się całkiem rozumne, że jest więcej jedności niżeli podobieństw, a podobieństw niżeli jedności, a nawet więcej jedności niż samych jedności i więcej podobieństw niż samych podobieństw. Uzasadnienie: ponieważ każdy byt, jaki istnieje, ma podobieństwo i jedność, więc musi być tyle jedności, ile podobieństw, ale prócz tego musi jeszcze być tyle samo jedności w substancjach, stanowiących podstawę istnienia, i w ten sposób będzie więcej jedności niżeli podobieństw. I rozumując analogicznie, ponieważ każda rzecz ma swą jedność i podobieństwo, więc musi być tyle podobieństw, ile jedności, a oprócz tego muszą być podobieństwa w substancjach, stanowiących podstawę jedności, i w ten sposób będzie więcej podobieństw niżeli jedności. Idąc dalej możemy stwierdzić, że więcej będzie jedności niż samych jedności, i więcej podobieństw niż samych podobieństw. Ale jeżeli jakichś rzeczy jest więcej niż drugich, a drugich więcej niż trzecich, z tego wynika, że pierwszych jest więcej niż trzecich. To są przyczyny, dla których nie można zgodzić się z tezą, że każda forma jest istotą lub rzeczą.

Inni natomiast, którzy twierdzą, że istotą może być tylko substancja, niewątpliwie słusznie zaprzeczają, że cnoty, wady i barwy są czymś

istotnym. Jak wiele jednak mają racji, niech to ocenią mądrzejsi. Inni dowodzą, że tylko niektóre formy są istotami, niektóre bynajmniej nie są. Do nich należy na przykład Abelard i jego uczniowie, którzy sztuki dialektycznej nie zaciemniają dymem, ale rozświetlają przez bardzo wnikliwe badania i analizy. Ci twierdzą, że żadna forma nie jest istotą, z wyjątkiem pewnych jakości, które tak tkwią w podmiocie, że sam podmiot nie wystarczy do ich istnienia, podobnie jak wystarczy do istnienia ilości. Albo że nie jest dla nich konieczny układ części we wzajemnym stosunku do siebie ani do czego innego, podobnie jak jest konieczny wzajemny układ części do zgięcia palca albo jak do siedzenia jest konieczne ułożenie części podmiotu i stołek, na którym usiadłby podmiot. Albo że istnieją jako pewna rzeczywistość w podmiocie, ale nie wskutek czynników zewnętrznych, bez których nie mogłyby istnieć, jak na przykład pewna jakość tkwiąca w kimś na tej podstawie, że posiada konie lub woły, która jednak nie mogłaby w żaden sposób istnieć, gdyby wzięto od niego te rzeczy zewnętrzne. Albo że do ustąpienia tych jakości jest konieczne dodanie do podmiotu substancji, jak na przykład do ustąpienia martwoty jest konieczne dodanie do podmiotu, rzecz jasna — duszy. Twierdzą, że żadna forma nie jest istotą, jeżeli można o niej powiedzieć, że odpowiada jednemu z wymienionych warunków, to znaczy, że albo podmiot wystarczy do jej istnienia, albo układ części we wzajemnym stosunku albo z czymś innym, albo istnieje w podmiocie dzięki zewnętrznym czynnikom, tak że bez nich nie mogłaby istnieć, albo jeżeli do jej ustąpienia nie jest konieczne dodanie substancji.