

MIECZYŚLAW GOGACZ

OBRONA INTELEKTU

Wydanie pierwsze
Akademia Teologii Katolickiej
Warszawa 1969

Edycja internetowa wg wydania pierwszego

© Mieczysław Gogacz

SPIS TREŚCI

OD AUTORA	5
WSTĘP.....	6
Dlaczego obrona intelektu	6
Rozdział Pierwszy: ZAGROŻENIE INTELEKTU.....	8
1. Dominujące prądy umysłowe	8
1.1. Skąd wiemy o zagrożeniu intelektu	8
1.2. Określenie postawy umysłowej	10
1.2.1. Postawa umysłowa a uporządkowany zespół twierdzeń	10
1.2.2. Postawa umysłowa a światopogląd	11
1.3. Postawa umysłowa według egzystencjalizmu.....	13
1.4. Intuicjonizm - prąd towarzyszący egzystencjalizmowi.....	17
1.5. Irracjonalizm.....	20
1.6. Relatywizm	21
1.7. Skrajny racjonalizm	22
1.8. Scjentyzm jako inna wersja skrajnego racjonalizmu	26
1.9. Wnioski.....	27
1.9.1. Struktura umysłowości współczesnej.....	28
1.9.2. Cechy współczesnej kultury umysłowej	29
2. Teorie jednego intelektu	31
2.1. Filozoficzna geneza teorii jednego intelektu.....	32
2.1.1. Tradycja platońska	33
2.1.1.1. Poznanie wyłącznie bierne i wyłącznie czynne.....	35
2.1.1.2. Poznanie bierno-czynne.....	36
2.1.1.3. Wnioski	38
2.1.2. Tradycja arystotelesowska	39
2.1.2.1. Intelekt pochodzi z materii	40
2.1.2.2. Intelekt bytuje poza człowiekiem	42
2.1.2.3. Jeden intelekt o funkcjach bierno-czynnych.....	43
2.1.2.4. Wnioski	46
2.2. Teoria jednego intelektu u Descartesa	47
2.2.1. Wykład teorii.....	47
2.2.2. Krytyka ze strony J. Maritaina	49
2.2.3. Krytyka ze strony S. Swieżawskiego	51
2.2.4. Krąg kartezjański	52
2.2.5. Wnioski	54
2.3. Współczesna teoria czynnego intelektu według Gordona.....	55
2.4. Konsekwencje teorii jednego intelektu	58

Rozdział drugi: NATURA INTELEKTU.....	60
1. Filozoficzna geneza teorii dwu intelektów	60
1.1. Monizm i pluralizm.....	60
1.1.1. Podział monizmu i pluralizmu	61
1.1.2. Krytyka monizmu.....	65
1.2. Idealizm i realizm	68
1.3. Realistyczna teoria rzeczywistości.....	71
1.4. Elementy realistycznej teorii człowieka.....	78
1.5. Poznanie przednaukowe a teoria natury intelektu.....	81
1.6. Wnioski.....	84
2. Teoria dwu intelektów	85
2.1. Wykrycie dwu intelektów na podstawie ich poznawczego działania.....	85
2.2. Argumentacja Tomasza z Akwinu.....	92
2.3. Tomasz a Arystoteles.....	96
2.4. Istnienie intelektu duchowego według M. A. Krapca	98
2.5. Struktura obu intelektów	102
2.5.1. Pogląd Tomasza z Akwinu.....	105
2.5.2. Elementy konstytutywne intelektów	107
2.5.2.1. Przypadłościowe istnienie intelektów.....	107
2.5.2.2. Treść istoty intelektów	108
2.5.2.3. Powiązanie intelektu z duszą.....	109
2.5.3. Zestawienie natury intelektów.....	111
2.6. Terminy określające intelekt.....	112
2.7. Teoria duszy rozumnej i teoria osoby	113
2.8. Wnioski.....	115
3. Filozoficzne konsekwencje teorii dwu intelektów.....	116
3.1. Uniknięcie sensualizmu	116
3.2. Uniknięcie skrajnego empiryzmu i skrajnego racjonalizmu	117
3.3. Uniknięcie metafizycznego idealizmu	119
3.4. Uzasadnienie pluralistycznego realizmu egzystencjalnego.....	120
3.4.1. Odrzucenie teorii intelektu oddzielnego.....	120
3.4.2. Odrzucenie teorii pojęć wrodzonych.....	121
3.4.3. Odrzucenie esencjalizmu.....	122
3.5. Uzasadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej.....	124
3.6. Próba wyjaśnienia poznania mistycznego.....	127
3.7. Wnioski.....	138
Rozdział trzeci: UPRAWA INTELEKTU.....	141
Wstęp: Problematyka uprawy intelektu.....	141
1. Powiązanie intelektu z innymi władzami człowieka	143
1.1. Intelekt a kompetencje poznawczych władz zmysłowych	143
1.2. Intelekt a wola.....	146
1.3. Intelekt a uczucia	151

1.4. Intellect teoretyczny i intellect praktyczny	155
1.4.1. Sprawności teoretyczne.....	156
1.4.2. Sprawności praktyczne.....	157
1.5. Równowaga między intelektem a innymi władzami i działaniami człowieka.....	159
1.5.1. Niebezpieczeństwo ignorancji.....	160
1.5.2. Odpowiedzialność	162
2. Problem kontroli intelektu	163
2.1. Pogląd S. Swieżawskiego	164
2.2. Pogląd E. Gilsona.....	169
2.3. Ewentualne trudności w przyjęciu rozwiązań Swieżawskiego i Gilsona.....	172
2.4. Wnioski.....	174
ZAKOŃCZENIE.....	177
PRZYPISY	179

OD AUTORA

Przy pomocy tej książki pragnę zwrócić uwagę Czytelników na sprawę wielotorowości ogromnie skomplikowanych i poplątanych nurtów współczesnej kultury umysłowej. Pragnę także pokazać, że w tym swoim „teatrze lalek”, którym jest myślenie ludzkie i kultura, stanowiąca zobiektywizowany wynik myślenia i działania ludzkiego, poszczególne postawy człowieka, prądy umysłowe, opinie, teorie, kierunki artystyczne, religijne, naukowe i filozoficzne, grają swą rolę dzięki dosłownemu powiązaniu z czymś lub kimś, kto pociągając za sznurki stwarza zależności, sytuacje i całą akcję, rozgrywającą się na scenie. Reżyserów tej akcji jest wielu. Odpowiedzialnym reżyserem i źródłem myślenia oraz wszelkiego rozumnego działania ludzkiego jest intelekt. Umieć go odszukać, umieć rozpoznać impulsy, którymi wywołuje w umysłowości współczesnej najciekawsze prądy i opowiedzieć się za intelektem, jest równoznaczne z sensownym korzystaniem z kultury, będącej dla człowieka dobrem lub złem zależnie od tego, co z niej weźmie. Aby człowiek umiał wybierać najlepsze, musi zrozumieć, że przede wszystkim intelekt jest właściwym twórcą i źródłem kultury i że intelekt stanowi narzędzie, przy pomocy którego korzysta się z kultury. Właściwe korzystanie z kultury zależy od uporządkowania oraz oceny postaw i prądów, opinii i teorii, tłumaczących źródło ludzkiego działania, wyrażającego się w postępowaniu i wytwarzaniu, a przede wszystkim w poznaniu świata i człowieka. Zależy też od zobaczenia roli intelektu w kulturze. Jeżeli Czytelnik urobi sobie właściwą opinię o intelekcie ludzkim, jeżeli będzie się nim odpowiednio posługiwał i jeżeli zaufa intelektowi, zrozumie, że splątanie nurtów kultury wynika z faktu działania wielu reżyserów akcji, rozgrywającej się w „teatrze lalek”. Zrozumie więc, że tę akcję wyjaśnia jej powiązanie lub brak powiązania z intelektem. Akcja ta jest konsekwentna wtedy, gdy tworzy ją intelekt na miarę intelektu. Jeżeli wobec tego Czytelnik opowie się za intelektem i poczuje się odpowiedzialny za jego uprawę, a tym samym za kulturę współczesną, której wyłącznie intelekt może być kompetentnym twórcą i użytkownikiem, książka spełni swoje zadanie.

Mieczysław Gogacz

19 marca 1965

WSTĘP

Dlaczego obrona intelektu

Aby odpowiedzieć na pytanie „dlaczego obrona intelektu”, trzeba najpierw rozważyć dwie sprawy:

1. Przed czym należy bronić intelektu, co mu zagraża?
2. Czym jest intelekt i dlaczego organizuje się jego obronę? Dlaczego w ogóle poświęca mu się tyle uwagi?

Pierwsze skrótkowe odpowiedzi:

1. Należy bronić intelektu przed zagrażającym mu zniekształceniem wiedzy o jego naturze, przed teoriami, które charakteryzują go niezgodnie z tym, czym jest, przed tendencjami, które usiłują zmniejszyć jego rolę w życiu poznawczym człowieka lub zastąpić intelekt innymi źródłami poznania filozoficznego, takimi jak intuicja, przeżycie metafizyczne, uczucia, czy wola lub miłość.

2. Intelekt jest władzą, dzięki której człowiek poznaje to, co jest istotne i konieczne w przedmiocie. Poznanie umysłowe wyróżnia człowieka spośród innych bytów. Intelekt więc jest w człowieku tym czynnikiem, który wyraża i konstytuuje odrębność osoby ludzkiej.

Obrona intelektu z tej racji, to także obrona ludzkiej osobowości, objawiającej się w umysłowym poznaniu człowieka i jego rozumnym, wolnym działaniu. Jeżeli intelekt jest zagrożony, to zagrożone jest odrębność, wyjątkowość i specyfika osoby ludzkiej. Zagrożony jest człowiek. Można krótko powiedzieć, że obrona intelektu jest obroną człowieka.

Nic więc dziwnego, że sprawie intelektu poświęca się tyle uwagi. Uwagę tę bowiem poświęca się człowiekowi. Broniąc intelektu broni się wiedzy i informacji o naturze człowieka, o jego roli w kulturze. Broni się tym samym racjonalności kultury. Staje się w obronie osiągnięć, które człowiek tworzy swym intelektem i w obronie swobody działania intelektualnego. Chodzi o to, aby intelekt tworzył wartości kulturowe proporcjonalnie do tego, czym jest. Staje się w obronie przede wszystkim

prawdy o faktach i w obronie prawa do zobaczenia rzeczywistości od środka w tym, co ją ustanawia, do bezwzględnego odczytania rzeczywistości takiej, jaka jest, do zobaczenia więc także siebie bez osłonek. Prawda o sobie najbardziej uczy roztropnego i mądrego działania. Pozwala też tworzyć kulturę, która będzie odpowiadała człowiekowi, jego potrzebom, dążeniom, jego codziennemu życiu.

Sprawa intelektu tak szeroko powiązana z problemem osoby ludzkiej i kultury zmusza do analizy prądów umysłowych i teorii filozoficznych, podejmujących zagadnienie intelektu. Z tej racji w książce o obronie intelektu musi się uwzględnić przede wszystkim aspekt filozoficzny, to znaczy takie rozważania, które pozwolą ująć naturę intelektu. Gdy pozna się jego naturę, będzie można zaplanować jego obronę.

Przy tak postawionym problemie struktura książki rysuje się dość jasno. W pierwszym rozdziale zostaną omówione prądy umysłowe i te kierunki filozoficzne, które usuwając intelekt ze źródeł poznania lub zniekształcając wiedzę o jego naturze tym samym mu zagrażają. Trzeba więc najpierw uświadomić sobie te zagrożenia, aby znaleźć uzasadnienie dla wysiłku i potrzeby zrozumienia natury intelektu. Z tej racji pierwszy rozdział, omawiający te sprawy, nosi tytuł „Zagrożenie intelektu”. Rozdział drugi pt. „Natura intelektu” formułuje i precyzuje wiedzę o intelekcie. W tym uświadomieniu sobie natury intelektu, jego roli w człowieku i kulturze, zawiera się jego obrona. Bronimy przecież kogoś w ten sposób, że pokazujemy jego dobre strony, a więc to, czym rzeczywiście jest. Błędy bowiem zawsze są czymś czasowym i czymś, co można usunąć. Wynika z tego, że rozdział trzeci powinien pokazać sposoby rozwijania intelektu, sposoby swoistej jego „uprawy”, aby mógł „być sobą” i aby mógł sprawnie działać. Trzeci więc rozdział nosi tytuł „Uprawa intelektu”.

ROZDZIAŁ PIERWSZY:

ZAGROŻENIE INTELEKTU

1. Dominujące prądy umysłowe

1.1. Skąd wiemy o zagrożeniu intelektu

Człowiek każdego czasu na wszystkich poziomach życia umysłowego w jakimś stopniu bierze udział w życiu kulturalnym swojego kraju czy kręgu kulturowego, a często ocenia wartość postaw i prądów umysłowych, którym podlega. Człowiek dzisiejszy umie korzystać z informacji radiowych, telewizyjnych, z czasopism, publikacji książkowych tak beletrystycznych jak i popularnonaukowych, ogląda filmy, bywa na wystawach dzieł sztuki, w teatrze, na występach zespołów artystycznych, na spotkaniach z pisarzami, działaczami społecznymi, na wykładach, i tą drogą nie tylko poznaje różne problemy szeroko pojętego życia kulturalnego, lecz także w nim uczestniczy, przyjmuje za swoje różne wartości kulturowe, przyswaja je sobie, żyje nimi. Przy mniejszej samodzielności umysłowej poddaje się prądom i tendencjom, obecnym w kulturze, przy większej wybiera postawy, opinie i rozwiązania. Umie zająć wobec nich stanowisko pozytywne lub negatywne, a często umie dostrzec źródła tych wszystkich szczegółowych spraw i rozwiązań, proponowanych w przeróżnych informacjach, według których myśli i działa. Najważniejsza jest tu właśnie sprawa źródeł tych wszystkich działań kulturowych, czyli tworzenia i wyboru wartości kulturowych, którymi człowiek żyje na codzień. Źródłami zajmują się specjaliści, zwykły człowiek otrzymuje jakiegoś już gotowe rozwiązania, propozycje, wnioski i formuły. Jest nimi objęty, wchłania ich sens, a jednocześnie świadomie lub mniej świadomie przyjmuje, tkwiącą w tych rozwiązaniach, propozycję wizji bytu i koncepcji człowieka.

Nie ulega wątpliwości, że motywem, punktem wyjścia i po prostu źródłem każdej sumy wartości kulturowych danego kręgu jest jakaś świadomie lub nieświadomie przyjęta, a często tworzona teoria rzeczywistości, jakaś jej ewentualnie wizja, więcej

lub mniej sprecyzowana, uzasadniona i realizowana. Źródłem tym jest także teoria człowieka, z którym związana jest kultura, dla niego i przez niego tworzona.

Śledząc więc rozwój, kształtowanie się i przejawy kultury, a głównie prądy umysłowe, rejestrowane i rozwijane w książkach i czasopismach, człowiek dzisiejszy lepiej lub gorzej urabia sobie obraz całości życia umysłowego swojego środowiska i kraju, uświadamia sobie typ informacji, jej genezę, wpływające na nią postawy i tendencje, rozróżnia kierunki rozwiązań i na swoją miarę ocenia wartość proponowanych formuł.

Specjaliści wiedzą, że akcentowanie przeżycia, jako przedmiotu analizy filozoficznej i źródła działań ludzkich wskazuje na tendencję, która otrzymała nazwę egzystencjalizmu. Egzystencjalizm właśnie podkreśla, że przeżycie jest motywem i motorem umysłowej refleksji, urabiającej na tym materiale sprawę postaw i problemów. Odbiorca tej propozycji orientuje się na swój sposób, że można w tym ujęciu zaakcentować miłość, wolę, wolność i skierować uwagę ku propozycjom, z których wynika wybór różnych pozaintelektualnych źródeł i warunków poznania ludzkiego, działania, a tym samym charakteru kultury.

Nie wymieniamy w tym miejscu cech współczesnej kultury umysłowej. Chodzi bowiem tylko o stwierdzenie, że tego typu tendencje zagrażają intelektowi, skoro usuwa się go ze źródeł poznania i działania ludzkiego, to znaczy ze źródłem kultury, a na jego miejsce wprowadza się przeżycie wyraźnie uczuciowe, intuicję, prowadzące do rozwiązań relatywistycznych, umownych, w ogóle względnych, w sumie pozaintelektualnych.

O zagrożeniu intelektu informuje więc nas sama kultura, którą żyjemy, składające się na nią postawy i prądy umysłowe, charakter publikacji i sposób uzasadniania ludzkich działań.

Aby więc w pełni uświadomić sobie to zagadnienie, trzeba kolejno zanalizować postawy i prądy umysłowe współcześnie aktualne w kulturze umysłowej, składające się na nią i stanowiące tę kulturę. Trzeba także dostrzec i omówić już sformułowane, konkretne teorie rzeczywistości i teorie człowieka, ponieważ w tych teoriach mieści się i z nich wynika stosunek do intelektu, do problemu jego roli w poznaniu, opinia o jego realności i naturze.

1.2. Określenie postawy umysłowej

Najbardziej właściwym sposobem wykrycia cech współczesnej kultury umysłowej byłaby analiza czynności i wytworów, stanowiących kulturę. Można by więc wziąć na warsztat reprezentatywne dla życia umysłowego w świecie czy w Polsce czasopisma lub książki i śledzić w nich, a jednocześnie rejestrować te akcenty, które najczęściej się powtarzają. Uzyskalibyśmy wtedy statystyczny i empirycznie uzasadniony obraz postaw i prądów umysłowych, stanowiących swoiste dno, czy źródło czytanych wypowiedzi. Robota taka, jeśli by miała być starannie i odpowiedzialnie przeprowadzona, wymagałaby nie tyle czasu, ile raczej osobnej książki, a co najważniejsze byłaby trochę zbyteczna. Możemy bowiem rozpocząć analizę wprost od rozważania charakteru postaw i prądów umysłowych, o których informują czytelnika publikowane dyskusje między zwolennikami tych różnych postaw i prądów umysłowych, a nawet filozoficznych kierunków. W dyskusjach wymienia się te postawy i prądy umysłowe. Ustalmy jednak najpierw, co należy rozumieć przez postawy umysłowe, prądy, czy kierunki.

1.2.1. Postawa umysłowa a uporządkowany zespół twierdzeń

Rozpocznijmy od stwierdzenia, że jakiś uporządkowany zespół twierdzeń, czy to z zakresu problematyki artystycznej czy nawet filozoficznej, jest konsekwencją uprzednio świadomie lub nieświadomie przyjętych punktów wyjścia. Po prostu istnieje zależność między danym zespołem twierdzeń a punktami wyjścia, czyli jakimiś pierwszymi zdaniem, które warunkują i uzasadniają tezy danego, uporządkowanego zespołu twierdzeń. Ta zależność jest więc tego typu, że wszystkie twierdzenia w danej grupie twierdzeń konsekwentnie lub mniej konsekwentnie wynikają ze zdań pierwszych tego zespołu twierdzeń. Zespół twierdzeń, który jest uporządkowany i uzależniony od przyjętych zdań pierwszych, możemy nazwać systemem twierdzeń. Taki system bywa naukowy lub nienaukowy zależnie od tego, co rozumie się przez naukę i za którą z definicji nauki ktoś się opowiada. Zresztą ta sprawa nie jest w tej chwili ważna. Ważna jest dla potrzeb tego paragrafu dostrzeżona przez nas zależność między zdaniem pierwszymi a zespołem twierdzeń, wynikających z tych zdań pierwszych.

Metodologowie nauk i historycy filozofii wiedzą o tej zależności, umieją ją na konkretnym materiale wykazać i uzasadnić. Nas interesuje pytanie, dlaczego ktoś uznał dane zdania pierwsze, z których wyprowadza dalsze twierdzenia? Powody i motywy uznania tych zdań pierwszych leżą więc poza systemem twierdzeń. Poza tym systemem twierdzeń zostaje też cała problematyka i teorie uznawania zdań pierwszych systemu. Właśnie ten zespół motywów i uzasadnień, dla których przyjmuje się zdania pierwsze i wyjściowe systemu, nazywamy postawą umysłową.

Powtórzmy więc, że termin „system” będzie oznaczał w sensie statycznym zespół twierdzeń uporządkowanych i zależnych od punktu wyjścia, zespół stanowiący jakoś całość w znaczeniu rozwiązań problemowych, czyli systematycznych. Ten sam zespół twierdzeń w znaczeniu tendencji rozwiązań, czy ruchu umysłowego, działającego od dawna do dzisiaj lub wyznaczającego dla przyszłości jakieś perspektywy rozwiązań, a więc zespół twierdzeń w znaczeniu historycznym i dynamicznym, będziemy nazywali kierunkiem. System i kierunek oznaczają nam dość spokrewnione zespoły twierdzeń. Ich analizą zajmiemy się w drugim rozdziale. Pozostańmy przy problemie postaw umysłowych.

Jeżeli przez postawę umysłową rozumiemy zespół motywów i uzasadnień, dla których przyjmujemy jakieś zdanie pierwsze uznawanej przez nas całości jakiegokolwiek systemu twierdzeń, to możemy pytać nie tyle o charakter tych motywów, lecz także o genezę i wytłumaczenie całej motywacji.

Nie chodzi tu o socjologiczne czy psychologiczne wyjaśnienia. Problem niepotrzebnie by się rozszerzył. Chodzi o metodologiczną czy raczej swoiście porządkującą analizę, w wyniku której zrozumielibyśmy strukturę postawy umysłowej. Na tę strukturę wskazuje pytanie: czym jest postawa umysłowa?

Postawę umysłową już określiliśmy jako zespół motywów, dla których przyjmuje się zdanie pierwsze danego systemu twierdzeń. Szukajmy bliższych określeń w rozróżnieniu postawy i światopoglądu.

1.2.2. Postawa umysłowa a światopogląd

Aby jasno wyodrębnić i opisać postawy ludzkie, wielu socjologów, psychologów, pedagogów i wielu innych uczonych usiłowało przede wszystkim odróżnić postawę i

światopogląd. Wydaje się, że to rozróżnienie należy utrzymać. Dodajmy też, że postawa jest czym metodologicznie, a nie zawsze psychologicznie, pierwotniejszym niż światopogląd. Przez światopogląd rozumie się „zespół przekonań i postaw, zespół twierdzeń i norm, który w oczach zwolennika czy wyznawcy stanowi spójny, całościowy obraz rzeczywistości (tego, co istnieje) porządkujący (wartościujący i normujący) postępowanie względem siebie i otoczenia”. A „tendencję do całkowitego uporządkowania swego postępowania i ustalenia sensu swego życia”¹ filozofowie nazywają poszukiwaniem światopoglądu. Także z powyższego określenia światopoglądu wynika, że przekonania i postawy są częścią składową światopoglądu. A skoro składają się na światopogląd, który nie jest systemem, lecz sumą luźno powiązanych postaw, niektórych twierdzeń i norm, są od niego wcześniejsze, bardziej pierwotne jako jego elementy składowe.

Skoro światopogląd to suma postaw, norm i różnych filozoficzno-religijnych twierdzeń, nie zawsze metodycznie uporządkowanych, stanowiących obraz rzeczywistości, a nie jej systematyczną teorię, sam zespół postaw moglibyśmy w takim razie nazwać prądem umysłowym, taką więc orientacją, która stanowiąc całość postaw powoduje wybór danego światopoglądu, czy wprost kierunku filozoficznego lub religijnego. Od postaw, albo tylko od światopoglądu, ewentualnie i od postaw i od światopoglądu logicznie a nie zawsze faktycznie zależałby wybór danego systemu bądź to religijnego, bądź filozoficznego.

Logiczna więc kolejność zależności między zakresami uzasadnień byłaby następująca: postawa, prąd umysłowy, światopogląd, system (kierunek). Jest to kolejność dość teoretyczna, ponieważ praktycznie może być tak, że wybór religii, kierunku artystycznego, czy systemu filozoficznego, zależy wprost od postaw umysłowych. A jeżeli tak jest, to wybór danej filozofii czy religii jest zależny też od motywacji światopoglądowej, ponieważ na światopogląd składają się też postawy umysłowe.

Można twierdzić, że światopogląd jest związany bardziej „z konkretnym zespołem treści, z tym, co o świecie, ludziach, wartościach sądzimy. Postawa zaś charakteryzuje samego człowieka, to, jaki on jest, jak reaguje na różne typy wartości, na co jest wrażliwy”². Postawa więc szerzej, może nawet pełniej, wyraża człowieka, jego

intuicje etyczne, sferę woli, uczucia, podczas gdy światopogląd świadczy głównie o przemyśleniach i stronie intelektualnej osoby ludzkiej. W każdym razie postawa stanowi swoiste dno i źródło światopoglądu. W niej uzasadnia się wybór światopoglądu.

To przeciwstawienie postawy i światopoglądu nie zmienia określenia postawy jako zespołu motywów i uzasadnień, dla których przyjmujemy jakiś metodycznie uporządkowany system twierdzeń, a przed nimi światopogląd. Raczej tłumaczy nam bardziej fakt, że przyjęcie jakichś zdań pierwszych, wyznaczających określony kierunek filozoficzny, jest poprzedzony całym ogromnym zespołem nastawień, które mogą być maksymalizowane lub minimalizowane, pesymistyczne lub optymistyczne, krytyczne, obiektywne, konkretne³, lub jeszcze całkiem inne.

Postawa, określona jako całość intuicji i sfery woli i uczuciowej człowieka, to coś o wiele szerszego niż postawa umysłowa. O tę ostatnią najbardziej nam chodzi. Postawa umysłowa byłaby więc w jakimś sensie fragmentem lub syntezą tej szeroko pomyślanej postawy człowieka, jakimś jej nachyleniem w kierunku uzasadnienia tego, czym człowiek istotnie żyje. A człowiek żyje głównie treściami intelektualnymi. Owszem w sposób pełny korzysta z woli i uczuć, ale równowagę i sens korzystania z nich ukazuje mu intelekt. Postawa umysłowa, akcentująca poznawczą stronę w człowieku, jest więc jakimś zasadniczym wyrazicielem tego człowieka i z tej racji zasługuje na specjalną uwagę.

1.3. Postawa umysłowa według egzystencjalizmu

Wspominaliśmy o tym, że w socjologii, psychologii, pedagogice, zajmowano się często określeniem postawy umysłowej. Wydaje się, że to zagadnienie stało się specjalnie aktualne w naszych czasach. Można więc sądzić, że istnieje swoisty impuls, wywołujący zainteresowanie taką problematyką. Rzeczywiście tym impulsem jest współczesny egzystencjalizm. Zagadnienie postaw jest właśnie typowym problemem egzystencjalizmu. Obecny we współczesnej kulturze umysłowej egzystencjalizm stawia to zagadnienie w centrum uwagi.

Obecności egzystencjalizmu we współczesnej kulturze umysłowej, nawet polskiej, nie trzeba specjalnie uzasadniać. Świadczą o tym publikacje⁴ i głosy osób, dyskutujących z tym prądem.

W polskiej literaturze filozoficznej sprawę obecności egzystencjalizmu w kulturze ciekawie ujmują A. Schaff. W książce „Marksizm a egzystencjalizm” Schaff pisze, że egzystencjalizm podejmuje zawsze niepokojące ludzi pytania o sens życia, o szczęście człowieka, wartość działania społecznego, pytania w ogóle dotyczące spraw i losu jednostki ludzkiej. Schaff uważa, że tych pytań nie można pozbyć się przez stwierdzenie ich bezsensowności, jak to czynił na przykład neopozytywizm. Pytania te trzeba podjąć. Zjawiają się one w różnych epokach i w różnym nasileniu. Powody tego nasilenia mogą być także różne. Otóż „nastrój depresji, rezygnacji, beznadziejności życia jednostki szamoczącej się z przemożnymi a irracjonalnymi siłami”⁵, aktualny po pierwszej i drugiej wojnie światowej, kierował ludzi także w Polsce do egzystencjalizmu, w którym pytania o sens życia ludzkiego, jego los i szczęście właśnie były podejmowane i rozwiązywane. „Kariera egzystencjalizmu - pisze Schaff - była u nas w dużym stopniu dziełem naszych własnych rąk, ściślej była skutkiem naszej ideologicznej absencji”⁶. Wyjściem z tej sytuacji jest więc dla marksizmu program, według którego „należy podjąć zaniedbaną problematykę, udzielić odpowiedzi na zawarte w niej pytania”⁷. Wynika z tych wypowiedzi, że marksizm chce zbudować w swym systemie sobie właściwą eschatologię i że odpowiedzi egzystencjalizmu są dla marksistów nie do przyjęcia. Wynika także i to, że egzystencjalizm jest nie tylko obecny we współczesnej kulturze umysłowej, lecz że jest także problemem. Jest problemem i to nie tylko dla marksizmu.

Dlaczego egzystencjalizm jest problemem z punktu widzenia sprawy obrony intelektu? Zrozumiemy to, gdy odpowiemy na pytanie: czym jest egzystencjalizm?

W ujęciu A. Stanowskiego „egzystencjaliści, czyniąc zasadniczym przedmiotem swych rozważań egzystencję, mają na myśli nie istnienie w ogóle, ale istnienie człowieka, właściwy mu sposób istnienia. Chodzi tu zresztą nie tylko o to, jak naprawdę, w rzeczywistości istnieje człowiek, ale o to, jak on to swoje istnienie przeżywa, jak mu się ono jawi”. „Filozofia nie może ograniczać się do opisywania i wyjaśniania rzeczywistości, do tworzenia obiektywnego jej obrazu - musi określać naszą postawę, nasz osobisty stosunek do rzeczywistości, musi nas angażować”⁸.

Zanotujmy więc, że przedmiotem analizy filozoficznej w egzystencjalizmie, tym, co interesuje egzystencjalistę i tym, co on bada, jest przeżycie człowieka, „nasz osobisty

stosunek do rzeczywistości” i do siebie. Nie chodzi zresztą tylko o opisanie przeżycia, lecz i o jakiś jego wybór, ocenę, wartościowanie, o całe nasze zaangażowanie się w to przeżycie. Dzięki temu zaangażowaniu człowiek pewne przeżycia akceptuje, pewne odrzuca. Kryterium wyboru przeżyć stanowi tu ich autentyczność. Ale przeżycie autentyczne dla egzystencjalisty nie oznacza przeżycia prawdziwego w sensie klasycznego rozumienia prawdziwości, jako zgodności poznania z rzeczywistością. Przeżycie autentyczne to tyle, co przeżycie w tej oto chwili istotnie wyrażające człowieka. Człowiek jest taki, jakie są teraz jego przeżycia. Suma tych przeżyć legitymuje człowieka, określa go, wyznacza jego postępowanie, stanowi o jego postawie życiowej. „Człowiek jest taki oto, ponieważ pewną postawę przeżywa jako autentyczną; rzeczywistość jest taka oto, ponieważ pewną postawę w stosunku do niej człowiek przeżywa jako autentyczną. Przeżywanie pewnych postaw jako autentyczne stanowi więc kryterium prawdy, a nie odwrotnie”⁹.

Krótko można powiedzieć, że według egzystencjalizmu to nie rzeczywistość rozstrzyga o tym, jaka i czym jest, lecz rozstrzyga o tym człowiek, przeżywający w tej chwili świat i siebie. W tym przeżywaniu człowiek zresztą odkrywa rzeczywistość, odkrywa siebie, wartość i sens przeżywania tej oto chwili, granicę między bytem i niebytem, swoją czasowość, swój los.

Te wszystkie sprawy człowiek odkrywa głównie w sytuacjach granicznych, to znaczy w tych przeżyciach, których analiza najbardziej pokazuje sens i wartość życia ludzkiego. Takim przeżyciem dla Kierkegaarda jest lęk, dla Heideggera obawa przed zagubieniem się człowieka w anonimowej konwencji, likwidując odrębność przeżyć i zmuszając do przeżywania tak, jak „się” przeżywa; dla Sartre’a odraza wobec bezmyślnych, nieświadomych swego istnienia rzeczy; dla Camusa bezsens życia, dla Marcela wierność ludziom, których wybraliśmy, zaufanie im i wiara, składające się na postawę otwartą. Przy tej postawie spotykamy się z drugim człowiekiem, dopuszczamy go do spraw swego wnętrza, dzielimy się z nim sobą, a tym samym dla nas samych odkrywamy siebie.

Dodajmy też, że według Marcela „każde zagadnienie, przed którym stajemy, ujmujemy bądź jako problem, bądź jako tajemnicę. Stawiając problem patrzymy niejako z boku na coś, co jest na zewnątrz nas i o czym chcemy wytworzyć sobie opinię, która

zaspokoi naszą ciekawość, ale która nie będzie nas zobowiązywała. Przed tajemnicą stoimy wtedy, gdy stawiamy pytanie dotyczące czegoś, co jest w jakiś sposób wewnątrz nas... Tajemnica wciąga nas osobiście i angażuje, jesteśmy w niej. Kiedy zamiast stawać przed tajemnicą stawiamy problem, podkreślamy związki łączące nas z rzeczywistością, spływamy niesłuchanie nasz stosunek do niej i uniemożliwiamy sobie jej zrozumienie”¹⁰.

W tym rozróżnieniu problemu (jako czegoś poza nami) i tajemnicy (jako czegoś w nas i nas konstytuującego) Marcel powtarza i uzasadnia przyjętą przez wszystkich egzystencjalistów różnicę między przeżyciem a problemem. Wyraża to terminem „być i mieć”. Jestem tym, co przeżywam. Jestem taki, jakie są moje przeżycia. Wszystko inne jest poza mną, jest obce, zagrażające człowiekowi.

Każdy egzystencjalista, jakkolwiek inaczej, realizuje w swych analizach typowy i charakterystyczny dla egzystencjalizmu schemat: rozważam autentyczne przeżycie, jakąś dla siebie w tej chwili ważną sytuację graniczną i szukam wyjścia, obrony przed zagrożeniem, to znaczy szukam sensu swojego istnienia, zrozumienia tego, czym jestem dzięki aktualnym przeżyciom.

Zauważmy więc, że cały człowiek przeżywa, że jest sumą swych przeżyć i że przeżycia go konstytuują. Cały też człowiek jest filozofującym podmiotem. Intelkt nie jest wobec tego czymś w człowieku istotnym. Istotna jest postawa, czyli całość przeżyć, określających i wyznaczających sposób zachowania się człowieka wobec czegoś, co przeżywa. Człowiek przeżywa świadomie. Jest to więc postawa świadoma, postawa charakteryzująca się umiejętnością oceny i wyboru, które zależą od nadania wartości temu, co przeżywa. To rozpoznawanie spraw, zdolności oceny i wyboru wskazują na postawę umysłową, lecz nie na intelekt jako źródło ocen, na taką więc postawę, w której na równi z intelektem inne pozaracjonalne czynniki rozstrzygają sprawy, kierują działaniem człowieka i reprezentują go.

Wydaje się, że z tych wszystkich analiz wynika jedno: nie intelekt, lecz postawa, jako suma wszystkich przeżyć człowieka, jest podstawowym źródłem i racją decyzji ludzkich, ludzkiego działania i myślenia.

Trudno oprzeć się przekonaniu, że takie postawienie sprawy jest umniejszeniem roli intelektu w poznaniu i przyjęciem obok niego lub na jego miejsce dość

irracjonalnych, intuicyjnie wybieranych czynników. Z tej racji egzystencjalizm zagraża intelektowi.

Egzystencjalizm nie operuje systemem twierdzeń nawet w filozoficznych traktatach Sartre'a, czy Marcela. Raczej, jak mówią specjaliści, wypowiada się językiem subiektywnym w formach literackich: poezji, dramacie, dzienniku, powieści, eseju. Chce budzić i wywoływać w słuchaczu czy czytelniku przeżycia, które uważa za istotne dla człowieka, a które najczęściej nie są przeżyciami tylko intelektualnymi. Chce tworzyć postawy. Z racji tak wielu środków oddziaływania i wpływu na ludzi egzystencjalizm nie jest już tylko postawą jednostki, czy grupy ludzkiej, i nie jest wyłącznie światopoglądem. Nie będąc też systemem, czy kierunkiem filozoficznym, jest wobec tego prądem umysłowym, takim więc zespołem postaw, którą orientują umysłową, która wpływa na wybór ludzkich światopoglądów i kierunków filozoficznych, albo powoduje zatrzymanie się na etapie tylko intuicyjnych i irracjonalnych nastawień, wyznaczonych przez pozaintelektualne przeżycia człowieka, nastawień stanowiących ostateczną motywację myślenia i działania ludzkiego. Suma tych nastawień, to charakterystyczna cecha egzystencjalizmu, tego więc prądu umysłowego, który konstruuje i wywołując postawy ludzkie zagraża intelektowi. W postawach bowiem akceptuje przeżycia często pozapoznawcze i przyznaje im rolę źródeł poznania ludzkiego.

1.4. Intuicjonizm - prąd towarzyszący egzystencjalizmowi

Spośród prądów umysłowych, zagrażających intelektowi, jako pierwszy został wybrany i omówiony egzystencjalizm. Stało się tak dlatego, że obecność egzystencjalizmu we współczesnej kulturze umysłowej najłatwiej stwierdzić, że egzystencjalizm najbardziej gwałtownie atakuje intelekt. A zastanawiając się nad tym, że egzystencjalizm w dużym stopniu lub w ogóle usuwa intelekt ze źródeł poznania i wprowadza obok niego lub na jego miejsce przeżycie pozaintelektualne, które stanowi jakąś zasadę wyboru działania ludzkiego, dochodzi się do pytania, co właściwie w tym przeżyciu decyduje o wyborze. Czym kieruje się czytelnik wybierając coś, czy oceniając świat i siebie? Wydaje się, że egzystencjalista mimo wszystko formułuje i kształtuje swoje postawy na zasadzie jakiegoś wycucia. Jeżeli tak jest, to możemy

przypuszczać, że tym dnem i racją wyboru jest swoista, pozaintelektualna intuicja. Intuicja tłumaczy naturę egzystencjalizmu. Egzystencjalizm więc czerpie z intuicjonizmu. Intuicjonizm, jako prąd umysłowy, musi być tam, gdzie jest egzystencjalizm. Należy więc zanalizować także intuicjonizm.

O intuicji nawet w filozofii pisze się teraz dość dużo. Zawarta w publikacjach wiedza jest nam jednak tylko częściowo potrzebna, ponieważ kulturę umysłową przebiegają prądy zazwyczaj mało sprecyzowane i dość ogólnie nastawiające uwagę ludzką. To oczywiście jest powodem dodatkowego niebezpieczeństwa, polegającego na tym, że na przykład pod intuicję podciąga się wiele najróżnorodniejszych postaw i że tym wybranym, magicznym źródłem, jako najwyższym autorytetem, motywem i argumentem tłumaczy się działanie ludzkie.

W czasach współczesnych najmocniej lub może pierwszy w takim stopniu zaakcentował pozaintelektualną intuicję Bergson. Uznał ją właśnie za źródło poznania i przeciwstawił intelektowi, któremu zarzucił schematyzowanie świata, dzielenie go na statyczne części, sztuczne i nie ujmujące płynnej, żywej, wciąż zmieniającej się jego natury. Tę naturę odbiera intuicja, pokrewna światu. Intuicja ta bowiem jest siłą biologiczną człowieka, tak jak biologiczny jest świat. Tak pomyślana intuicja oczywiście zastępuje intelekt, wypiera go, sama jest źródłem poznania.

Twórcy późniejszych kierunków filozoficznych, fenomenologowie i egzystencjaliści, zinterpretowali intuicję inaczej sięgając do wzorów bliższych ujęciom Descartesa. Według nich intuicja w swej naturze jest czymś pozabiologicznym. Dla fenomenologów jest sposobem działania intelektu, dla egzystencjalistów jest racją selekcji przeżyć.

We wszystkich jednak wypadkach intuicja charakteryzuje się takimi właściwościami, jak bezpośredniość poznania przedmiotu, zmysłowa lub intelektualna jego naoczność czy obecność, jak szybkość ujęcia, całościowość, jednorazowość, spontaniczność, prostota, dokładność, oczywistość i pewność¹¹.

W rozdziale o „Naturze intelektu” zobaczymy, że intelekt nie w ten sposób pracuje, że i z racji tego, czym jest, działa inaczej, że wobec tego intuicjonizm nie tłumaczy poznania ludzkiego i nie odkrywa nam prawdy o intelekcie, a więc i o człowieku.

Można pomyśleć intuicję, jako studium, czy formę poznania intelektualnego. Tak ją rozumieją zwolennicy na przykład filozofii arystotelesowsko-tomistycznej¹². Nie traktują więc jej jako czegoś, wykluczającego intelekt.

Potocznie rozumiany intuicjonizm polega właśnie na tym, że intuicję przeciwstawia intelektowi, że widzi w niej doskonalsze, bardziej szerokie źródło poznania, a tym samym bardziej informujące i z tej racji prawdziwie pokazujące rzeczywistość, wnikające w nią głębiej, ukazujące prawie „korzenie” bytu. Takiej informacji, takiego ujęcia człowiek oczywiście chętnie szuka. I wydaje mu się, że ufając tym zapewnieniom na tej drodze więcej i pewniej poznaje rzeczywistość.

Przy bliższej analizie okazuje się, że w pozaintelektualnej intuicji jest dużo procent dowolności, że intuicja także jest w jakiś sposób kierowana, że nie stanowi ostatecznego źródła poznania, że styka człowieka z rzeczywistością zbyt dużą płaszczyzną różnych receptorów, z których każdy podlega swoistym prawom działania, wyznaczonym przez naturę tego, czym jest.

Intuicja pozaintelektualna jest więc zawodna. Jest zawodna głównie z tej racji, że nie można w niej odróżnić źródła działania i samych działań. W swej strukturze jest swoistą tożsamością natury i sposobów działania. Ktoś, kto uważa, że rozdzielenie tych dwu porządków nie jest ważne, może być skłonny do zaufania intuicji. Intuicja poza tym działa szybciej niż intelekt. Dostarcza natychmiast całej sumy sądów o rzeczy i pozornie pełniej ją pojmuje. Ale tylko pozornie. Tworzenie pojęć i sądów jest czynnością złożoną. Tym bardziej więc człowiek powinien te sądy sprawdzić i badać cały mechanizm ich powstawania, aby nie ulec błędom i przekonać się o prawdzie.

Prąd umysłowy, nazywany intuicjonizmem i prądy na nim oparte, jak egzystencjalizm, często subtelnie ukrywające przyjmowane przez siebie źródło poznania lub nie uświadamiające sobie, że takie źródło przyjmują, zagrażają intelektowi. To zagrożenie polega na tym, że pomijając intelekt kierują człowieka do wszystkich pozaintelektualnych źródeł poznania, w sumie do irracjonalizmu. Właśnie postawy umysłowe, konstruowane w oparciu o przeżycia uczuciowe i tkwiące w ich naturze pozaintelektualna intuicja jako zasada oceny przeżyć, wyznaczają i kierują prąd, który nazywa się irracjonalizmem.

1.5. Irracjonalizm

Ustalmy najpierw cechy, czy znaki rozpoznawcze kogoś, kogo uważa się za irracjonalistę. W opinii potocznej irracjonalistą jest ten człowiek, którego wypowiedzi są niesprawdzalne i nie zawsze dające się uzasadnić. Jest to dalej ktoś, kto przyjmuje pewne twierdzenia na podstawie danych pozarozumowych, jak intuicja, przeświadczenie, czy zaufanie. Wymienione cechy mogą być punktem wyjścia w określeniu całej postawy i prądu, zwanego irracjonalizmem.

Irracjonalizm jest prądem umysłowym, podkreślającym wartość pozaintelektualnej intuicji, motywów emocjonalnych w działaniu człowieka, rolę woli i wyłączności, wprost jedyności tych źródeł poznania, które są przeciwieństwem intelektu.

Irracjonalizm może być teoriopoznawczy i metafizyczny¹³. W sensie teoriopoznawczym, czyli ze względu na poznawczy kontakt człowieka ze światem, irracjonalizm jest postawą, a nawet prądem, według którego poznanie ludzkie w swej naturze jest pozaracjonalne i równouprawnione z poznaniem racjonalnym, to znaczy w równym stopniu oba źródła (racjonalne - rozumowe i irracjonalne - pozarozumowe) informują o rzeczywistości. Dla niektórych irracjonalistów poznanie pozaracjonalne jest bardziej zgodne z rzeczywistością niż poznanie racjonalne. Twierdzą, że pełniej i dokładniej niż przy pomocy intelektu człowiek ujmuje świat w kontakcie emocjonalnym, intuicyjnym i wolitywnym. Ta ostatnia grupa irracjonalistów najbardziej ostro występuje przeciw intelektowi.

Irracjonalizm w sensie metafizycznym, to znaczy ze względu na pytanie o to, jaki jest byt, jakie są rzeczy, polega na przyjęciu tezy, że byt sam w sobie jest nieracjonalny, a nawet sprzeczny. W związku z takim stanem rzeczy nie można rzeczywistości ujmować intelektem. Można ją właśnie odczuwać, można ją chcieć, nawiązywać do niej, włączać się w nią lub od niej uniezależniać.

Przy takim rozumieniu możliwości skontaktowania się człowieka z rzeczywistością cały szereg pytań, problemów i analiz musi się znaleźć w porządku pozarozumowym. Irracjonalizm nie kwestionuje metod i słuszności nauk szczegółowych, takich jak fizyka, chemia, medycyna i inne. Zostawia im jako ich przedmiot konkretne, materialne byty. A zagadnienia, które moglibyśmy ująć w pytania

o sens życia, o los człowieka, o to wszystko, co stanowi dziedzinę filozofii, teologii lub religii, rozwiązuje na drodze pozarozumowej i przy pomocy metod, które wykluczają intelekt¹⁴.

Takie postawienie sprawy jest z góry akceptacją dowolności w rozwiązaniach, a przede wszystkim uniemożliwia kontrolę twierdzeń, ich sprawdzalność i komunikatywność. Twierdzenia są z konieczności subiektywne a ich prawdziwość zupełnie względna. I siłą rzeczy irracjonalizm prowadzi do relatywizmu.

Należy stwierdzić dziwne powiązania i zależności jednych prądów umysłowych od drugich. Egzystencjalizm forsując jako źródło poznania mało określone, dowolnie wybrane przeżycie i szeroko pojętą postawę, stawia na równi z intelektem lub przed nim intuicję i intuicjonizm. Oba prądy, to znaczy egzystencjalizm i intuicjonizm, wyznaczają z kolei to wszystko, co nazywamy irracjonalizmem. Z drugiej strony właśnie irracjonalizm uzasadnia i usprawiedliwia tezy egzystencjalizmu i intuicjonizmu. Można by nawet powiedzieć, że irracjonalizm jest prądem swoiście nadrzędnym w stosunku do egzystencjalizmu i intuicjonizmu, lub że je zawiera i wyznacza. Można też jednak przyjąć, że to one prowadzą człowieka do irracjonalizmu, jak gdyby do najwyższych motywów, uzasadnień i ostatecznego usprawiedliwienia swych tez. Jeśli intelekt nie jest zasadniczą drogą kontaktów z rzeczywistością, to słuszność wobec tego jest po stronie przeżyć, irracjonalnych postaw, pozaintelektualnej intuicji, uczuć i innych, bardzo wielu czynników pozarozumowych. Tymczasem jest inaczej. Przyjęcie twierdzeń irracjonalistycznych prowadzi do tylu trudności, że człowiek mimo wszystko przynajmniej chce się przekonać, jak wygląda sprawa intelektu. Jedną z takich trudności i perspektyw bardzo pesymistycznych, do których prowadzi irracjonalizm, jest relatywizm. Musimy więc do niego nawiązać.

1.6. Relatywizm

Człowiek, który swoją wiedzę o rzeczywistości opiera na pozaintelektualnej intuicji, wycuciu, emocjach, przeżyciu, postawach, czy dowolnie podjętych decyzjach, nie jest mimo wszystko całkiem pewny swojej odpowiedzi. Jeżeli zdecyduje się na tę niepewność, albo przypuszcza, że pewności co do twierdzeń o świecie nie uzyska i nie szuka sposobów nabycia pewności, przyjmuje relatywizm.

Relatywizm więc polega na przekonaniu, że to samo zdanie dla pewnych ludzi jest prawdziwe, dla innych fałszywe. Znaczy to, że dane zdanie raz jest prawdziwe, raz fałszywe, zależnie od okoliczności lub podmiotu poznającego, to znaczy człowieka, który kontaktuje się poznawczo z rzeczywistością. Relatywizm jest przekonaniem, że niektóre a nawet wszystkie zagadnienia mogą mieć rozwiązania jedynie subiektywne. Z tej racji nie istnieje prawda, nie ma się pewności co do faktycznego stanu rzeczy, twierdzenia ogólne mogą być tylko umowne, intelekt nie jest w stanie uzyskać twierdzeń pewnych, w ogóle zależy od przeżyć, emocji i postaw. Nie trzeba dodawać, że relatywizm jest także atakiem na intelekt i że dalszą konsekwencją relatywizmu, w którym uznaje się za słuszną subiektywność i umowność, jako jedyne, możliwe do przyjęcia postawy, musi być konwencjonalizm lub rozpaczliwy wysiłek szukania pewności.

(Nie należy mieszać relatywizmu z krytycyzmem, który polega na wysuwaniu zastrzeżeń. Ktoś nie przyjmuje łatwo danej tezy, ponieważ widzi braki w jej sformułowaniu, czy w uzasadnieniu. Przyjmuje dane twierdzenie wtedy, gdy zostanie przekonany o jego słuszności. Tak rozumiany krytycyzm jest twórcza, a nawet częściowo konieczny w myśleniu ludzkim. Czym innym jest też sceptycyzm, który polega na przekonaniu, że w ogóle nie jest możliwe wydawanie sądów prawdziwych i że istnieje całkowita ich nierozstrzygalność).

1.7. Skrajny racjonalizm

Nie każdy człowiek zdecyduje się na przyjęcie twierdzenia o całkowitej względności wyników naszego poznania, to znaczy nie każdy uważa, że relatywizm jest słuszny. Wielu ludzi właśnie gwałtownie poszukuje pewności, poszukuje też kryterium, pozwalającego uznać jakieś twierdzenie za pewne i poszukuje w ogóle źródła wiedzy, obowiązującej w sposób niewątpliwy wszystkich ludzi.

Niektórzy filozofowie, nie umiejący bronić poznania intelektualnego lub dyskwalifikujący intelekt jako źródło poznania, szukali pewności w objawieniu religijnym (np. Filon z Aleksandrii, apologeta Tertulian) lub w swoistym przeżyciu mistyków (np. Bergson). Szukali też pewności w doświadczeniu tylko zmysłowym i na nim budowali całą wiedzę o świecie. Pamiętajmy też, że egzystencjaliści oparli

pewność sądów na przeżyciu tajemnicy, czyli tego, czym człowiek jest, a intuicjoniści na pozaintelektualnym odczuciu tego, co istotne w świecie. Inni znowu filozofowie, nie ufający doznaniom zmysłowym (jak Parmenides, Descartes czy Hegel), całą pewność wyników poznania ludzkiego związali wyłącznie z intelektem. Uznali intelekt za jedyne źródło wiedzy. Wykluczyli ze źródeł poznania zmysły, uczucia, wolę, przeżycia. Zaakceptowali zupełnie skrajnie drugi kraniec poznania, którym jest intelekt. Skrajny racjonalizm na pierwszy rzut oka jak najbardziej staje po stronie intelektu. Przy bliższej analizie okazuje się, że podkreślając jego wyłączność, jako źródło poznania, skrajny racjonalizm zniekształca informację o naturze intelektu, a negując jego powiązanie ze zmysłowymi władzami poznawczymi człowieka i przypisując intelektowi działanie z tej racji niezgodne ze stanem faktycznym, właśnie w swoim działaniu poznawczym ze zmysłami, dochodzi do wniosków i twierdzeń, mijających się z prawdą o rzeczywistości. Skrajny racjonalizm więc będąc w pewnym sensie obrońcą intelektu zagraża mu przez zniekształcenie wiedzy o jego naturze i działaniu. Zagraża też prawdzie, która przybiera formę sądu, nie mającego pokrycia w rzeczywistości.

Należy jednak najpierw rozróżnić racjonalność i racjonalizm. Racjonalność to tyle, co zgodność z rozumem, także z rozumem lub przede wszystkim z rozumem, to uznanie jakiejś sensowności praw logicznych i praw istnienia, zgoda na różnicę między niebytem i bytem, to w ogóle myślenie, które unika sprzeczności, nie przyjmuje twierdzeń o jakichś rzeczach jednocześnie się wykluczających i jest to po prostu uznawanie, że tylko wtedy jakieś twierdzenie można przyjąć, gdy wskaże się na rację, która to twierdzenie uzasadnia. Jest to także cecha działania umysłowego, scalającego czynności intelektu i woli, reakcje poznawczych władz zmysłowych i uczuć.

Racjonalizm w najlepszym razie jest jakąś radykalną wersją racjonalności, ale przez to jednak pozbawiającą się spokojnego rozważenia sprawy i pozbawiającą się słuszności. Można dodać, że w takim ujęciu racjonalizm nie zawsze jest racjonalizmem.

Racjonalność nie jest tym samym, co intelektualizm. Przez intelektualizm rozumie się uznanie swoistej przewagi i hegemonii intelektu wśród władz poznawczych. Intelektualizm widzi w intelekcie najwyższy przejaw działalności ludzkiej i najbardziej miarodajne źródło poznania, ale nie wyklucza takich źródeł poznania jak zmysły,

uczucia, wola pod warunkiem, że są kierowane przez intelekt, podlegają mu, wspomagają go i z nim współpracują nad poznaniem rzeczywistości.

Żeby lepiej zrozumieć racjonalizm skrajny, określmy najpierw racjonalizm w ogóle. Wiemy, że przeciwstawia się przede wszystkim irracjonalizmowi. Tym samym odrzuca relatywizm, intuicjonizm i takie poznanie, które opiera się na uczuciu, przeżyciach i postawach. „Racjonalizm - według Ajdukiewicza - ceni takie poznanie, dla którego wzorem jest poznanie naukowe, albo dokładniej, którego wzorem są nauki matematyczne i przyrodnicze. Odrzuca zaś poznanie powołujące się na objawienie, wszelkie przeczucia, jasnowidztwa, magiczne wróżby itd.”¹⁵.

Ajdukiewicz dodaje, że według racjonalizmu „poznaniem naukowym jest tylko taka treść myślowa, która, po pierwsze -daje się drugiemu zakomunikować w słowach rozumianych dosłownie, tj. bez przenośni, porównań i innych półśrodków przekazywania myśli. Po drugie - do tytułu poznania naukowego rościć sobie może pretensje tylko takie twierdzenie, o którego słuszności lub niesłuszności może się w zasadzie przekonać każdy, jeśli się tylko znajdzie w odpowiednich warunkach zewnętrznych. Słowem poznanie naukowe jest poznaniem intersubiektywnie komunikowalnym i intersubiektywnie kontrolowalnym. Ta właśnie intersubiektywność jest - jak się zdaje - charakterystyczną cechą poznania racjonalnego. Racjonalizm, ceniąc tylko poznanie racjonalne, sprowadzałby się więc do przyznawania wartości tylko poznaniu intersubiektywnie komunikowalnemu i kontrolowanemu”¹⁶.

Racjonalizm wobec tego polega na zaakceptowaniu warunków poznania i uzyskiwania wiedzy, którą można by uznać za wiedzę naukową. Słusznie racjonalizm odcina się od wszelkiego rodzaju subiektywizmu, przeczuć i jasnowidztwa. Gdy jednak zaakceptuje się w nim także zerwanie z doświadczeniem, radykalnie przeciwstawiającym się empiryzmowi. Gdy poza tym podkreśli się, że tylko rozum informuje nas o rzeczywistości, aprioryzm staje się skrajnym aprioryzmem. (Aprioryzm umiarkowany głosi, że istnieją uprawnione twierdzenia, których treść jest wzięta z doświadczenia). Aprioryzm skrajny odrzucając wszelkie źródła poznania inne niż rozum, staje się w wyraźnej opozycji do irracjonalizmu i z racji swej skrajności jest identyczny ze skrajnym racjonalizmem.

Skrajny racjonalizm więc uznaje wyłącznie intelekt za źródło poznania. Ten akcent powoduje, że skrajny racjonalizm staje się zbyt wąski, że dogmatycznie przesądza jedność źródła.

Konsekwentnie myślący „racjonalista skrajny ma dwie możliwe drogi rozwiązań filozoficznych. Albo przyjmuje, że ograniczony intelekt ludzki, jako źródło poznania rzeczywistości, wskazuje na istnienie nieskończonego Intelaktu, ale twierdzi, że istnieje wyłącznie intelekt ludzki. W pierwszym wypadku staje się deistą, w drugim -naturalistą o orientacji ateistycznej. Abelard, którego św. Bernard z Clairvaux tak gwałtownie atakował właśnie za skrajny racjonalizm, Descartes i Wolter, byli w różnym stopniu i na inny sposób w swej filozofii deistami. Często jednak, bardzo często racjonalizm prowadzi filozofów do ateistycznego lub nawet panteistycznego naturalizmu.

I zauważmy także, że skrajny racjonalizm, wyolbrzymiając rolę intelektu w poznaniu ludzkim przez odrzucenie jego powiązań ze zmysłowymi władzami poznawczymi, nie potrafi wytłumaczyć powodów takiego postawienia sprawy. Właśnie dość dogmatycznie rzecz przesądza. Jeżeli więc uznanie intelektu za jedyne źródło poznania jest związane z założeniami, nie posiadającymi racjonalnego, a więc słusznego uzasadnienia, to racjonalizm skrajny staje się bliski irracjonalizmowi. Także bowiem przyjmuje swoją podstawową tezę w oparciu o coś, co nie jest skutkiem poznania intelektualnego, uzasadnionego i sprawdzonego. Przyjmuje bowiem tę tezę na zasadzie zaufania do intelektu. A zaufanie jest wynikiem działania woli ludzkiej, a przynajmniej nie tylko intelektu.

Skrajny racjonalizm więc zagraża intelektowi nie tylko przez to, że błędnie informuje o jego naturze i działaniu, lecz także dlatego, że ostatecznym uzasadnieniem jego twierdzeń, przynajmniej twierdzenia o jedyności intelektu jako źródła poznania, nie jest intelekt, lecz coś z porządku irracjonalnego. Jest więc skrajny racjonalizm swoistym kryptoirracjonalizmem. Jest nim także dlatego, że przyjmując za źródło poznania wyłącznie intelekt ludzki pozbawia się racjonalnego czynnika kontrolującego. Deizm za czynnik kontrolujący uznaje Intelakt Boski, dla naturalizmu tym czynnikiem jest przyroda. Jeżeli skrajny racjonalista nie chce być deistą, ani naturalistycznym scjentyistą, uzasadniającym jedność intelektu czymś z porządku irracjonalnego. Innych możliwości nie ma.

1.8. Scjentyzm jako inna wersja skrajnego racjonalizmu

Od dawna na współczesną kulturę umysłową, nawet filozoficzną, co w Polsce jest specjalnie widoczne, wpływa prąd umysłowy, który nosi nazwę scjentyzmu. Twórcą tego prądu, nazywanego także popularnym pozytywizmem, jest K. Pearson (1857-1936). Prąd ten wyraża się przede wszystkim w całkowitym zaufaniu do nauk szczegółowych, głównie przyrodniczych i wyłącznie te nauki uważa za informatora o rzeczywistości. To przekonanie wywodzi się z tendencji pozytywistycznych, które negują możliwość metafizyki, czyli nauki ujmującej naturę rzeczywistości i warunki jej istnienia, a nawet sam fakt istnienia, przy pomocy metod innych niż w naukach szczegółowych. Ponieważ w pozytywizmie przez naukę rozumie się tylko naukę szczegółową, tym samym wyklucza się możliwość naukowego poznania istnienia świata na innej drodze, możliwość poznania niezdeterminowanego i uzyskania wiedzy innej niż na podstawie zespołu wrażeń.

Punktem wyjścia jest więc dla scjentyzmu teza o błędności i niemożliwości metafizyki, o niepoznawalności istnienia, o determinacji wydarzeń i postępowania, przekonanie, że cała wiedza wywodzi się z wrażeń, że moralność jest skutkiem działania społecznego.

Według Pearsona pewność dają tylko nauki przyrodnicze. Matematyka z tej racji może być nauką tylko pomocniczą. Nauka przede wszystkim stwierdza fakty. Fakty te opisuje, a nie wyjaśnia. Nauka bowiem mówi jak jest, a nie dlaczego coś jest. Tak pomyślana nauka bada wszystko, co istnieje. Operuje pojęciami i prawami, jako środkami badań. Jej celem jest przystosowanie człowieka do otoczenia. Nauka uwalnia człowieka od zbytecznych pojęć i na tym uwalnianiu polega jej rozwój. Opiera się na rzeczywistości spostrzeganej. Z tej racji poznanie, jak informuje spostrzeżenie, polega tylko na odbieraniu wrażeń. Świat wobec tego ma jednolitą naturę, mianowicie przyrodniczą. Wszystko istnieje jako przyroda, wszystko jest poznawalne i zrozumiałe. Nauka, której celem jest wspomniane już przystosowanie człowieka do otoczenia, ma służyć przede wszystkim rozumowi ludzkiemu, nad którego nie ma w rzeczywistości nic wyższego. Nauka ma pomagać rozumowi w realizowaniu wolnej myśli. W związku z tym w postępowaniu winno się realizować altruizm, utilitaryzm, liberalizm,

elitaryzm. Nie istnieje nadprzyrodzoność, nie ma sensu teologia. Ewentualna religia jest sprawą czysto prywatną.

Zwróćmy uwagę na to, że według scjentyzmu wszystko jest przyrodą. Tak zwany rozum jest więc też częścią przyrody. A poznanie polega tylko na odbieraniu wrażeń. W sumie więc nie istnieje intelekt, jako byt różny od rzeczy materialnej. I nie intelekt, lecz nauki przyrodnicze mają rolę arbitra we wszystkich sprawach i problemach. Raczej więc one są „źródłem” poznania.

Nauki przyrodnicze, jako jedyne źródło wiedzy o rzeczywistości, uwalniają człowieka oczywiście od problematyki pozaprzyrodniczej i same spełniają zadania religijne: mają służyć rozumowi ludzkiemu, który jest najwyższą czystą przyrodą.

Scjentyzm więc jest swoistą wersją skrajnego racjonalizmu, podkreślającego jedność intelektu ludzkiego. W scjentyzmie ten intelekt ma naturę przyrody. Z tej racji można sprawę sformułować ostrożniej i przypuszczać, że scjentyzm w każdym razie przynajmniej wywodzi się ze skrajnego racjonalizmu w wersji naturalistycznej, prowadzącej do ateizmu. Ważne w tym wszystkim jest to, że zaakcentowanie intelektu wcale go nie broni. Intelekt tożsamy z przyrodą nie jest źródłem poznania. Odebranie intelektowi roli źródła jest atakiem na intelekt i bardzo istotnym zagrożeniem.

1.9. Wnioski

Chodziło w tym rozdziale o uzasadnione wyróżnienie tych prądów umysłowych, które zagrażają intelektowi. Punkt wyjścia i materiał analizy stanowiła współczesna, szeroko rozumiana kultura, ale głównie kultura umysłowa. Dało się w niej stwierdzić przede wszystkim, czy może najłatwiej, obecność egzystencjalizmu. Nie ulega wątpliwości, że taki prąd umysłowy nie mógł pojawić się w „organizmie” kultury bez przyczyny. Szukając tych przyczyn trzeba było zwrócić uwagę na powiązanie egzystencjalizmu z intuicjonizmem, co doprowadziło do stwierdzenia irracjonalizmu. Wydaje się, że irracjonalizm jest tym korzeniem, z którego wyrósł i egzystencjalizm i intuicjonizm. Wydaje się też, że swoistą wersją irracjonalizmu jest skrajny racjonalizm, jako ucieczka od relatywizmu, wynikającego z postaw irracjonalistycznych. Skrajny racjonalizm, jeżeli nie chciał przyjąć wniosków deistycznych, musiał stać się naturalistycznym scjentyzmem.

Przyjmując, że istnieje we współczesnej kulturze umysłowej wyżej omówiona zależność prądów i że są one w tej kulturze obecne, uzyskujemy wytłumaczenie i uzasadnienie obecności egzystencjalizmu. Każdy z tych prądów jest bowiem powiązany z innym, jeden prąd uzasadnia drugi, jeden jest konsekwencją drugiego lub źródłem. Gdy mamy za sobą ten etap opisanego różnych prądów umysłowych, obecnych we współczesnej kulturze umysłowej, możemy stwierdzić, że właściwym źródłem, a więc jakimś początkiem niechęci do intelektu, jest przede wszystkim irracjonalizm, z którego czerpie i egzystencjalizm, i intuicjonizm, i relatywizm, i skrajny racjonalizm, a nawet w bardzo swoistej formie scjentyzm. Taka kolejność wynikania i zależności tych prądów ma charakter systematyzacji. Historycznie rzecz biorąc trzeba także stwierdzić, że najdawniejszy jest oczywiście irracjonalizm, że funkcjonuje obok prądów realistycznych, i że zawsze ma zwolenników we wszystkich epokach. W naszych czasach zaakcentował go Bergson i wywalczył mu prawo obecności obok bardzo wszechstronnego pozytywizmu. Pozytywizm, jako kierunek, oczywiście już stracił swoje pierwsze miejsce obok irracjonalizmu. Pozytywizm działa w wersji bardziej dyskretnego prądu, którym jest scjentyzm, powiązany z empiryzmem i skrajnym racjonalizmem. Ale właśnie skoro działa scjentyzm, musi być także obecny skrajny racjonalizm, który jest punktem wyjścia scjentyzmu i reakcją na intuicjonizm, relatywizm i irracjonalizm, najbardziej widoczne w konkretnej wersji egzystencjalizmu, jako jego uzasadnienie lub konsekwencja. A skoro jest egzystencjalizm, co nie ulega wątpliwości, sprawą ważną staje się postawa umysłowa i składające się na nią przeżycia, intuicje i uczucia, cały w ogóle zespół tych czynników, które są pozaracjonalne. Jeżeli dalej te czynniki są ostateczną zasadą wyboru i działania, a nawet poznawania, nie może być miejsca dla intelektu. Intelekt jest więc zagrożony.

1.9.1. Struktura umysłowości współczesnej

Wykrywanie tych wszystkich prądów, powiązań między nimi i zależności, prowadzi do tego, co można by nazwać analizą struktury umysłowości współczesnej. Można bowiem twierdzić, że umysłowość współczesna, to znaczy najogólniej ujęte myślenie ludzkie, jest wypadkową prądów umysłowych, wśród których ważne miejsce zajmuje irracjonalizm, warunkujący obecność i działanie intuicjonizmu,

egzystencjalizmu, relatywizmu, skrajnego racjonalizmu i scjentyzmu. Można oczywiście dyskutować, który z tych prądów wyzwała inne. Jest w każdym razie faktem, że wszystkie decydują o profilu działania współczesnych ludzi, o ich myśleniu, i że są elementami tego, co nazywamy umysłowością współczesną. Stanowią po prostu o strukturze tej umysłowości. Nie znaczy to, że są jedyne, i że nie można by wykryć jeszcze wielu innych prądów i postaw. Są jednak w dużym stopniu dominujące i stanowią źródła innych, ewentualnie obecnych i dających się wykryć prądów.

1.9.2. Cechy współczesnej kultury umysłowej

Jeżeli przyjmiemy, że udało się zwrócić uwagę na dominujące elementy współczesnej umysłowości, to możemy dalej podkreślić główne, czy względnie główne cechy współczesnej kultury umysłowej, która jest skutkiem myślenia i działania ludzi. Śledząc kulturę, czyli ten zobiektywizowany zespół wytworów człowieka, doszliśmy do wykrycia prądów umysłowych, jako właśnie dominujących elementów współczesnej umysłowości.

Wydaje się, że we współczesnej kulturze umysłowej dają się zaobserwować stawiane i uznawane przez większość ludzi trzy zasadnicze akcenty, które mają jednocześnie stanowić trzy główne cechy tej kultury.

1. Rezygnowanie z orientacji intelektualistycznej i realistycznej na rzecz irracjonalistycznej i idealistycznej, to znaczy odstępowanie od tych kierunków filozoficznych, według których świat, istniejący niezależnie od poznającego podmiotu, jest przez ten podmiot receptywnie odczytywany, a przyjmowanie tych postaw i prądów, według których źródłem poznania są wszystkie inne, pozaintelektualne czynniki, nie gwarantujące zresztą realnej odrębności między światem a człowiekiem; przechodzenie więc od kierunków i systemów twierdzeń do postaw i prądów umysłowych, mniej zobowiązujących, mniej precyzujących, dających wrażenie większej wolności w myśleniu i działaniu.
2. Zgoda na swoisty relatywizm, pozwalający uznawać wyłączność autorytetu nauk szczegółowych w określonej dziedzinie wiedzy i jednocześnie

uznawać irracjonalne źródła dla takich dziedzin wiedzy, jak metafizyka, teologia, religia, których przedmiotu nie objęły badania nauk szczegółowych.

3. Wykluczenie religii i objawienia, jako specjalnego źródła poznania realnej rzeczywistości nadprzyrodzonej. Negowanie tej rzeczywistości, formułowanie i uzasadnienie postaw naturalistyczno-ateistycznych.

W sumie współczesna kultura umysłowa staje się lub chce być a) antyintelektualna, b) antyfilozoficzna, c) antyreligijna. (Omówienie tej trzeciej cechy współczesnej umysłowości będzie miało miejsce w rozdziale pt. „Uprawa intelektu”). Analizując te cechy stwierdzamy, że w umysłowości i w kulturze umysłowej przeważają elementy irracjonalne. Prądy racjonalistyczne i realistyczne są słabsze w swym działaniu i nie stanowią o profilu współczesnej umysłowości, czy kultury. Dominują prądy irracjonalistyczne, o czym świadczy egzystencjalizm, intuicjonizm, relatywizm, irracjonalizujący skrajny racjonalizm i scjentyzm.

Mógłby ktoś powiedzieć, że w Niemczech najbardziej czytany pisarzem jest Mann, w Anglii najpopularniejszym filozofem Russel, w Ameryce największe powodzenie ma literatura socjologizująca. Czy można Manna, Russela, współczesną socjologię oskarżyć o irracjonalizm? W pewnym sensie tak. Mann jest niewątpliwie skrajnym racjonalistą, a każdy skrajny racjonalizm jest kryptoirracjonalizmem, Russel jest neopozytywizującym scjentyzmem i scjentyzmem jest współczesna socjologia. Scjentyzm jest ostatecznie irracjonalistyczny. Współczesna teologia odrzucając bardzo często metafizykę i nastawiając się na nauki pozytywne w ujęciach np. de Lubaca wpada w irracjonalizm, a w najlepszym razie w idealizm platońsko-augustyński.

W poezji wielki jest Eliot, lecz jego poezja, w dużym stopniu teologiczna, stanowi „formułę słowną wrażliwości epoki”. Eliot notuje to, co jest uogólnionym doświadczeniem jego czasów. Chce wyrażać sprawy, które dzieją się między upadkiem a świętością. Realizuje swoisty uniwersalizm, wsparty na dojrzałej erudycji, tradycji poetyckiej i historii. Skupia więc wszystkie prądy i nie stanowi argumentu przeciw diagnozie o irracjonalistycznych tendencjach współczesnej kultury umysłowej. Można powiedzieć, że egzystencjalizm nurza się w metafizyce (o ile to jest metafizyka). Dodajmy jednak, że nurza się w irracjonalizmie. Istnieje też wielki rozsądek i umiar

Jana XXIII. Nie zmienia to faktu, że dominanty w całej współczesnej kulturze są jednak irracjonalistyczne. Można więc powiedzieć, że irracjonalizm cechuje współczesną kulturę umysłową.

2. Teorie jednego intelektu

Łatwiej przeciwstawić się wielonurtowym prądom umysłowym niż logicznie zbudowanej i konsekwentnej teorii filozoficznej, zagrażającej intelektowi. Prądy umysłowe są zespołem postaw, często wynikających ze źródeł pozaracjonalnych i z tej racji można w nich właśnie łatwo stwierdzić atak na intelekt ludzki. W odniesieniu do teorii filozoficznej, która jest uporządkowana systemem twierdzeń, i która w precyzyjnym rozumieniu broni jednego intelektu, jako źródła poznania, nie zawsze łatwo niespecjaliście zorientować się, z jakich błędów w poznaniu wynika teoria jednego intelektu.

Niektóre prądy umysłowe, np. skrajny racjonalizm czy scjentyzm, opowiadają się za intelektem. Przy bliższej analizie okazuje się, że są jednak kryptoirracjonalizmami, a więc prądami, które za ostateczny czynnik, kontrolujący poznanie, przyjmują coś innego niż intelekt: przekonanie, zaufanie (irracjonalizm) lub przyrodę, ujmowaną wyłącznie przez nauki szczegółowe (scjentyzm). Takim kryterium poznania może być w swoistym sensie rzeczywistość pod warunkiem, że jest bezbłędnie poznana przez intelekt, jako źródło poznania. Tę bezwzględność poznania ogranicza lub wyklucza założenie, że tylko nauki szczegółowe kompetentnie poznają świat. Założenie jest błędne. Rzeczywistość, która powoduje poznanie pozwala odkrywać naturę intelektu, tym intelektem poznawana ujawnia aspekty, których nauki szczegółowe nie są w stanie ująć.

Niektóre teorie filozoficzne całkowicie odrzucają intelekt jako źródło poznania lub stwierdzają jego bezsilność w uzyskaniu pewności poznania i prawdy. Wspominany już Filon z Aleksandrii i Tertulian szukali pewności w objawieniu religijnym wspomagającym intelekt. W inny nieco sposób tej pomocy ze strony Boga szukał Augustyn tworząc teorię oświecenia przez Boga władz poznawczych człowieka, czy nawet Descartes, który widział w Bogu źródło niektórych naszych pojęć i rozpaczliwie zakładał, że Bóg nie może nas wprowadzać w błąd, co do pewności o istnieniu świata.

Według Descartesa istnienia świata sam człowiek nie jest w stanie stwierdzić. A całkiem radykalnie Bergson zrezygnował z intelektu, jako źródła poznania i zaufała pozaintelektualnej intuicji. Właściwie więc wykluczył intelekt ze źródeł poznania ludzkiego. Można jednak dyskutować, czy bergsonizm jest w ścisłym sensie teorią filozoficzną. Jest tak dalece pełny ujęć poetyckich, swoistej pasji twórczej, upartego wydzierania się z kręgu sugestywnych haseł pozytywistycznych przy pomocy przekonania o istnieniu porządku spraw, przekraczających kompetencje nauk szczegółowych, że raczej nie stanowi logicznej struktury twierdzeń, które by broniły się siłą rozumowej argumentacji. Z tej racji bergsonizm byłby tylko czymś w rodzaju teorii filozoficznej. Historycy filozofii uważają go za kierunek filozoficzny, kto wie jednak, czy nie jest raczej ze względu na sposób uzasadnień właśnie irracjonalistycznym prądem umysłowym.

Teorie filozoficzne, które uznają za źródło poznania jeden intelekt w człowieku, popełniają błąd, który polega na utożsamieniu działania intelektu i jego natury. Filozoficznie są to różne dziedziny. Uznanie jednak, że działanie i natura czegoś są tym samym, prowadzi właśnie do błędu, który wyraża się w tezie o jednym intelekcie w człowieku. Taka teza błędnie informuje o tym, czym jest intelekt i z tej racji jej omówienie musi się znaleźć w rozdziale, który charakteryzuje prądy i teorie, zagrażające intelektowi.

2.1. Filozoficzna geneza teorii jednego intelektu

Znamienne jest to, że do czasów Arystotelesa w filozofii greckiej nie mówiło się o tym, czym jest intelekt, lecz mówiło się tylko o poznaniu. Platon oczywiście dodał, że poznaje dusza i analizował jej naturę. Nie badał jej jednak od strony tego, co wynika z przebiegu procesu poznania i być może dlatego lub nie przyjmując dodatkowych przesłanek nie wykrył w duszy odrębnej władzy poznawczej, różniącej się swą naturą od duszy, jako ewentualnego podłoża. I w całej już potem tradycji platońskiej mówiło się i mówi się do dzisiaj, że dusza poznaje. Po wystąpieniu Arystotelesa i w tradycji arystotelesowskiej był aktualny problem władzy poznawczej duszy, problem więc intelektu, lecz w różnych szkołach filozoficznych, nawiązujących do Arystotelesa, rozmaicie ujmowany. Najczęściej powtarzała się wersja jednej władzy poznawczej,

zapodmiotowanej w jednej, rozumnej duszy człowieka. Ta wersja, wynikająca z utożsamienia natury intelektu i jego działania, jest błędna, co zobaczymy w trakcie rozważań. Ponieważ więc zagraża wiedzy o naturze intelektu, zostanie zreferowana zaraz po omówieniu tradycji platońskiej.

2.1.1. Tradycja platońska

Poglądy, typowe dla tradycji platońskiej, nie należą wprost do tematu, ponieważ nie dotyczą intelektu, lecz duszy ludzkiej. Uwzględnia się je jednak dla dwu powodów, po pierwsze dlatego, że są najwyraźniejszym przykładem i wzorem utożsamienia natury władzy poznawczej z jej podmiotem i działaniem, po drugie, że w powiązaniu z tym wzorem niektórzy arystotelicy formułowali swoją teorię jednego intelektu. Najmocniej oddziaływały oczywiście pełne systemy filozoficzne. Z tej racji głównie nawiąże się do nich i tylko pod kątem spraw, wyjaśniających problem intelektu.

Do czasów Platona przyjmowało się, że źródłem poznania są organa cielesne, ponieważ właśnie nimi człowiek ujmuje różne własności rzeczy, jak kształt, barwa, zapach i inne. Wprawdzie Sokrates zwrócił uwagę na to, że zestawiając poszczególne wypadki np. odważnego zachowania się człowieka można znaleźć cechy wspólne dla wszystkich czynów odważnych. Te wspólne cechy określają, czym jest właśnie odwaga i pozwalają taką indukcyjną drogą urobić sobie pojęcie odwagi. W tym uzyskaniu pojęcia Sokrates widział możliwość wyjścia z relatywizmu sofistów i zdobycia wiedzy powszechnej. Dopiero jednak Platon na pierwsze miejsce w poznaniu wysunął pojęcie, odkrywane jednak intuicyjnie. Doszedł do wniosku, że każde postrzeżenie, jako rozpoznanie cech rzeczy jest możliwe dzięki uświadomieniu sobie podobieństwa między postrzeganą własnością rzeczy a wzorem tej własności. Wzór więc jest wcześniejszy. Postrzeżenie nie jest materiałem, na podstawie którego tworzy się pojęcie, lecz jest okazją do przypomnienia sobie pojęć w nas tkwiących. Właśnie dusza nie posługując się władzami sama intuicyjnie poznaje cechy wspólne rzeczy i przy okazji postrzeżeń cechy te w ich wzorze właśnie sobie przypomina. Poznanie więc polega tylko na przypominaniu sobie wzorów, które Platon nazwał ideami, a których odbiciem są pojęcia i rzeczy. Prawdziwa, racjonalna wiedza (episteme) powstaje dzięki poznaniu idei, a właściwie dzięki ich przypominaniu sobie (anamnezis). Wszelka inna

wiedza, uzyskiwana głównie przy pomocy zmysłów, jest tylko domysłem (dóksa). Idee dusza może oglądać wprost i wtedy ma wiedzę najpełniejszą (nóesis), albo dochodzi do stwierdzenia idei na drodze przypominania za pośrednictwem postrzeżeń. Wtedy jednak uzyskuje wiedzę nie o ideach, lecz o pojęciach i to głównie matematycznych. Ta widza (dianoia) jest oczywiście mniej pewna, ale jeszcze jest w obrębie władzy racjonalnej¹⁷. Ponieważ idee są bytami niematerialnymi i ponieważ tylko ich poznanie daje wiedzę pewną, a taką wiedzę dusza posiada, wyłącznie niematerialna dusza w swej rozumnej części może być tym czynnikiem, który poznaje¹⁸.

Wszyscy późniejsi filozofowie, przyjmujący za Platonem taką teorię, rozumieli człowieka wyłącznie jako duszę. Ciało ludzkie według tej teorii było dla duszy czasowym więzieniem i nie liczyło się w czynnościach poznawania.

Plotyn uważał, że świat idei nie może być najwyższym krańcem rzeczywistości, ponieważ jest mnogi. Musi więc istnieć doskonalszy od idei Absolut, będący w swej naturze Jednią. Z Jedni emanują w sposób konieczny coraz mniej doskonałe, ponieważ coraz bardziej mnogie, hipostazy. Człowiek, a właściwie dusza, jest też jedną z hipostaz, która, aby wrócić do Jedni, to znaczy aby przejść z niedoskonałości ku doskonałości, musi się nawrócić. To nawrócenie, albo drogę wzwyż, dusza realizuje w wysiłku poznawczym, także estetycznym i moralnym. Poznanie więc, jako zbliżenie się do Jedni, może polegać wyłącznie na ekstazie, do której dusza dochodzi przez ćwiczenia i oczyszczenie¹⁹.

Nawiązując do Platona i Plotyna św. Augustyn zmienił w szczegółach teorie dwu wielkich poprzedników, aby pozostać w zgodzie z Objawieniem. Idee Platona uznał za myśli Boże, a hipostazy Plotyna za grupy bytów, powiązanych z Bogiem przyczynowo.

Augustyn twierdzi, że rzeczy są zmienne i nie można na nich oprzeć pewności. Niezmienna jest jednak nasza myśl, która ujmuje rzeczy. Należy więc zagłębić się w siebie i szukać przyczyn niezmienności myśli. Szukając ich odkrywamy prawdy wieczne, istniejące obiektywnie w Bogu, a rozpoznawane w naszej myślącej duszy. Bóg więc udziela ich duszy. Dusza poznaje je w sobie, a przez nie rozpoznaje ich Stwórcę. Pamiętając prawdy wieczne odkrywa Boga, spełnia czynność poznawania. Nie jest to więc czynność bierna, lecz jest to jak najbardziej działanie aktywne, w którym dusza chce poznać siebie i Boga. Poznanie więc nie polega na aktach biernego odbierania idei,

czy prawd wiecznych, lecz na ich poszukiwaniu i odkrywaniu. Poznanie jest czynnym działaniem²⁰.

W tym zaakcentowaniu czynnej roli podmiotu poznającego św. Augustyn staje po stronie grupy, która przypisuje podmiotowi poznającemu właśnie rolę czynną.

Należy zwrócić uwagę na nowy aspekt zagadnienia, dotychczas nie poruszany. Rozróżniliśmy tradycję platońską, przypisując poznanie całej duszy i tradycję arystotelesowską, która wiąże poznanie głównie z intelektem, władzą duszy. Obie jednak tradycje rozumieją poznanie albo jako bierne odbieranie treści poznawczych, albo jako czynne poszukiwanie tych treści. Jeden więc i ten sam podmiot poznania (dusza albo intelekt) według niektórych teorii jest bierny, według innych czynny. Istnieją też teorie, przypisujące podmiotowi poznającemu funkcje bierno-czynne. Teorie te zostaną omówione osobno.

2.1.1.1. Poznanie wyłącznie bierne i wyłącznie czynne

W grupie teorii, według których poznanie jest biernym odbieraniem treści poznawczych, należy wymienić przede wszystkim Platona i Plotyna. Według Platona dusza, jeżeli przyjmiemy tradycyjną interpretację, jest tak dalece bierna, że nie tworzy, ani nawet nie nabywa pojęć i wiedzy o ideach. Pojęcia są w niej. Dusza tylko je sobie przypomina. Według Plotyna dusza oczyszcza się i ćwiczy w czynieniu dobra w tym celu, aby doświadczyć doskonalszej od siebie hipostazy, a przez nią Jedni, w biernej ekstazie. Dusza zresztą wraca do Jedni przekształcając się w hipostazę wyższą i w sposób konieczny stając się nią nie jest już hipostazą, która była. Ztraca pamięć poprzedniego bytowania. Biernie wraca do Jedni w procesie doskonalenia się, które polega na stawaniu się hipostazą wyższego rzędu. Dla Plotyna więc poznanie, rozumiane jako droga do Jedni, jest bierne. Dusza oczyszczając się tylko stwarza warunki dla procesu jej biernego przekształcania się w hipostazę mniej mnogą, a więc doskonalszą, w sposób konieczny i bierny wracającą do Jedni. A ten powrót jest właśnie otwarciem się na Jednię, zachwyceniem się nią, jest ekstazą, czyli poznaniem.

Już przed Platonem świadomie, czy nieświadomie, Demokryt i Epikur uznawali poznanie za proces bierny. W ujęciu Demokryta postrzeżenie polega na przyjęciu przez oko napływającej do oka odbitki rzeczy (eidolon), jakichś więc cząstek rzeczy,

odrywających się od niej i przedostających się do wnętrza oka. Oko biernie przyjmuje te odbitki, czeka na nie, podlega im. Oczywiście Demokryt nie ufa temu poznaniu. Wie, że istnieje próg świadomości i że pewnych wrażeń nie możemy doznać. Poleca więc zaufać rozumowi, który jest czulszy i nie jest ograniczony progiem świadomości. Niezależnie jednak od tego źródłem wiedzy jest biernie postrzeganie, z kolei poddane kontroli rozumu. Epikur także przyjmuje, że oko jest biernym odbiorcą odbitek rzeczy. Postrzeżenie i wrażenie nigdy nas nie myli. Mylą nas same odbitki, jeżeli w drodze do oka zmieniają się, zderzą się z innymi odbitkami i utworzą zespół, nie odpowiadający przedmiotom, od których się oderwały. Oczywiście narządy zmysłowe nie odbierają wszystkich odbitek, ale przepuszczając zbitkę, napływających do oka miniaturkę rzeczy, ten fałszywy obraz biernie przyjmują. Oko nie rozdziela zbitki, nie poprawia fałszywego obrazu, jest biernym odbiorcą.

W grupie teorii, według których poznanie polega na czynnym poszukiwaniu treści poznawczych lub przeróbce poznawanego materiału, należy wymienić głównie Sokratesa i św. Augustyna. Według Sokratesa człowiek zestawiając wspólne cechy czynów ludzkich, czy rzeczy, wytwarza sobie pojęcie powszechne, dzięki któremu rozumie dany czyn lub rzecz. Wie o nim i nabywa wiedzy pewnej, tak dalece powszechnej, że każdy czyn ludzki potrafi sprawnie lub mniej sprawnie zdefiniować. Według Augustyna dusza jako pamięć właśnie szuka tego, co jest źródłem jej trwałości, odkrywa wieczne prawa i prawdy, a przez nie odkrywa Boga. Cała działalność duszy, jako pamięci, polega na aktywnym rozpoznawaniu prawdy.

2.1.1.2. Poznanie bierno-czynne

Po klasycznych teoriach Platona i Plotyna, Sokratesa i Augustyna, pojawiają się koncepcje, według których poznanie polega na biernej i czynnej roli podmiotu poznającego. W tradycji platońskiej tym poznającym podmiotem jest dusza, wyłącznie sama w swej rozumnej części, nie posługująca się władzami poznawczymi.

Typowe właśnie dla natury platońskiej jest to, że dusza nie posiada władz poznawczych. Jeżeli u św. Augustyna mówi się o pamięci, to nie należy mieć na myśli władzy poznawczej. Właśnie duszę, spełniającą czynności poznawania, nazywamy

pamięcią. Duszę, która przeżywa pragnienia, nazywamy wolą. Dusza więc i poznaje, i chce. W obu wypadkach dla św. Augustyna dusza jest czynna.

Inni filozofowie tradycji platońskiej mieszają właśnie bierną i czynną funkcję poznawczą duszy. W tej grupie należy wymienić najpierw Eriugę, nawiązującego przede wszystkim do Platona. Według Eriugeny przedmiotem poznania jest Bóg, którego poznaje się w bardzo skomplikowanym szeregu czynności poznawczych, stanowiących ewolucyjną drabinę. Najpierw działają zmysły zewnętrzne. Zebrany przez nie materiał poznawczy przejmują zmysły wewnętrzne. Na podstawie tego materiału rozum szuka u Boga odpowiedniej idei rzeczy, by w świetle tej idei poznać rzecz, a poprzez ideę poznać samą naturę Boga. Rozum, pobudzony materiałem, dostarczonym przez zmysły wewnętrzne, działa, jest aktywny, rozpoznaje idee i Boga. Wzór neoplatoński w jakimś sensie realizuje także Anzelm z Canterbury. Według niego rozum rozpoznaje cały łańcuch zależności między bytami i na podstawie tego wykrywa byt najwyższy, nad którego nic większego nie można pomyśleć. Anzelm uważa, że jeżeli istnieje słowo, to musi też istnieć pojęcie, jako treść i racja słowa. Jeżeli istnieje pojęcie, to istnieje rzecz, której poznawczym ujęciem jest pojęcie. Jeżeli istnieje rzecz, to istnieje także jej wzór-idea. Idee, jako wzory rzeczy, istnieją w umyśle Boga. Istnieje więc Bóg. I właśnie dzięki temu, że istnieje Bóg, istnieją idee, pojęcia, rzeczy, słowa. Stwierdzając więc swoiste istnienie słowa i pojęcia, stwierdzamy jednocześnie istnienie Boga, jako ostatecznej przyczyny całego łańcucha zależnych od siebie bytów. Rozum ludzki to wykrywa, rozpoznaje, działa. Hugon z klasztoru Świętego Wiktora zaakcentował znowu za św. Benedyktem typową dla Platona i PseudoDionizego kontemplację, jako właściwy sposób poznania. Podkreślił jednak, że kontemplację poprzedza poznanie zmysłowe, w naturze swej obrazowe (myślenie), i poznanie pojęciowe (rozmyślanie). Kontemplacja jest według niego intelektualną intuicją, w której człowiek może się ćwiczyć, tę czynną kontemplację uzupełnia i wypełnia kontemplacja bierna (otrzymywanie prawdy), której przeżywanie zależy od łaski.

Najpełniejszym w średniowieczu wyrazem tradycji platońskiej jest ujęcie św. Bonawentury, stojącego także po stronie teorii biernoczynnego działania rozumu. Św. Bonawetura wprawdzie usiłuje łączyć tradycję platońską z poglądami tradycji arystotelesowskiej, w rozwiązaniach jednak daje przewagę tezom św. Augustyna i z tej

racji pozostaje w nurcie platońskim. Według Bonawentury człowiek przede wszystkim i najpierw odbiera wrażenia. Z tych wrażeń i postrzeżeń poprzez abstrakcję wybiera to, co ogólne, tworząc w ten sposób pojęcia. A pewność, dotyczącą prawdziwości sądów, złożonych z pojęć, człowiek zdobywa dzięki wrodzonej zdolności rozróżniania prawdy i fałszu. Ta zdolność rozróżniania wiąże się ze znajomością prawd wiecznych. Na podstawie tych prawd człowiek rozpoznaje prawdziwość sądów. Prawdy wieczne są w Bogu i od Boga zależy, czy je poznamy. Bóg ich udziela intelektowi wspomagając w ten sposób nasze poznanie. Bonawentura więc uwzględniając sprawę arystotelesowskiej abstrakcji ostatecznie przyjmuje rozwiązania augustyńskie, kontynuując myśl Plotyna i Platona.

2.1.1.3. Wnioski

Cały więc nurt platoński traktując poznawcze działanie duszy jako proces bierny, albo czynny, czy nawet bierno-czynny, widzi ostateczne źródło poznania faktycznie nie w duszy, lecz w ideach (Platon) lub w Bogu (Plotyn, Augustyn). To właśnie idee sprawiają lub Bóg, że dusza poznaje. Dusza albo przejmuje pojęcia lub prawdy wprost od Boga, albo najpierw uzdalnia się przez ćwiczenia do ich przyjęcia (Hugon, Bonawentura). Jest czynna na odcinku przygotowania się do właściwego poznania w ekstazie lub kontemplacji. Tak właśnie sprawę postawił kiedyś Plotyn. To przygotowanie się duszy do poznania ma charakter głównie moralny.

Ostatecznym więc wnioskiem z analizy poznania według ujęć tradycji platońskiej jest stwierdzenie, że właśnie dusza, ze względu na czynność poznawania nazywana pamięcią (Augustyn), rozumem (Anzelm, Eriugena, Hugon), umysłem (Bonawentura i częściowo Augustyn), nie jest źródłem poznania, to znaczy tym czynnikiem, który dokonuje poznania. Jest raczej informowana przez idee lub Boga o stanie rzeczy. Otrzymuje wyniki poznania. Idee i Bóg są źródłem poznania.

Taka teoria, ujęta tu oczywiście dość ogólnie i nie rozwijana w szczegółach, wynika jednak z przeprowadzonych rozważań. Odbierając duszy rolę źródła poznania pośrednio, lecz w bardzo dużym stopniu teoria ta zagraża intelektowi.

Tradycja platońska oczywiście nie kończy się na średniowieczu. Jest podjęta i w nowożytności. Wszystkie idealistyczne konsekwencje tej tradycji wyznaczają teorię

Descartesa. Prawie wszyscy też filozofowie nowożytni te konsekwencje podejmują. Jest ona podstawą także wielu współczesnych, dziś aktualnych teorii natury intelektu. Ze względu jednak na to, że Descartes pracuje po okresie przemysłów nie tylko platoników, lecz i głównych arystotelików, i że terminologicznie jest im bliższy, jego poglądy, i poglądy filozofów nowożytnych zostaną omówione osobno po zarysowaniu głównych linii rozwiązań tradycji arystotelesowskiej.

2.1.2. Tradycja arystotelesowska

Najważniejsze w tradycji arystotelesowskiej jest rozróżnienie natury intelektu i jego działania. Arystoteles tłumacząc przebieg poznania, udział w poznaniu władz zmysłowych i intelektu, który wytwarza pojęcia z materiałów, dostarczonych przez zmysły, wyróżnił, aby proces poznawczy był racjonalnie uzasadniony, dwa intelekty, jako dwie władze poznawcze, obok władzy pożądawczej, zapodmiotowane w duszy ludzkiej, będącej formą ciała, to znaczy racją i źródłem gatunkowej odrębności człowieka. Uczniowie i komentatorzy Arystotelesa, być może pod wpływem bardzo powszechnej tradycji platońskiej, powtarzali myśl Arystotelesa nie bardzo precyzyjnie, a przede wszystkim w duchu ujęć Platona, to znaczy wbudowywali arystotelesowską teorię intelektu w neoplatońską wizję świata i koncepcję człowieka. Problemem zasadniczym była oczywiście natura intelektu. Aby wykazać, że intelekt różni się od władz zmysłowych i że jest duchowy, albo odrywali go od duszy, jako podłoża (np. Awicenna, Awerroes), albo przypisywali mu pochodzenie materialne, lub czysto formalne i pozbawiali go duchowej odrębności (np. Aleksander z Afrodyzji, Dawid z Dinant). Dziś wiemy, że dopiero uczeni współcześni opierając się na myśli Arystotelesa i Tomasza z Akwinu umieją rozróżnić niematerialne i duchowe. W tradycyjnych ujęciach każdy byt niematerialny był jednocześnie duchowy. Jeżeli więc intelekt był duchowy, to nie mógł być „częścią” człowieka, złożonego jednolicie, a mówiąc dokładniej substancjalnie, z ciała i duszy. Arystoteles bowiem odrzuca platońską tezę, według której człowiek jest tylko duszą. Według niego człowiek jest jednocześnie cielesno-duchowy. Otóż do czasów Tomasza z Akwinu, a zresztą i po Tomaszu, w tradycji arystotelesowskiej dyskutując naturę intelektu i proces poznania albo odrywano wyróżnione przez Arystotelesa dwa intelekty od duszy, umieszczając je poza

człowiekiem, a często wiążąc je wprost z ciałem ludzkim albo zachowując odrębność duszy i intelektów, jako władz duszy, utożsamiano ich działanie. Krótko mówiąc działanie dwu intelektów uznano za dwie funkcje jednego intelektu, różnego od duszy. Ta ostatnia wersja była najczęściej podejmowana przez filozofów i prawie do dziś jest aktualna. Gdy mówimy więc o tradycji arystotelesowskiej, mamy na myśli teorię jednego intelektu, różnego od duszy. Teoria ta nie oddaje precyzyjniej myśli Arystotelesa i Tomasza, których ujęcia będą stanowiły temat rozdziału pt. „Natura intelektu”. Jest jednak bliższa właściwym rozwiązaniom niż teoria, przekazywana przez tradycję platońską.

W tradycji platońskiej - powtórzmy sobie - dusza poznaje bez pośrednictwa władz poznawczych. W tradycji arystotelesowskiej czym innym jest dusza i czym innym intelekt, lecz jeden intelekt, spełniający bierno-czynne funkcje poznawania. W tradycji platońskiej nie rozróżniano więc wyraźnie źródła poznania i czynności poznawczych, w tradycji arystotelesowskiej rozróżniano źródła poznania i czynności, spełniane przez władze poznawcze różne od duszy, lecz wszystkie czynności poznawcze duchowe wiązano z jednym intelektem. Dopiero Tomasz z Akwinu wypracował teorię dwu intelektów i scharakteryzował ich różne działania.

2.1.2.1. Intelekt pochodzi z materii

Arystoteles określając naturę intelektu stwierdził, że intelekt jest niezależny od organów cielesnych i różny w swej naturze od duszy. Tę niezależność intelektu Arystoteles określił terminem „oderwany” *horistos*²¹. Intelekt „oderwany” stał się przedmiotem różnokierunkowych sporów interpretacji. Wszystkie właściwie interpretacje mają swe źródło w tym problemie.

Rozważając to niejasne określenie Aleksander z Afrodyzji (II w. po Chr.), przyjmujący za Arystotelesem dwa intelekty, z których jeden jest intelektem możliwościowym, a przez to w swym działaniu biernym, drugi intelektem czynnym, uznał intelekt możliwościowy za formę ciała ludzkiego, to znaczy utożsamiał go z duszą. Z tej racji nazwał ten intelekt możliwościowy intelektem materialnym (*hylikós*), ponieważ jako forma ciała intelekt ten nie może istnieć w oderwaniu od materii. Jako materialny intelekt ten, będący jednocześnie duszą, ginie wraz z ciałem. Jeżeli intelekt według

Arystotelesa jest niezniszczalny, to musi być nim -tak sądzi Aleksander z Afrodyzji -intelekt czynny, ale z racji tej niezniszczalności już nie należący do natury człowieka, lecz do natury Boskiej. Rozumna dusza jest bowiem niszczalna i stanowiący ją intelekt możliwościowy z tej racji tak jak ciało jest materialny. Intelekt czynny, jako duchowy o boskim pochodzeniu, aktualizuje intelekt możliwościowy, to znaczy uzdalnia go do poznania²². Tłumacząc proces poznania przy okazji problemu, czy istnieją w rzeczach rodzaje i gatunki, to znaczy, czy nasze myśli są myślami o czymś, czy też czystymi znakami, którym nic w rzeczywistości nie odpowiada, Boecjusz wyjaśnia, że według Aleksandra z Afrodyzji zmysły przekazują nam wrażenia rzeczy cielesnych. Z tych wrażeń intelekt wyodrębnia to, co oznacza konkretną naturę rzeczy, to znaczy wydobywa z rzeczy materialnych treści ogólne. To wydobywanie polega na myślowym łączeniu tego, co zmysły chwytają w rzeczach osobno i na odtworzeniu obrazu, nazywanego gatunkiem²³. Tak przebiegające poznanie wykonuje intelekt czynny przy współdziałaniu intelektu materialnego. Intelekt czynny jest oczywiście boski, intelekt możliwościowy, jako forma ciała, jest materialny i niszczalny. Ostatecznie więc poznanie nie jest czynnością człowieka. Źródłem poznania w tym przypadku jest czynnik pozaludzki, a właściwie władza poznawcza człowieka tylko częściowo bierze udział w poznaniu, tak jak to zresztą sugeruje tradycja platońska.

Po linii tych rozważań, a nawet bardziej radykalnie, poszedł Dawid z Dinant (XIII w.). Doszedł do wniosku, że intelekt jest materialny, ponieważ cała rzeczywistość jest wyłącznie materialna. Wynikało mu z rozważań nad naturą rzeczy. Przyjął za Arystotelesem, że każda rzecz składa się z materii i formy. Formy rzeczy, które sprawiają, że coś jest takie lub inne, giną. Ginie wtedy rzecz. Zawsze jednak pozostaje materia, z którą nowe formy tworzą nową rzecz. Formy więc są zjawiskowe, stała jest materia. Wszystkie rzeczy są bowiem z materii, kształtowanej przez zmienne formy. Wszystkie znów dusze są zbudowane z intelektu. Przecież i dla Aleksandra z Afrodyzji dusza w swej naturze była intelektem. Intelekt więc jako materiał, z którego powstają dusze, jest tak jak materia podłożem, które zawsze jest to samo. Skoro materia jest podłożem i intelekt jest podłożem, to mają tę samą materialną naturę. A jeżeli intelekt czynny jest boski, to jako intelekt jest materialny. To, co boskie, też jest materialne. Bóg więc także jest tym samym, co materia. Istnieje wobec tego tylko materia w

różnych postaciach. Wydaje się tylko, że rzeczy są różne. Rozumowanie wskazuje na to, że wszystko jest tylko materią. W sumie więc według Dawida z Dinant intelekt jest materialny, bardziej nawet niż chciał Aleksander z Afrodyzji.

2.1.2.2. Intelekt bytuje poza człowiekiem

Zastanawiając się nad problemem intelektu „oderwanego” Temistius (IV w. po Chr.) doszedł do wniosku, że intelekt możliwościowy i intelekt czynny są bytami, niezależnymi w istnieniu od materii. Wydaje się, że Temistius przez intelekt rozumiał „coś w duszy”, jakąś zasadę natury duszy. W każdym razie umieszczając intelekty wewnątrz duszy ludzkiej zacierał różnicą między duszą a jej dwiema władzami poznawczymi. Mówiąc o niezależności obu intelektów od materii uznał też niezależność od materii każdej, indywidualnej duszy ludzkiej. Ten problem niezależności intelektów i duszy od materii, a z tej racji ich nieśmiertelności, stał się po Temistiuszu centralnym problemem, rozważanych przez filozofów, głównie arabskich.

W tym zagadnieniu liczą się głównie dwie teorie, mianowicie Awicenny i Awerroesa.

Awicenna (Ibn Sina, X w. po Chr.) przyjął za Platonem pogląd, według którego Jednia emanuje kolejno mniej doskonałe byty. Jedną z tych emanacji jest intelekt czynny, który udziela pojęć intelektowi możliwościowemu, przebywającemu w duszy ludzkiej. Intelekt czynny jest więc pozajednostkowy, jest wspólny dla wszystkich ludzi, oddzielony od człowieka. Intelekt możliwościowy jest związany z duszą i jest zdolny do poznania. Tę zdolność, a właściwie możność poznania, aktualizuje w nim intelekt czynny. On właśnie jest nieśmiertelny i w nim jest nieśmiertelny gatunek ludzki. Indywidualna nieśmiertelność dusz nie jest możliwa.

Z ujęć Awicenny wynika więc, że intelekt bytuje samodzielnie poza człowiekiem. A więc znowu nie człowiek poznaje, lecz jakiś byt poza nim. Tym bytem jest oczywiście intelekt, lecz intelekt wspólny dla wszystkich ludzi. Źródło poznania ludzkiego jest poza człowiekiem, tak jak to głosi tradycja platońska, która zwycięża także w ujęciach arystotelika Awicenny.

Rozwiązania Awicenny podejmuje i rozwija jeszcze bardziej radykalnie Awerroes.

Awerroes (Ibn Roszd, XI w. po Chr.) przyjął także terminologię Arystotelesa. Najkrócej mówiąc stwierdził, że intelekt który wyszedł z Boga jako najniższego rzędu emanacja, jest jeden. Bytuje oczywiście w człowieku, ale bezosobowo. Dzięki niemu każdy człowiek myśli, że intelekt nie należy do natury ludzkiej. Jako bezosobowy, a więc wspólny wszystkim ludziom i pochodzący od Boga jako emanacja, czyli boski, jest nieśmiertelny. Dusze jednostkowe giną wraz z ciałem, lecz ludzkość w swym bezosobowym intelekcie jest nieśmiertelna. Ponieważ Awerroes kontynuuje myśl Awicenny, można stwierdzić, że istnieje właściwie tylko intelekt czynny, z którym intelekt możliwościowy utożsamia się. Ten intelekt o naturze boskiej, jeden we wszystkich ludziach, składa się z trzech części, lub mówiąc ostrożniej, spełnia trzy działania. Awerroes oczywiście nie widzi różnicy między częściami intelektu a jego działaniem. Intelekt, gdy powoduje poznanie, jest intelektem czynnym. Intelekt, który odbiera pojęcia, staje się intelektem możliwościowym. Gdy dzięki nabyciu pojęć intelekt posiada wiedzę, jest intelektem, który w terminologii Awerroesa, nazywa się „intellectus adeptus”, po prostu wprowadzony w wiedzę o rzeczach, posiadający tę wiedzę. Ten intelekt, to znaczy intelekt w tej części, która posiada wiedzę, wiedzę zresztą zmienną, sam jest zmienny i niszczalny. A przede wszystkim powstaje dopiero pod wpływem i jako rezultat działania intelektu czynnego i możliwościowego. Nie jest wspólny wszystkim ludziom, ponieważ nie wszyscy ludzie mają wiedzę. Ginie więc razem z duszą. Pozostaje tylko i jest wieczny intelekt czynno-bierny, bytujący poza duszą ludzką, jako wypływająca z Boga emanacja²⁴.

Awerroes źle zinterpretował arystotelesowski problem intelektu „oderwanego”. Dosłownie oddzielił intelekt od duszy ludzkiej, a poza tym jednemu intelektowi przypisał czynne i bierne funkcje poznawcze, intelektowi nie będącemu władzą poznawczą człowieka. I znowu w wypadku Awerroesa źródło poznania ludzkiego jest poza człowiekiem.

2.1.2.3. Jeden intelekt o funkcjach bierno-czynnych

Albert Wielki (XIII w.) wypracował najbardziej typowy pogląd, według którego intelekt jest władzą poznawczą człowieka, lecz spełniającą jednocześnie bierne, więc receptywne funkcje, i funkcje czynne, czyli oświetlające w taki sposób materiał

spostrzeżeniowy, że duchowa władza może w nim dostrzec formę, to znaczy istotne elementy rzeczy.

Człowiek, według Alberta Wielkiego, jest złożony z duszy i ciała. Bóg swoim intelektem przenika duszę i ciało ludzkie. Sprawia wtedy duszy to, że jest zdolna do poznawania form rzeczy, a materię Bóg czyni poznawalną. Dusza, uzdolniona przez Boga w poznaniu, po prostu uzyskuje tak zwaną siłę poznawczą. Tę siłę Albert Wielki nazywa intelektem. Intellect więc ostatecznie jest tym samym, co dusza ludzka, korzystająca ze swoich sił poznawczych. Te siły Albert Wielki niekiedy nazywa „intelektualnymi częściami duszy”, z których jedna jest czynna, druga bierna. Dusza swoją czynną siłą, to znaczy intelektem czynnym, oświeśla rzeczy w taki sposób, że widać w nich ich formę. Te oświecone formy mogą oddziaływać na „intellect możliwościowy”, w tym wypadku oświecony i przyjmujący odbijające się w nim formy rzeczy.

Możemy powiedzieć, że rozważając naturę intelektu Albert Wielki wyróżnia w duszy dwa intelekty: intellect czynny, który oświeśla rzeczy i tym samym swoiście abstrahuje z wyobrażeń, po prostu wydobywa z nich to, co jest w nich ogólne i stanowi formę intelektualno-poznawczą, oraz intellect możliwościowy, który dzięki światłu intelektu czynnego przyjmuje formy poznawcze i dokonuje poznania rzeczywistości w tym, co jest w niej intelektualnie poznawalne. Intellect możliwościowy jest z tej racji nawet doskonalszy od intelektu czynnego, ponieważ nie stykając się z materią chwytając tylko to, co jest oderwane od materii. Ponieważ jednak intellect możliwościowy wobec intelektu czynnego zachowuje się tak jak materia wobec formy, to znaczy tylko przyjmuje treści, udzielane mu przez intellect czynny, jest nazywany przez Alberta Wielkiego, podobnie jak przez Awerroesa, intelektem materialnym. U Awerroesa intellect materialny był najniższą częścią rozumną duszy, był zmienny i niszczalny. U Alberta Wielkiego przeciwnie: intellect możliwościowy jest najdoskonalszą siłą duszy, niezależną od ciała i nie zmieszana z materią.

Rozważając z kolei doskonałość intelektu już po rozróżnieniu intelektu czynnego i możliwościowego Albert Wielki ustala stopnie doskonałości intelektu. Idąc od najniższego stopnia doskonałości do najwyższego Albert Wielki wyróżnia najpierw intellect formalny, którym jest intellect możliwościowy, gdy przyjmie treści poznawcze,

przekazane mu przez intelekt czynny. Gdy ten intelekt formalny przyjmując treści poznawcze nabędzie wiedzy, staje się tak zwanym „intellectus adeptus”. Jest więc wynikiem studiów, jest udoskonaloną przez duszę siłą duszy, która będzie trwała także po śmierci człowieka. Jest więc specjalną własnością i osiągnięciem duszy. A nie potrzebując oparcia w zmysłach, ponieważ wiedza już zdobyta jest w swym trwaniu niezależna od rzeczy „intellectus adeptus” z tej racji jest nieśmiertelny i wieczny. Ten intelekt, gdy zajmuje się poznawaniem zasad i dowodów, staje się intelektem, ujmującym zasady („intellectus principiorum”), a gdy analizuje treści wyłącznie teoretyczne, jest intelektem spekulatywnym, który z kolei może się stać intelektem świętym („intellectus sanctus”). Otóż intelekt, który w ogóle działa, to znaczy intelekt możliwościowy aktywowany przez intelekt czynny, Będąc z tej racji intelektem działającym („intellectus in effectum”), gdy pozna przedmioty wytwarzania i postępowania stając się przez to intelektem praktycznym, („intellectus practicus, operativus”), i posiadającym wiedzę („adeptus”), może wznosić się do intelektu Boskiego. Z tej racji Albert Wielki nazywa go intelektem asymilowanym („Intellectus assimilativus”). Ten stopień doskonałości intelektu, uzupełniany przez pracę intelektu w studiach nad pięknem, pozwalających intelektowi otworzyć się w pełni na oświecenie Boskie, a tym samym dorównać światłu wyższego porządku, prowadzi do najwyższej doskonałości, którą intelekt może osiągnąć. Intelekt na tym stopniu doskonałości nazywa się właśnie intelektem świętym²⁵.

Te wszystkie rozróżnienia stopni doskonałości intelektu nie zmieniają samej teorii natury intelektu. Pokazują tylko, że poznanie wzmacnia, a raczej uszlachetnia i oczyszcza poznawcze siły duszy, uzdalniając ją do poznania Boga, który zresztą sam stwórczą siłą swego intelektu te siły duszy powołał do istnienia. Są one oczywiście wewnątrz duszy ludzkiej i nie są jej władzami, jako czymś dla duszy zewnętrznym. Są jednak realne. Albert Wielki przeciwstawia się tu uczniom Augustyna, którzy widzieli możliwość tylko myślnego rozróżniania między duszą a jej częściami. Według Alberta Wielkiego ostatecznie więc dusza poznaje przez będące w niej siły, realnie od niej różne, lecz bytujące w jej naturze. Tych sił poznawczych umysłowych, a także sił zmysłowych i wegetatywnych Albert Wielki wyróżnia bardzo wiele. Opisując ich wzajemny stosunek do siebie Albert posługuje się obrazem figury geometrycznej, w

którą można wpisać inne formy (w wielobok na przykład można wpisać trójkąty). Wszystkie siły, stwierdzone w duszy ludzkiej, są więc swoiście sobie podporządkowane i ostatecznie idąc od wielkości tych sił do jedności możemy przyjąć, że w wypadku sił poznawczych jest to jedna siła, jeden intelekt, działający w różny sposób, wyróżniany osobną nazwą i przynoszący duszy odrębną, wciąż narastającą doskonałość, inaczej za każdym razem nazywaną.

W sumie Albert Wielki zaakcentował obecność intelektu w duszy ludzkiej i dokładniej mówiąc jednego intelektu. A skomplikowaną pracę intelektu wyjaśnił sprawą powiązania i zależności między siłami duszy oraz ich coraz pełniejszym doskonaleniem się aż do etapu skontaktowania się z intelektem Boskim.

2.1.2.4. Wnioski

Podsumowując dorobek tradycji arystotelesowskiej można stwierdzić, że różnokierunkowe interpretacje tez Arystotelesa poprzez utożsamianie intelektu z materią, poprzez oddzielanie go od człowieka i wreszcie włączenie w naturę duszy ludzkiej, był wyrazem wysiłku wytłumaczenia odrębności intelektu i duszy. Odrębności w tym sensie, że intelekt jest czymś zewnętrznym dla duszy mimo że z nią jak najściślej powiązany. Po pierwszej przegranej w wypadku Aleksandra z Afrodyzji i później Dawida z Dinant uczeni arabscy uratowali odrębność intelektu radykalnie odrywając go od duszy ludzkiej. Albert Wielki posługując się przemyśleniami tradycji platońskiej i arystotelesowskiej, a głównie jej wersji arabskiej, już precyzyjniej związał intelekt z duszą unikając zmaterializowania intelektu, jak i rozwiązań skrajnie spiritualistycznych. Nie dał sobie rady z problemem działania intelektu i rozwinął ten problem w oparciu o sformułowania Platona, Augustyna oraz częściowo o wzory arabskie uważając intelekt za siłę, bytującą w naturze duszy. Albert Wielki jest wobec tego w kwestii intelektu i arystotelikiem i neoplatonikiem. Dla nas znaczy to, że nie odczytał dokładnie natury intelektu.

Platońska teoria poznania świata wprost przez samą naturę duszy i quasi-arystotelesowska teoria jednego poznającego intelektu prowadzą do wniosku, że ciało ludzkie nie bierze udziału w poznaniu i że poznanie ludzkie czynnie wspiera Bóg, ewentualnie wspierają je idee. W obydwu wypadkach człowiek nie poznaje

samodzielnie rzeczywistości. Takie rozwiązanie nie jest zgodne z doświadczeniem ludzkim. Platon oczywiście wyszedł z fałszywej teorii człowieka przyjmując, że człowiek jest tylko duszą i z tej racji nie uwzględnił w działaniu poznawczym władz zmysłowych. Ci filozofowie tradycji arystotelesowskiej, którzy nie umieli uwolnić się od sugestii platońskich, teorię dwu intelektów, opisanych przez Arystotelesa, zinterpretowali jako funkcje jednego intelektu i z konieczności dla poznania umysłowego musieli założyć pomoc Boga, tak jak Platon tę pomoc związał z ideami. Ani Descartes, ani filozofowie nowożytni, także nie uwolnili się od platońskich propozycji rozwiązań. Ciężenie platonizmu w problematyce intelektu jest więc ogromne. Potrafił się nie poddać temu Tomasz z Akwinu i niektórzy współcześni tomiści, lecz ta sprawa będzie stanowiła treść rozdziału, poświęconego omówieniu natury intelektu. Aby obraz był pełny, zobaczymy, jak rozwija teorię intelektu Descartes.

2.2. Teoria jednego intelektu u Descartesa

2.2.1. Wykład teorii

Wiemy, że Descartes uczył się u jezuitów i że w takim razie studiował szkotyzm, łączący w filozofii tradycję platońską w wersji Augustyna i Bonawentury oraz tradycję arystotelesowską w wersji Tomasza z Akwinu. Po rozprawie Gilsona na temat wpływu myśli średniowiecznej na kształtowanie się filozofii Descartesa²⁶ sprawa zależności Descartesa od filozoficznej tradycji platońskiej i arystotelesowskiej nie ulega wątpliwości. Należy tylko dodać, że Descartes w swych rozwiązaniach daje przewagę ujęciom tradycji platońskiej. Twierdzi bowiem, że podmiot poznający jest w swej naturze intelektem.

Naturę intelektu Descartes charakteryzuje w „Medytacjach o pierwszej filozofii”. W „Medytacji drugiej”, poświęconej rozważaniom o naturze intelektu, Descartes pisze, że „jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (mens) bądź duchem (animus), bądź intelektem (intellectus), bądź rozumem (ratio), wszystko wyrazy o nie znanym mi dawniej znaczeniu”²⁷. „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”²⁸. „Cóż jednak powiem o samym umyśle, czyli o sobie

samym, dotychczas bowiem nie przyjmuję, aby we mnie prócz umysłu było coś innego²⁹. „Nie powiedziałem, że jestem duszą, lecz tylko, że jestem rzeczą myślącą i tej rzeczy myślącej nadałem nazwę umysłu, czyli intelektu, czyli rozumu, nie jakoby przez nazwę 'umysł' wyrażał coś więcej niż przez nazwę 'rzecz myśląca'³⁰.

Zwróćmy uwagę na stwierdzenie Descartesa, że „jestem intelektem, i że mówiąc o umyśle mówię o sobie, jako o rzeczy myślącej. Ale rzecz myśląca dla Descartesa, to faktycznie tyle, co substancja, całkowicie będąca tym, czym jej atrybut, to znaczy właściwość. Tą właściwością jest właśnie myślenie. Człowiek jest tylko myśleniem. Jest intelektem. Descartes broniąc się przed „zarzutami siódmymi” pisze, że nie nazwał siebie duszą, lecz rzeczą myślącą. Człowiek więc jest rzeczą, której naturę stanowi intelekt. Rzecz ta poznaje w taki sposób, że „samych ciał nie ujmuje właściwie za pomocą zmysłów albo za pomocą zdolności wyobrażenia, lecz za pomocą samego intelektu, i... nie dzięki temu się je ujmuje, że się ich dotyka albo że się je widzi, lecz tylko dzięki temu, że się je rozumowo poznaje (intelligentur)³¹. Rzecz myśląca nie korzysta z ciała w procesie poznania, lecz wprost i bezpośrednio ujmuje rzeczy samym intelektem, to znaczy sobą. Być może Descartes widział różnicę między duszą a duchową substancją myślącą. Nie ulega jednak wątpliwości, że rzecz myśląca jest jednak duchem i że jej naturę, to co w niej istotne, stanowi intelekt. Można wobec tego powiedzieć, że według Descartesa człowiek jest duchowym intelektem. Obok intelektu na człowieka składa się także ciało, będące też samodzielną substancją rozciągłą. Wiemy jednak, że substancja rozciągła nie odgrywa żadnej ważnej roli w poznaniu. „Aktów myślowych nie łączy żadne powinowadztwo z aktami cielesnymi, a myślenie... całkowicie różni się od rozciągłości³². Substancja duchowa jest więc niezależna od substancji rozciągłej. Po prostu jest intelektem. Wynika z tego, że źródłem poznania jest cała substancja i że wobec tego nie ma różnicy między podmiotem poznającym a władzą poznania. Rzecz myśląca bezpośrednio, to znaczy intuicyjnie, wprost doznaje poznawczo rzeczy lub akceptuje wynik tego poznania. Rzecz myślącą w funkcji doznawania Descartes nazwał intelektem, a w funkcji akceptowania wyników poznania nazwał wolą. Nie istnieją więc władze poznawcze, zewnętrzne w stosunku do podmiotu myślącego. Podmiot myślący, albo intelekt, czy „umysł ludzki nie składa się ... z

żadnych przypadłości, lecz jest czystą substancją... (i) jest z natury swojej nieśmiertelny”³³.

Descartes nie widzi więc różnicy między podmiotem poznającym, a władzą poznania. Widzi jednak funkcjonalną różnicę między źródłem poznania, a czynnością poznania. W „Odpowiedziach na zarzuty trzecie” Descartes pisze, że nie „tym samym jest rzecz poznająca i poznanie, ani też rzecz poznająca i intelekt, jeżeli ujmuje się intelekt jako władzę, lecz tylko wówczas, gdy ujmuje się go jako samą rzecz, która poznaje”³⁴. Descartes po prostu myli władzę, jako źródło poznania, z czynnością poznawania. Twierdzi bowiem, że rzecz poznająca, ujęta sama w sobie, jest intelektem. Intelekt znów rozumiany jako poznawanie, różni się od rzeczy poznającej. Krótko mówiąc według Descartesa czym innym jest podmiot poznający i funkcjonalnie czym innym poznanie, jako czynność, spełniana bezpośrednio przez rzecz myślącą, nie posługującą się władzami, zupełnie zbytecznymi, skoro kontakt intelektu z rzeczami jest bezpośredni. Ta sprawa jest jednak uboczna. Wystarczy stwierdzenie, że poznawanie jest czymś innym niż źródło poznania. Ważne natomiast jest to, że tym źródłem poznania jest jeden intelekt. Wiele jest rodzajów myślenia, z których „jedne nazywają się chceniami albo uczuciami, drugie zaś sądami”³⁵. „Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie... Przez nazwę 'myślenie' - mówi Descartes – rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy”³⁶. Intelekt spełnia wiele funkcji poznawczych, zwłaszcza jednak całą swą naturą i nie przy pomocy władz poznawczych.

2.2.2. Krytyka ze strony J. Maritaina

Przyjmując punkt widzenia tradycji arystotelesowskiej, a specjalnie tomistycznej, Maritain³⁷ zarzuca Descartesowi, że opisał intelekt ludzki niezgodnie z naturą człowieka. W ujęciu bowiem Descartesa intelekt jest całym człowiekiem i działa w sposób bliższy aniołom niż ludziom. Descartes odrzucił całą potencjalność natury ludzkiej, istotne w niej powiązanie duszy z ciałem i znany nam z doświadczenia trud ludzki bardzo powolnego odkrywania prawdy w żmudnych rozumowaniach. Według Maritaina intelekt ludzki nie chwyta prawdy bez wysiłku w intuicyjnym, jasnym i

łatwym ujęciu. Musi posługiwać się materiałem poznawczym, dostarczonym przez zmysły. Jest raczej zdolny do wykrycia prawdy niż do bezpośredniego jej ujmowania. Poznaje naturę rzeczy i prawdą w długim wysiłku tworzenia pojęć, operowania nimi w sądach, i w dopracowaniu się wniosku po analizie przesłanek.

Według Maritaina intelekt ludzki nie jest wobec tego niezależny od przedmiotu poznania. Rozpoznaje naturę tego przedmiotu właśnie tylko wtedy, gdy przedmiot oddziałuje na poznawcze władze zmysłowe człowieka. Poznanie ludzkie nie jest więc niezależne w swej naturze od przedmiotu i od zmysłów, nie jest wrodzone z pochodzenia, ani nie jest w sposobie działania informacyjne. Jeżeli intelekt wprost widzi przedmiot jasno i wyraźnie, to nie musi przeprowadzać rozumowań. Dscartes przyjmuje wprawdzie tak zwaną dedukcję, czyli wyprowadzenie jednych twierdzeń z drugich, ale dla Descartesa ta dedukcja polega na szeregowaniu intuicyjnie uzyskanych idei. Nie ma więc przejścia z przesłanek do wniosku, lecz tylko równoczesne widzenie przesłanek i wniosku w tak zwanej idei skonstruowanej. Descartes odrzuca po prostu pracę intelektu ludzkiego. Atakuje przez to samo naturę intelektu, atakuje jego znane nam z doświadczenia działanie. Intelekt został przekształcony w statyczną, niemylącą się intuicję, która kontemplacyjnie ujmuje istotę rzeczy. Odrzucając doświadczenie zmysłowe i pracę intelektu nad wykryciem prawdy Descartes odrzuca też możliwość poznania prawdy. Jeżeli kryterium tego poznania jest sam intelekt, to jest możliwość błędu. A teza, że intelekt nie myli się w działaniu intuicyjnym, jest przyjęta bez dostatecznego uzasadnienia. Descartesowi wydaje się tak nieprawdopodobne, by myliła się rzecz, której naturą jest myślenie, że odpowiedzialność za błąd zrzuca na Boga lub na wolę. Jeżeli, jak sądzi Descartes, Bóg nas oświeca udzielając nam niektórych pojęć lub czuwając, abyśmy się nie mylili, to mamy w tym wypadku do czynienia z sytuacją właśnie anioła, a nie człowieka. Anioł nie rozumuje, nie musi stopniowo aktualizować wiedzy. Jego intelekt przenosi się skokami od jednego, pełnego aktu poznania do drugiego. Tymczasem ludzkie poznanie jest uwarunkowane czasem i powiązaniem między duszą a ciałem. Intuicyjny akt poznania, przypisany człowiekowi, lecz zależny od idei wrodzonych, pochodzi więc od Boga. Nie jest inicjowany przez przedmioty, lecz intelekt. Z tej racji ciało i dusza nie są środkami poznania, a intelekt nie jest jego źródłem. W wypadku Descartesa -dodajmy od siebie -znowu źródło poznania

faktycznie znajduje się poza człowiekiem. Descartes podkreśla, że intelekt jest naturą rzeczy myślącej, ale proces poznania, przez niego charakteryzowany, wskazuje na fakt uznania przez Descartesa idei za źródło poznania, idei udzielanych przez Boga lub samej niemylącej nas wszechmocy Boskiej.

Maritain uważa, że zrezygnowanie ze stopni pewności na rzecz idei jasnych i wyraźnych likwiduje różnorodność nauk. Różne nauki są zbyt liczne, a właściwie nie istnieją, ponieważ człowiek ma poznanie wyczerpujące. Jeżeli jednak poznanie to ma swe źródło w ideach, to człowiek poznaje rzeczy nie od ich strony, lecz od strony Boga. Gdyby nie zaufanie do Boga i przekonanie o Jego prawdomówności, człowiek nawet nie wiedziałby, czy istnieje świat materialny. Poznaje bowiem tylko treści intelektualne, zawarte w ideach lub oderwane od przedmiotu poznania. Maritain mówi, że odrzucenie poznania zmysłowego jest „odrzuceniem naszej ludzkiej doli”. A przyjęcie, jako kryterium, jest zgodą na dowolność poznania i na kryterium całkowicie subiektywne. Poza tym według Maritaina Descartes pomieszał pojęcia z tak zwanym przedmiotem „quod”, to znaczy z tym, co w rzeczy potrafimy ująć ze względu na stawiane jej pytania. Ostatecznie poznanie ludzkie w ujęciu Descartesa osiąga tylko własnej myśli. Intelekt został usunięty poza granice swego gatunku.

2.2.3. Krytyka ze strony S. Swieżawskiego

Charakteryzując kartezjańską teorię człowieka S. Swieżawski³⁸ wykazuje, że Descartesa człowiek jest samą duszą. Tak bowiem stawia sprawę Descartes w „Rozmowie o metodzie” mówiąc, że „to oto ja, czyli dusza, dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała, a nawet łatwiej poznawalna aniżeli ono”³⁹. A więc człowiek, rzecz myśląca i intelekt byłby tym samym. Jeżeli intelekt stanowi naturę duszy, a tym samym naturę człowieka, to właśnie Swieżawskiego Descartes świadomie, czy nieświadomie, kontynuuje ujęcia św. Augustyna. A dyskwalifikując ciało ludzkie i jego udział w naturze oraz poznaniu człowieka Descartes swoiście występuje przeciw humanizmowi, co oznacza - dodajmy to od siebie - wystąpienie przeciw człowiekowi takiemu, jaki naprawdę jest. Swieżawski zwraca też uwagę na źródło błędu Descartesa, mianowicie na problem tak zwanych substancji niezupełnych. Według Tomasza z Akwinu dusza jest substancją niezupełną, to znaczy

takim bytem, który stanowi metafizyczną całość z ciałem. Ta relacja duszy do ciała, nazwany „*commensuratio animae ad hoc corpus*”, jest cechą, wyróżniającą duszę, jako formę ciała ludzkiego. Descartes nie chciał uznać takiej tezy i twierdził, że dusza jest bytem całkowicie i zupełnie, który od chwili zaistnienia jest rzeczą myślącą. Mylenie konstryuuje duszę i tej racji może ona niezależnie od ciała poznawać i istnieć. Ten błąd w nierozumieniu substancjalnej niepełności duszy, czyli jej zależności w poznaniu od ciała, stał się u Descartesa źródłem całej teorii rzeczy myślącej. Dodajmy też, że właśnie potraktowanie duszy lub intelektu, jako zupełnie samodzielnych w istnieniu bytów, powodowało i powoduje albo oderwanie duszy od ciała, albo oderwanie intelektu od duszy. Filozofowie arabscy oderwali intelekt od duszy i przyznali mu istnienie samodzielne poza człowiekiem. Descartes przyznał to istnienie duszy odrywając ją od ciała.

2.2.4. Krąg kartezjański

Od czasów Descartesa (1596-1650) aż do wystąpienia chyba dopiero Maritaina w 1913 r. filozofowie nowożytni stawiali problem intelektu na sposób ujęć Descartesa. Działy w tym czasie także kierunki arystotelesowskie, głównie w nauczaniu seminariów duchownych i zakonów, lecz nie miały tak wybitnych przedstawicieli, których usłyszeliby uczeni uniwersyteccy.

Spinoza rozważając kartezjański problem substancji, a więc bytów samodzielnie istniejących, stwierdził, że na serio samodzielnie istnieje tylko Bóg, że wobec tego cała rzeczywistość jest Bogiem, a intelekt ludzki jest częścią nieskończonego intelektu Boskiego⁴⁰. Według Leibniza wszystkie byty są duchowe i tylko jedne drugim jawią się w postaci ciał. Są poza tym samowystarczalne i zupełnie od siebie odizolowane. W nich znajduje się wiedza. Intelekt, jeżeli w ogóle istnieje jako coś odrębnego od duchowej monady, właściwie nie działa. Na zasadzie bowiem ustanowionej przez Boga harmonii w każdej substancji zjawia się lub aktualizuje to, co dzieje się w drugiej. Locke i inni empirycy angielscy za źródło poznania uznali zmysły. Rozum był całkowicie zależny od wrażeń, których kopie tylko porządkował. Nie stanowił samodzielnego źródła poznania. Kant znowu przyznał intelektowi funkcje całkowicie czynne, nawet warunkujące przedmiot poznania. Wszystkie zresztą władze poznawcze człowieka, a

więc zmysły, rozsądek i rozum, wytwarzały tak zwane formy poznawcze, w które były ujmowane wrażenia, przekazujące władzom poznawczym właściwości rzeczy, takie jak kształt, barwa, czy dźwięk. Wrażenia te, szczegółowe i doświadczane, ujęte w formy poznawcze, ogólne i powszechne, wytwarzane przez władze poznawcze, dawały w sumie spostrzeżenie, a więc to, co może stanowić punkt wyjścia naszej wiedzy. Kant swoją teorią, łączący elementy doświadczenia i elementy czysto umysłowe w jednym spostrzeżeniu materialno-formalnym, chciał przewyciężyć dualizm aposterioryzmu i aprioryzmu, co znaczy czystego doświadczenia i czystego myślenia. Ten dualizm zapoczątkował w nowożytności właśnie Descartes, pogłębił Leibniz, Locke, Berkeley i Hume. Kant jednak przyjmując różnicę między sędami syntetycznymi a sędami analitycznymi i uważając za naukowe sądy syntetyczne a priori, czyli sądy oparte na doświadczeniu i jednocześnie powszechne oraz ogólne dzięki łączeniu w spostrzeżeniach wrażeń i form poznawczych, faktycznie uznaje dwa odrębne rodzaje poznania, mianowicie zmysłowe i umysłowe, dokonujące się niezależnie od siebie. A skoro poznanie umysłowe jest doskonalsze, według Kanta warunkujące doświadczenie, a według Descartesa jedyne, Berkeley mógł powiedzieć, że „esse percipi” -istnieć to tyle, co być postrzegany oczywiście przez intelekt. Myśl, a właściwie intelekt stał się racją rzeczywistości materialnej.

Nic więc dziwnego, że Hegel przekształcając poglądy poprzedników przyjął tezę o pierwszeństwie myśli, jako racji całej rzeczywistości. Myśl w jego ujęciu jest tym, z czego tworzy się cała rzeczywistość w dialektycznym rozwoju poprzez wyłanianie swych przeciwieństw. Z myśli wyłania się przyroda, przyroda i myśl tworzą razem ducha subiektywnego, który z kolei wyłania ducha obiektywnego, a razem z duchem subiektywnym tworzy ducha absolutnego. Myśl, nazywana często ideą, rozwija się więc w całą rzeczywistość według koniecznych praw logiki. Rozwój ten zresztą jest nieskończony. Intelekt w tej filozofii właściwie nie istnieje lub jest swoistą częścią rzeczywistości duchowej, a właściwie całej przetwarzającej się myśli poprzez przyrodę i ducha w nieskończoną, rozwijającą się ideę o cechach absolutu.

Maine de Biran stwierdzając aktywność myślenia ludzkiego doszedł do wniosku, że człowiek bezpośrednio wie o swoim myśleniu. Człowiek jest myśleniem - jaźnią. Ale myślenie to, jako aktywne, jest wobec tego raczej wolą, czyli tym, co działa. Działając

wola natrafia na opór i uświadamia sobie granicę między jaźnią a światem zewnętrznym. Poczucie aktywności jest źródłem tworzenia pojęć i zasad filozoficznych, które stosujemy wobec świata zewnętrznego. Władza poznawcza jest więc nie tylko aktywna, nie tylko tworzy w sobie wiedzę o świecie, ale jest sama w sobie tym, co działa.

Odrębność intelektu najwyraźniej podkreślili filozofowie oświecenia. Wolter - jak już wiemy - zdecydowanie stanął na stanowisku skrajnego racjonalizmu. Wyniósł rozum ponad wszystkie źródła poznania i wszystkie oprócz rozumu zanegował. Dla rozumu ludzkiego przyjął przyczynę w rozumie Boga i opowiedział się za deizmem. Ale w rozumie widział nie tylko źródło poznania. Widział w nim narzędzie przekształcania kultury poprzez uwalnianie jej od czynników irracjonalnych. Dodawał zresztą, że rozum jest wynikiem i skutkiem doświadczenia, że ma genezę przyrodniczą. Przy takiej tezie rozum Boski miał charakter Pierwszej przyczyny i ostatecznie rozum ludzki nie stanowił władzy poznawczej, lecz znowu chyba naturę człowieka.

Te niezdecydowane ujęcia próbował już wcześniej uporządkować w swej racjonalistycznej filozofii Ch. Wolff, który podejmując tezy Descartesa i Leibniza, a zresztą wszystkich klasyków XVII wieku, połączył je ze scholastyką o orientacji głównie arystotelesowskiej. Stworzył mieszaninę twierdzeń i tak silnie oddziałal na kierunki filozoficzne, że dopiero współcześni historycy filozofii, rozpoczynając od Gilsona, zaczynają uwalniać filozofię, głównie tomistyczną, od obcych jej wtętów.

2.2.5. Wnioski

W związku z kartezjańską teorią intelektu należy zaakceptować głównie dwie sprawy:

- 1) Cały rozwój teorii intelektu od Descartesa do Maine de Birana idzie w kierunku wiązania intelektu, odrębnego od duszy lub utożsamionego z duszą, z innymi władzami poznawczymi w sensie uzależniania od nich intelektu (Locke, Hume), utożsamianie go z nimi (Berkeley, Maine de Biran), a często traktowania intelektu jako części Boga (Spinoza) lub świata (Hegel, nawet Wolter).

2) Teoria natury intelektu jest uwikłana w teorię bytu i teorię człowieka. Staje się sprawą ogromnie skomplikowaną. Bywa rozwiązywana w duchu tradycji platońskiej lub arystotelesowskiej, a często w oparciu o tezy obu tradycji. Najczęściej intelekt jest całym człowiekiem. W takiej sytuacji cały człowiek staje się źródłem poznania. Ponieważ takie rozwiązanie prowadzi do twierdzeń dość skomplikowanych i trudnych do uzasadnienia, źródło wiedzy widziano w ideach (Descartes), wrażeniach (Locke, Hume) lub w swoiście rozumianym połączeniu wrażeń i elementów formalno-subiektywnych (Kant).

Zagadnienie intelektu zostało więc przez Descartesa i wielu filozofów nowożytnych rozwiązane w duchu tradycji platońskiej. Podkreślono znowu, że czynności poznawcze wykonuje substancja myśląca lub duchowa nie przy pomocy władz, lecz całą swą naturą. Takie rozwiązanie neguje intelekt jako osobną władzę duszy i wskazuje na teorię, według której władze zmysłowe nie biorą udziału w poznaniu ludzkim.

2.3. Współczesna teoria czynnego intelektu według Gordona

Teorią intelektu sensu stricto współcześnie zajmują się głównie tomisci. Nie ma tej teorii w dominujących dziś prądach umysłowych, bo nawet nie rozwija jej skrajny racjonalizm mówiący głównie o rozumie jako jedynym źródle poznania. Inne poza tomizmem kierunki filozoficzne nawiązują do platońskokartezjańskich rozwiązań lub do arystotelesowskiej teorii jednego intelektu. W duchu tych rozwiązań we współczesnej literaturze filozoficznej naturę jednego w człowieku intelektu charakteryzował bodaj tylko M. Gordon i z tej racji jego teoria musi się znaleźć w rozdziale, zestawiającym wnioski, którym przeciwstawi się rozdział pt. „Natura intelektu”.

Dyskutując z racjonalistami XVII i XVIII wieku, z ujęciami Descartesa, Spinozy, Leibniza, Hume’a, Kanta, z tezami Ph. Franka, Cassirera, A. Pappa, P. Duchema, B. Russella, M. Gordon dochodzi do wniosku, że w poznawczej roli intelektu „to nie empiryzm ma granice, lecz racjonalizm”⁴¹. Chodzi więc o to, że „czynny intelekt” dopełnia, rozszerza i pogłębia to, co „bezpośrednio zmysłowo dane” i że źródłem

poznania są władze zmysłowe człowieka, po prostu doświadczenie zewnętrzne. Gordon dodaje, że „gdy się włączy do pojęcia doświadczenia nie tylko bierną kontemplację treści wrażeń, lecz i odruchowe czynności organizmów zwierzęcych oraz praktykę społeczną człowieka -okazuje się, że empiryzm nie ma granic, jak nie mają granic zdolności poznawcze człowieka”⁴². Zauważmy więc, że jeżeli źródłem poznania są zmysły, a źródłem wiedzy treść poznawcza wrażeń zmysłowych, to sam intelekt, podobnie zresztą jak przy pewnej interpretacji u Locke’a, a nawet Woltera, czy u scientistów, „okazuje się wytworzonym przez (szeroko pojęte) doświadczenie ’narzędziem’ ludzkiego poznania, a za jego pośrednictwem -skutecznego działania”⁴³. W tym ujęciu intelekt jest swoiście wyspecjalizowaną częścią przyrody, czy materii.

Można by zauważyć, że taka koncepcja intelektu mieści się w tradycji arystotelesowskiej, że podejmuje akcenty Aleksandra z Afrodyzji, Dawida z Dinant, oczywiście sejentyzmu i wielu odmian materializmu. Intelekt według tej koncepcji jest częścią człowieka, jest w człowieku. Całe działanie intelektu sprowadza się do tej właściwości abstrakcyjnego, pojęciowego myślenia, „które polega na dopełnianiu i rozszerzaniu ’wiedzy o faktach’, bezpośrednio ’opartej’ na postrzeżeniach zmysłowych”⁴⁴. To rozszerzanie wiedzy z kolei polega na sięganiu poprzez zjawiskową stronę rzeczywistości do jej istoty, na wykrywaniu powszechnych i koniecznych związków między elementami niepostrzegalnych „struktur”, na poznaniu w ogóle, które pozwala zaspakajać potrzeby organizmu i gatunku, uzyskać praktykę społeczną człowieka, pojętą jako czynne oddziaływanie na przyrodę i kształtowanie własnego społeczeństwa. Spełniając takie działania intelekt jest „narzędziem” odzwierciedlania w naszej świadomości „przedmiotów zewnętrznej rzeczywistości obiektywnej”. Jest jednak narzędziem czynnym. Gordon twierdzi, że „podział pojęciowej obróbki danych zmysłowych na dwa rodzaje: taki, w którym intelekt pozostaje bierny (’zdrowy rozsądek’), i taki, w którym dopiero okazuje się aktywny (naukowe myślenie) - ma wyraźne znamiona sztuczności. ...Przecież rozszerzenie dostarczonego przez spostrzeżenia ’tu i teraz’ w ’zawsze i wszędzie’, wniesienie zatem ’momentu wieczności’, ’momentu nieskończoności’ do tego, o czym pouczają dane zmysłowe -to właśnie przejaw czynnej roli intelektu”⁴⁵. Intelekt w człowieku jest więc jeden i wyłącznie czynny. Jeden intelekt, którego działanie polega na czynności rozszerzania

poznania zmysłowego poprzez sięganie do istoty rzeczy. Dodajmy, że ten czynny intelekt jest po prostu samym naukowym myśleniem. Jest więc swoistą „personifikacją” poznawczych lecz naukowych działań świadomości ludzkiej, stanowiącej odmianę materii. Mówiąc krótko intelekt czynny to tyle, co praca naukowa człowieka.

Teza ta nie jest jednak sformułowana jednoznacznie i często można przypuszczać, że dla Gordona intelekt czynny nie jest tylko naukową pracą świadomości, lecz jest także odrębną władzą poznawczą człowieka.

Według Gordona „o ile... filozofia marksistowska podziela przekonanie Kartezjusza, Spinozy czy Leibniza, że owa czynna rola intelektu (w przeciwieństwie do roli zmysłów, odbierających zjawiskową stronę rzeczywistości) polega na sięganiu do istoty, ‘natury rzeczy’, na odkrywaniu powszechnych i koniecznych związków rzeczywistości - o tyle odrzuca ich pogląd jakoby poznanie rozumowe stanowiło w pełni adekwatne odbicie tych związków, ba nawet ‘najgłębszej istoty świata’”⁴⁶. Zgadza się, że poznanie intelektualne nie ujmuje adekwatnie całości świata, ani nawet istoty rzeczy. Możemy jednak zapytać, czy w filozofii Descartesa, Spinozy lub Leibniza, da się oddzielić działanie intelektu od jego natury? Jeżeli nie da się oddzielić, to Gordon przyjmuje teorię wymienionych filozofów całkowicie zmieniając ich tezę. Intelekt według Gordona jest częścią materii, lecz wobec tego źródło poznania i przedmiot poznania mimo że numerycznie różnią się, co do natury są tym samym. Czy jednak w takim wypadku w ogóle jest możliwe poznanie ogólne? Jest ewentualnie możliwe poznanie tylko pozapojęciowe.

Nie chodzi oczywiście o rozwijanie tej trudności. Wystarczy nam wniosek, że intelekt, pojęty czy to jako odrębny od materii, czy nawet jako materialny, jest według Gordona intelektem czynnym, to znaczy takim, którego natura sprowadza się do funkcji dopełniania, rozszerzania i pogłębiania danych poznania zmysłowego. Zauważmy tylko, że takie dopełnianie danych zmysłowych jest zawsze co do natury szczegółowym poznaniem zmysłowym bez możliwości uzyskania pojęć ogólnych. Jak jednak wytłumaczyć gatunkową odrębność pojęć i różnicę między pojęciem a wyobrażeniem? Czy materialny intelekt jest rzeczywiście zdolny do abstrakcji, pozwalającej uzyskać pojęcia, różniące się od wyobrażeń nie tyle stopniem abstrakcji ile raczej strukturą ontyczną? Omówienie tych różnic przenosimy do następnego rozdziału.

2.4. Konsekwencje teorii jednego intelektu

Najbardziej wyraźną konsekwencją teorii jednego intelektu jest przyznanie intelektowi bierno-czynnej samodzielności w poznaniu. Jeżeli bowiem intelekt jest jeden, to musi być, jako źródło poznania, i odbiorcą treści poznanych i czynnikiem przetwarzającym te treści, przystosowującym je do natury źródła, a więc sprawiającym, że intelekt może je poznać jako treści umysłowe, wydobyte z materiału dostarczonego przez zmysły, a ujętego we wrażenia. Nie ma jednak wtedy możliwości sprawdzenia działania intelektu i ujęcia granicy między doznawaniem a tworzeniem. Jest natomiast możliwość dowolnej przeróbki, możliwość błędu, a nawet uzupełniania danych zmysłowych, dodawania do nich właśnie dowolnie wyspekulowanych treści. Żeby ustrzec się przed tą dowolnością w odbiorze treści poznawczych Descartes przyjął tezę, że Bóg nas nie myli, i że odbieramy wrażenia świata, a nawet intuicyjnie chwywane istoty rzeczy, zgodnie z tym, czym są. Albert Wielki, a przed nim Augustyn, obiektywność poznania ratowali teorią oświecenia, czyli zależnością naszego poznania od intelektu Boskiego. Awicenna i Awerroes oddzielili intelekt od człowieka i poznającej duszy ludzkiej, oraz przyznali człowiekowi zdolność otrzymywania pojęć wprost z boskiej hipotezy intelektu czynnego. Może nawet w ogóle nie było filozofów, którzy nie martwiliby się problemem obiektywności poznania. Nawet Wolter i scjentyści szukali arbitra pewności w Bogu lub w naukach szczegółowych. To jednak przerzucanie odpowiedzialności za prawdziwość i pewność poznania na czynniki intelektualne poza człowiekiem lub na jakieś elementy irracjonalne, jak poczucie pewności, intuicja, wola, uczucie czy zaufanie do intelektu, nie rozwiązuje zagadnienia. Jeżeli inny, oderwany od człowieka intelekt, nawet Boski, jest miarą i źródłem pojęć, to nie ma możliwości uratowania samodzielności poznania ludzkiego i ustrzeżenia się przed dowolnością w poznaniu, a także przed idealizmem, czyli uzależnieniem istnienia tych rzeczy, które poznajemy, od jakiegoś podmiotu poznającego. A jeżeli tym gwarantem pewności i prawdziwości poznania jest zaufanie do własnego, czy Boskiego intelektu, albo wola prawdziwego poznania, pewność nie popełniania pomyłek, czyli jakieś pozaintelektualne elementy, to jesteśmy w irracjonalizmie.

Teoria jednego intelektu z konieczności prowadzi do idealizmu teoriopoznawczego i metafizycznego lub do irracjonalizmu. Niebezpieczeństwa irracjonalizmu już znamy. Idealizm zostanie omówiony w rozdziale o naturze intelektu. Tu należy tylko podkreślić, że przyznanie jednemu intelektowi biernej i czynnej działalności poznawczej równa się przyznaniu mu samodzielności także w istnieniu. Jest bowiem samowystarczalny. Przy takiej tezie nie łatwo związać intelekt z duszą, czy z człowiekiem i od nich uzależnić. Samowystarczalność i wynikająca z tego samodzielność w istnieniu dają możliwość potraktowania intelektu albo jako duszy, albo nawet jako człowieka. Innym pomysłem może być odesłanie intelektu w zaświaty, w porządek bóstw lub hipotez.

Wynika z tego, że sprawę intelektu należy postawić inaczej. Wynika też to, że intelekt nie może być jednocześnie bierny i czynny, że nie wolno mu tworzyć tego, co poznaje i poznawać tego, co tworzy, ponieważ poznaje wtedy własne wytwory, a nie rzeczywistość. Czym innym jest doznawanie i tworzenie. Jeżeli tak jest, to intelekt musi być albo złożony z elementu doznającego i elementu czyniącego coś, albo po prostu są dwa intelektu w duszy ludzkiej, skoro nie jest możliwe, aby intelekt był jednocześnie bierny i czynny. Oczywiście nie można być złożeniem cech wykluczających się. Bierność i czynność, wzięte pod tym samym względem, właśnie się wykluczają. Jeżeli jednak stanowią jeden byt złożony, to byt ten jest samodzielną całością i odrywa się od swego podłoża. Żeby nie oderwać intelektu od duszy, trzeba przyjąć, że istnieją dwa intelektu w duszy, i to jako jej konieczne właściwości (przypadłości), a nie samodzielne byty. Poprzez te przypadłości, jako poprzez swe władze dusza poznaje rzeczywistość, stanowiącą granice poznania i kryterium obiektywności. Rzeczy same odkrywają to, czym są i ich oczywistość stanowi kryterium obiektywności, pewności i prawdy. Tak sformułowane rozwiązanie nie jest oczywiste. Jest równie skomplikowane, złożone i trudne. Domaga się wyjaśnienia, które stanowi już osobny temat następnych rozdziałów.

ROZDZIAŁ DRUGI:

NATURA INTELEKTU

1. Filozoficzna geneza teorii dwu intelektów

1.1. Monizm i pluralizm

Należy najpierw stwierdzić, że teoria dwu intelektów, jako dwu umysłowych władz poznawczych duszy ludzkiej, będącej formą ciała, czyli zasadą gatunkowej odrębności człowieka, nie jest dowolną konstrukcją, lecz naukowym sformułowaniem wyników dokonanej analizy zależności między sposobem istnienia rzeczywistości a sposobem jej poznawania. Jest po prostu naukowym scharakteryzowaniem faktów, odkrytych w precyzyjnym myśleniu przez normalny rozum ludzki. To naukowe scharakteryzowanie poznania i jego źródeł jest możliwe przede wszystkim, a być może wyłącznie na terenie filozofii, ponieważ problemem istnienia rzeczywistości i problemem jej poznawania zajmuje się wyłącznie filozofia.

Tak czy inaczej pojęta filozofia jest swoistym poznaniem tych aspektów rzeczywistości, których nie obejmują nauki szczegółowe. U źródeł filozofii stwierdzamy motywy wspólne każdej ludzkiej działalności poznawczej. Tymi motywami może być naturalna ciekawość, zdziwienie z powodu otaczającej nas rzeczywistości i z powodu nas samych, a także faktu błędu, który zmusza do odróżnienia między tym, co nam się wydaje, a tym, co faktycznie zachodzi. To z kolei każe nam szukać sposobu zagwarantowania prawdziwości naszemu poznaniu.

Dysponowanie prawdziwym poznaniem jest sprawą doniosłą nie tylko z punktu widzenia naturalnej ciekawości, lecz także z punktu widzenia naszych potrzeb praktyczno-życiowych i naszego działania. Działanie nie oparte na odpowiedniej orientacji co do przedmiotów, środków i okoliczności działania jest czymś nieskutecznym i z tej racji nieracjonalnym. Liczyć może na ślepy traf, na szczególnie zbieg przypadków. Działanie idzie za poznaniem i jest skuteczne dzięki poznaniu. Chodzi o to, aby działanie wynikało z prawdziwego poznania.

Zaufanie do prawdziwości poznania nie może być oparte na dowolnym przekonaniu, lecz musi być konsekwencją dobrze rozpoznanej rzeczywistości i realnie działających władz poznawczych, których funkcje poznawcze są precyzyjnie sprawdzone i uzasadnione. W przeciwnym wypadku zawsze grozi irracjonalizm lub teorie idealistyczne.

Problem intelektu nie można rozwiązać bez filozofii. I nie może to być filozofia irracjonalistyczna lub idealistyczna. Nie może to być też jakakolwiek filozofia, ale jednak filozofia, ponieważ teoria intelektu jest konsekwencją teorii człowieka, która z kolei wiąże się z teorią rzeczywistości lub przynajmniej jakąś wizją bytu.

Zauważmy także, i to jest znamienne, że wszystkie postawy, prądy umysłowe, kierunki filozoficzne i ewentualnie od nich wcześniejsze, nawet przednaukowe wizje bytu, dają się sprowadzić do dwu grup. Do jednej grupy należą te kierunki, które są związane z tezą, że istnieje tylko jeden byt lub wiele bytów wewnątrznie jednolitych a nawet złożonych, lecz zawsze z elementów o tej samej naturze. Drugą grupę stanowią kierunki, które przyjmują tezę, że istnieje wiele bytów realnie od siebie różnych, strukturalnie niejednolitych, wewnątrznie złożonych przynajmniej z dwu elementów różnych co do swej natury. Istnieją więc kierunki albo monistyczne albo pluralistyczne. I zdaje się, że taki podział jest wyczerpujący.

1.1.1. Podział monizmu i pluralizmu

1° Przez monizm należy rozumieć stanowisko, według którego istnieje tylko jeden byt i jeden rodzaj bytów, czy też jeden rodzaj elementów, konstruujących te byty. W związku z tym możemy wyróżnić monizm radykalny, przyjmujący istnienie tylko jednego bytu, i monizm umiarkowany przyjmujący istnienie wielu bytów, lecz zbudowanych z elementów w swej naturze jednakowych. Monizm radykalny jest w historii filozofii zjawiskiem bardzo rzadkim. W naszym kręgu kulturowym przyjmował go właśnie tylko Parmenides, który przeciwstawiał byt nicości. Skoro nicość jest niebytem, istnieje tylko byt, zresztą jeden, wieczny i nieskończony. Teorię jednego bytu przyjmują też niektóre filozofie wschodu twierdząc, że cała rzeczywistość ma tę samą naturę i jest sama w sobie czymś jednym. Widziane przez nas przedmioty są wobec tego złudzeniem, tym co filozofowie wschodu nazywają „maja”. Częstszy jest monizm

umiarkowany. W monizmie umiarkowanym można wyróżnić monizmy materialistyczne i pozamaterialistyczne.

Monizmy materialistyczne przyjmują, że istnieje jedynie materia. Zależnie od sposobu rozumienia materii wyróżnia się monizm numeryczny i monizm ewolucyjny. Monizm numeryczny przyjmuje, że materia jest jedynym bytem substancjalnie spójnym, lecz złożonym z wielu materialnych części. Te części, ujmowane poznawczo jako odrębne całości, są tylko ilościowymi układami materialnych elementów, z tej racji nie różniących się w swej naturze od materii. Układy elementów są więc tylko numerycznie różne, a nie istotowo (np. Demokryt, Epikur). Monizm ewolucyjny zakłada możliwość pojawienia się w materii elementów różnych od materii, lecz genetycznie wywodzących się z materii. Takim elementem różnym od materii jest na przykład świadomość. Ten monizm w ostatecznym sformułowaniu przyjmuje więc dwa rodzaje materii: nieświadomej i świadomej (np. stoicy i według niektórych interpretacji materializm dialektyczny).

Materializm dialektyczny według bieżącej, holistycznej interpretacji, głosi tezę, że materia jest jedynym, obiektywnym bytem i to bytem fizycznym, przestrzenno-czasowym, prawidłowym, artykułowanym i dynamicznym, to znaczy takim, „którego wszystkie dający się wydzielić elementy oddziałują na inne i podlegają zmieniającemu je oddziaływaniami”⁴⁷. Jest to więc byt, w którym ze względu na jego obiektywną naturę poznanie ludzkie może i musi wyodrębniać poszczególne obiekty. To wyodrębnianie poszczególnych obiektów nazywa się artykulacją. Ta zdolność poznawczego artykułowania materii jest uwarunkowana właściwościami samego bytu fizycznego, który się artykułuje, czyli stanowi poszczególne obiekty i układy wciąż będąc jednym materialnym bytem, a nie sumą przedmiotów. Z tej racji materia jest bytem spójnym, czyli takim, w którym „żaden fragment nie jest absolutnie izolowany”. Jest bytem właśnie artykułowanym pod nieskończenie wieloma względami. Ten byt, jako „uniwersum”, cechuje wieloaspektowa wielorakość jakościowa, wielopoziomowość, strukturalność, niestwarzalność i niezniszczalność⁴⁸. W tak określonej materii świadomość jest artykułującym się i artykułowanym fragmentem. Nie powstaje na drodze ewolucyjnego rozwoju materii, lecz jest w materii, jako jej artykułowany fragment. Materializm dialektyczny przy tak ujętej teorii materii wobec

przyjętego tu podziału byłby monizmem dynamicznym, to znaczy przyjmującym tę samą od początku określoną ilość materii, będącej w ruchu, w której nie ewolucyjnie nie przybywa. Z tej racji zajmowałby miejsce pośrednie między monizmem numerycznym a ewolucyjnym.

Wśród monizmów pozamaterialistycznych należy zaakcentować trzy grupy: pierwszą, według której wszystkie rzeczy są tożsame z Bogiem, to znaczy Bóg jest naturą i tworzywem rzeczywistości, a rzeczy są tylko objawem boskich artykułów (panteizm), drugą - według której tworzywem rzeczywistości jest myśl lub idea, ewentualnie rozwijająca się w nieskończoną całość o cechach absolutu (idealizm Hegla) i trzecią grupę, opartą na tezie, że wszystkie rzeczy są żywe lub zbudowane z jaźni (hylozoizm joński, Giordano Bruno).

2° Przez pluralizm należy rozumieć stanowisko, według którego istnieje wiele, substancjalnie, to znaczy istotowo odrębnych bytów, w których stwierdzamy przynajmniej dwa realnie różne elementy konstytutywne, warunkujące prawie powszechną, wewnętrzną złożoność tych bytów. Mówimy o złożoności prawie powszechnej, ponieważ nie dotyczy ona Bytu Pierwszego, który, jako konieczna przyczyna istnienia bytów złożonych, jest wewnątrznie niezależny, a więc nie wymagający przyczyny, jednolity i co do natury realnie różny od bytów złożonych.

Można wyróżnić pluralizm realistyczny, idealistyczny, spiritualistyczny, reistyczny i kompilacyjny. Pluralizm realistyczny akcentuje istnienie wielu bytów wewnątrznie złożonych z istnienia i istoty, która w niektórych bytach składa się także z czynnika konstytuującego gatunkową odrębność bytu (forma) i czynnika konstytuowanego lub kształtowanego (materia). Pluralizm realistyczny staje się esencjalny, gdy w bycie zostanie zaakcentowana samodzielność w istnieniu któregoś z elementów, jest natomiast egzystencjalny (nie należy mylić tego z terminem egzystencjalistyczny, czyli związany z teorią egzystencjalizmu), gdy podkreśli się w bycie co do natury pierwszeństwo istnienia, jako czynnika udzielającego bytowi realności, lecz czynnika jednocześnie występującego z istotą, jako zasadą ograniczania istnienia.

Pluralizm idealistyczny zakłada, że istnieje samodzielnie wiele realnie odrębnych bytów niematerialnych, nazywanych często ideami, które jednak nie są bytami

duchowymi. Pluralizm spiritualistyczny akcentuje tezę o istnieniu wielu odrębnych bytów duchowych i wyłącznie duchowych (np. Leibniz, Maine de Biran). Pluralizm reistyczny opiera się na przekonaniu o istnieniu wyłącznie substancji. Wyklucza istnienie bytów innego rodzaju niż substancje. Reizm np. pansomatyczny twierdzi, że istnieją substancje tylko materialne (Kotarbiński). Najczęstszy jest jednak pluralizm kompilacyjny, przyjmujących istnienie różnych kategorii bytu, jak materialne, duchowe, idealne, Boskie (np. Descartes). Arystotelizm i tomizm nie należą do tej grupy, ponieważ według nich nie ma bytu, który by nie był złożony z niematerialnej (ale nie zawsze duchowej) formy i materii (Arystoteles - pluralizm realistyczny esencjonalny). Według Tomasza z Akwinu w każdym bycie oprócz formy i materii, stanowiących istotę, jest to, co daje bytowi realność, mianowicie istnienie (pluralizm realistyczny egzystencjalny). Nie przyjmuje więc istnienia, poza Bogiem, bytów niezłożonych, czyli prostych bytów materialnych lub duchowych. Byty duchowe są także złożone z istnienia i istoty, będącej tylko formą. Każdy byt duchowy według Tomasza jest jednocześnie rozumny. Z tej racji jest osobą. Można by więc mówić o pluralizmie personalistycznym.

3° Omówienie monizmu i pluralizmu jest nam potrzebne do tego, by wykazać, że teoria dwu intelektów musi być związana, co nie ulega już wątpliwości i samo przez się jest zrozumiałe, z filozofią, opartą na tezie pluralistycznej, przyjmujących wielość realnie różnych od siebie bytów. Staje się też zrozumiałe, że nie może to być pluralizm realistyczny, przyjmujący istnienie tylko substancji, ani pluralizm spiritualistyczny, akceptujący istnienie wyłącznie dusz, ani też nie może to być pluralizm idealistyczny, zakładający istnienie bytów wyłącznie myślnych, czyli zależnych w istnieniu od przedmiotu poznającego, jak u Berkeleyya. Może to być wyłącznie pluralizm realistyczny. Teoria dwu intelektów wynika z tego pluralizmu i jest słuszna, o ile w ogóle słuszny jest pluralizm. Należy więc najpierw sprawdzić prawdziwość pluralizmu. Można tego dokonać w dwojaki sposób: 1° przez wykazanie sprzeczności w monizmie, 2° przez wykazanie, że precyzyjny opis doświadczenia i procesu poznawczego, a także jego rezultatów i źródeł prowadzi do stanowiska pluralistycznego. Drugi sposób zostanie zastosowany w osobnym rozdziale. Spróbujmy najpierw w tym miejscu postawić niektóre zarzuty monizmowi.

1.1.2. Krytyka monizmu

Monizm przyjmuje istnienie jednego bytu lub wielu bytów o tej samej naturze, to znaczy złożonych z elementów istotnie tych samych. Ta druga wersja ostatecznie sprowadza się do pierwszej. Zawsze bowiem jest to co do natury ta sama rzeczywistość, pojęta raz statycznie (Parmenides), raz dynamicznie (materializm), ewolucyjnie (Hegel) lub emanacyjnie (Plotyn).

Zauważmy najpierw, że jeden byt (lub co do natury ten sam rodzaj bytów) musi być samowystarczalny i sobie zawdzięczający wszystko, to znaczy posiadający w sobie to, co składa się na rzeczywistość. Musi być tą całą rzeczywistością. Nie może być jednak sumą przedmiotów, ponieważ wtedy przestaje być spójny, a staje się złożony, co pociąga za sobą konieczność przyczynowości, to znaczy zależności w istnieniu jednego bytu od drugiego. Aby uniknąć przyjęcia przyczynowości, tendencje holistyczne w monizmie opowiadają się nieświadomie (Spinoza) lub świadomie (materializm dialektyczny) za artykulacją, to znaczy twierdzą, że byt o wewnętrznej jedności ma zdolność pojawiania się we fragmentach, które są powiązane konieczną zależnością, wynikającą z faktu stanowienia jednej całości o tej samej naturze. Z takiej tezy wynika jednak, że nie istnieją realne różnice między przedmiotami, lecz tylko różnice poznawcze lub umowne, np. ilościowe. Doświadczenie jednak świadczy na korzyść różnic realnych. Czym innym bowiem jest mieć coś i nie mieć, być czymś i nie być. Odrzucenie tych różnic powoduje, że dobro jest tym samym co zło, woda tym samym co ogień, życie i śmierć nie różnią się od siebie, byt jest tym samym co niebyt, to znaczy istnienie i nieistnienie mają tę samą rangę ontyczną. Różnice między bytem i niebytem trzeba przyjąć, jeżeli się chce być w zgodzie z doświadczeniem i zdrowym rozsądkiem. Z drugiej znowu strony stwierdzamy istnienie bytów materialnych, które tym się charakteryzują, że są przestrzenne, że posiadają jakości zmysłowe takie, jak kształt, barwa, zapach i że dają się mierzyć jednostkami fizycznymi. Stwierdzamy też istnienie bytów takich, jak ogólne pojęcie dobroci, kwiatu, czy inne. Pojęcie dobroci nie jest przecież ani wysokie ani niskie, nie jest zielone, czy czerwone. Pojęć więc nie można mierzyć jednostkami fizycznymi. Nie mają jakości zmysłowych, ani nie są przestrzenne. Jeżeli są materialne tak samo jak ciała, jeżeli między materią a pojęciami ogólnymi nie ma różnicy, to materia jest jednocześnie przestrzenna i nieprzestrzenna,

posiada jakości i ich nie posiada, jest i nie jest mierzalna jednostkami fizycznymi. Jest po prostu sprzeczna, ponieważ jest tym, czym jest i jednocześnie tym, czym nie jest. Wszystkie byty o tej samej naturze nie są racją różnorodności, a przede wszystkim nie mogą bronić tożsamości materii i świadomości, która wytwarza pojęcia ogólne. Ta różnica między materią a świadomością jest tego typu, że cechy jednej wykluczają cechy drugiej. Z tej racji materia i świadomość nie mogą być jednym bytem, nie mogą stanowić jednorodnej, spójnej całości. Wynika z tego, że możliwe jest jedynie istnienie bytu złożonego, w którym jeden element konstytuowany realnie różni się od drugiego. Jeżeli więc jeden element ma sobie właściwą strukturę, to drugi musi różnić się od niego odrębną strukturą, aby złożenie było realne, a nie tylko numeryczne, które polega na ilościowym dodawaniu czynników o tej samej strukturze, np. czynników materialnych. Fakt złożenia pociąga za sobą możliwość istnienia wielu bytów złożonych. Złożenie, jako stan współistnienia dwu realnie od siebie różnych czynników, a jednak połączonych, domaga się racji połączenia, czyli przyczyny, która nie podlega złożeniu, to znaczy nie zależy od przyczyny lecz jest sama pierwszą przyczyną istnienia złożonych bytów. Taka teoria jest właśnie teorią pluralizmu i pozwala uniknąć trudności, które wysuwamy przeciw monizmowi. Fakt wewnętrznego złożenia bytów wyklucza możliwość istnienia tylko jednego bytu lub jednego co do natury rodzaju bytów. Byt jednoelementowy musiałby być bytem jedynym i pierwszym. Takim bytem nie może być na przykład materia z racji stwierdzenia przez nas wykluczających się czynników czy cech rzeczy, i z racji faktu obserwowanych zmian, które tłumaczą się wyłącznie złożeniem bytu z realnie różnych czynników.

Stwierdzamy w rzeczywistości istnienie bytów materialnych, a także niematerialnych. Dodajmy, że niematerialny, to nie znaczy duchowy. Pojęcia ogólne są niematerialne, ale nie są duchowe. Skoro jednak są niematerialne, ich przyczyna musi być także niematerialna, lecz niematerialno-duchowa. To, co jest niematerialne, może też genetycznie pochodzić od materii (np. formy roślin i zwierząt), ale nie może bez materii istnieć. Musi być poza tym w naturze swej szczegółowe i musi działać zgodnie z naturą materii, od której wewnątrznie zależy i wraz z którą ginie. Jeżeli pojęcia ogólne są niematerialne w tym sensie, że mają strukturę różną od struktury materii, to muszą być wytworzone niezależnie od materii. Muszą genetycznie pochodzić od bytu

duchowego, jako od źródła różnego od materii, która ich, jako ogólnych nie może wytworzyć. Pojęcia ogólne są więc niematerialne, ale nie są duchowe. Są jednak genetycznie zależne od duszy, a nie od materii. Materia bowiem nie może ze swej natury wytworzyć nic ogólnego. Pojęcia ogólne są bowiem tylko ujęciem istotnych elementów rzeczy. To ujęcie wskazuje na intelekt, czyli władzę poznawczą, różną od zmysłów i samodzielną w działaniu, a wobec tego także samodzielną w istnieniu. I ta duchowa władza dokonuje ogólnych ujęć istoty rzeczy. Jeżeli by ktoś powiedział, że wobec tego istnienie pojęć zależy nie tyle od człowieka, ile od całej materii, to może odpowiedzieć, że materii w ogóle, czyli rzeczywistości wyłącznie materialnej nie ma. Taka jednoelementowa rzeczywistość jest sprzeczna, ponieważ jak wynika z doświadczenia, musiałaby mieć i jednocześnie nie mieć pewnych cech, np. jakości zmysłowych. Są więc tylko szczegółowe, jednostkowe rzeczy, a między nimi człowiek, który tworzy pojęcia. I dodajmy, że tylko człowiek je tworzy. Od niego, a raczej od duszy ludzkiej genetycznie pochodzą. Nie są duchowe, lecz niematerialne, ponieważ tworzy je nie sama dusza, lecz człowiek złożony z duszy i ciała. Ponieważ każdy byt może tworzyć tylko na miarę swej natury, człowiek nigdy nie może utworzyć ducha. Człowiek nie jest wyłącznie duchem, lecz bytem duchowo-materialnym. Może więc wytworzyć byty pośrednie między duchem i materią, to znaczy niematerialne, lecz ogólne, wykluczające przyczynowość materii, a wymagające tylko jej funkcjonalnej współpracy.

Stwierdźmy też raz jeszcze, że ogień i woda są czymś realnie różnym, że życie i śmierć nie są tym samym, że wobec tego nie są tym samym byt i niebyt. Czym innym jest coś materialnego i coś duchowego, jako zespół wykluczających się elementów. Wynika z tego, że byt nie jest jednoelementowy, że w takim razie monizm nie jest słuszny. Monizm zakłada dalej możliwość rozwoju i zmiany wewnątrz co do natury jednolitego bytu, zmiany nie wywołanej przyczyną, a wywołanej dynamiką bytu, czy ruchem samym w sobie. Takiego ruchu nie można przyjąć ani w wersji emanacjonizmu Plotyna, ani w wersji heglizmu, ani nawet materializmu dialektycznego. Ruch sam w sobie w bycie strukturalnie spójnym, czyli prostym, nie może powstać, ponieważ byt prosty nie może być źródłem tego ruchu. Ruch z konieczności zakłada przejście z jednego stanu w drugi. Byt prosty czyli jednoelementowy nie ma w sobie dwu różnych

stanów i z tej racji ma możliwość ewentualnego przejścia wyłącznie z istnienia do nieistnienia. Z nieistnienia do istnienia nie może się powołać, bo to by znaczyło, że działa coś, co nie istnieje. A przejście z istnienia do nieistnienia nie zachodzi, bo oznaczałoby likwidację rzeczywistości, skoro jest nią jeden byt. Tymczasem rzeczywistość istnieje. Ten byt prosty i jedyny nie może też rozwijać się w szeregu coraz doskonalszych etapów, ponieważ w ogóle nie może się rozwijać, jeżeli nie jest bytem złożonym. Nie tylko więc jest sprzeczny monizm materialistyczny, sprzeczny jest także monizm panteistyczny. Jeżeli nie ma różnicy między Bogiem i światem, to nie można mówić o Boskich cechach świata. Nie ma bowiem zasady rozróżnienia cech Boga i świata. Wszystko jest jedną całością różnych, a jednocześnie wykluczających się cech, jak zmienność, niezmiennność, złożoność i niezłożoność, skończoność i nieskończoność, wszechmoc i ograniczoność, rozumność i nierozumność. Byt nie może być tym, czym jest, i jednocześnie nie być tym, czym jest. Może natomiast być dobry i zły, nieświadomy i świadomy, gdy jest złożony. Ale złożoność wyklucza monizm. I powtórzmy tezę: jeżeli monizm nie jest słuszny, słuszny jest pluralizm. Może więc być słuszna także teoria dwu intelektów, oparta na filozofii, wychodzącej z faktu pluralizmu bytów. Aby obronić teorię dwu intelektów, trzeba zbadać, która filozofia pluralistyczna rzeczywiście i na serio realizuje ten pluralizm.

1.2. Idealizm i realizm

Naturę rzeczywistości i swoją własną naturę podmiot poznający określa w wyniku zetknięcia się władz poznawczych z przedmiotem poznania. Jeżeli podmiot poznający uzna, że jest częścią poznawanego poza nim przedmiotu lub że poznawana rzeczywistość jest jego częścią, opowiada się nieubłaganie za monizmem, czy to materialistycznym, czy pozamaterialistycznym. W chwili, w której podmiot poznający dostrzeże istotną różnicę między sobą i rzeczą poznawaną, przyjmuje tym samym istnienie przynajmniej dwu realnie różnych bytów: właśnie podmiotu poznającego i przedmiotu poznania. Przyjęcie tej różnicy jest zdecydowaniem się na pluralizm. Jeżeli w ramach stanowiska pluralistycznego podmiot poznający orzeknie, że przedmiot poznania jest w swym istnieniu zależny od intelektu, staje na gruncie tak zwanej filozofii idealistycznej. Gdy natomiast intelekt uzna, że przedmiot poznania istnieje

niezależnie od podmiotu poznającego, jest automatycznie po stronie filozofii realistycznej.

Sprawa idealizmu i realizmu jest bardzo ważna dla problematyki intelektu. Należy więc obie filozofie dokładnie scharakteryzować.

1° Idealizm można określić za Ajdukiewiczem najpierw jako stanowisko, według którego świat, dostępny poznaniu, nie jest uważany za prawdziwą rzeczywistość, lecz za jakąś konstrukcję myślową, a więc pewnego rodzaju fikcję, która tym różni się od fikcji poetyckiej, że jest zbudowana według zawartych w kryteriach prawideł, kierujących wydawaniem sądów⁴⁹.

Należy odróżnić idealizm teoriopoznawczy i idealizm metafizyczny. Wymienia się dwa typy idealizmu teoriopoznawczego. Pierwszy z nich, to idealizm immanentny, który polega na twierdzeniu, że podmiot poznający nie może w swoich aktach poznawczych wykroczyć poza własną sferę immanentną, to znaczy może poznać tylko swoje własne przeżycia. To więc, co poznaje, jest wytworem jego psychiki. Przeciwstawny do idealizmu immanentnego jest idealizm transcendentálny, który głosi, że poznanie może dotyczyć tylko jakichś naszych konstrukcji myślowych, a nie rzeczy istniejących poza nami i niezależnie od nas.

Jeżeli ktoś twierdzi, że intelekt poznaje tylko własne przeżycia lub własne konstrukcje myślowe, to wobec tego przedmioty są tylko układami wrażeń lub konstrukcjami myślowymi. Te dwie odpowiedzi stanowią istotę idealizmu subiektywnego, będącego wersją idealizmu metafizycznego. Krótko mówiąc idealizm subiektywny można wyrazić w takim sformułowaniu: rzeczy istnieją, to znaczy że ktoś pewne wrażenia przeżywa lub tworzy pewne konstrukcje myślowe. Idealizm obiektywny przy pewnym znaczeniu, kursującym w literaturze filozoficznej, uważa za realne tylko byty ogólne, które często nazywa duchowymi. Świat materialny traktuje jako korelat lub zjawisko świata bytów ogólnych czyli idealnych (Fichte, Schelling, Hegel). A więc świat nie jest tylko zespołem wrażeń, czy konstrukcją intelektu, to znaczy zespołem przedmiotów intencjonalnych, będących korelatami umysłu, lecz jest całością bytów idealnych, których odbiciem, a często przeciwieństwem i zjawiskiem jest przyroda⁵⁰.

Idealizm immanentny i transcendentalny, subiektywny i obiektywny stanowią różne wersje tego, co nazywamy idealizmem w filozofii.

2° Idąc dalej za Ajdukiewiczem możemy wyróżnić filozoficzny realizm teoriopoznawczy i metafizyczny. Realizm teoriopoznawczy może być immanentny, gdy twierdzi, że podmiot poznania w swych aktach poznawczych wykracza poza sferę własnych przeżyć, i może być transcendentalny, gdy się przyjmuje, że intelekt w akcie poznania dociera do prawdziwej, w istnieniu niezależnej od niego rzeczywistości.

Realizm metafizyczny ogólnie polega na twierdzeniu, że przedmioty dane w doświadczeniu rzeczywiście istnieją w sposób niezależny od intelektu. Realizm ten może być naiwny lub krytyczny. Metafizyczny realizm naiwny na podstawie przednaukowego, zdroworozsądkowego poznania, nie poddanego refleksji epistemologicznej, przyjmuje, że rzeczy istnieją tak, jak nas informują władze poznawcze. Metafizyczny realizm krytyczny podtrzymuje tezę realizmu naiwnego uwalniając ją w refleksji naukowej od dodatków subiektywnych i przyjmując, że o naturze przedmiotów informują nas zmysły i intelekt, których wyniki są sprawdzone przez nauki szczegółowe⁵¹. Ponadto należy wyróżnić metafizyczny realizm egzystencjalny, który opierając się na doświadczeniu przednaukowym wypracuje w swojej refleksji filozoficznej niezależnie od nauk szczegółowych teorię bytu i ustala konieczne elementy jego metafizycznej struktury.

Realizm więc, według którego rzeczy istnieją niezależnie od naszego poznania, a to poznanie polega na recepcji dających się poznać treści przedmiotu i jego istnienia, przyznaje człowiekowi realną zdolność samodzielnego poznania rzeczywistości przy pomocy zmysłowych i umysłowych władz poznawczych. Pozwala też po dodatkowych analizach wykluczyć rozbicie władz człowieka na dwa niesprawdzalne do siebie porządki: cielesny i umysłowy, aprioryczny i aposterioryczny, uzasadnione przez Platona, Descartesa, Leibniza, Locke'a, Barceleya, Hume'a i Kanta. Nie ma dwu sfer w poznaniu ludzkim, jak chce idealistyczna teoria poznania i teoria człowieka, ponieważ, zgodnie z tym, co głosi realizm, nie ma osobno w człowieku duszy i ciała. Jest jeden byt duchowo-materialny, jeden proces poznania, mimo że dokonywany przy pomocy władz poznawczych zmysłowych i przy pomocy dwu duchowych intelektów.

3° Zwróćmy przy okazji uwagę na fakt, że teoria jednego intelektu prawie zawsze wiąże się z filozofią idealistyczną, opartą na tezach bliskich monizmowi, przyjmującemu swoistą jednoelementowość bytu. Jeżeli np. u Descartesa istnienie dusza, to jest ona jednolitym bytem myślącym, wyrażającym się w jednym intelekcie, nawet będąc tym intelektem. Teoria dwu intelektów może więc wynikać z filozofii realistycznej, przyjmującej pluralizm, w więc wieloelementowe złożenie bytu, wielość władz poznawczych i działań intelektu. Przyjmując pluralizm przyjmuje się filozofię realistyczną, a w konsekwencji teorię dwu intelektów.

Nie należy utożsamiać filozofii realistycznej z filozofią dualistyczną, która także przyjmuje istnienie materii i ducha. W tej jednak filozofii materia i duch najczęściej są traktowane jako dwie odrębne substancje, które nigdy nie tworzą całości, całkowicie stanowiącej ograniczoną jedność. Materia stanowi tu jeden porządek, byty duchowe drugi. Takim dualizmem jest filozofia np. Descartesa. Łatwo z niej przejść do materializmu bądź spiritualizmu, jak to było w wypadku Hobbesa i Leibniza. Filozofia realistyczna widzi różne kategorie, czyli grupy bytów. Ale nawet byty materialne według tej filozofii zawierają elementy niematerialne, a byty czysto duchowe mogą z materialnymi tworzyć, np. w wypadku człowieka, istotną, substancjalną jedność. Byty duchowe także są złożone, np. u Tomasza z Akwinu z istnienia i istoty. A złożenie według tej filozofii, domagające się przyczyny, prowadzi do wykrycia bytu, który jest prosty, który jest samym istnieniem, a więc pełnią bytu i z tej racji ostateczną przyczyną całej rzeczywistości.

I znowu trzeba stwierdzić, że analiza i podział filozoficznego idealizmu i realizmu są nam potrzebne do wyeliminowania tych kierunków, z których nie wynika teoria dwu intelektów. Powtórzmy, że idealizm, zakładający istnienie wielu bytów swoiście prostych, sprowadza poznanie do podmiotu, który nie posługuje się władzami poznawczymi, lub posługuje się tylko jednym intelektem. Realizm filozoficzny i to egzystencjalny jest tą filozofią, która może obronić naturę dwu intelektów.

1.3. Realistyczna teoria rzeczywistości

Teoria rzeczywistości jest sformułowanym wynikiem poznania filozoficznego, które polega na wyjaśnianiu zasadniczych aspektów rzeczywistości⁵², czyli na

wyjaśnieniu natury bytów, ich struktury i istnienia. W tym wyjaśnieniu co innego akcentują i biorą pod uwagę filozofie monistyczne i pluralistyczne, idealistyczne i realistyczne. W związku z tym powstaje wiele określeń filozofii. Zdecydowaliśmy się już na pluralizm, a w ramach pluralizmu na filozofię realistyczną, musimy jeszcze zdecydować się na określenie filozofii i na sprecyzowanie charakteru poznania filozoficznego, skoro filozofia jest właśnie swoistym poznaniem przyczyn rzeczy, to znaczy ich ostatecznych uzasadnień, dokonanych intelektem, rozpoznającym naturę rzeczywistości.

Przez filozofię rozumie się niekiedy poznawczy ogląd tego, co istotne, ogląd nie podlegający empirycznej i realnej rozstrzygalności, pojęty jako ostateczna lub religijna kontemplacja natury świata i sensu życia ludzkiego lub jako specyficznie ponadnaukowe poznanie najbardziej podstawowych prawd (Augustyn, E.A.Lange, A.Fouille, G.T.Fechner, W.James, H.Bergson, W.Wundt, W.Dilthey, H. de Lubac). za filozofię uważa się też tak zwaną aprioryczną analizę koniecznych i najogólniejszych zasad wszelkiego bytu. Ta analiza może dotyczyć związków między ideami (Platon, Descartes, Kant, E.Huserl), rozwoju idei, rozumianej jako duch, jaźń lub absolut (Platon, Hegel, L.Brinschvig, A.N.Whitehead) i może też prowadzić do formalnej teorii przedmiotów (A.Mainong, B.Bornstein, H.Scholz). Tradycja scholastyczna, głównie arystotelesowska, rozumie filozofię jako „racjonalnie rozstrzygalne wyjaśnienie w świetle ostatecznych racji, a dotyczące rzeczywistości danej empirycznie oraz ujętej intelektualnie w najogólniejszych i koniecznych aspektach”⁵³. To wyjaśnienie rzeczywistości polega na utworzeniu syntetycznodyskursywnej teorii istot rzeczy (Arystoteles, Duns Szkot, Suarez, Wolff), albo na wypracowaniu analityczno-intuicyjnej teorii bytu jako istniejącego i ze względu na różne sposoby jego istnienia (Tomasz z Akwinu, Maritain, Gilson, Krapiec). Często przez filozofię rozumie się całość opartej na ogólnych zasadach wiedzy typu empiryczno naukowego. Tę wiedzę traktuje się albo jako dopełnienie nauk szczegółowych (Fr. Brentano, R. I. Lotze, E. Hermann), albo jako syntezę i indukcyjne uogólnienie nauk szczegółowych (Durkheim, Avenarius i Mach, Spencer) lub jako system nauk. Są też filozofowie, dla których filozofia jest metapoznaniem, rozumieniem raz jako metanauka badająca podstawy i naturę nauki (H. Helmholtz, R. G. Collingwood, L. Wittgenstein, R. Carnap, także

wcześniejsi, jak J. St. Mill, J. Looke) oraz jako ostateczne tłumaczenie poznania pozanaukowego (Grzegorz z Nyssy, Jan Szkot, Anzelm z Canterbury, R. Bacon)⁵⁴.

Wszystkie te określenia, czy tylko rozumienia filozofii, były aktualne w historii, a często są aktualne także dzisiaj. Najczęściej jednak ujmuje się je w wersji bardziej prostej i ta wersja aktualnie funkcjonuje także w polskiej kulturze umysłowej.

1. Określenie pozytywistyczne: Filozofia nie jest odrębną wiedzą, lecz wiedzą pochodną w stosunku do nauk szczegółowych, zestawiającą ich teorie w system, dający ogólny pogląd na rzeczywistość i jej poznanie.
2. Określenie neopoztywistyczne: Filozofia nie jest odrębną wiedzą, lecz jest zlepkiem rozmaitych zagadnień, wśród których jedno są nierozstrzygalne i tym samym pozbawione znaczenia poznawczego, inne dadzą się traktować naukowo w ramach logicznej analizy języka.
3. Określenie irracjonalistyczne: Filozofia jest odrębnym działem kultury na pograniczu wiedzy, sztuki i religii, osobowo zorientowanym przeżywaniem rzeczywistości, wartościującą postawą wobec siebie i świata.
4. Określenie klasyczne: Filozofia jest odrębną wiedzą o charakterze naukowym dotyczącą tego, co jest w bycie i poznaniu ostateczne i konieczne⁵⁵.

Człowiek dzisiejszy podlega ciśnieniu wszystkich tych określeń filozofii i trzeba umieć dobrze je rozróżniać, aby nie wpaść w ujęcie kompilacyjne, w którym niekiedy łączy się poznanie i rozwiązania tak wykluczających się filozofii, jak idealizm i realizm i wcześniejsze od nich twierdzenia monizmu lub pluralizmu. Trzeba po prostu bardzo pilnować linii pluralistycznej w wersji realizmu i to egzystencjalnego, jeżeli się chce wyjaśnić i obronić teorię dwu intelektów, a przede wszystkim dojść do tej teorii.

Rozwiązania, proponowane w tej książce, wynikają z filozofii, rozumianej jako tłumaczenie i racjonalnie rozstrzygalne wyjaśnienie tego, co w rzeczywistości, danej empirycznie oraz ujętej intelektualnie, jest ostateczne i konieczne.

Filozofia realistyczna zajmuje się więc rzeczywistością, istniejącą samodzielnie poza podmiotem poznającym. Poznając tę rzeczywistość stwierdza istnienie i bada strukturę natury poszczególnych bytów, szukając w nich tego, co je ostatecznie konstytuuje i urealnia. Na podstawie tych danych określa ontyczną niewystarczalność

bytów i szuka racji ich niewystarczalności. Tą racją jest złożenie z istoty, czyli zespołu cech konstytutywnych, i z istnienia, czyli czynnika dającego realność. To złożenie domaga się przyczyny, którą może być byt niezłożony. Takim bytem jest wyłącznie byt, ukonstytuowany wyłącznie z istnienia. W sumie filozofia realistyczna, jako egzystencjalne ujęcie wyników poznania filozoficznego, jest teorią bytów realnie i faktycznie istniejących.

Aby takie stwierdzenie uzasadnić, zobaczmy bliżej, jak dochodzi się do tez filozofii realistycznej.

Zauważmy najpierw, że poznanie ludzkie jest poznaniem rzeczy zawsze pod jakimś aspektem. Ten aspekt, czyli to, co nas w rzeczy interesuje, pozwala sprecyzować grupę spraw, o które pytamy. To, o co pytamy, możemy nazwać przedmiotem formalnym. Dla filozofa tym przedmiotem jest istnienie bytów. Filozof bada byty ze względu na istnienie, czyli szuka tego, co sprawia, że rzeczywistość jest rzeczywistością istniejącą. Historycznie znane odpowiedzi takie, że rzeczywistość jest w swej naturze zmienna (Heraklit), że jest czymś niezmiennym (Parmenides), liczbą (neopitagoreizm), ideą (Platon), że konstytuuje ją forma (Arystoteles), dobro (Plotyn), myśl (Hegel), materia (materializm), nie są wystarczające i nie tłumaczą rzeczywistości, ponieważ odrywają się od istnienia. A gdy oderwie się przedmiot filozofii od istnienia, wtedy nie bada się realnie istniejącej rzeczywistości, lecz coś nieistniejącego, pomyślanego lub wyspekulowanego. Nie wolno więc filozofii oderwać przedmiotu swych badań od istnienia. Istnienie po prostu musi być tym formalnym przedmiotem badań, to znaczy tym, co interesuje filozofa i jest przez niego analizowane. Właśnie istnienie sprawia, że świat jest rzeczywisty. Przedmiotem formalnym badań filozofa jest więc rzeczywistość w aspekcie istnienia. Ten aspekt jest taki, że nie przesądza o określeniu natury rzeczywistości, nie zakłada już z góry rozwiązań. Nie uprawnia do określenia rzeczywistości jako idei, liczby, czy myśli. Jest więc neutralistyczny. Tylko od strony istnienia ujmując rzeczywistość unikamy jakichkolwiek prekoncepcji, czy założeń⁵⁶. Analizując istnienie, warunki i prawa istnienia, możemy z kolei odczytać naturę tego, co istotnie tym prawom podlega.

Jak się to czyni, jak przebiega ta analiza, jakie więc wnioski wyciąga się z pierwszego, poznawczego doświadczenia rzeczy?

Na władze poznawcze człowieka oddziałwał jakiś przedmiot. Pojawiły się bowiem we władzach poznawczych dane, których dotychczas nie było. A więc poza władzami poznawczymi istnieje coś różnego od tych władz i niezależnego od nich w istnieniu. To coś, czyli teraz przedmiot poznania po prostu spowodował, że człowiek poznaje istniejący poza nim przedmiot. Podmiot poznający wyraża to w stwierdzeniu: coś istnieje. Podmiot poznający ujął poznawczo jednak przedmiot osobny i rzeczywisty. Więc o jego istnieniu, ale także i o tym, że ten przedmiot jest czymś odrębnym i że nie jest nicością, skoro realnie działa. Uświadamia też sobie, że jest to przedmiot właśnie realny, który faktycznie posiada w sobie to, czym jest, i że to, czym jest, nie jest tylko pomyslane lub nieistniejące.

Stwierdzając w doświadczeniu poznawczym istniejący przedmiot podmiot poznania jednocześnie chwytą warunki istnienia tego przedmiotu i jego relacje do innych bytów. Wie, że przedmiot, który istnieje, jest czymś odrębnym, jest sobą, jest po prostu tym, czym jest. To stwierdzenie nazywa się zasadą tożsamości. A będąc czymś realnym i odrębnym przedmiot ten dostarcza informacji, że nie jest nicością. Podmiot poznający chwytą więc taki warunek istnienia: żeby istnieć, trzeba nie być nicością. Czym innym jest więc byt i niebyt. A jeżeli tak jest, to nie można zarazem być i nie być. Byt nie jest i nie może być niebytem. To stwierdzenie nazywa się zasadą niesprzeczności. Św. Tomasz dodaje, że istnienie nie może być jednocześnie nieistnieniem. Będąc dalej czymś różnym od nicości i już realnie istniejącym przedmiotem poznania jest wobec tego poza przyczynami. Nie jest też częściowo realny i częściowo nierealny. Po prostu jest. A więc nie można częściowo być i nie być. Nie ma takiej pośredniej sytuacji. Obowiązuje wobec tego zasada wyłączonego środka: między bytem i niebytem nie ma czegoś pośredniego. Coś jest bytem, albo nim nie jest. A więc byt, czyli coś realnego jest przyczyną realności. Możemy powiedzieć, że byt jest przyczyną bytu, a nie nicość. Byt jest tym, bez czego jakiś byt nie jest tym, czym jest. Takie stwierdzenie nazywa się zasadą racji bytu. Ale zapytajmy, czy tą racją może być sam byt dla siebie. Tak. Tę rację może mieć byt w sobie całkowicie pod warunkiem, że jest samym istnieniem. Ma wtedy rację swego bytowania, a dokładniej mówiąc istnienia, wyłącznie w sobie. Lecz podmiot poznający stwierdził już istnienie przynajmniej dwu bytów różnych od nicości, mianowicie przedmiotu poznającego i

siebie. Tymczasem nie może być dwu bytów będących samym istnieniem, ponieważ nie może być dwu bytów koniecznych. Byt konieczny poza tym jest bytem pierwszym. Nie może być dwu bytów pierwszych. I nie istnieje wyłącznie byt pierwszy. Istnieje wiele bytów. A wielość bytów można wytłumaczyć tylko ich wewnętrznym złożeniem. Byt złożony z kolei nie jest samym istnieniem i wobec tego nie może być racją samego istnienia. Racja istnienia bytów złożonych jest więc poza tymi bytami, jako przyczyna ich istnienia.

I tu po stwierdzeniu istnienia rzeczy i praw, czy zasad tego istnienia, to znaczy warunków, w których coś może istnieć, podmiot poznający zaczyna rozważać powody istnienia wielu bytów. Rozważa je patrząc wciąż na przedmiot, czyli analizując jego strukturę i wciąż opracowując krok po kroku wyniki pierwszego doświadczenia.

Skoro rzecz istnieje, to wobec tego istnienie jest czymś ważnym i realnym. To istnienie jest w tek rzeczy, bo gdyby nie było w niej, to rzecz byłaby nicością. A więc rzecz jest ukonstytuowana z istnienia, ale nie tylko z istnienia, przecież rzecz nie jest czymś w ogóle, lecz tym oto określonym przedmiotem, np. drzewem, zwierzęciem, człowiekiem. Oprócz więc istnienia jest w tej rzeczy cały zespół cech, które sprawiają, że rzecz jest określonym przedmiotem. To są cechy ważne, istotne. Bez nich nie ma tej oto rzeczy. A więc obok istnienia jest w rzeczy także istota, czyli zespół cech, bez których rzecz nie byłaby sobą. Cóż to są za cechy? Jest wśród nich coś, co daje rzeczy odrębność i coś, co zostało tak uporządkowane, że jest odrębne. Tę zasadę dającą odrębność nazwijmy sobie formą, a to, co jest wyodrębnione, cały ten materiał swoiście ukształtowany na daną rzecz, nazwijmy materią. Podmiot poznający w długiej więc refleksji filozoficznej dochodzi do wniosku, że aby być bytem, trzeba być ukonstytuowanym z istnienia i istoty, która z kolei składa się z formy i materii. Każdy byt musi mieć te czynniki, jeżeli jest realnym bytem, poznawanym zmysłami. Ale to złożenie z czynników właśnie domaga się przyczyny. Czy każdy byt może być przyczyną złożenia w tym sensie, że w wyniku połączenia tych elementów byt zaistnieje? Nie każdy byt może być przyczyną istnienia. Może nią być byt, który nie wymaga przyczyny, to znaczy który nie jest złożony. Jeżeli istnieją byty złożone, nie będące przyczyną siebie, to istnieje poza nimi przyczyna ich istnienia, skoro istnieją. Żaden byt nie może być przyczyną siebie, bo to by znaczyło, że działał nie istniejąc, że

nicość powodowała realne skutki. Tylko byt może być przyczyną bytu. Gdyby tą przyczyną była nicość, to nie byłoby różnicy między bytem i niebytem, życiem i śmiercią, człowiekiem i nieczłowiekiem. To z kolei sprzeciwiałoby się doświadczeniu i zdrowemu rozsądkowi, według którego jest różnica między człowiekiem i nieczłowiekiem itd. Jeżeli nicość nie powoduje bytu, to znaczy że byt nie może być przyczyną siebie. Skoro jednak istnieje, a tego istnienia nie udziela sobie, to otrzymuje je od bytu, spełniającego warunki takiego bytu, który nie wymaga do swego istnienia przyczyny. Takim bytem nie wymagającym przyczyny jest byt, który po prostu jest samym istnieniem. Istnienie jako istnienie, stanowiące naturę bytu pierwszego, samo się tłumaczy i uzasadnia swą realność. Taki byt może być tylko jeden, ponieważ dwa byty pierwsze niczym by się od siebie nie różniły. Musi być tylko jeden byt, będący samym istnieniem, i może być wiele bytów złożonych z istnienia i istoty.

Z pierwszego doświadczenia rzeczy podmiot poznający wyprowadza te wszystkie prawdy filozoficzne i one stanowią zrab realistycznej teorii rzeczywistości.

Ta teoria, aby wyjaśnić cały skomplikowany świat bytów, rozwija się potem w szczegółach. Wypracowuje dokładnie teorię przyczyn, powszechnych właściwości bytu, sposobów samodzielnych i niesamodzielnych jego istnienia. Wypracowując to wszystko stawia tezy oczywiście pluralistyczne.

Należy dodać, że tak zanalizowane poznawcze doświadczenie rzeczy, usprawiedliwiające pluralizm i metafizyczny realizm egzystencjalny, jest charakterystyczne dla filozofii, którą nazywamy tomizmem. Właśnie filozofia tomistyczna jest tą realistyczną teorią rzeczywistości, która unika rozwiązań idealistycznych i monistycznych. Jej tezy mogą więc być podstawą usprawiedliwienia teorii dwu intelektów i w ogóle ich wykrycia.

Podajmy jeszcze na zakończenie tego paragrafu krótką charakterystykę tomizmu w ujęciu Mascalla.

Tomasz z Akwinu swoją teorią istoty i istnienia tłumaczył, dlaczego rzeczy istnieją. Teoria formy i materii służyła do wytłumaczenia, dlaczego jest wiele rzeczy.

Punktem wyjścia analiz metafizycznych jest dla św. Tomasza byt, rozumiany jako realny konkret. Konkretny ten jest rezultatem powstawania istoty razem z istnieniem. Istota więc nie wyprzedza aktu istnienia. Akt istnienia jest co do natury pierwszy i jest

odrębny, mimo że jednocześnie pojawia się z istotą, która powstaje „na istnieniu” i „w istnieniu”. Jeżeli byśmy rozpoczęli analizę bytu od istot, wpadlibyśmy w teorię, że istoty tkwią w nieistniejącym podłożu. W poznaniu dany nam jest właśnie porządek istnień, z których każde od początku jest określone, to znaczy występujące z istotą.

Istnienia ani istoty nie można jednak traktować jako „czegoś”. Istnienie jest aktem istoty. Istotę ujmuje się poznawczo w pojęciu, istnienie w sądzie. Można bowiem twierdzić lub przeczyć, że rzecz istnieje, nie można utworzyć pojęcia istnienia. W poznaniu ludzkim nie jednak dwu aktów: zmysłowego i umysłowego. Jest jeden akt poznawczy, w którym zmysły i intelekty razem działają. Nie poznaje się więc osobno istoty i istnienia, bo osobno nie występują. Poznaje się byt od strony jego istoty i aktu istnienia.

Akt istnienia jest oczywiście swoiście pierwszy w bycie, ale ponieważ musi bytować w określony i skończony sposób, powstaje w nim istota, jako swoista racja ograniczonego bytowania istnienia.

Uzupełniając akcenty Mascalla dodajmy, że według tomizmu poza intelektem wszystko jest nicością, niebytem. I nic nie bytuje przed istnieniem. Czystym i wyłącznie istnieniem jest Bóg. Byty poza Bogiem są więc odrębnymi, ograniczonymi, to znaczy skończonymi istnieniami. Racją tego ograniczenia jest istota, która jest w bycie skończonym razem z istnieniem. Byt różny od Boga nie może być ani przez chwilę bez istoty, bo nie byłby wtedy skończony, i nie może być ani chwili bez istnienia, bo nie byłby realny. Istnienie więc jest podstawowym czynnikiem bytu, czyli rzeczywistości, jakimś jej dnem, od którego zaczyna się byt. Jest racją czyli przyczyną, która sprawia, że konkrety są w porządku bytów realnych⁵⁷.

1.4. Elementy realistycznej teorii człowieka

Realistyczna teoria rzeczywistości jest teorią struktury wszystkich bytów, powiązań między nimi i między bytem pierwszym. Jest jednocześnie teorią struktury każdego, poszczególnego bytu. Teoria takiego bytu, jak człowiek, nie musi więc polegać na wyciąganiu wniosków z ogólnej teorii rzeczywistości i na odnoszeniu ich do człowieka, lecz może stanowić osobną analizę człowieka na podstawie poznawczego doświadczenia jego działań. Podmiot poznający znowu stwierdza, że coś istnieje, że to

coś jest człowiekiem, to znaczy ma taki zespół cech, które różnią go od innych bytów. Możemy więc powiedzieć, że każdy byt, poznawany zmysłami, a więc i człowiek, jest złożony z istnienia i istoty, a w swej istocie z formy i materii.

Naturę każdego bytu rozpoznaje się w jego działaniu. Podmiot poznający jest uderzony specyfiką działania człowieka.

Człowiek ujawnia swoje istnienie i ujawnia swoją istotę. Istnienie człowieka podmiot poznający chwytą stwierdzając realność człowieka. Rozpoznając ciało ludzkie podmiot poznający wie, że do istoty człowieka należy materia. Skoro to jest materia nie jakakolwiek, lecz ukształtowana tak, że funkcjonuje specyficznie, w sposób właściwy człowiekowi, to funkcjonuje dzięki specyficznej formie ludzkiej, stanowiącej z ciałem jedną całość. Ta całość jest takim powiązaniem materii i formy, że jedno bez drugiego nie może działać, ani w pewnym sensie istnieć. Forma sprawia, że ta powiązana z nią materia jest ciałem ludzkim. Gdyby ciało ludzkie było przez chwilę poza formą, czy bez formy, działałoby nie pod wpływem formy ludzkiej, o ile w ogóle mogłoby działać. Nie byłoby to więc działanie człowieka. Aby więc działanie człowieka było działaniem ludzkim, ciało i jego forma, czyli specyfikujący je czynnik, muszą razem współistnieć tworząc jeden byt istniejący dzięki posiadaniu istnienia.

Jeżeli, jak już wykazaliśmy, monizm nie jest słuszny, to w złożonym z czynników człowieku jeden czynnik od drugiego musi się strukturalnie różnić. Ciało jest materialne, ponieważ jest przestrzenne, posiada jakości zmysłowe, czyli np. swój kształt i barwę. Forma ciała ludzkiego jest wobec tego niematerialna. Ale to, co jest niematerialne, może genetycznie pochodzić od materii. Formy roślin i zwierząt pochodzą właśnie z materii. Niematerialna forma może także działać tworząc niematerialne wyobrażenia. Wyobrażenia te jednak zawsze są szczegółowe, to znaczy zawsze są swoistym obrazem konkretnego, ujmowanego zmysłami. Forma ludzka działa jednak także i w ten sposób, że tworzy pojęcia, które są ogólne, to znaczy nie zawierają w sobie elementów szczegółowych, będących odbiciem danej rzeczy poznawanej. Tych pojęć nie może wytworzyć ciało, czy materia, która musi działać proporcjonalnie do swej natury, czyli proporcjonalnie do tego, czym jest. Jeżeli ciało jest przestrzenne i posiada jakości, to może wytworzyć rzecz o tych samych własnościach lub niematerialną formę, która pochodząc genetycznie od materii może wytwarzać też tylko

szczegółowe obrazy rzeczy w postaci wyobrażeń. Jeżeli obowiązuje prawo zależności działania od natury bytu, to ani materia ani jej niematerialna forma nie mogą wytworzyć pojęć ogólnych, które w swej strukturze posiadają rzeczy, przeciwne do cech materii. Pojęcia te faktycznie są i stwierdzamy je w doświadczeniu poznawczym podmiotu poznającego. Możemy wobec tego postawić pytanie, co jest ich źródłem i przyczyną? Jeżeli tą przyczyną nie może być materia i niematerialna forma, to musi nią być forma jeszcze innego rodzaju. Tę formę ludzką, wytwarzającą pojęcia, nazywamy duchową. Forma duchowa tym więc różni się od formy niematerialnej, że jest od materii wewnętrznie niezależna, czyli genetycznie z niej nie pochodzi. Gdyby pochodziła, musiałaby podlegać prawom działania, proporcjonalnym do natury materii. Skoro działa inaczej wytwarzając pojęcia ogólne, jest wewnętrznie niezależna od materii, czyli samodzielnie bytuje. Ta samodzielność bytowania niezależnie od materii stanowi o duchowości duszy. Jej źródłem i przyczyną nie jest materia, a więc jest tą przyczyną inny byt duchowy, w tym wypadku wprost sam Byt Pierwszy, ponieważ nie przyjmujemy tezy, że dusza jest przyczyną siebie. Żaden byt zresztą nie jest przyczyną siebie. Dusza ludzka jest jedynym z bytów duchowych, istniejących niezależnie od materii.

Podkreślmy raz jeszcze, że byty niematerialne nie istnieją i nie działają bez materii, jako swego genetycznego źródła. Forma ludzka działa w taki sposób, że tworzy pojęcia ogólne, których nie może wytworzyć materia i niematerialna forma. Forma ludzka działa więc na własną rękę, sama jest źródłem działania. Musi być wobec tego bytem duchowym, to znaczy zdolnym do wewnętrznej niezależności od materii w istnieniu, co pozwala jej na samodzielność w działaniu. To działanie duszy funkcjonalnie jest powiązane z ciałem, bo dusza i ciało stanowią jeden byt istniejący. Ale powiązanie funkcjonalne, czyli polegające na wspomaganiu się w czynnościach, nie jest równoznaczne z przyczynowaniem. Ciało nie jest przyczyną działania duszy. Jest tylko pośrednikiem i współpracownikiem. Logicy znają błąd, który nazywa się „post hoc ergo propter hoc” - jeżeli jakieś zdarzenie następuje po innym zdarzeniu, to nie znaczy, że to pierwsze jest przyczyną drugiego. Jeżeli np. myśleniu towarzyszą zmiany fizjologiczne w mózgu, to nie znaczy, że te zmiany są przyczyną myślenia. Nie znaczy też, że tylko myślenie jest przyczyną zmian w mózgu.

Specyficzne więc dla bytu ludzkiego jest to, że forma ciała, czyli dusza ludzka jest duchowa. Jest duchem, który jednak „z powołania” jest przede wszystkim na to, aby dać ciału jego ludzką specyfikę i odrębność. Z tej racji tworzy z ciałem jedność zachowując swoją duchową naturę. Dzięki tej duchowości, to znaczy wewnętrznej niezależności od ciała i zdolności do samodzielnego istnienia oraz działania, dusza po śmierci człowieka nie ginie. Oddzielona od ciała znajduje się jednak w sytuacji dla siebie niewłaściwej. Nie spełnia bowiem tego, do czego determinuje ją jej natura. Nie jest już formą ciała, którą ma być całym swym bytem. Ta konieczność bycia formą ciała, stanowiąca cechę natury duszy duchowej, wyznacza problem zmartwychwstania ciała. Dusza, aby była szczęśliwa, ponieważ istnieje także po utracie ciała, musi być tym, czym z natury jest. Musi być formą ciała ludzkiego, czyli musi się z ciałem połączyć po chwilowym rozłączeniu, wyznaczonym przez prawa przyrody i grzech pierworodny⁵⁸.

Cała problematyka duchowości duszy ludzkiej wynika więc ze stwierdzenia specyficzności działania ludzkiego, którym jest poznanie rozumowe, nazywane myśleniem. Myślenie, którego skutki i wytwory są niematerialne oraz ogólne, wskazuje na duchowe źródło tych wytworów. Źródłem tym najogólniej mówiąc jest dusza. Stwierdzenie jednak, że dusza myśli, nie odróżniałoby ujęć tomistycznych od ujęć Platona, Plotyna, Augustyna, Descartesa, czy Hegla. W ich rozwiązaniach stwierdziliśmy niedokładność lub błędy. Proces poznania ludzkiego musi więc w szczegółach przebiegać inaczej. Nie można go wytłumaczyć działaniem samej duszy, ani działaniem jej poprzez jeden intelekt. W takim razie należy rozważyć sprawę poznania rozumnego duszy przy pomocy jej dwu intelektów.

1.5. Poznanie przednaukowe a teoria natury intelektu

Zanim przejdziemy do formułowania teorii dwu intelektów, wynikającej z tez pluralizmu i z realistycznej filozofii rzeczywistości oraz filozofii człowieka, czy teoria dwu intelektów wynika wyłącznie z teorii bytu i człowieka, czy też może jest swoistym ujęciem poznawczego działania ludzkiego, zanim podmiot poznający sformułuje teorię bytu i teorię człowieka w ramach realistycznej i pluralistycznej filozofii.

Jest faktem, że człowiek rzadko posługuje się naukowym myśleniem filozoficznym. Zresztą i naukowe myślenie filozoficzne wychodzi z myślenia

przednaukowego, wywołanego przednaukowym poznaniem. W tym przednaukowym poznaniu człowiek także posługuje się całym swoim aparatem poznawczym, a więc władzami zmysłowymi i dwoma, założmy już to, intelektami. Ale o słuszności wyników tego poznania nie rozstrzyga precyzyjna metoda naukowa, wynikająca z przedmiotu badań i dostosowana do teorii nauki, czy teorii filozofii, lecz rozstrzyga tak zwany zdrowy rozsądek. Zdrowy rozsądek co innego znaczy dla Descartesa, w szkockiej filozofii Reida i co innego dla scholastyków. Idąc za ujęciem scholastyków będziemy przez zdrowy rozsądek rozumieli przednaukowe intuicyjno-rozumowe poznanie, oparte na dostrzeżeniu przy pomocy doświadczenia różnic częścią i całością, mniejszym i większym, skończonym i nieskończonym, istniejącym i nieistniejącym, w sumie między bytem i niebytem. Właśnie już w tym poznaniu człowiek chwyta swym intelektem pierwsze zasady, jako odrębność bytów, ich realność i im właściwą strukturę, ich przyczynową zależność od siebie. Nie umie tylko uporządkować tych twierdzeń w system, w którym obowiązuje wynikanie twierdzeń i dowody.

Rozwijając zagadnienie zapytajmy najpierw, czy w systemie filozoficznym trzeba już mieć teorię bytu i teorię człowieka, aby z kolei utworzyć teorię natury intelektu? Czy też może teoria bytu i teoria człowieka oraz teoria natury intelektu są w systemie filozoficznym metodologicznie równoległe? Można na to odpowiedzieć, że z punktu widzenia metodologicznego w danym systemie filozoficznym teoria bytu i teoria człowieka muszą wyprzedzać teorię natury intelektu, ponieważ do scharakteryzowania działania intelektu, manifestującego przez działanie swoją naturę, są potrzebne pojęcia, wypracowane w teorii człowieka, choćby takie pojęcia jak forma i materia, istota i istnienie. Problem jednak rodzi się stąd, że jakkolwiek pierwsza jest teoria bytu, to jednak teoria człowieka nie jest tylko aplikacją twierdzeń teorii bytu do szczegółowego człowieka, lecz jest analizą doświadczenia działań ludzkich i porządkującym wykrywaniem (bez powiązań z metafizyką) istnienia ludzkiego, istoty człowieka, jego ciała i duchowej duszy. Może więc na tej drodze, na drodze osobnej analizy da się rozstrzygnąć poprzez śledzenie etapów poznania ludzkiego także naturę intelektu?

Tak postawione zagadnienie pozwala podjąć dalsze pytania, formułowane z punktu widzenia metafizycznego, czyli pytania o to, czym coś jest: może więc w porządku przednaukowym człowiek równoległe rozpoznaje byt oraz określające jego

istnienie zasady i także naturę intelektu, poznającego byt i pierwsze zasady. Przecież w chwili, gdy przedmiot oddziała na władze poznawcze człowieka, podmiot poznający widzi te dane poznawcze w swoich władzach. Widzi więc i te dane poznawcze i swoje władze, widzi przedmiot i siebie, jako podmiot poznania. Nie chodzi tu w żadnym wypadku o sugestię Kanta, który uznał zależności doświadczenia od władz poznawczych, wywołujących to doświadczenie i warunkujących je przez wytwarzanie apriorycznych form poznawczych. Chodzi tylko o to, czy jest możliwe, aby człowiek, zanim w systemie filozoficznym sformułuje teorię bytu i człowieka oraz wynikającą z nich teorię natury intelektu, już mógł w poznaniu przednaukowym ująć równocześnie naturę bytu i naturę intelektu. Zauważmy, że tak ujęta sprawa wykracza poza porządek psychologiczny, a nawet metodologiczny. Po prostu znajduje się na terenie przednaukowego gromadzenia doświadczeń i luźno ujętych, nie powiązanych z sobą twierdzeń, które filozof uporządkuje, powiąże i uzasadni w systemie.

Wynika z tego wszystkiego sprawa dość ważna, mianowicie uratowanie pluralizmu w punktach wyjścia systemu filozoficznego. Mówi się, że przednaukowa wizja bytu zostaje naukowo ujęta w systemie filozoficznym. Zapoczątkowuje ten system, dostarcza mu danych do teorii bytu, z której wyprowadza się teorię człowieka i teorię natury intelektu. A więc teoria bytu, czyli teoria realnie istniejącego konkretnego, jest początkiem wszystkich szczegółowych teorii w realistycznej filozofii. Metodologicznie jest to przejrzyste, ale z punktu widzenia metafizycznego wygląda na realizm dość monizujący. Przesądza o jakiejś powszechnej dedukcji. Tymczasem podstawowe tezy metafizyki są aksjomatami, czyli zdaniem pierwszymi. Nie jest więc zupełnie wykluczona możliwość ujęcia w poznaniu przednaukowym natury bytu i jednocześnie natury intelektu. To ujęcie dostarcza dwu twierdzeń, które zestawiając w systemie filozoficznym mógłby przyjąć, że i byt i intelekt stają u początku realistycznego systemu filozoficznego.

Należy też stwierdzić, że w poznaniu przednaukowym człowiek nie jest w stanie ze względu na niemożliwość przeprowadzenia precyzyjnej analizy stwierdzić istnienia i działania dwu intelektów. Wydaje się natomiast, że może stwierdzić istnienie oraz naturę bytu i jednocześnie ogólnie istnienie intelektu oraz jego działanie poznawcze.

naturę intelektu może dopiero określić w systemie filozoficznym, operującym precyzyjną aparaturą pojęć.

W sumie chodzi o stwierdzenie, że wiedza naukowa ma swój początek w szerokim i wieloaspektowym poznaniu przednaukowym, i że trzeba je przekroczyć, aby dojść do teorii i systemu filozoficznego, jeżeli nie chce się pozostać na poziomie pozanaukowych postaw i prądów umysłowych. Trzeba też tę teorię i systemy filozoficzne tak formułować, aby uniknąć idealizmu i monizmu, które ujmują rzeczywistość wprawdzie dość przejrzyście, ale nie w całej jej skomplikowanej pełni. Poza tym dopiero w realistycznej teorii rzeczywistości i człowieka, teorii filozoficznej, można ująć naturę dwu intelektów.

1.6. Wnioski

Podstawowy wniosek jest taki, że człowiek nie może uciec od filozofii, ani jej pominąć, gdy chce poznać i rozumieć rzeczywistość, a jeżeli chce w tej rzeczywistości poznać i rozumieć ten byt, który jest intelektem i któremu zawdzięczamy poznanie, prawdę i wiedzę, człowiek musi nie tylko sięgnąć do filozofii, ale musi umieć wybrać z niej prąd pluralistyczny, z którego wynika realistyczna teoria bytu i to w wersji egzystencjalnej, przyznającej istnieniu rolę zasadniczego czynnika w strukturze rzeczy. Gdy człowiek nie dopilnuje precyzji analiz i rozumowania, wpadnie w monizm i jakieś odmiany filozofii idealistycznej. Aby ją wyodrębnić i poznać braki jej rozwiązań, trzeba dokonać analizy monizmu i pluralizmu, idealizmu i realizmu. Trzeba też znać elementy realistycznej teorii bytu i teorii człowieka, gdy się chce dotrzeć do spraw poznania ludzkiego, w którym intelekt ujawnia swą naturę. Poznanie tej natury jest więc możliwe przede wszystkim i tylko w filozofii. Nie informują o intelekcie prądy umysłowe, a idealistyczne kierunki filozoficzne informują w sposób niepełny i często błędny, wynikający z przyjętych twierdzeń filozoficznych, nie zawsze precyzyjnie i na dobrej drodze sformułowanych. Jeżeli teoria jednego intelektu prowadzi do trudności, których nie można rozwiązać i do twierdzeń, niezgodnych z doświadczeniem, jak np. w wypadku niektórych filozofów tradycji arystotelesowskiej, albo Descartesa, Kanta, czy Hegla, należy sięgnąć do tomistycznej teorii dwu intelektów. Taki wniosek zdaje się już wynika w sposób dość oczywisty ze wszystkich dotychczasowych rozważań.

Dodatkowym motywem podjęcia tomistycznej proporcji jest to, że sprawa natury intelektu nie jest błaha, ponieważ od niej zależy problem kultury umysłowej, a tym samym problem wiedzy o człowieku, o jego działaniu, problem tego, jaki naprawdę jest człowiek.

Teoria dwu intelektów ma więc swą filozoficzną genezę w pluralistycznym realizmie egzystencjalnym, charakterystycznym dla tomistycznej teorii rzeczywistości i teorii człowieka.

2. Teoria dwu intelektów

2.1. *Wykrycie dwu intelektów na podstawie ich poznawczego działania*

Realistyczne podejście do sprawy polega na tym, że bierze się pod uwagę najpierw same fakty i niczego do tych faktów nie dodaje się od siebie. Chodzi bowiem o to, aby nie zniekształcić faktów dowolną interpretacją. Mają racje filozofowie, że za punkt wyjścia wiedzy przyjmują doświadczenie zmysłowe. Cały problem polega na tym, aby z tego opisu doświadczenia wyciągnąć właściwe wnioski, to znaczy ani za szerokie, ani za wąskie.

Te same warunki obowiązują przy badaniu dwu intelektów. Niech więc one ujawnią to, czym są. Dowiadujemy się o nich na podstawie ich działania. Zbadajmy więc najpierw działanie intelektów.

Wiemy już o tym, że skutkiem poznawczego działania ludzkiego są wyobrażenia i pojęcia. Wiemy też, że forma ludzka jest ściśle powiązana z ciałem i że wobec tego razem działają. Zapytajmy z kolei o sposób tego działania.

Wróćmy więc do spraw, opisanych w paragrafie pt. „Realistyczna teoria rzeczywistości”. Jakiś kontakt, istniejący poza podmiotem poznającym, oddziałał na władze poznawcze człowieka. Wiemy o tym stąd, że we władzach poznawczych pojawiły się dane, których dotychczas nie było. Konkret ten spowodował więc poznawczy kontakt człowieka z sobą. Zaatakowane władze poznawcze stwierdzają istnienie poza sobą czegoś, co wdiera się w wewnętrzny świat człowieka i powoduje swoisty odbiór tego konkretnego. Konkret, czy w ogóle rzecz, jest więc wciąż na zewnątrz władz poznawczych, a w samych władzach poznawczych istnieją wrażenia rzeczy

poznawanej. Są to wrażenia np. barwy, dźwięku, kształtu, ruchu i inne. Stwierdzamy też, że oko odebrało barwę, ucho dźwięk, dotyk odebrał kształt rzeczy, jej ciepło lub zimno, szerokość lub wysokość. Mamy poza tym przekonanie, że dobieramy poznawczo wrażenie nie jakiegokolwiek dźwięku, czy kształtu, lecz dźwięk i kształt tego oto przedmiotu, tego konkretnego, który jest z nami w kontakcie poznawczym. Poszczególne więc wrażenia sumują się nam w całość. Jeżeli oko odbiera tylko barwy, ucho dźwięk, dotyk kształty, to wobec tego nie one są powodem zestawienia w całość poszczególnych wrażeń. Przyczyną tego sumowania jest więc inny zmysł, który nie jest zmysłem słuchu, czy dotyku. Jest to więc zmysł, który można nazwać zmysłem wspólnym, zestawiającym wrażenia w swoistą całość lub postać danych zmysłowych (*species sensibilis*). Wrażenia są swoistą rejestracją zmysłowych, czy też cielesnych cech rzeczy i są odbierane przez zmysły, bo słuch i wzrok są właśnie zmysłami, czyli cielesnymi władzami poznawczymi, działającymi poprzez cielesne organa, takie jako oko, czy ucho. Władza sumująca wrażenia jest też zmysłowa, ponieważ zestawia szczegółowe cechy rzeczy. Te wrażenia, czyli odebrane poznawcze cechy rzeczy, gromadzą się we władzach poznawczych i trwają tam nawet wtedy, gdy aktualnie nie działa bodziec powodujący poznanie. Są więc zapamiętywane w formie poszczególnych wrażeń, albo całej postaci danych, odebranych od przedmiotu poznania. Jest więc w człowieku czynnik, powodujący i sprawiający zapamiętanie. Ten czynnik nazywamy pamięcią. Zapamiętane wrażenia może człowiek odtworzyć. Nie odbierając wrażeń może je sobie wyobrazić. Wyobrażenie więc jest czymś takim, przez co człowiek swoiście widzi cechy rzeczy, odebranej kiedyś poznawczo we wrażeniach. Jeżeli są wyobrażenia, a są, ponieważ ich doświadczamy, to istnieje też czynnik, który je wywołuje. Ten czynnik nazywamy zmysłem wyobraźni. Tych wrażeń zresztą władze zmysłowe nie kojarzą mechanicznie. To nie jest tak, że barwę, dźwięk i kształt danego przedmiotu władze poznawcze sumują jakkolwiek. Byłaby wtedy dowolność w poznaniu i pomyłki. Człowiek ma świadomość, że ten zapach, ta barwa i ten kształt należą np. do tego oto jabłka. Działa więc jakiś czynnik, który konkretnie zestawia dane wrażenia w sensowną całość. Umie ocenić, że to odbierane wrażenie barwy jabłka należy do tego oto jabłka. Ten czynnik nazywa się władzą konkretnego osądu. Władza ta jest zdolna dokonać działań nawet bardziej skomplikowanych. Umie ocenić i

zestawić dwie konkretne sytuacje. Np. gdy małpa widzi na wysokim drzewie owoc i leżący patyk, może skojarzyć sobie te dwa konkrety i patykiem strącić owoc. Nigdy tylko nie zdarzyło się, aby małpa przyszła do lasu z gotową koncepcją posłużenia się patykiem. Owszem można ją w tym wytresować. Ale tresura polega tylko na zapamiętaniu tego, czego dokonała kiedyś władza konkretnego osądu.

Porządkując dotychczasowy materiał możemy powiedzieć, że istnieją zmysły zewnętrzne, np. wzrok, słuch, dotyk, jako władze poznawcze, posługujące się organami cielesnymi (oko, ucho i inne) i istnieją zmysły wewnętrzne, takie jak pamięć, wyobrażenia, zmysł wspólny i władza konkretnego osądu. Wykrywamy je jako przyczyny tego, co doświadczalnie stwierdzamy w działaniu poznawczym człowieka. Fakty zapamiętywania i wyobrażania nie ulegają wątpliwości. Nie ulega też wątpliwości to, że człowiek sensownie kojarzy w całość poszczególne wrażenia. Źródłem tego sensownego kojarzenia jest władza konkretnego osądu, a źródłem, to znaczy przyczyną sumowania wrażeń, jest zmysł wspólny tworzący tak zwaną zmysłową postać danych, oderwanych od przedmiotu.

Obserwujemy dalej fakt, że nasza wiedza o poznawanym przedmiocie na tym się nie kończy. Nie tylko znamy barwę, zapach i kształt np. jabłka, ale wiemy też, czym jest jabłko. Wiemy, że to jest owoc, że różni się od swych nasion i drzewa, że nie jest człowiekiem i że istnieje. Te wszystkie wiadomości oczywiście nie wynikają z tych danych, które odebrały zmysły. A więc proces poznania nie skończył się na ich działaniu. Jeżeli znając barwę, zapach i kształt jabłka wiemy poza tym, czym jest jabłko, to poznaliśmy jakieś treści, które sprawiają, że jabłko jest jabłkiem. Po prostu ujęliśmy to, co konstytuuje owoc. Ujęliśmy jego istotę, to znaczy takie czynniki, które odróżniają owoc od człowieka. Możemy nawet nie umieć dokładnie wyliczyć tych czynników, bo to jest kwestia studiów botanicznych, wiemy jednak, że te czynniki są i że nie mylimy się tak dalece, by nie odróżnić jabłka od człowieka. Chwytny po prostu takie treści jabłka, które je konstytuują, które poza tym odnoszą się do każdego jabłka, które nie są już barwą i kształtem tego owocu, lecz oznaczają nam każde jabłko. Treści ogólne musi więc chwytać władza, zdolna do ujęcia takich treści. Skoro chwytny ogólne i konstytutywne czynniki przedmiotu, to istnieje władza, czyli przyczyna, która to sprawia. To nie jest już zmysł, który odbiera zawsze szczegółowe wrażenia. To jest

władza, która poznaje to, co jest w rzeczy ogólne i istotne. Tą władzą jest właśnie intelekt.

Intelekt po prostu odbiera przedmiot od strony jego treści istotnych. Zmysły odbierają szczegółowe cechy rzeczy. Zauważmy przy okazji, że poznanie polega właśnie na odbiorze, na biernym doznaniu przedmiotu, który działa na władze poznawcze i wdziera się w wewnętrzny świat człowieka. To doznanie przedmiotu stanowi bardzo ważną cechę poznania. Nazywamy ją receptywnością. Właśnie receptywność warunkuje poznanie realistyczne, to znaczy nie zniekształcające, nie dodające nic do przedmiotu. Po prostu przyjmuje się to, co przedmiot ujawni. A ujawnia nie tylko swą zewnętrzną stronę, lecz także swoje treści istotne, bo - powtórzmy - wiemy przecież, że jabłko nie jest człowiekiem. Chwytamy więc w nim coś, co je konstituuje i różni od innych bytów.

Skoro intelekt chwyta ogólne, konstytutywne, a więc konieczne treści rzeczy, to nie jest władzą zmysłową. Rozważaliśmy już tę sprawę w paragrafie pt. „Elementy realistycznej teorii człowieka”. Intelekt jest więc władzą duchową. Ale te istotne czynniki jabłka są ukryte, są uwikłane w cały szczegółowy zespół cech, które ujęły zmysły. Jak więc intelekt do nich dotarł? Czy mógł dotrzeć, skoro, aby poznać, musi być bierny i receptywnie odbierać to, co rzecz manifestuje? Jeżeli obowiązuje go receptywność, to nie może wkraczać w proces poznania i wybierać tego, co jest zdolny ująć. Nie może wyłowić z wrażeń cech istotnych, a jednak te cechy poznał. Jak więc to się stało?

Otóż w tym miejscu już czas na wyróżnienie intelektu, który jest wiernym odbiorcą konstytutywnych treści rzeczy, biernym, aby było realistyczne poznanie i w ogóle poznanie, które jest odebraniem treści przedmiotu. Ten intelekt można nazwać intelektem możliwościowym, to znaczy tylko mogącym odebrać ogólne i istotne treści poznawcze w sposób całkowicie bierny. I ten intelekt jest zasadniczą władzą poznawczą. Ponieważ zmysły dostarczają tylko materiałów szczegółowych, więc nie one przekazują intelektowi szczegółowemu istotne treści rzeczy. Te treści zresztą trzeba wyłowić z całej sumy szczegółowych wrażeń. Musi je wyłowić władza, zdolna do takich czynności, to znaczy zdolna do ujęcia tego, co ogólne i istotne. To wydobywanie treści ogólnych nie jest całym poznaniem, jest tylko etapem poznania. Do zrealizowania

tego etapu jest więc potrzebny osobny intelekt, to znaczy duchowa władza, która nie jest władzą poznawczą, czyli przyjmującą treści ogólne, lecz władzą, zdolną te treści wyodrębnić z całej sumy szczegółowych wrażeń. Ponieważ intelekt możliwościowy te treści poznał, a nie wyodrębniły mu ich władze zmysłowe, które nie są zdolne do takich czynności, dokonała więc tego władza duchowa. Nazywamy ją intelektem czynnym. Istnienie tej władzy musimy uznać, bo inaczej nie wytłumaczymy ujęcia przez intelekt możliwościowy ogólnych i istotnych treści poznawanej rzeczy.

Jak więc mogło dojść do ujęcia istotnych treści przedmiotu poznawanego? Otóż wiemy, że zmysł wspólny zestawiał wrażenia w postać, która jest sumą odebranych przez zmysły danych zmysłowych przedmiotu. Te dane manifestują cały przedmiot, informują o tym, czym ten przedmiot jest. Wobec tego intelekt czynny dokonał przeróbki tej postaci zmysłowych danych w ten sposób, że odsłonił w niej to, co wskazuje na istotę rzeczy. Ukształtował więc postać zmysłową (*species sensibilis*) w taki sposób, że stały się w niej swoiście widoczne dane, wskazujące na istotę. Postać zmysłowa pod wpływem tej pracy intelektu stała się teraz postacią umysłową, ale jeszcze nie przyjętą przez intelekt możliwościowy (*species intelligibilis impressa*). Tak ukształtowana postać, będąca zespołem treści istotnych, za którymi stoją cechy szczegółowe, narzuca się teraz intelektowi możliwościowemu, jak gdyby wdziera się w niego. Staje się teraz postacią umysłową już połączoną z intelektem poznającym (*species intelligibilis expressa*). Intelekt możliwościowy zna treść istotną przedmiotu i wyraża to w swoistym skutku swej biernej pracy. Ten skutek nazywamy właśnie pojęciem. Dokonało się poznawcze ujęcie istotnych treści przedmiotu. Ujęcie oczywiście receptywne. Mogło być receptywne, ponieważ intelekt możliwościowy nie tworzył pojęcia. Otrzymał treści ogólne od rzeczy dzięki temu, że intelekt czynny odsłonił mu je w ukształtowanej przez siebie postaci danych umysłowych, wydobytych z danych wrażeńowych. Należy podkreślić, że receptywne poznanie treści ogólnych przedmiotu nie polega na oderwaniu pojęcia, lecz na receptywnym oglądaniu koniecznych treści ogólnych wprost w rzeczy poprzez postać umysłową, odsłaniającą istotę rzeczy w danych zmysłach. Pojęcie więc nie jest osobnym bytowaniem treści ogólnych rzeczy, lecz jest sposobem zobaczenia ich przez intelekt możliwościowy.

Przy poznaniu zmysłowym mieliśmy taki problem, czy władze zmysłowe mechanicznie sumują wrażenia, czy jakoś sensownie, to znaczy ze świadomością, że to są ujęte cechy tego oto przedmiotu? Okazało się, że zmysł konkretnego osądu umiał ocenić te wrażenia i zestawić je w przedmiot. Przy poznaniu intelektualnym problem jest podobny. Czy intelekt nie ma świadomości podmiotu treści ogólnych, czy też wie, że to są treści tego oto szczegółowego i realnie istniejącego przedmiotu? Otóż intelekt wie, że poznał konkretny przedmiot, to znaczy, że ujął treści istotne nie jakiegokolwiek i nie tylko oderwane, lecz będące istotą tego przedmiotu, z którym stykają się władze zmysłowe. Mówiąc inaczej intelekt możliwościowy ujął nie tylko istotę rzeczy, lecz także jej istnienie, bo ujęcie istnienia daje gwarancję, że został poznany ten oto konkretny przedmiot. Poznany zresztą w całości, w jego istocie i w jego istnieniu, ponieważ poznanie ludzkie jest realnym i całym poznaniem przedmiotów, a nie tylko jakichś ich cech. Należy dodać, że jest to poznanie zasadniczo ogólne, to znaczy jest ujęciem istoty rzeczy, ale jest poznaniem prawdziwym, bo stykającym podmiot z konkretnie istniejącym przedmiotem. Prawdziwość bowiem polega na rzeczywistym zetknięciu się władz poznawczych z przedmiotem poznania. To poznanie jest prawdziwe, lecz nie wyczerpujące, to znaczy nie jest adekwatne. Intelekt bowiem nie odczytuje w rzeczy i nie poznaje wszystkiego jednocześnie, lecz tylko to, co jest w danym, ujmowanym przedmiocie, czy fragmencie przedmiotu istotne. Taka jest jego natura, że poznaje treści konieczne i ogólne i wyraża je w ogólnych pojęciach. Jego przedmiotem adekwatnym, tym, który w całości poznawczo wyczerpuje, jest właśnie byt, ukonstytuowany z istoty i istnienia. Przedmiotem właściwym czyli tym, do czego bezpośrednio dociera w poznaniu, jest istota rzeczy, ujmowanych zmysłami. Istotę bytów, nie ujmowanych poprzez zmysły, intelekt poznaje dopiero w rozumowaniu, w żmudnej pracy wyciągania wniosków z przesłanek, w szukaniu przyczyn dla poznanych skutków, czyli w szukaniu racji dla doświadczonego lub wykrytego w rozumowaniu następstwa.

Skoro więc poznanie intelektu jest prawdziwe, czyli kontaktujące go rzeczywiście z bytem poznawczym, to intelekt obok istoty, ujętej w pojęcie, musi poznać także istnienie rzeczy.

Tomiści o orientacji bardziej arystotelesowskiej i pracujący w realistycznej filozofii raczej esencjalistycznej uważali, że intelekt tworząc pojęcie na podstawie

różnych form postaci, czyli całości danych, odbieranych poznawczo najpierw przez zmysły, a potem przez intelekt czynny, uświadamia sobie istnienie rzeczy, której pojęcie odebrał, w refleksji nad szczegółowymi danymi zmysłowymi. Przyjmowali więc, że intelekt uświadamia sobie zmysłowe pochodzenie postaci umysłowej, wyodrębniającej we wrażeniach istotne cechy rzeczy. Tomiści, pracujący w realistycznej filozofii egzystencjalnej sądzą, że intelekt możliwościowy jest zdolny wprost ująć istnienie rzeczy jednocześnie z pojęciem, którego treści dostarcza mu intelekt czynny.

Sprawa wygląda w ten sposób, że przecież wszystkie treści zmysłowe, odebrane w rzeczy, znajdują się w całości na terenie władzy konkretnego osądu. Tę władzę filozofowie nazywają też rozumem szczegółowym. Na terenie tej władzy zmysłowej, którą jest rozum szczegółowy, działa także intelekt czynny. Właśnie ten intelekt czynny dokonuje przekształceń postaci zmysłowej wrażeń. Intelekt jest władzą duszy. Dusza jako forma jest w całym ciele. Jest więc w rozumie szczegółowym. Tam gdzie jest intelekt czynny jest więc jednocześnie dusza, a wraz z nią także intelekt możliwościowy. Intelekt możliwościowy nie może wytwarzać pojęć, bo przestałby poznawać receptywnie, a więc realistycznie. Pojęcia wytwarza intelekt czynny z materiałów zmysłowych. Ale intelekt możliwościowy w tym czasie, w którym intelekt czynny wytwarza pojęcia, jest w kontakcie z całością materiałów poznawczych, znajdujących się w rozumie szczegółowym. To są materiały, przekazujące cechy szczegółowe i cechy ogólne konkretnie istniejącego przedmiotu. I właśnie to istnienie chwytą intelekt możliwościowy. Uświadamia je sobie. Istnienie nie daje się ująć w pojęcie, może być wyrażone tylko w sądzie, może więc być tylko stwierdzone. Intelekt stwierdza: coś jest. A łącząc z tym stwierdzeniem odebrane pojęcie, wie że poznał istotę tego oto konkretnie istniejącego przedmiotu. Poznał więc w sumie istotę i istnienie poznawanej rzeczy.

Te wydarzenia poznawcze na terenie rozumu szczegółowego są więc znamienne. Możemy krótko powiedzieć, że poznanie zmysłowe dostarcza szczegółowych treści, a intelekt możliwościowy stwierdzając na ich podstawie istnienie rzeczy jednocześnie rozumie, że w tym oto poznanym konkretnie, którego istnienie już zna, zawiera się treść ogólna. Istnienie, różne od istoty i materii zostaje więc ujęte wprost przez intelekt możliwościowy, który intelektualnie widzi to istnienie zrelatywizowane do treści, czyli

istoty rzeczy konkretnej, przedstawianej przez zmysły intelektowi w rozumie szczegółowym⁵⁹.

Dodajmy, że opisany tu proces poznania jest w dużym stopniu wykładem myśli A. Krapca, który teorią działania rozumu szczegółowego uzupełnia ujęcia Maritaina i Gilsona.

Zauważmy też, że aby wytłumaczyć proces poznania, to znaczy uzasadnić stwierdzone przez nas pojawianie się wrażeń i pojęć, trzeba przyjąć istnienie nie tylko władz zmysłowych, lecz także istnienie intelektu możnościowego i intelektu czynnego. Każda z tych władz poznawczych jest przyczyną innych skutków, ale wszystkie władze razem działają w jednym procesie poznawczym. Są tylko przyczynami różnych etapów tego poznania, które zmierza do wyczerpującego ujęcia całego bytu. Ostatecznie więc władzą, która w dosłownym sensie poznaje, jest intelekt możnościowy. Intelekt czynny pomaga w tym poznaniu. Pomagają też i tylko pomagają władze zmysłowe, ponieważ odebranie wrażenia nie charakteryzuje poznania ludzkiego. Jest jednym z etapów tego poznania. Etap ten stanowi podstawę dla działalności intelektu czynnego. Wszystkie wyniki poznania poprzez ujęcie istnienia i istoty, wysupłanych z danych zmysłowych, formułuje intelekt możnościowy.

Jest więc jakiś sens w tradycji, która przyjmuje istnienie w człowieku jednego intelektu. Rzeczywiście kompetentną władzą poznawczą i realną jest intelekt możnościowy. Gdy jednak nie uznamy istnienia intelektu czynnego, intelekt możnościowy musi sam albo wydobywać treści zmysłowe z wrażeń, a wtedy jest czynny i jest na krawędzi niebezpieczeństwa idealizmu, to znaczy tworzenia tego, co poznaje, albo, jak u Augustyna czy Descartesa, intelekt otrzymuje pojęcia od Boga. Jest wtedy raz czynny, raz bierny, a otrzymując pojęcia od Boga nie jest źródłem poznania. Źródło poznania musi samo kontaktować się z tym, co poznaje i samodzielnie dojść do wyników poznawczych. Teoria dwu intelektów tę samodzielność poznania ludzkiego właśnie gwarantuje.

2.2. Argumentacja Tomasza z Akwinu

Dla Tomasza z Akwinu, według tekstów z „Sumy teologii” „intelekt jest... władzą duszy, nie zaś jej istotą... Jedynie... u Boga intelekt jest Jego istotą, u innych zaś

stworzeń obdarzonych umysłem intelekt jest... władzą poznającego umysłowo podmiotu⁶⁰. Intelekt ludzki... znajduje się w możności wobec przedmiotów przez siebie poznawanych... Okazuje się to wyraźnie w tym, że na początku jesteśmy tylko w możności poznawania, później zaś stajemy się aktualnie poznającymi. Tak więc jasne, że nasze poznanie umysłowe to pewnego rodzaju bierność... Wobec tego intelekt jest władzą bierną⁶¹.

Wyakcentujmy najpierw trzy tezy, podkreślane przez św. Tomasza:

- 1) Intelekt nie jest samodzielnym w istnieniu bytem, nie jest więc substancją oddzieloną od człowieka, jak sugerowali np. filozofowie arabscy, lecz jest władzą poznawczą duszy rozumnej. Jest władzą, a więc czymś dla duszy zewnętrznym, ponieważ nie stanowi jej istoty.
- 2) Intelekt jest władzą bierną, a więc ściśle receptywną, tylko odbierającą treści poznawcze. I dojdźmy do trzeciej tezy przy pomocy tekstu św. Tomasza;
- 3) „Ponieważ według Arystotelesa formy przedmiotów otaczającego nas świata nie bytują samodzielnie bez materii (i) nie są aktualnie poznawalne, (zachodzi potrzeba) przyjęcia istnienia jakiejś mocy, która by aktualizowała przedmioty poznania umysłowego przez wyabstrahowanie form poznawczych z... właściwości materialnych. Oto przyczyna uzasadniająca konieczność przyjęcia intelektu czynnego⁶².

Rozumna dusza ludzka poznaje więc przy pomocy dwu intelektów: możnościowego, który jest bierny, receptywny, i czynnego, który dokonuje abstrakcji, to znaczy wydobywa treści ogólne z całości wrażeń, odebranych przez zmysły, i który, jak mówi św. Tomasz w „De unitate intellectus contra averroistas parisienses”, aktualizuje treści poznawcze, będące w możności⁶³, czyli dające się poznać dopiero po odpowiedniej przeróbce. Treści ogólne bytu nie narzucają się zresztą wprost władzom poznawczym. Są uwikłane w treści szczegółowe i intelekt czynny musi je dopiero wydobyć. Św. Tomasz dodaje, że wobec tego „różnią się od siebie władza intelektu czynnego i władza intelektu możnościowego, gdyż w odniesieniu do jednego i tego samego przedmiotu władzą czynną, która wprowadza przedmiot w akt, powinna być

inna zasada niż zasada stanowiąca władzę bierną, podlegającą poruszeniom pochodzącym od przedmiotu aktualnie istniejącego. Władza czynna ustosunkowuje się więc do swego przedmiotu, jak byt atakowany do bytu w możliwości - władza bierna natomiast odnosi się do swego przedmiotu w sposób przeciwny, mianowicie jak byt w możliwości do bytu aktualnego”⁶⁴.

Ten dość trudny tekst, a jednocześnie najważniejszą w całej teologii sprawę dwu osobnych intelektów, wyakcentujemy raz jeszcze przy pomocy sformułowań Gilsona.

„Intelekt ludzki... jako najmniej doskonały wśród intelektów i najbardziej oddalony od intelektu Bożego, znajduje się w możliwości wobec przedmiotów przez siebie poznawanych nie tylko w tym znaczeniu, że jest bierny wobec nich wówczas, gdy je przyjmuje, lecz również w tym znaczeniu, że z natury jest ich pozbawiony... Musimy zatem stwierdzić u podstaw naszego umysłowego poznania pewną bierność... Z drugiej strony, gdy chcemy zrozumieć na czym polega ludzkie poznanie, nasuwa się również konieczność przyjęcia jakiejś władzy czynnej. Skoro bowiem intelekt możliwościowy jest w możliwości wobec przedmiotów przez siebie poznawanych, muszą one poruszać go, ażeby człowiek mógł poznawać. Rzecz jasna jednak, iż na to, by móc poruszać - trzeba być. We wszechświecie, w którym znajdowały się wyłącznie intelekty bierne, nie byłoby przedmiotów poznania umysłowego w ścisłym znaczeniu. To bowiem, co jest umysłowo poznawalne, nie jest czymś, co można by odnaleźć w łonie natury jako rzeczywistość samoistną. Arystoteles wykazał wbrew Platonowi, że formy przedmiotów otaczającego nas świata nie bytują samoistnie bez materii; otóż formy tkwiące w materii nie są oczywiście same przez się umysłowo poznawalne...; natury, czyli formy, które intelekt nasz poznaje w rzeczach podpadających pod zmysły, muszą więc stać się umysłowo poznawalne w akcie. Jednakże tylko byt w akcie może sprowadzić to, co jest w możliwości, z możliwości do aktu... Potrzebny nam jest intelekt czynny, który potrafi wydobyć to, co jest poznawalne umysłowo z przedmiotów podpadających pod zmysły”⁶⁵.

Zwróćmy więc uwagę na to, że według św. Tomasza człowiek jest złożony z duszy i ciała. Dusza jest formą ciała, a intelekt, w tym wypadku możliwościowy, jest jedną z władz poznawczych duszy. Jest właściwą władzą poznawczą, przyjmującą treści ogólne, wydobyte z wrażeń przez intelekt czynny. Jest władzą niesamodzielną w

istnieniu, zapodmiotowaną w duszy. Z tej racji nie może wykonać żadnej czynności bez powiązania z duszą i z całą substancją ludzką. Czynności poznawcze obu intelektów są więc powiązane także z czynnościami zmysłowymi władz poznawczych. To powiązanie jest jednak tylko funkcjonalne, to znaczy ilekroć działa intelekt, działają też władze zmysłowe, i odwrotnie ilekroć działają poznawczo władze zmysłowe, pobudzone przez przedmiot poznawany, działają też władze poznawcze umysłowe, czyli obydwa intelektu. Powiązanie funkcjonalne nie świadczy o zależności przyczynowej. Intelekt jest w swych czynnościach poznawczych niezależny od ciała i władz zmysłowych, ponieważ nie działa poprzez określony organ zmysłowy. Z żadnym takim organem nie jest koniecznie związany. Jest więc wewnętrznie niezależny od ciała, swoiście oddzielony, mimo że jest w człowieku razem z duszą, jako jej władza poznawcza. Nie jest też tym samym, co dusza. Gdyby intelekt był tym samym, co dusza, to byłby formą ciała i musiałby poznawać, tak, jak poznaje organ cielesny człowieka, funkcjonujący dzięki powiązaniu przez ciało z formą. W takiej sytuacji nigdy by intelekt nie mógł poznawać ogólnie, to znaczy tworzyć pojęć i wykroczyć poza etap wrażeń i wyobrażeń, które zawsze są szczegółowe. Tymczasem intelekt tworzy pojęcia ogólne. Jest więc czymś innym niż organ cielesny i zmysłowa władza poznawcza, i czymś innym niż forma ciała, czyli dusza. Arystoteles widział trudności w wytłumaczeniu faktu pojęć ogólnych, ale na ich podstawie, stwierdzając ich obecność w poznaniu ludzkim, doszedł do wniosku, że oprócz duszy istnieją w człowieku różne od duszy umysłowe władze poznawcze, właśnie dwa intelektu, nie będące formą ciała, czyli organów cielesnych, zdolne do samodzielnych czynności poznawczych. I podkreślmy to, że Arystoteles przez intelekt „oderwany” rozumiał nie intelekt oderwany od duszy lub od człowieka, lecz wewnętrznie niezależny od organów cielesnych, swoiście od nich „oddzielony”. Z tej racji intelektu są w swym działaniu poznawczym samodzielne, to znaczy niezależne od ciała i materii, lecz funkcjonalnie powiązane przez duszę z człowiekiem. Są w człowieku razem z duszą, jako jej dwie władze poznawcze, z których jedna jest bierna, druga czynna. Gdyby intelekt był tylko jeden, to pod żadnym warunkiem nie mógłby być czynny, ponieważ wpływałby na przedmiot i wynik poznania. Z powodu tego wpływu nie moglibyśmy ująć granicy między rzeczami obiektywnie, niezależnie od nas istniejącymi, a rzeczami przez nas pomyślanymi. Gdyby więc intelekt był tylko jeden,

musiałby być bierny, lecz wtedy w ogóle nie byłoby poznania, ponieważ nie byłoby władzy, która wyodrębniałaby z wrażeń treści ogólne, dostępne poznaniu intelektualnemu.

Poznanie ludzkie jest więc zrozumiałe jako proces tylko wtedy, gdy przyjmie się obok władz poznawczych zmysłowych istnienie także dwu intelektów, będących władzami duszy, która razem z ciałem, jako jego forma, wyznaczająca odrębność bytu, tworzy człowieka.

2.3. Tomasz a Arystoteles

Teorię dwu intelektów wypracował Arystoteles. Tomasz z Akwinu za Arystotelesem powtórzył tę teorię. Dlaczego więc mówimy o Tomaszowej teorii dwu intelektów, skoro jest ona powtórzeniem myśli Arystotelesa? Czy nie należałoby mówić raczej wprost o arystotelesowskiej teorii dwu intelektów? Sprawa nie jest prosta. Św. Tomasz owszem powtarza Arystotelesa, ale właśnie chodzi o to, jak go powtarza.

Wiemy, że filozofowie tradycji arystotelesowskiej przyjmowali w człowieku istnienie faktycznie jednego intelektu. Dla jednych był to intelekt o czynnej roli poznawczej, dla innych był to intelekt bierny. Aby uniknąć uzależnienia przedmiotu poznania od intelektu, filozofowie ci uważali intelekt, jako źródło poznania, poza człowiekiem i wtedy dusza biernie przyjmowała udzielane jej formy poznawcze, albo przypisywali intelektowi funkcje bierne, lecz wtedy czynności poznawania wiąźali z Bogiem, udzielającym intelektowi gotowych pojęć. Najczęściej jednak Bóg spełniał rolę intelektu czynnego oświełając rzeczy tak, by ludzki intelekt bierny mógł w rzeczy dostrzec treści ogólne. Okazuje się więc, że sprawa dwu intelektów nie była prosta i że zrozumienie Arystotelesa nie przychodziło łatwo. Należy zapytać dlaczego tak było?

Można sprawę wyjaśnić nawet historycznie. Historycy filozofii wiedzą⁶⁶, że po śmierci Aleksandra Wielkiego, który był uczniem Arystotelesa, nastąpiło niepowodzenie szkoły perypatetyckiej. Złożyły się na to powody ideologiczno-interpretacyjne, ale nie bez wpływu było tu powiązanie Arystotelesa z Aleksandrem Wielkim i upadek idei Aleksandra. W każdym razie niektórzy arystotelicy po śmierci Aleksandra Wielkiego opuścili Grecję. Wywiezione przez nich teksty Arystotelesa znalazły się najpierw w Syrii, potem w rękach Arabów z Bagdadu i Kordoby.

Przetłumaczone z języka greckiego na arabski weszły na warsztat uczonych średniowiecznych w tłumaczeniu z arabskiego na łacinę. Tylko niektórzy uczeni średniowieczni korzystali z tekstów Arystotelesa tłumaczonych wprost z greki na łacinę. Na większą skalę opracował teksty Arystotelesa Albert Wielki, lecz właśnie według tych neoplatońskich interpretacji, które wnieśli w tekst Arabowie, a po nich łacini tłumacze, ukształtowani przez neoplatonizujący augustynizm. Oprócz wersji Alberta Wielkiego funkcjonowały w średniowieczu interpretacje aleksandrystów i awerroistów łacińskich. Najsilniejszy był wpływ awerroistyczny. Dla uczonych przed św. Tomaszem, a i długo później, arystotelizm wprost utożsamiał się z awerroizmem. Awerroes wyczytał w tekstach Arystotelesa teorię jednego intelektu, zresztą oderwanego od duszy, spełniającego bierne i czynne funkcje poznawcze. Tę teorię narzucił średniowieczu tak mocno, że wiele czasu upłynęło zanim św. Tomasz zdołał przekonać o słuszności swojej recepcji arystotelesowskiej teorii dwu intelektów i o prawdziwości tej teorii, potwierdzonej faktami, dającej niesprzeczne wyjaśnienie procesu poznania i realistyczną teorię samodzielności poznawczej człowieka.

Nie było więc łatwo zrozumieć myśl Arystotelesa. Pojęli ją źle najwybitniejsi filozofowie czasów przed św. Tomaszem. Nie wiadomo, czy udało się komuś innemu tę myśl właściwie zinterpretować. Wiemy z historii filozofii, że filozofowie nowożytni nie sięgali do tekstów greckich. Gdyby nie precyzyjna analiza tekstów Arystotelesa, dokonana przez Tomasza z Akwinu, może dziś znalibyśmy wyłącznie wersję Awerroesa, który tak sugestywnie przedstawił swoją interpretację nie łatwej do zrozumienia myśli arystotelesowskiej. Można więc powiedzieć, że teorię dwu intelektów filozofia europejska faktycznie zawdzięcza Tomaszowi z Akwinu. Wniosek z tych rozważań jest trochę historiozoficzny: gdyby nie św. Tomasz, nie znalibyśmy arystotelesowskiej teorii dwu intelektów, albo ujmowalibyśmy dziś intelekt tak, jak Awicenna i Awerroes, lub kierunki, oparte na neoplatonizującym augustianizmie.

Św. Tomasz zresztą formułując teorię bytu, poprawiającą tezy Arystotelesa przez wyróżnienie porządku istnienia i porządku istoty, uzupełnił arystotelesowską teorię poznania intelektualnego i stworzył podstawy dla możliwości wytłumaczenia mechanizmu poznania istnienia. Arystoteles sprowadzał poznanie do utworzenia pojęć. W tomizmie ujmuje się poznanie jako proces o wiele szerszy, dotyczący także istnienia.

Filozofowie nowożytni nie nawiązali do tej teorii, ponieważ wybrali filozofie albo monistyczne, albo skrajnie empiryczne, czy często racjonalistyczne. Dopiero w naszych czasach Maritain, Gilson i Krapiec z tomizmu, który był uprawiany dość werbalistycznie, wydobyli teorię dwu intelektów. Ukazali też taką siłę tej teorii, że można i należy przede wszystkim po nią sięgać, gdy staje się w obronie intelektu.

2.4. Istnienie intelektu duchowego według M. A. Krapca

Precyzyjnie i bardzo głęboko w książce pt. „Realizm ludzkiego poznania” O. Krapiec charakteryzuje proces zmysłowego poznania ludzkiego. Obraz etapów tego procesu jest jasny, przekonywujący i pozwala ująć niezwykle wyraźnie różnicę między poznaniem zmysłowym a umysłowym człowieka. Różnica między jednym a drugim poznaniem wynika z faktu odrębnych skutków zmysłowego i umysłowego działania poznawczego. Skutkiem poznania zmysłowego jest wyobrażenie, skutkiem poznania umysłowego jest pojęcie. Wyobrażenie jest zawsze szczegółowe, jednostkowe i zawsze poprzez to wyobrażenie władza poznawcza człowieka widzi te oto konkretne cechy przedmiotu. Pojęcie natomiast jest zawsze ogólne i poprzez to pojęcie intelekt ujmuje istotne treści rzeczy, samą jej naturę. Struktura wyobrażeń, jako czegoś informującego o szczegółowej stronie rzeczy poznawanej, wskazuje na naturę władzy, wytwarzającej wyobrażenia. Jest to więc władza szczegółowa, związana z tej racji z ciałem. Struktura pojęć ogólnych, jako czegoś przekazującego istotne treści poznawanego przedmiotu, wskazuje na przyczynę, zdolną do ujęcia takich treści, na przyczynę więc niematerialno-duchową. A więc wyobrażenia i pojęcia pozwalają rozróżnić zmysłowe i umysłowe władze poznawcze człowieka.

Porządek władz zmysłowych i porządek władz umysłowych nie stanowią jednak dwu osobnych sfer ontycznych lub poznawczych. Nie ma niesprowadzalnych do siebie porządków aposteriorycznego i apriorycznego poznania, jak to sugerował Hume, a nawet Kant, czy przed nim jeszcze Descartes. O. Krapiec dowodzi tego rozwijając teorię rozumu szczegółowego (zmysłowa władza konkretnego osądu, „vis cogitativa”), jako terenu, na którym poprzez swoje działanie spotykają się strukturalnie różne zmysłowe i umysłowe władze poznawcze. Nie ma dwu porządków poznania, ponieważ działanie rozumu szczegółowego świadczy o jednym zmysłowo-umysłowym procesie

poznawczym. W rozumie szczegółowym następuje zetknięcie się działania istniejącego intelektu z działaniem istniejącej rzeczy poznawanej, poznawczo obecnej we władzach zmysłowych. W rozumie szczegółowym intelekt czynny dokonuje przeróbki obecnych tam wrażeń na umysłową postać poznawczą. Intelekt możliwościowy na tym samym terenie ujmuje istnienie poznawanej rzeczy, „której treść szczegółową przedstawia zmysł”. Intelekt łączy ujęcie tego istnienia z reprezentowaną w zmysłach rzeczą uświadamiając człowiekowi, że poznane istnienie tej szczegółowej rzeczy jest jej istnieniem, jako realizującej cechy ogólne, czyli że jest istnieniem tej szczegółowej rzeczy jako szczegółowej⁶⁷. Istnienie bowiem „będąc samo w sobie czymś różnym od istoty i od materii, nie potrzebuje samo w sobie być zdematerializowane, aby mogło być poznane. Wobec tego oddziałując na człowieka, a ściślej mówiąc - na jego zmysły, zarówno zewnętrzne jak i wewnętrzne (w których nie jest poznane wprost jako istnienie, lecz jako treść istniejąca), jest nadal czynne i swoją własną mocą oddziałuje na intelekt poznawczy (intellectus possibilis). Ten, posiadając poznawcze wrażenie istnienia, widzi je jako istnienie zrelatywizowane do konkretnej rzeczy, której obraz (przedstawienie treści) mieści się w rozumie szczegółowym. Dlatego też intelekt, zanim pozna treść tej rzeczy, zanim utworzy swoje pojęcie o rzeczy i ujmie jej bytową, istotową (w jakimś sensie) strukturę, poznaje realność tej rzeczy, poznaje istnienie 'tego oto', które, będąc 'tym oto', łączy się w poznawczym przedstawieniu rzeczy, znajdującym się w rozumie szczegółowym”⁶⁸. Intelekt więc czynny i możliwościowy razem z władzami zmysłowymi dokonują czynności poznawczych w rozumie szczegółowym, którego działanie tłumaczy funkcjonalną łączność wszystkich władz poznawczych człowieka, łączność zresztą tak bliską, że „w normalnej refleksji trudno nam oznaczyć granicę poznania zmysłowego i początki poznania umysłowego”⁶⁹. Rozum szczegółowy jest więc w człowieku czynnikiem warunkującym realizm poznawczy, usuwającym nieprzekraczalne bariery między poznaniem zmysłowym i umysłowym, między aposterioryzmem i aprioryzmem. Władze zmysłowe i umysłowe co do natury pozostają czymś różnym, ale w poznaniu występują wspólnie, zgodnie zresztą z substancjalną jednością, którą stanowi dusza i ciało, składające się na człowieka.

Problem poznania zmysłowego, problem różnic między poznaniem zmysłowym a umysłowym, i problem rozumu szczegółowego uzyskały w książce O. Krapca sformułowania i wyjaśnienia, które mogą zadowolić nawet bardzo wymagających specjalistów. Teoria funkcji rozumu szczegółowego jest zresztą osiągnięciem na skalę światową i precyzuje oraz poszerza ujęcia Maritaina i Gilsona w kwestii poznania i istnienia.

O. Krapiec rozważa także działanie samego intelektu i na podstawie tego działania dochodzi do stwierdzenia, że istnieją w duszy ludzkiej dwa intelekty.

Wyjaśnia, że wszelkie poznanie jest aktem witalnym, a więc spontanicznym. Polega na przyjęciu, czyli recepcji przedmiotów poznania, a nie na ich wytworzeniu. I zmysły i intelekt są receptywne. Zakładają istnienie przedmiotu i mają możliwość intencjonalnego „wchłonięcia” tego przedmiotu, a tym samym zrealizowania swojej możliwości poznawczej. Receptywność to tyle, co bierność. Intelekt więc jest bierny, a ponieważ nie znajduje się zawsze w akcie poznawania, jest więc w możliwości poznania. Nazywamy go z tej racji intelektem możliwościowym⁷⁰. Ten intelekt poznaje byty materialne. Faktem jest jednak to, że myśl jest w swej strukturze niematerialna i że intelekt jest władzą receptywną. Materia może działać tylko w ramach swej natury, a więc w warunkach „przestrzennych, rozciągłościowo stycznych, czasowych, zmiennych i niekoniecznych”. Pojęcia ogólne, wytworzone przez intelekt, wyrażają powszechność i konieczność. Z tego wynika, że byty materialne nie działają wprost na intelekt. Gdyby przedmioty materialne poznawczo determinowały intelekt, to intelekt poznawałby szczegółowo. Jeżeli poznaje ogólnie, to znaczy, że sam jest czynny i że sam wykrywa w bytach materialnych struktury niematerialne tworząc umysłowe formy poznawcze. Jeżeli jednak intelekt w stosunku do przedmiotu swego poznania może być tylko receptywny, jeżeli nie może wytwarzać przedmiotu swego umysłowego poznania, a jednak poznaje treści ogólne, wydobyte z przedmiotów materialnych, to obok intelektu możliwościowego istnieje intelekt czynny⁷¹.

Stwierdzenie istnienia dwu intelektów, z których jeden jest receptywny, a drugi czynny, i opis działania tych intelektów, wyczerpują treść rozdziału, omawiającego strukturę intelektu.

Samo istnienie intelektu jest tematem osobnego rozdziału. O. Krapiec stwierdza, że „zasadniczym argumentem przemawiającym za istnieniem rozumu jako władzy różnej od zmysłów jest istnienie pojęć ogólnych”⁷². Człowiek jest świadomy istnienia w nim pojęć. Analiza wykazała, że struktura pojęć jest inna niż struktura materii. Pojęcia poza tym stają się. To, co się staje, musi mieć przyczynę, proporcjonalną do tego, czym jest. Przyczyną pojęć jest więc materia. Jest nią duchowy intelekt. I po omówieniu wielu innych, pokrewnych argumentów, O. Krapiec dodaje, że „fakt istnienia rozumu jako poznawczej władzy pozazmysłowej jest czymś niewątpliwym”⁷³.

Wykazując istnienie duchowe intelektu O. Krapiec nie rozważa jednak tak ważnej sprawy, jaką jest różnica między czymś niematerialnym a czymś duchowym. Z faktu niematerialności pojęć wyprowadza więc wniosek albo o niematerialności intelektu, albo wprost o jego duchowości. Wydaje się, że niematerialność intelektu jeszcze nie świadczy o jego duchowości. Na podstawie niematerialności pojęć ogólnych można dojść do istnienia duchowego intelektu. I taka jest myśl O. Krapca. Faktycznie jednak operując terminem „niematerialność”, który w książce jest równoznaczny z terminem „duchowy” O. Krapiec nie ujmuje sprawy dość precyzyjnie. Poza tym dowodzi istnienia intelektu w ogóle, jak gdyby jednego

intelektu, a rozróżnienie dwu intelektów wiąże ze sprawą struktury intelektu. Wydaje się, że wyróżnienie dwu intelektów, dwu zresztą osobnych władz duchowych, nie może stanowić problemu struktury intelektu, lecz problem istnienia intelektu. Struktura intelektu, to zagadnienie, w którym należy określić elementy konstytutywne dwu osobnych władz poznawczych. Jako dwie osobne władze, intelektu te, zresztą zewnętrzne w stosunku do natury duszy, muszą mieć swoje istnienie i swoją istotę, skoro są czymś realnym i różnym od duszy. Receptywność i czynność, jak zresztą podkreśla O. Krapiec, charakteryzują stosunek intelektów do ich przedmiotu poznania, a nie ich naturę⁷⁴. Co więc stanowi naturę intelektu, co ją konstytuuje? Czym jest intelekt, jakiego rodzaju bytem? Jak łączy się z duszą? Jest władzą, a więc swoistą właściwością duszy. Nie należy do istoty duszy. Czy dusza jest przyczyną jego duchowości, czy intelekt wyznacza duszy jej duchowy charakter?

Można więc postawić wiele pytań z zakresu problemów struktury intelektu. Takich pytań O. Krapiec wyraźnie nie stawia i nie podejmuje. Problem więc struktury

intelektów jest w dalszym ciągu nie podjęty. Spróbujmy w następnym paragrafie dać próbę teorii natury intelektu, czyli omówić jego strukturę.

2.5. Struktura obu intelektów

Po rozważeniu opinii, przybliżających problem intelektu lub rozwiązujących problem niewłaściwie ze względu na powiązanie teorii intelektu z filozofią monistyczną lub idealistyczną, należy teraz w ramach ujęć pluralistycznych i filozoficznego realizmu egzystencjalnego odpowiedzieć na pytanie, czym jest intelekt lub czym są dwa intelekty człowieka. Odpowiedź na to pytanie jest równoznaczna z opisem struktury intelektów, ich metafizycznej budowy. Określenie struktury intelektów, wykrycie elementów, które konstituują intelekt, a więc sprawiają, że intelekt jest intelektem, prowadzi do wykrycia natury intelektu. Pytanie więc o strukturę intelektu jest pytaniem o jego naturę.

Dla jaśniejszego ujęcia sprawy pozbierajmy najpierw to, co wiemy o obu intelektach. Na podstawie różnicy między wrażeniami lub wyobrażeniami a pojęciami ogólnymi dochodzimy do wniosku, że wrażenie powstaje w wyniku działań zmysłowych władz poznawczych, zależnych w istnieniu od materialnego ciała, a pojęcia ogólne są wytwarzane przez niematerialne władze poznawcze i wewnętrznie niezależne w istnieniu od niematerialnego ciała, czyli duchowe. Jeżeli bowiem w wyniku procesu poznawczego ludzi powstają wytwory niematerialne, to istnieje ich niematerialna przyczyna. W odniesieniu do pojęć ogólnych ta przyczyna nie może być tylko niematerialna. Niematerialne bowiem nie bytuje samodzielnie, lecz zawsze w genetycznym powiązaniu z jakąś swoją materialną przyczyną i w działaniu od natury tej przyczyny zależy, czy działa na miarę tej natury. Ponieważ pojęcia ogólne nie mogą być wytworzone przez materię, muszą być wytworzone, skoro są, przez coś, co istnieje niezależnie od materii, a więc samodzielnie i w sensie genetycznym i w sposób, który nie wyklucza zależności funkcjonalnej od ciała, konstytuującego wraz duszą człowieka. Pierwsza odpowiedź byłaby taka, że tą samodzielnie bytującą przyczyną pojęć jest dusza. Wiemy jednak, że taka odpowiedź, prezentowana już przez Platona, Augustyna, Descartesa, nie jest dokładna. Wyklucza bowiem z procesu poznania albo udział władz zmysłowych, albo prowadzi do teorii czynnego działania poznawczego duszy, co w ogóle przekreśla poznanie, które musi być receptywne, jeżeli się chce uniknąć

idealizmu. Przede wszystkim jednak przypisuje duszy nie tylko genetyczną samodzielność, lecz samodzielność pełną, jako gatunkowo odrębnego bytu, który wobec tego nie może z ciałem stanowić substancjalnej jedności. Z analizy ludzkiego procesu poznawczego wynika, że dusza działa poprzez władze poznawcze. Władza poznawcza duszy nie może być tylko jedna, ponieważ znowu musiałaby być czynna, czyli musiałaby tworzyć sobie treści umysłowo poznawcze, co przekreśla receptywność, jako warunek realistycznego i obiektywnego poznania, i co znowu grozi idealizmem. Istnieją więc dwie władze poznawcze duszy, które nazywamy intelektami. Intelekt możliwościowy, całkowicie receptywny, mogący poznawać treści ogólne i intelekt czynny, wyodrębniający te treści z wrażeń szczegółowych. W sumie więc wiemy, że istnieją w człowieku, zapodmiotowane w duszy dwa duchowe intelekty i że nie są tym samym co dusza. Różnią się od duszy realnie.

Przyjmując tę realną różnicę między duszą a intelektami niektórzy filozofowie twierdzili, że intelekty bytują wewnątrz duszy ludzkiej, jako jej siły. Teoria taka jest nie do przyjęcia. Jeżeli przez określenie „wewnątrz duszy” rozumie się jej naturę, to w żadnym wypadku intelekty nie mogą stanowić elementu tej natury, bo wtedy działałyby poprzez naturę duszy w taki sposób, że poznawałaby sama dusza, pobudzana przez swe elementy składowe. Elementy duszy nie mogą zresztą działać na własną rękę. Nie byłoby bowiem wtedy duszy, jako bytu o wewnętrznej jedności. Byłaby to tylko suma samodzielnych składników. Tymczasem dusza jest bytem samoistnie spójnym. Intelekty nie mogą stanowić natury duszy, także dlatego, że nie różniłyby się od duszy. Gdyby mimo to przyjęło się, że działają poprzez naturę duszy (Albert Wielki), to trzeba by uznać albo ich samodzielność w istnieniu, lecz wtedy dusza przestaje być duszą duchową, czyli w istnieniu niezależną od materii, a staje się formą wyłącznie niematerialną i automatycznie zależną genetycznie od materii (Awerroes), albo trzeba by odrzucić zmysłowe poznanie ludzkie, jako konieczny etap w uzyskaniu pojęć (Platon, Augustyn) i uznać człowieka za wyłącznie duchową rzecz myślącą. Z doświadczenia jednak i z analiz filozoficznych wiemy, że człowiek jest złożony z duszy i ciała, że stanowi wewnętrzną jedność tych czynników, że proces poznania jest zmysłowo-umysłowy. Jeżeli tak jest, to intelekty nie bytują wewnątrz duszy, lecz poza jej naturą, w jakiś sposób na zewnątrz duszy ludzkiej, ale w obrębie człowieka.

Zanim zapytamy o sposób tego bytowania na zewnątrz duszy ludzkiej, rozważmy jeszcze od innej strony sprawę duchowości intelektów. Arabowie i Platon twierdzili, że intelekty ze swej natury są duchowe i one udzielają duchowości duszy ludzkiej. Taka teoria zakłada, że intelekty wobec tego istnieją, wcześniej niż dusza, z czego wynika, że istnieją samodzielnie. Jeżeli istnieją samodzielnie, to nie należą do człowieka. Według tez tomistycznych żadna przypadłość ani żaden element bytu nie może mieć wewnątrz bytu zupełnie samodzielnego bytowania. Takie bytowanie przekreśla wewnętrzną jedność bytu i jego złożenie, a zakłada z kolei paralelne współistnienie dwu bytów (np. u Descartesa ciała i duszy, u Arabów duszy i intelektów). Według tomizmu ani ciało, ani dusza nie są substancjami gatunkowo pełnymi, mimo że różnią się strukturalnie. Stanowią jednego człowieka, w którym zachowują swoje różne natury i w którym dusza jest czymś w sobie niezależnym od ciała, czymś swoiście samodzielnym, samodzielnością genetycznie powiązaną wprost z przyczyną duchową, co nie wyklucza konstytuowania człowieka, jako bytu samodzielnego w istnieniu, złożonego ze współistniejących dwu elementów, właśnie duszy i ciała, tworzących istotę istniejącą. Znaczy to, że ciało nie jest przyczyną duszy, ale ani dusza ani ciało nie są bytami dla siebie. Dusza nawet po śmierci człowieka, ponieważ jako duchowa nie ginie, jest wewnętrznie nastawiona na ciało i to nastawienie różni ją od aniołów i innych dusz. To nastawienie na ciało, z którym tworzy człowieka, stanowi swoistą miarę duszy („commensuratio”), jej rangę ontyczną i cały sens jej bytowania. Mówiąc więc o samodzielności duszy w istnieniu mamy na myśli jej wewnętrzną i genetyczną niezależność od materii, a nie jej oderwanie od ciała, z którym tworzy człowieka. Z rozważań tych wynika, że intelekty nie wnoszą w duszę duchowości, a więc nie one wyznaczają naturę duszy duchowej. Może więc być jedynie odwrotnie. Dusza ludzka, z natury swej duchowa, posiada także duchowe intelekty, jako swe władze poznawcze, nie bytujące samodzielnie, lecz ściśle z nią powiązane. Bytują one na zewnątrz duszy, to znaczy nie stanowią jej natury, ani w tej naturze nie przybywają, jako samodzielne siły, i od duszy otrzymują swój duchowy charakter.

Wynika z tego dalsze zagadnienie, mianowicie: na czym polega istnienie intelektów zewnątrz duszy, i skoro są czymś od niej różnym, w jaki sposób są z duszą powiązane?

Poszukajmy odpowiedzi najpierw na pytanie, czym różnią się intelekty od duszy? Jeżeli są różne i aby były różne od duszy, muszą mieć odrębną strukturę. Jak każdy byt mają więc swoje istnienie i swoją istotę. Wiemy jednak, że nie mogą być oderwane od duszy, nie mogą mieć samodzielnego istnienia. Muszą tkwić w duszy i oczywiście z zewnątrz. Są więc jakoś zapodmiotowane w duszy. W terminologii tomistycznej byty istniejące samodzielnie nazywają się substancjami, a byty istniejące w czymś, w jakimś podłożu, nazywają się przypadłościami. Intelekty więc z racji tkwienia w duszy są jej koniecznymi właściwościami (przypadłościami). Intelekty różnią się od duszy tak, jak przypadłości różnią się od substancji.

2.5.1. Pogląd Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu najpierw wyjaśnia, że dusza jest formą ciała, a więc czymś, co sprawia, że człowiek jest aktualnie człowiekiem. Dusza więc jest aktem ciała i sprawia, że ciało, przyjmujące ten akt, a więc mogące go przyjąć, czyli będące w możności, stało się wraz z formą aktualnie człowiekiem. Gdyby intelekt był duszą, to byłby też aktem i musiałby spełniać bez przerwy swe funkcje, musiałby wciąż aktualnie poznawać. Tymczasem intelekt wciąż nie poznaje, jest tylko zdolny do poznawania, a niekiedy spełnia swe funkcje. Nie jest więc aktem, nie jest z tej racji duszą, lecz możnością poznania, władzą możnościową⁷⁵.

Intelekt możnościowy, jako możnościowy, jest nastawiony na to, że zaktualizuje go odpowiedni akt. A więc jego naturę pozwala nam odkryć akt, ku któremu zmierza. Tym aktem, tym czymś, co aktualizuje intelekt możnościowy, jest czynność poznawania, wywołana przez narzucenie się intelektowi treści ogólnych rzeczy, poznawanej zmysłami. Ta treść ogólna określa nam więc naturę czynności poznawczych, a tym samym naturę intelektu możnościowego⁷⁶. Razem z intelektem czynnym intelekt możnościowy jest władzą, zdolną do ujęcia treści ogólnych. A tę zdolność otrzymuje od duszy. Dusza bowiem, jako substancja, co do natury jest wcześniejsza od przypadłości i z tej racji udziela swej przypadłości bytu i charakteru⁷⁷. Dzięki więc duchowości duszy intelekty są duchowe. I jeżeli nie są tym samym, co dusza, to muszą być przypadłościami, tkwiącymi w duszy i będącymi źródłem

(możnością) działania poznawczego⁷⁸. Jeżeli coś nie istnieje samodzielnie, a istnieje, to wobec tego istnieje w czymś. Tak właśnie istnieją przypadłości.

S. Swieżawski komentując tę kwestię dodaje, że można być czymś w możliwości dwojako: w sposób bierny (możność bierna), i w sposób czynny (możność czynna), który jest zdolnością do wykonywania aktów. Intelekty więc tkwiące w duszy, jako jej właściwości są bytami realnymi, ale możliwościami. Dodajmy od siebie, że wobec tego intelkty, jako władze duszy, są jej koniecznymi przypadłościami, zdolnymi do wykonywania czynności i wykonują te czynności, gdy spowoduje to przedmiot poznania. W stosunku do tego przedmiotu intelekt receptywny jest bierny, intelekt czynny natomiast jest aktywny. Same w sobie, w swojej naturze obydwaj intelkty, podkreślmy to, są zdolnością do poznawania. Ich natura w stosunku do czynności poznania, wywołanej przedmiotem, ma się jak możliwość do aktu. W stosunku do duszy, która jest ich podłożem, są aktami. Arystotelesowska, przyjęta przez św. Tomasza teoria aktu i możliwości tłumaczy powiązanie intelektów z duszą⁷⁹.

Z wyjaśnienia św. Tomasza i komentarza S. Swieżawskiego wynika, że intelkty są władzami duszy, to znaczy swoistą zdolnością, czyli możliwością poznawania. Ta możliwość realnie różni się od duszy tak, jak przypadłość różni się od substancji. A powiązanie przypadłości z substancją, powiązanie więc intelektu z duszą da się wyjaśnić stosunkiem, jaki zachodzi między możliwością i aktem. Intelekt jest aktem, dusza możliwością, czyli czymś, co może przyjąć intelekt, i dać się poinformować o treści rzeczy poznawanych. W relacji do duszy intelkty są aktami, same w sobie są bytami możliwościami, aktualizowanymi przez czynność (akt) poznania, wywołaną przedmiotem poznawany.

Św. Tomasz odpowiada więc na pytanie, czym różnią się intelkty od duszy i na pytanie, w jaki sposób są powiązane z duszą. Od duszy różnią się swą naturą przypadłości, a wiążą się z duszą jak akt z możliwością. Rozumiemy to w tym sensie, że intelkty i dusza są takimi bytami, które bez siebie nie mogą istnieć, że intelkty są właściwościami duszy, bez których dusza byłaby pozbawiona możliwości poznania. A poznanie umysłowe właśnie ją różni od innych bytów i wskazuje na jej duchowość.

Jeżeli jednak intelkty są przypadłościami, a więc realnymi bytami, to są, jak każdy byt, powtórzmy to, złożone z istnienia i istoty. Istnienie przypadłości jest zależne

od istnienia substancji, tkwi w niej. To już wiemy. Ale z dotychczasowych rozważań nie wynika jeszcze jasno sama struktura istoty intelektu. Co składa się więc na istotę intelektu? Co go konstytuuje? I co różni jego istnienie od istnienia duszy? Te pytania należy także podjąć, żeby sprawę wyjaśnić możliwie do końca.

2.5.2. Elementy konstytutywne intelektów

2.5.2.1. Przypadłościowe istnienie intelektów

Istnienie każdego bytu, a więc istnienie także intelektu, jest czymś niezłożonym, co nazywamy aktem. Akt jest zawsze aktem czegoś, aktem więc zespołu cech, którym udziela realności. Istnienie intelektu daje intelektowi realność. Intelekt więc jest realny, różny od duszy, ale nie jest w istnieniu samodzielny. Byty, które istnieją samodzielnie, lecz nie w sposób konieczny, to znaczy taki, że nie mogą utracić istnienia, byty więc samodzielnie istniejące, które mogą utracić istnienie, nazywamy substancjami. W nich właśnie bytują te byty, które nie istnieją samodzielnie. Intelekt nie ma samodzielnego istnienia, bytuje więc w duszy. Dusza jest ostatecznym podłożem intelektu, ponieważ nie możemy przyjąć nieskończonej ilości podmiotów, w których tkwi przypadłość.

Intelekt, zbudowany z istnienia i istoty, tkwi w duszy, jako swym podłożu, a oderwany od niego ginie. Stanowiąc zresztą konieczną właściwość duszy nie może być od niej oderwany. Istnienie intelektu jest jego własnym istnieniem, ale zależnym od istnienia duszy. Istnieje tylko wtedy, gdy istnieje dusza. Jest to więc istnienie swoiście drugorzędne, które nazywamy istnieniem przypadłościowym. Gdyby było istnieniem samodzielnym, nie różniłoby się od istnienia substancji. Różni się od tego istnienia, jest niesamodzielne, zależnie od istnienia substancji i jest przede wszystkim realne.

Gdybyśmy odrzucili istnienie przypadłościowe intelektu, to musielibyśmy odrzucić zmiany, dokonujące się w substancji, czyli w duszy, tym razem zmiany, polegające na zdobywaniu wiedzy. Gdyby dusza nie nabywała zmian przypadłościowych, to mogłaby się zmienić tylko substancjalnie. Wtedy jednak przestałaby być sobą. Zmieniając swą istotę, stawałaby się czymś innym. Tymczasem dusza pozostaje duszą, zmienia się przypadłościowo, bo nabywa wiedzy, a więc istnieją w niej zmiany przypadłościowe, polegające na bogaceniu poznania dzięki intelektowi. Gdyby poza tym żaden byt nie miał przypadłości, czyli cech drugorzędnych, miałby

tylko cechy istotne. Intelpekt chwyta poznawczo te cechy. Ale wtedy istniałoby tylko poznanie umysłowe, jako ujęcie treści ogólnych. Tymczasem wiemy z doświadczenia, że istnieje poznanie, którego wynikiem są szczegółowe wrażenia i wyobrażenia, będące poznawczym ujęciem cech drugorzędnych, czyli przypadłości. Istnieją więc przypadłości w rzeczach. Istnieje też przypadłościowy w swym istnieniu intelekt, który wzbogaca duszę wiedzą, powoduje w niej zmiany, w wyniku których dusza nie przestaje być sobą.

Intelekt więc istnieje dzięki swemu własnemu, przypadłościowemu, czyli niesamodzielnemu istnieniu. Intelpekt więc tak istnieje, że to raczej dusza posiada jego istnienie⁸⁰, które razem z istotą udziela duszy zdolności do zmian, wywołanych poznawaniem rzeczy. Istnienie w każdym z dwu intelektów strukturalnie jest takie same.

2.5.2.2. Treść istoty intelektów

Istota intelektu, jako przypadłościowa, jest także niedoskonała w tym sensie, że zależy od duszy. Na istotę więc intelektu składa się otrzymana od duszy duchowość, która tym różni się od duchowości duszy, że jako do niej należąca, jest podporządkowana tej duchowości. Ma swoistą „commensuratio” w stosunku do duchowości duszy. Znaczący to, że miarą i źródłem duchowości intelektu jest tą właściwością, konieczną przypadłością, tkwiącą w duszy zewnętrznie, która w swej istocie jest zdolna przyjąć treści poznawcze przedmiotu poznawanego. W istocie intelektu możemy więc wyróżnić trzy elementy:

- 1) otrzymanie duchowości,
- 2) duchowość więc zależną, której miarą jest duchowość duszy,
- 3) zdolność do przyjęcia treści ogólnych, czyli przypadłościową możliwość duszy podlegania zmianom poznawczym (dotyczy istoty intelektu możliwościowego) lub zdolność do wydobywania treści ogólnych ze szczegółowych materiałów poznawczych, dostarczonych przez zmysły (dotyczy istoty intelektu czynnego).

Na istotę intelektu, jako bytu duchowego, nie posiadającego materii składa się więc sama forma. Cechuje ją, gdy istnieje, zdolności do przyjmowania lub wykrywania

treści ogólnych. Jest to ten sam typ formy, co i w duszy z tą jednak różnicą, że forma intelektu jest swoiście zindywidualizowana (commensurata) przez uzależnienie od duchowości tej oto duszy, której jest przypadłością w całej swej istocie i istnieniu.

2.5.2.3. Powiązanie intelektu z duszą

Złożony z niesamodzielnego istnienia i istoty, ukonstytuowanej z formy, która jest „commensurata”, intelekt, jako przypadłość, łączy się z duszą, także złożoną z istnienia i istoty, będącej formą, zrelatywizowaną do konkretnego ciała ludzkiego, z którym tworzy samodzielne w istnieniu człowieka, czyli substancję zupełną. Dusza w człowieku nie istnieje gatunkowo samodzielnie, mimo że jest zdolna do rozłączenia z ciałem do samodzielnego istnienia. Stanowi więc substancję niezupełną. Ciało w ogóle nie jest substancją, lecz zespołem różnych substancji, poddanych swej jednej formie, czyli duszy.

Powiązanie między intelektem a duszą św. Tomasz wyjaśnia zależnością, jaka zachodzi między aktem i możliwością. Jest to zależność tego typu, że jeden element nie istnieje realnie bez drugiego, że tylko razem stanowią całość. Wyjaśnienie to jednak nie jest precyzyjne. Wiadomo bowiem, że akt i możliwość stanowią zawsze jeden byt. Tymczasem dusza i intelekt są dwoma odrębnymi bytami, mimo że intelekt jest konieczną właściwością duszy. Intelekt nie istnieje bez duszy i dusza nie istnieje bez intelektu. Nie stanowią jednak substancjalnej jedności. Powiązanie intelektu z duszą musi więc różnić się od powiązania między aktem i możliwością. Aby tę różnicę znaleźć należy rozważyć naturę powiązania, które zachodzi między duszą i intelektem. To powiązanie jest realne, a więc stanowi swoistego rodzaju byt, nazywany relacją.

Przez relację rozumie się taki byt, którego istotę stanowi odnoszenie się lub przyporządkowanie do czegoś drugiego. Jest to zawsze przyporządkowanie do dwu bytów, między którymi relacja istnieje. Można więc powiedzieć, że intelekt łączy się z duszą przy pomocy relacji lub poprzez relację, ponieważ intelekt jest przyporządkowany duszy. Mówiąc inaczej między intelektem a duszą lub w intelekcie i w duszy istnieje łącząca je relacja. Należy ona niepodzielnie do realnego intelektu i realnej duszy. Sama z natury swej, jako odnoszenie się do czegoś, jest też przypadłością. Jej podmiotem, a więc tym, w czym tkwi, jest intelekt. Jej kresem, a

więc tym, do czego odnosi całą swą istotę i cały swój byt, jest dusza. Skoro intelekt nie można określić bez istniejącej duszy i skoro intelekt bez duszy nie istnieje, jest więc wobec duszy w realnej relacji. Intelekt całą swą bytowością wyraża („dicit”) przyporządkowanie do duszy. Relacja, która polega na wyrażeniu zależności od czegoś, nazywa się właśnie relacją wyrażającą („secundum dici” - ze względu na to, że wyraża). Jeżeli jest to relacja między realnymi bytami, sama też jest realna. Z tej racji stanowi grupę tak zwanych relacji koniecznych nie transcendentalnych, czyli takich, które modyfikują sposób istnienia realnej kategorii bytu. Intelekt należy do kategorii przypadłości. Relacja konieczna nietranscendentalna, zawsze zresztą realna, modyfikuje intelekt, zmienia go tak, że całym swym bytem jest przyporządkowany do duszy, którą doskonali w porządku wiedzy. Intelekt więc, powiązany z duszą poprzez relację wyrażania zależności swego bytu od realnej duszy, jest z nią powiązany relacją konieczną nietranscendentalną, wyznaczającą istnienie intelektu w sposób istotny, czyli prowadzący do wzajemnego odniesienia się do siebie kresów relacji, a więc intelektu i duszy, na zasadzie przyczynowego powiązania sprawczego. Dusza bowiem jest bezpośrednią, choć nie ostateczną, przyczyną sprawczą intelektu. Nie udziela intelektowi istnienia sama w sobie. Nie jest przyczyną sprawczą pierwszą. Jest jednak aktualną przyczyną drugą, zależną w działaniu sprawczym od przyczyny sprawczej pierwszej i ostatniej. Jest przyczyną sprawczą duszy w tym sensie, że uzależnia od samego istnienia istnienie intelektu, że intelekt istnieje tylko wtedy, gdy istnieje dusza. Dusza jest przyczyną sprawczą intelektu w tym sensie, w jakim akt jest przyczyną możliwości. Akt urealnia możliwość, dusza urealnia intelekt. Pierwszą przyczyną sprawczą duszy i intelektu jest Bóg, ale dusza aktualizuje istnienie, tak jak akt formy aktualizuje materię, mimo że są realne tylko wtedy, gdy znajdują się pod realnym istnieniem. Trzeba przyjąć to odnoszenie się do siebie duszy i intelektu w porządku przyczynowania sprawczego, ponieważ nie może to być powiązanie w porządku przyczynowania formalnego. Przyczyna formalna jest wewnątrz bytu. Dusza więc musiałaby być wewnątrz intelektu, co jest absurdem. Nie jest to też powiązanie wzorcze, bo intelekt nie tyle wzoruje się na duszy, ile realnie zależy od niej w istnieniu otrzymując przez duszę istnienie i duchowość, stworzone przez Boga jednocześnie w duszy i w intelekcie.

Posługując się już samymi terminami technicznymi można powiedzieć, że intelekt jest powiązany z duszą poprzez konieczną nietranscendentalną relację wyrażania zależności („secundum dici”), relacją realną i istotną w porządku przyczynowania sprawczego. Jest to poza tym relacja jednostronna, to znaczy, że intelekt wszystko, czym jest, zawdzięcza duszy, podczas gdy dusza nie zawdzięcza intelektowi wszystkiego, czym jest. Dzięki intelektowi poznaje, ale nie otrzymuje od niego swej natury. Intelekt natomiast całą swą naturę zawdzięcza duszy. Zresztą nie w tym sensie, że otrzymuje od niej istnienie jako od pierwszej przyczyny sprawczej, lecz że bytuje na miarę i na sposób duszy, jako jej konieczna właściwość. Dusza uzależnia istnienie i istotę intelektu od siebie. Jest to uzależnienie realne, konieczne nietranscendentalne, zupełne, istotne, lecz jednostronne w tym sensie, że intelekt całą swą bytowością jest powiązany z duszą.

Relacja więc jest ważnym rodzajem bytu, ponieważ tłumaczy związki między bytami lub składowymi częściami bytu. Problem relacji występuje oczywiście tylko w filozofii pluralistycznej, przyjmującej złożenie w bycie. Bez relacji, bez tego rodzaju bytów nie byłoby możliwe powiązanie czynników konstytuujących byt. Bez relacji musiałyby te czynniki istnieć odrębnie, a tym samym samodzielnie. Intelekt musiałby być oderwany od duszy, dusza nie mogłaby związać się z ciałem. Istniałyby tylko substancje, jak chciał Descartes, lub tylko elementy, jak ujmował to Mach i Avenarius. Odrzucenie realności relacji powoduje te konsekwencje. Awicenna i Awerroes nie mogli uzasadnić związania intelektów z duszą, jeżeli nie przyjęli realności, jako realnego bytu, wiążącego czynniki wewnątrzbytowe lub przypadłości z substancją.

Relacja więc pozwala na realne związanie intelektów z duszą. Związanie to jest sensowne oczywiście na terenie pluralistycznego realizmu egzystencjalnego. Widzieliśmy jednak poprzednio, że za słusnością tej filozofii przemawia wiele argumentów, podczas gdy monistyczne i idealistyczne rozwiązania prowadziły do wielu sprzeczności. Trzeba więc było odrzucić monizm i idealizm.

2.5.3. Zestawienie natury intelektów

Obydwa intelekty są bytami z grupy przypadłości, nazywanych właściwościami. Obydwa są duchowe, złożone z istnienia i istoty. Swoją duchowość otrzymują od duszy

na drodze przyczynowania sprawczego w ten sposób, że dusza przyporządkowuje je sobie. Stają się przez to jej możliwością działania poznawczego. Istnieją z zewnątrz duszy, nie w jej istocie. Można powiedzieć, że to właściwie dusza ma ich istnienie i dusza modyfikuje formę, stanowiąc ich istotę. Ta forma z racji swoistej zależności od duszy jest na miarę duszy (*commensurata*) i jest zdolna, gdy istnieje realnie, przyjmować lub wykrywać treści poznawcze. Jest wtedy formą albo intelektu możliwościowego, albo czynnego. Stanowiąc byt niesamodzielny i w istocie i w istnieniu intelekty są z duszą powiązane na zasadzie relacji, która wyraża zależności intelektu od duszy, zależność całkowitą, istotną, realną, jednostronną i konieczną transcendentálną, czyli wyznaczającą zależny od duszy sposób istnienia i istotę intelektu, stanowiącego przypadłość duszy.

2.6. Terminy określające intelekt

Tomasz z Akwinu stwierdza, że pomiędzy władzami intelektualnymi „nie może zachodzić żadna inna różnica, jak tylko rozróżnienie intelektu możliwościowego i czynnego”⁸¹. Realnie więc istnieje tylko intelekt możliwościowy i intelekt czynny.

Nazwę „intelekt” przyjmujemy od oznaczenia tej duchowej przypadłości, dzięki której i w której dusza ujmuje wprost prawdę umysłową. Intelekt, który jest zdolny przyjąć treści umysłowe, z racji tej zdolności przyjmowania nazywa się intelektem możliwościowym. Intelekt, który jest zdolny wydobyć te treści ze „species” zmysłowej, z racji tej zdolności wykrywania treści umysłowych nazywa się intelektem czynnym. Termin „intelekt” określa więc naturę umysłowych władz poznawczych, terminy „intelekt możliwościowy” i „intelekt czynny” określają rodzaj działania władzy poznawczej i jej stosunek do przedmiotu poznania.

Nazwą „rozum”, często używaną, określamy intelekt także ze względu na jego działanie. Intelekt nie tylko i nie zawsze ujmuje wprost treści umysłowe, lecz także i to bardzo często przechodzi od jednych treści poznawczych, zestawionych w sądy, do drugich, by odkryć prawdę umysłową. Tę czynność przechodzenia z przesłanej do wniosku, czynność łączenia sądów w tok rozumowania, nazywamy rozumowaniem, a intelekt spełniający tę czynność - rozumem. (Nie należy z tym terminem łączyć innego,

podobnego terminu, mianowicie „rozum szczegółowy”, który jest władzą zmysłową. „Rozum” bez bliższego określenia oznacza zawsze intelekt, dokonujący rozumowania).

Nazwa „umysł” odnosi się do całości władz i działań duchowych człowieka zarówno poznawczych (intelekt) jak i pożądczych (wola). Oznacza więc całe duchowe życie człowieka, nazwane stąd życiem umysłowym. Życie umysłowe to więc nie tylko działanie poznawcze człowieka, lecz także działanie pożądcze na poziomie duchowym. Termin ten pochodzi z tradycji augustyńskiej.

Oprócz tych najważniejszych terminów, wśród których jeden, mianowicie „intelekt” oznacza naturę władzy poznawczej, podczas gdy inne, jak „możliściowy”, „czynny”, „rozum”, „umysł”, oznaczają sposób poznawczego działania intelektów, św. Tomasz wyróżnia jeszcze inne terminy, określające zresztą wciąż działanie intelektów. Mówi o pamięci, jako zdolności intelektu do przechowywania pojęć i o inteligencji, jako o akcie myślenia, czyli czynności aktualnego ujmowania treści poznawczych. Za św. Augustynem zwraca uwagę na rozróżnienie rozumu wyższego, zajmującego się sprawami Boskimi i rozumu niższego, ujmującego sprawy ziemskie. Często określa intelekt terminem „świadomość”, co oznacza refleksję intelektu nad własnymi aktami poznawczymi. Do intelektu odnosi się też niekiedy nazwy, określające sprawność intelektu, takie jak mądrość, wiedza, sumienie. Te ostatnie rozróżnienia wiążą się z działaniem teoretycznym lub praktycznym intelektu. Termin „intelekt teoretyczny” zwraca uwagę, że można poznawać dla samego poznania, termin „intelekt praktyczny” wskazuje na stosowanie teoretycznej wiedzy w postępowaniu ludzkim i wytwarzaniu.

2.7. Teoria duszy rozumnej i teoria osoby

Chodzi tu tylko o stwierdzenie, że na podstawie skutków poznawczej działalności człowieka, którymi są pojęcia jako sposób ujmowania przez intelekt treści ogólnych przedmiotu, dochodzimy do przekonania o istnieniu duchowym władz poznawczych, będących przypadłościami duszy ludzkiej. Duchowe władze poznawcze, jako przypadłości, całą swą realność zawdzięczają duszy. Ostatecznie więc dusza poprzez swe władze umysłowo poznaje. Tworzy pojęcia, łączy je w sądy, stwierdza prawdę, wydobywa z przesłanek wynikające z nich wnioski, dowodzi, odkrywa problemy, w sumie kieruje poznaniem i działaniem ludzkim. Czynność łączenia sądów w taki

sposób, by wynikały z nich nowe, niejasne dotąd lub nieznanne nam prawdy, nazywa się właśnie rozumowaniem. Te rozumowania przeprowadza więc dusza, dzięki działaniu poprzez swoje intelekty, stykające duszę z treścią poznawanych zmysłami przedmiotów materialnych. Dusza umie wybierać, oceniać, uzasadniać wybór i ocenę. Dusza więc działa rozumnie, a zatem jest rozumna. Każdy bowiem podmiot działa zgodnie ze swą naturą, a więc zgodnie z tym, czym jest, na miarę swojej natury i nigdy ponad możliwości swej natury.

Dusza ludzka jest rozumna, o czym świadczy jej działanie, zrozumiałe tylko przy teorii dwu duchowych intelektów, stanowiących jej władze poznawcze.

Rozumna dusza ludzka łącząc się w jeden byt z ciałem ludzkim sprawia, że człowiek jest bytem rozumnym. A mówiąc dokładniej w człowieku wykrywamy ciało i duszę, działanie zmysłowe i umysłowe, zmysły i intelekty, oczywiście także uczucia i wolę. Człowiek obdarowany rozumną duszą, jeżeli istnieje, jest bytem samodzielnym i swoiście samowystarczalnym. Nie jest bytem samoistnym, nie zawdzięcza sobie istnienia, ponieważ jest złożony, co wyklucza bytowanie, niezależne od przyczyny. Jeżeli człowiek jest bytem, który nie istnieje sam z siebie, musi być bytem, który istnieje zależnie od samoistnej przyczyny. Ta przyczyna istnieje, ponieważ byt, czyli coś rzeczywistego, może być przyczyną bytu realnego. Ta zależność od przyczyny istnienia nie wyklucza innych przyczyn, współpracujących przy utworzeniu człowieka. Nie wyklucza też samodzielności istnienia ludzkiego.

Taki byt samodzielnie istniejący, nazywamy z tej racji substancją, której forma jest rozumna, stanowi osobę.

Osobą więc może być tylko byt samodzielnie istniejący, posiadający rozumną formę. Rozumność jest cechą formy, będącej składnikiem istoty bytu lub wypełniającej całą istotę. W wypadku człowieka na jego istotę składa się i ciało i rozumna dusza, które są realne tylko wtedy, gdy człowiek istnieje. A więc istnienie decyduje o tym, że jakaś substancja, posiadająca w swej istocie duszę obdarzoną intelektem, jest osobą. Boecjusz słusznie zauważył, że osobą jest jednostkowa substancja w swej istocie rozumna. Św. Tomasz dodał, że to wszystko jest słuszne pod jednym warunkiem, mianowicie o ile ta jednostkowa substancja rozumna realnie istnieje. Osobę ludzką ostatecznie więc konstytuuje istnienie, dotyczące bytu, a właściwie stanowiące akt

urealnienia tego bytu, złożonego i ukształtowanego tak, że w jego istocie znajduje się forma rozumna, czyli zdolna do intelektualnego działania⁸².

2.8. *Wnioski*

W rozdziale tym rozstrzyga się sprawa najważniejsza, mianowicie sprawa natury dwu intelektów człowieka. Jeżeli udało się wykazać na podstawie analizy działań poznawczych człowieka, że istnieją dwa intelekty, jako dwie władze duszy, to słuszną staje się teza, którą można sformułować następująco: intelekty człowieka są duchowe, duchowa jest także dusza ludzka, człowiek składa się z ciała i duszy, działającej przez duchowe intelekty, intelekty są źródłem poznania ludzkiego. Intelekty te bytując w człowieku sprawiają, że źródła poznania są wewnątrz człowieka, że nie są oddzielone ani od niego, ani od jego formy-duszy. Nie bytują poza człowiekiem, ani poza duszą, nie bytują też w człowieku i w jego duszy samodzielnie. Są władzami, których byt zależy od bytowania duszy. Są poza tym faktycznym czynnikiem poznania. Inne czynniki, jeżeli poza intelektem rozstrzygają o wyborze lub w ogóle o działaniu ludzkim, działają niekompetentnie, irracjonalnie, dowolnie, ponieważ bez oparcia o wyniki poznania, które może uzyskać wyłącznie intelekt przy współpracy władz zmysłowych.

Opinie i teorie, przypisujące czynnikom pozaintelektualnym kompetencje poznawcze, opierają się wobec tego na niedokładnej analizie natury ludzkiej i błędnie informują o tym, czym człowiek jest i jak działa. Człowiek także oczywiście chce lub pożąda, także wyczuwa intuicyjnie bieg spraw lub naturę rzeczy, przeżywa pozytywne lub negatywne nastawienia i uczucia. To wszystko jednak nie stanowi źródła poznania ludzkiego. Taki wniosek wypływa z analizy poznawczej działania człowieka, daje się sprawdzić i intersubiektywnie uzasadnić.

Tylko więc intelekt w swej naturze duchowy i w istnieniu zależny od duszy, dostarcza człowiekowi rzeczywistego poznania, dającego się zakomunikować i sprawdzić. Tylko intelekt poznawczo kontaktuje człowieka z rzeczywistością i tylko precyzyjnie a także obiektywnie przeprowadzone poznanie może być podstawą działania, które nie będzie miało się z prawdą i rzeczywistością. Działanie, mijające się z rzeczywistością, jest równoznaczne z wytwarzaniem dóbr, stanowiących wprowadzie

kulturę, lecz przesuujących kulturę w porządek irrealny, pozarzeczywisty, wyobcowujący człowieka z rzeczywistości. Kultura, budowana w kontakcie z intelektem i przez intelekt, jest realna, prawdziwa, ludzka. Od tego więc jak się pojmie intelekt, zależy charakter kultury ludzkiej i przede wszystkim kultury umysłowej.

Zagadnienie jest dość skomplikowane i nie zawsze oczywiste, ponieważ kształt kultury i jej skutki widać wyraźnie głównie w kulturach odległych. Obserwowanie różnych kultur pozwala zorientować się, jak często człowiek jest w nich pchnięty ku celom, których nie można zrealizować, ku sposobom życia, które utrudniają lub niszczą umysłowy rozwój życia. W naszym kręgu kulturowym także można zauważyć, że teorie lub prądy, akcentujące uczucia, postawę, cały porządek irracjonalny, odbierają człowiekowi możliwość zdobycia prawdy, pewności. A niedokładna informacja o naturze ludzkiej, o intelekcie ludzkim, inspiruje działanie, które obraca się przeciw człowiekowi.

Ponieważ więc sprawa natury intelektu jest tak ważna, zobaczymy jeszcze na kilku przykładach, jak wiele trudności, sprzeczności, pomyłek i błędów usuwa teoria dwu intelektów. Usunięcie tych błędów jest dodatkowym argumentem za słusznością teorii i właściwym rozpoznaniem natury intelektów, stanowiących wobec tego faktyczne i kompetentne źródło poznania, mogące być racją działania ludzkiego.

3. Filozoficzne konsekwencje teorii dwu intelektów

3.1. *Uniknięcie sensualizmu*

Przez sensualizm rozumie się stanowisko, według którego poznanie ludzkie jest wyłącznie procesem zmysłowym i według którego nie ma realnej różnicy między zmysłami i intelektem. Sensualizm siłą rzeczy zakłada, że człowiek jest bytem wyłącznie cielesnym, że poznaje rzeczywistość tylko przy pomocy wrażeń lub jakiejś percepcji zmysłowej. Tak sądzi Anaksagoras, Empedokles, Heraklit, Epikur, Demokryt, sofisci, cynicy, cyrenaicy, nawet stoicy, Tertulian, Hobbes, Condillac, Feuerbach, Avenarius, Mach, Russel. Niektórzy z nich przyjmowali istnienie swoście pojętego rozumu, który był racją pewności i jakąś zasadą porządkującą wrażenia. Rozum ten jednak nie wpływał na przebieg poznania, pomyślanego sensualistycznie. Pojęcia

uważano ewentualnie za konstrukcje, lub typy wrażeń, jeżeli w ogóle zastanawiano się nad ich strukturą.

Sensualizm jest więc stanowiskiem, przyjmowanym dość często w różnych okresach filozofii. Jeszcze dziś działają zwolennicy Macha i Avenariususa, i działa B. Russel. Nie można jednak mimo wszystko zanegować istnienia pojęć i ich odrębnej struktury. Są ogólne, powszechne, podczas gdy wrażenia zawsze są szczegółowe. Tomiści też twierdzą, że proces poznania jest jednym procesem. Umieją jednak wykazać, że w procesie tym biorą udział strukturalnie różne władze poznawcze i tylko funkcjonalnie pracujące razem.

Jeżeli więc istnieją pojęcia ogólne, to wobec tego intelektu są wewnętrznie niezależne od ciała i nie muszą poznawać tak, jak poznaje organ cielesny i władza zmysłowa, to znaczy szczegółowo. Wykazanie odrębności intelektu uwalnia od sensualizmu.

Sensualizm np. w ujęciu Macha był jakimś sposobem wyboru środka między idealizmem a realizmem. Idealizm był nie do przyjęcia, a realizm miał wersję pozytywistyczną, akcentującą nauki szczegółowe jako jedynie tłumaczące świat. Sensualiści XIX wieku kwestionowali wyniki nauk szczegółowych twierdząc, że rzeczywistość jest zespołem elementów, a nie zespołem ciał i sił. Tak zresztą myślał też Empedokles, Demokryt, tak myślał Mach skłaniając się niekiedy do tezy Berkeleyya, że rzeczywistość jest tylko zespołem wrażeń. Sensualizm więc jest stanowiskiem, które prowadzi do tak wielu sprzeczności, że rozsądnym wyjściem z nich jest po prostu odrzucenie sensualizmu. Nie jest to decyzja niebezpieczna i rozpaczliwa, ponieważ można zupełnie przekonująco wykazać różnicę między władzami zmysłowymi i intelektem. Ta różnica istnieje, jak wynika z analizy struktury wrażeń i pojęć ogólnych. Teoria dwu intelektów, tłumacząca powstanie pojęć pozwala uniknąć sensualizmu.

3.2. Uniknięcie skrajnego empiryzmu i skrajnego racjonalizmu

Skrajny empiryzm stoi na stanowisku, że człowiek może poznawać tylko konkretną materię. Skrajny racjonalizm o charakterze aprioryzmu za przedmiot poznania uważa wyłącznie byty ogólne, wyrażane w definicjach matematycznych i fizycznych. Sensualizm odrzucił istnienie dwu porządków poznania, zależnie od

przedmiotów raz szczegółowych, raz ogólnych. Przyjął jeden, zmysłowy proces poznawczy zakładając, że poznawalne są jedynie konkrety, swoiście zresztą rozumiane. Skrajny empiryzm i skrajny racjonalizm wybrały dla siebie odrębne porządki poznawcze: aposterioryczny i aprioryczny. Empirysta Hume za przedmiot poznania uznał zmysłowo poznawalne właściwości rzeczy. Pojęcia są według niego tylko kopiami wrażeń. W wypadku Berkeleya skrajny empiryzm utożsamia się z sensualizmem. Platon, Descartes, Leibniz opowiedzieli się za racjonalizmem i często skrajnym, gdy za przedmiot poznania uznali wyłącznie idee lub innego rodzaju byty ogólne. Według Descartesa o istnieniu rzeczy materialnych wiemy przecież tylko tyle, że skoro zmysły nas o nich informują, to widocznie rzeczy materialne istnieją. Ale pewność ich istnienia gwarantuje nam Bóg, który nie wprowadza człowieka w błąd.

Empiryzm po prostu „czyni z czystego doświadczenia absolut i nie docenia idei i teorii naukowych, wytwarzanych przez myślenie. Z drugiej strony racjonalizm odrywa 'rozum' od doświadczenia zmysłowego, nie widząc genezy poznania umysłowego i absolutyzuje ideę czystą, 'czyste myślenie'”⁸³.

Należy dodać, że istnieje droga pośrednia. Nie są poznawane wyłącznie szczegóły i wyłącznie ogóły. Jest poznawany cały byt. Tomasz z Akwinu zwraca uwagę na konieczność rozróżnienia w poznaniu przedmiotu i sposobu. Sposób poznania jest ogólny, ale przedmiot poznania jest szczegółowy. Człowiek poznaje cały konkretny przedmiot, o którym informują go zmysły poprzez wrażenia. Z tych wrażeń intelekt wydobycia treści ogólne i ujmują w pojęcia istotę rzeczy. Poznanie zmysłowe nie jest samodzielne, służy poznaniu intelektualnemu. Intelekt wie jednak, że poznaje ten oto konkretnie istniejący byt. Byt ten zresztą poznaje prawdziwie, ponieważ ujmuje to, czym byt jest i ujmuje jego istnienie.

Teoria realnej różnicy między zmysłami a intelektualnymi władzami poznawczymi i jednocześnie teoria jednego procesu poznania, w którym wszystkie władze w swych funkcjach spotykają się na terenie rozumu szczegółowego, pozwala uniknąć skrajnego empiryzmu i skrajnego realizmu, który ma charakter aprioryzmu. Okazuje się po prostu, że nie istnieje porządek czystego doświadczenia i czystego intelektu, porządek aposterioryczny i aprioryczny. Porządki te przyjmują tylko ci filozofowie, którzy wychodząc z nieprecyzyjnych teorii bytu i teorii człowieka nie

umieją dostrzec psychologicznej jedności działania człowieka oraz jego złożenia z ciała i duszy, stanowiących byt o wewnętrznej jedności.

3.3. Uniknięcie metafizycznego idealizmu

Jeżeli nie istnieje porządek czystego poznania aposteriorycznego i czystego poznania apriorycznego, to nie istnieją też przedmioty tylko szczegółowe i tylko ogólne. A właściwie odwrotnie: ponieważ nie ma przedmiotów wyłącznie szczegółowych i wyłącznie ogólnych, nie ma też dwu porządków poznania. Z pluralistycznego egzystencjalizmu wynika, że każdy byt jest złożony z tego, co w nim szczegółowe i z treści, które są zespołem czynników, wyznaczających istotę bytu. Treści te razem z elementami materialnymi stanowią cały byt, w którym władze zmysłowe i intelektualne człowieka poznawczo porządkują treści szczegółowe i uogólniając je dokonują poznawczego ujęcia całego bytu. Treści ogólne intelekt czynny wydobywa właśnie z konkretnego przedmiotu, z którym kontaktuje się najpierw przez zmysły. Bez pomocy zmysłów człowiek nie ma możliwości stwierdzenia istnienia treści ogólnych, nawet gdyby istniały samodzielnie poza szczegółowym przedmiotem. Z wielu analiz wynika, że takie treści nie istnieją samodzielnie, ponieważ mogą mieć byt tylko niematerialny. A to, co jest niematerialne, nie ma zdolności istnienia samodzielnego. Tylko byty duchowe, różne od niematerialnych, istnieją samodzielnie, to znaczy niezależnie od materii. Jeżeli to są dusze ludzkie, to stanowią substancje, czyli byty samodzielne, ale niezupełne, zależne w działaniu od ciała. Dusze działają przy pomocy dwu intelektów, które są z nimi ściśle połączone swoimi istotami i istnieniem. To ściśle połączenie intelektów z duszą, a duszy z ciałem, powoduje, że człowiek bezpośrednio nie poznaje idei, oderwanych od materii. Teoria intelektu, związanego z duszą, uwalnia filozofię od metafizycznego idealizmu, to znaczy teorii, według której istnieją byty ogólne. Nie ma takich bytów. Istnieją, owszem, ale tylko byty duchowe, które należą do realnego porządku bytów złożonych, przygodnych, zależnych od swej przyczyny także realnej i rzeczywiście istniejącej.

Gdyby intelekt był oderwany od duszy i od człowieka, to mógłby poznawać ewentualnie istniejące samodzielnie treści ogólne. A zresztą nie mógłby ich poznać, bo nie istnieją. Ich istnienie przyjmował właściwie tylko Platon. Już Augustyn, potem

Malebranche takie idee ogólne uważali za myśli Boże, które według Malebranche'a człowiek może poznać w Bogu, a według Augustyna i Bonawentury może otrzymać w formie pojęć w specjalnym oświeceniu Boskim.

Gdyby istniał w człowieku tylko jeden intelekt, który musiałby wtedy spełniać poznawcze funkcje bierne i czynne, byłoby niebezpieczeństwo wytwarzania lub konstruowania tego, co człowiek poznaje. Na taką tezę zdecydował się Kant twierdząc, że człowiek poznaje skonstruowane z wrażeń i subiektywnych form poznawczych spostrzeżenie. Formy poznawcze są włożone w przedmiot poznania. Intelekt więc poznaje to, co wytworzył w sensie dokomponowania przedmiotu poznania. Takie dokomponowanie przedmiotów, które człowiek poznaje, jest źródłem metafizycznego idealizmu. Unikamy go wykazując, że są dwa intelekty, z których jeden jest w możliwości przyjęcia treści ogólnych, o ile intelekt czynny wyabstrahuje je z danych zmysłowych. Teza o receptywności poznania i tylko odsłanianiu w materiale wrażeń treści ogólnych ratuje przed metafizycznym idealizmem.

3.4. Uzasadnienie pluralistycznego realizmu egzystencjalnego

Unikając sensualizmu ratujemy różnicę między zmysłami a dwoma intelektami człowieka. Unikając idealizmu ratujemy różnicę między intelektem możliwościowym i czynnym. Odpada nam też skrajny empiryzm i aprioryzm, które zakładają brak realnego kontaktu między poznaniem zmysłowym i umysłowym człowieka. Ten funkcjonalny kontakt istnieje. Uzasadniając go unikamy także rozbicia człowieka na substancję cielesną i duchową. Człowiek pozostał substancjalną jednością ciała i duszy, będącej formą ciała, w której są zapodmiotowane intelekty, działające przy pomocy zmysłowych władz poznawczych, zapodmiotowanych w całym, realnie istniejącym człowieku.

3.4.1. Odrzucenie teorii intelektu oddzielnego

Jeżeli dusza i ciało stanowią jedność, jeżeli dusza działa zawsze w powiązaniu z ciałem, to intelekty ludzkie muszą też działać jedynie poprzez zmysły człowieka. W takiej sytuacji intelekty nie są oderwane od duszy. Nie mogą też być oderwane, bo nie miałyby możliwości poznania. Byłyby bowiem samodzielными przypadłościami. I takie

były z natury swej nie mogą być poza podłożem. Gdyby były oddzielone, musiałyby stać się substancjami duchowymi, czyli duszami. Ale znowu problem byłby ten sam: czy dusza może poznawać bez pomocy władz? Nie może, ponieważ nie ma okien i drzwi, jak to zauważył Leibniz i wobec tego w duchowych monadach zamknął też całą wiedzę, która się powoli sama aktualizuje w wypadku, gdy obok jednej monady znajduje się druga. Na zasadzie harmonii, ustanowionej przez Boga, jedna monada przeżywa to, co dzieje się w drugiej. Oddzielne intelekty musiałyby więc mieć znowu swoje osobne władze poznawcze, co jest absurdalne, ponieważ nie ma racji, dla której ta piętrowość władz, istniejących bez podłoża, miałaby się skończyć. Absurdalny jest właśnie ciąg nieskończony władz poznawczych, nabudowanych na sobie. Intelekty człowieka nie mogą więc być oddzielone od duszy.

3.4.2. Odrzucenie teorii pojęć wrodzonych

Gdyby intelekty były oddzielone i stały się duszą, istniejącą zawsze poza ciałem i bez powiązania z ciałem, zmieniłby się ich sposób poznawania. Jeżeli nie miałyby władz poznawczych, musiałyby, jak to stwierdził Leibniz, mieć całą władzę w sobie. Gdyby się nie przyjęło tej tezy, to dusze, istniejące bez powiązania z ciałem, obdarzone nawet intelektami, nie mogłyby ujmować treści ogólnych rzeczy, ponieważ treści tych nie można wydobyć bez pośrednictwa władz zmysłowych. Teoria Descartesa, który przypisuje duszy zdolność intuicyjnego poznawania istot rzeczy, musi wiązać się z założeniem, że rzeczy są duchowe lub niematerialne. Przyjmując tezę, że rzeczy są realnie złożone z materii i formy, istniejących dzięki osobnemu istnieniu, musimy stwierdzić niemożliwość poznania ich przez duszę, która przecież nie chwyta wprost tego, co szczegółowe. Descartes nie znając takich konsekwencji dobrze jednak wyczuwał, że należy przyjąć idee wrodzone, jako sposób i wynik poznania, dokonywanego wprost przez samą duszę. Otóż dusze, oderwane od ciała, mogą poznawać jedynie w taki sposób, że mają w sobie od początku pojęcia, które im są wrodzone. Augustyn, Bonawentura, a nawet częściowo Albert Wielki, dla których człowiek jest tylko duszą, aby uniknąć tezy o poznaniu wyłącznie biernym, przyjmowali teorię oświecenia, czyli swoistego działania Boskiego, odsłaniającego duszy treści ogólne w szczegółowych przedmiotach. Skomplikowana teoria oświecenia

i teoria pojęć wrodzonych odpada, gdy przyjmie się tezę o istnieniu dwu intelektów duszy, stanowiących z ciałem ludzkim jednego człowieka. Takiej teorii nie przyjmuje się dowolnie. Wynika ona z analizy realnego działania poznawczego człowieka. Analiza ta prowadzi do stwierdzenia realnej różnicy między wrażeniami a pojęciami ogólnymi, których doświadczamy i których różne istnienie nie ulega wątpliwości.

3.4.3. Odrzucenie esencjalizmu

Esencjalizm polega na przypisywaniu realnego istnienia czynnikom, które z natury swej stanowiąc to, z czego byt jest, nie mogą nigdy pod żadnym względem samodzielnie bytować. Nie może więc samodzielnie istnieć istota bez istnienia, ani istnienie bez istoty. Istnienie bez istoty jest samym istnieniem i automatycznie staje się bytem koniecznym, czyli takim, który istnieje ze swej natury. Byt konieczny, będący samym istnieniem, może być tylko jeden, ponieważ drugi byt konieczny, będący też samym istnieniem, niczym by się nie różnił od pierwszego. Jeżeli nie ma różnicy między jednym a drugim bytem, to w ogóle nie ma dwóch bytów. Byt konieczny musi być tylko jeden. Z tego wynika, że żadne istnienie przygodne, oderwane od istoty, nie może istnieć samodzielnie. Jest bowiem automatycznie tym samym, co byt konieczny. A jeżeli ktoś przypisuje bytowanie samodzielne skończonemu i ograniczonemu istnieniu będącemu poza istotą, to stoi na stanowisku esencjalizmu. Także istota, oderwana od swego istnienia, nie może istnieć, ponieważ bez istnienia jest niebytem. Istnieje realnie tylko to, co posiada istnienie. Jeżeli ktoś twierdzi, że istoty swoiście istnieją bez istnienia, głosi też esencjonalizm. Elementy istoty, takie jak forma i materia, także nie mogą istnieć samodzielnie poza istotą i poza istnieniem, ponieważ także byłyby niebytem. Nawet ciało ludzkie nie istnieje bez swej formy, ponieważ bez formy jest niezindywidualizowaną materią, niewyodrębnioną, niczym nie różniącą się od materii jakiegokolwiek. Tylko dusza ludzka, wewnątrznie od materii niezależna i z tej racji samodzielna w istnieniu, jako złożona z istnienia i istoty, może istnieć poza ciałem. Mając jednak w swej istocie nastawienie na ciało jest z tej racji substancją niezupełną i istnieje w sposób dla siebie właściwy tylko w połączeniu z ciałem. Jej istnienie nie podpada pod zarzut esencjalizmu. Ale oderwanie intelektów od duszy, z którą są wewnątrznie i najściślej powiązane, jest automatycznie przyznaniem im

esencjalistycznego bytowania, to znaczy tylko przypisanego im przez podmiot myślący. Faktycznie jednak takie istnienie nie zachodzi, nie jest realne.

Esencjalizm więc przypisuje realność porządkowi możliwości, czyli logicznej niesprzeczności lub samym treściom, czynnikom składowym bytu. Należy przy okazji podkreślić, że możliwość nie jest tym samym co możność. Intelkt możnościowy, to nie jest intelekt możliwy. Możliwość mówi o tym, że coś jest właśnie tylko niesprzeczne. Możliwość stanowi realny czynnik bytu, ale niesamodzielny, zawsze określany, kształtowany, wyznaczany przez akt. Ten realny czynnik bytu, to po prostu stan realnego bytu, w którym jeszcze nie ma tego, do czego zmierza. Obok tego stanu jest oczywiście w bycie stan już posiadania czegoś, do czego byt zmierzał. Każdy byt zawsze jest połączeniem stanu posiadania czegoś i nieposiadania czegoś, zawsze więc byt jest połączeniem możności i aktu. Ani możności, ani aktowi nie można przypisać samodzielnego istnienia. Istnieje realnie tylko byt nie będący jeszcze czymś pod jakimś względem i będący czymś pod danym względem. Te dwa stany w realnym bycie są realne i dzięki nim byt się zmienia. Nie jest więc tak, że elementy bytu, takie jak materia i forma, istota i istnienie bytują osobno i przyczyna sprawcza tworzy z nich przedmiot. Przyczyny działają w taki sposób, że kształtują cały byt jednocześnie. Dopiero podmiot poznający tłumacząc działanie bytu wykrywa w nim konstytuujące go czynniki, będące racjami takiego oto działania.

Esencjalizm miesza porządek możliwości z porządkiem istnienia, coś, co jest tylko pojęciem, z czymś, co jest realne. Miesza też porządek możności z porządkiem możliwości, realny stan bytu z czymś, co jest tylko pomyślane. Esencjalizm poza tym przypisuje realne istnienie lub jakąś realność elementom bytu. Znaczący to, że esencjaliści nie rozróżniają porządku poznania i porządku istnienia. Coś, co istnieje realnie, lecz jest złożone z elementów, możemy poznać w taki sposób, że te elementy osobno analizujemy. Nie wynika z tego, że one osobno istnieją. Ale i poznawanie, analiza i opis muszą być tak ujęte, aby nie została zanegowana ontyczna jedność złożonej całości, i aby nie mówiło się o czynnikach, konstytuujących byt, jako o czymś samodzielnym w bytowaniu, np. o istocie, którą w postaci treści ogólnych intelekt czynny wyodrębnia w bycie poznawczo. Czynniki te są realne, lecz nie bytują samodzielnie. Intelkt rozpoznaje je w bycie, jako relacje tłumaczące złożoną naturę bytu⁸⁴.

Odrzucając wszystkie, krytykowane tu ujęcia, odrzucamy esencjalizm.

Pluralizm filozoficzny polega na akceptowaniu złożenia w bycie. Nie może to być jednak złożenie typu esencjalnego, ponieważ wtedy byt składałby się z czynników tylko pomyślanych. Składa się z elementów, które są rzeczywiste dzięki realnemu istnieniu. Aby to więc był pluralizm realistyczny, trzeba podkreślić w bycie ważność istnienia i poznawczo ujmować tylko byty realnie istniejące, jeżeli chce się poznać rzeczywistość.

Poznaje intelekt. Naturę rzeczywistości określa intelekt w wyniku zetknięcia się z tą rzeczywistością. W chwili, w której intelekt dostrzeże różnicę między poznawaną rzeczą a sobą, już rezygnuje z monizmu. Przyjmuje bowiem istnienie przynajmniej dwu bytów realnie różnych, to znaczy takich, z których jeden nie jest drugim. Intelekt dalej tłumacząc fakt tej różnicy wykrywa czynniki wewnątrz bytu, składające się na byt. Dostrzega konieczną obowiązywalność pluralizmu, a widząc, że rzeczy są realne, odkrywa relację tej realności. Tą relacją jest istnienie, konieczny akt bytu. Już więc w analizie pierwszego doświadczenia rzeczy człowiek uzasadnia realistyczny pluralizm egzystencjalny.

3.5. Uzasadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej

Sprawa nieśmiertelności duszy ludzkiej nie była oczywista dla zwolenników na przykład awerroizmu, którzy przyjmowali duchowy oddzielony od człowieka intelekt. Intelekty były nieśmiertelne, ale jednostkowa dusza ludzka była śmiertelna. Wprawdzie Platon, a potem Plotyn i Augustyn, zresztą także i inni filozofowie, dowodzili tej nieśmiertelności, ale nigdy nie uzyskali dowodu całkowicie czytelnego i przekonywującego.

Nieśmiertelność duszy jest konsekwencją tezy o jej duchowości. Duchowość tę jednak ujmowano zawsze negatywnie, to znaczy jako zaprzeczenie materialności. Wynikało więc, że dusza jest niematerialna. Z niematerialności nie wynika jednak wprost duchowość. Duchowość duszy rozpoznajemy po jej niematerialnym działaniu, którego znakiem są niematerialne pojęcia ogólne. Ale samą duchowość konstituuje coś pozytywnego, mianowicie samodzielność istnienia. Musi istnieć samodzielnie taki byt, który jest w swej istocie wewnętrznie niezależny od materii. Byt wewnętrznie

niezależny od materii i samodzielnie istniejący, aby odróżnić od bytów materialnych i niematerialnych, możemy nazwać bytem duchowym.

W cytowanym już „De unitate intellectus” św. Tomasz wykazał, że czynności intelektu różnią się od czynności zmysłów tak, jak wieczne różni się od zniszczalnego. Wieczne i zniszczalne, jako wykluczające się, nie mogą stanowić tej samej substancji⁸⁵. Intelekt i zmysły nie mogą więc stanowić tej samej władzy poznawczej. Intelekt więc jest rozdzielony, jest różny od innych władz człowieka.

Ta różnica jest wyraźniejsza w innym rozumieniu. Dany zmysł nie poznaje wszystkiego, lecz właściwe sobie przedmioty, np. wzrok poznaje kolory, słuch dźwięki. Intelekt poznaje wszystkie przedmioty. Z tej racji, że intelekt poznaje wszystko, nie może mieć natury, proporcjonalnej do tego, co poznaje. Jego naturą może być tylko pozytywny brak tej proporcjonalności, czyli samo doznawanie. Intelekt może być jedynie w możności do tego, co poznaje⁸⁶. Jest więc władzą w możności i władzą oddzieloną od organów cielesnych, ponieważ jest władzą duszy, a nie ciała. Każda władza zmysłowa działa przez odpowiedni organ cielesny. Intelekt poznając wszystko nie ma wobec tego określonego organu. Nie ma go też na tej zasadzie, że nie jest formą ciała. Dusza jest formą ciała i stanowiąc z nim jeden byt działa razem z ciałem. Intelekt nie będąc formą cała, nie musi działać tak jak ciało. Nie sam jednak odbiera wrażenia. Odbierają je zmysły. Ale gdy pojawia się wrażenia we władzach zmysłowych, a głównie w rozumie szczegółowym, intelekt czynny odkrywa w nich treści ogólne, bo z jego natury wypływa dokonanie tej czynności. Intelekt możliwościowy takie wyodrębnione treści ogólne chwyta, odbiera, ponieważ z jego natury wynika ta czynność. Intelেকty więc działają inaczej niż władze zmysłowe. Jeżeli są niezależne od ciała w działaniu, są też niezależne od materii w istnieniu. Działają duchowo i istnieją jako duchowe przypadłości duszy. Wynika z tego, że natura duszy, w której intelekt tkwią, jako jej przypadłości, jest także duchowa.

Byt duchowy, jeżeli istnieje samodzielnie, mimo że jest substancjalnie powiązany z ciałem, sam w sobie jest złożony, jak każdy byt, z istnienia i istoty. Problem nieśmiertelności polega na tezie o neutracalności istnienia. Jeżeli dusza nie może utracić istnienia, jest nieśmiertelna. Człowiek, jak wiemy z doświadczenia, traci istnienie. Tracą istnienie wszystkie byty, które poznajemy przy pomocy władz

zmysłowo-umysłowych. Można więc przypuszczać, że utracalność istnienia jest powiązana z faktem posiadania materii. Pierwsza odpowiedź polegałaby na stwierdzeniu, że dusza, która nie zawiera w swej istocie materii, nie podlega zniszczeniu. Materia bowiem jest powodem utracalności istnienia. Ta teza, jeżeli nawet jest słuszna, jeszcze nie rozwiązuje problemu. Należy wykazać, że dusza, złożona z istoty i istnienia, nie może istnienia utracić. Dusza oczywiście nie jest bytem koniecznym, który zawsze jest samym istnieniem, a więc posiadającym istnienie w swej istocie. Nie jest bytem takim, który już taki jest, że istnieje w sposób konieczny. Dusza jako byt złożony, zawsze ma perspektywę rozpadu elementów. Musi być jednak czynnik, który to spowoduje. W wypadku człowieka tym czynnikiem jest materia, która z racji swej struktury i na zasadzie praw przyrody, obowiązujących byty materialne, ulega rozpadowi i zniszczeniu. Zniszczenie materii pociąga za sobą zniszczenie całego bytu, którym jest człowiek, ale nie powoduje zniszczenia duszy. Dusza, złożona z duchowej formy i istnienia, które ze swej natury nie jest materialne, zawiera elementy trwałe, nie podlegające rozpadowi, ponieważ są to elementy proste. To, co jest proste, nie może się dzielić. Nie grozi więc jej zniszczenie ani ze strony formy, ani ze strony istnienia. Zagrożenie może stanowić sam fakt połączenia formy i istnienia. Tego połączenia dokonała przyczyna istnienia, ponieważ zaistnienie duszy polegało właśnie na tym, że dusza została przeciwstawiona nicości w fakcie udzielenia realnego bytowania istnieniu, będącego ze swej natury aktem jednostkowej istoty, ukonstytuowanej z formy. Każdy byt, który nie jest Bogiem, musi być złożony, bo tylko wtedy różni się od Boga. Złożenie bytu nie jest więc dowolne. Decyduje o tym przyczyna istnienia. A więc jedynie przyczyna pierwsza może zagrażać istnieniu duszy. Sam fakt połączenia w duszy formy i istnienia nie zagraża istnieniu duszy, ponieważ stanowi normalną sytuację, normalną naturę bytu. Natura bytu, jako coś realnego, nie wyklucza siebie. Nie jest przeciwnikiem siebie, ani źródłem zniszczenia. Jest bytem, a byt zawsze jest źródłem bytowania, a nie unicestwienia. Byt sprawia byt przez przeciwstawienie go nicości. To przeciwstawienie polega na udzieleniu istnienia. Istnienie nie jest zarazem źródłem nieistnienia. W człowieku materia jest źródłem i sprawcą zniszczenia, a nie istnienia. Bóg, który jest samym istnieniem i pełnią bytu, z natury jest źródłem istnienia. Jest oczywiście, jako pełnią bytu, także samym intelektem

i samą wolą. Może decydować o tym, czy powołać jakiś byt do istnienia. Ale gdy już udzielił istnienia, jako byt będący ze swej natury źródłem istnienia, nie może być jednocześnie przyczyną istnienia. Bóg więc z punktu widzenia filozoficznego nie może unicestwić duszy. Jeżeli jest zasadą i przyczyną istnienia, skoro jest samym istnieniem, nie może być jednocześnie zaprzeczeniem siebie i stanowić zasady i przyczyny unicestwienia. Przyczyna pierwsza nie zagraża więc istnieniu duszy. Skoro nie niszczy jej istnienia ani formą, ani jej własne istnienie, ani przyczyna pierwsza, to nie ma czynnika, który by zniszczył istnienie duszy. Dusza więc jest nieśmiertelna.

I znowu całą tę sprawę wykrywamy dzięki temu, że wrażenia różnią się od pojęć ogólnych, że pojęcia wobec tego mają duchową przyczynę w dwu różnych intelektach, które dzięki wyróżnieniu intelektu możliwościowego i czynnego nie mają szans oderwania się od duszy i człowieka. Dusza nie ginie więc nawet po rozłączeniu z ciałem, ale będąc jego formą, bo taki jest sens jej natury, aby być w pełni sobą, musi być połączona z ciałem. I w tym miejscu wracamy znowu do filozoficznego wykrycia tezy o zmartwychwstaniu ciał.

3.6. Próba wyjaśnienia poznania mistycznego

K. Ajdukiewicz omawiając irracjonalizm twierdzi, że irracjonalistami byli „przede wszystkim mistycy wszelkich odcieni”. Dodaje, że „mistykami nazywamy ludzi mających przeżycia osobliwego rodzaju, zwane ekstazą mistyczną. W tych przeżyciach doznają oni olśnienia, w którym (nie na drodze rozumowania ani skrupulatnej obserwacji) uzyskują subiektywną pewność, najczęściej pewność istnienia bóstwa, przeżywają jak gdyby naoczne, bezpośrednie z nim obcowanie, otrzymują bezpośrednio od niego pouczenia, przestrogi i nakazy”⁸⁷.

Zagadnienie więc poznania mistycznego, wprowadzone do podręczników szkolnych, należy i w tej książce wyjaśnić.

Podejmując kolejno problemy trzeba najpierw rozróżnić dwa porządki rzeczywistości: porządek przyrodzony i porządek nadprzyrodzony. Bóg niewątpliwie nawet z punktu widzenia filozoficznego należy do porządku innego niż porządek przyrodzony, a więc do porządku nadprzyrodzonego z racji swej natury, całkowicie różnej od natury wszystkich innych bytów. Naturę Boga, a więc to, czym Bóg jest,

wciąż jeszcze z punktu widzenia filozoficznego, stanowi istnienie i tylko istnienie, pełne i samoistne. Bóg jest taki, że istnieje. Nie może więc nie istnieć, bo nie byłby sobą. Jest samym istnieniem i z tej racji jest bytem koniecznym, czyli takim, który nie może być inny, który więc zawsze jest, bo istnienie stanowi to, czym Bóg jest. Będąc bytem koniecznym, samym istnieniem, Bóg siłą tego faktu jest przyczyną istnienia wszystkich bytów poza sobą, które z kolei są takie, że nie istnieją same z siebie, które więc są niekonieczne, czyli przygodne. Skoro nie zawdzięczają istnienia sobie, a istnieją, to wobec tego istnienie otrzymują. Mogą otrzymać istnienie od bytu, który jest w stanie udzielić istnienia.. Tym bytem jest wyłącznie byt samoistny, który będąc istnieniem zawsze był i jest, który wyprzedza wszelki niebyt, który więc istniał i istnieje przed porządkiem wszystkiego, który ma kompetencje udzielania istnienia zgodnie z zasadą, że tylko byt jest przyczyną bytu. Bóg istniał, gdy nie było bytów przygodnych, i dzięki temu, że Istnienie istniało, one także istnieją. Bóg z racji swej odrębności i wyjątkowej struktury, wykrywanej na drodze szukania racji bytów, które nie zawdzięczają sobie istnienia, a jednak istnieją, czyli otrzymują istnienie od bytu wcześniej istniejącego i to samoistnie, należy do odrębnego porządku nadprzyrodzonego, przekraczającego przyrodzoność. Bóg jednak, jako przyczyna istnienia jest jednocześnie w całym porządku przyrodzonym przez swe działanie, które od strony filozoficznej polega na udzielaniu istnienia, czyli powodowaniu, że tak różne czynniki, jak istota, będąca możliwością zaistnienia, i istnienie, stanowiące akt zaistnienia jakichś treści, faktycznie są i stanowią jeden byt. Ten byt trwa dzięki temu, że istnienie nie odrywa się od istoty, złączone z nią przecież przygodnie, a więc czasowo. Bóg wobec tego nie tylko daje istnienie, lecz także podtrzymuje je w bycie, sprawia, że istota i istnienie nie rozpadają się, lecz razem przez jakiś czas trwają. Przez swe działanie Bóg więc jest w porządku przyrodzonym i dzięki temu rozum ludzki może wykryć jego istnienie.

Bóg z racji swej natury należąc do porządku nadprzyrodzonego jest wykrywany i najwłaściwiej poznawany przez nadprzyrodzoną, udzielaną człowiekowi wiarę, która polega na umysłowym uznaniu prawd objawionych dla samego autorytetu Boga. Porządek nadprzyrodzony został człowiekowi ujawniony przez Boga. Bóg jednak jest odkrywany także przez rozum ludzki w poznaniu filozoficznym, które analizując

strukturę bytów, ujmowanych władzami zmysłowymi, dochodzi do wniosku, że struktura tych bytów i ich istnienie, ich realność, są zrozumiałe, sensowne, niesprzeczne tylko wtedy, gdy przyjmie się pierwsze istnienie, tłumaczące ostatecznie realność bytów, niezdolnych z siebie do zaistnienia.

Chodzi więc o wyjaśnienie, że problem Boga nie należy wyłącznie do teologii, czyli nauki, która tłumaczy rzeczywistość w oparciu o prawdy objawione. Problem Boga należy także do filozofii, która nie posługuje się objawieniem, w oparciu tylko o zmysłowo-umysłowe poznanie ludzkie, tłumaczy rzeczywistość w świetle praw przyrodzonego, naturalnego rozumu człowieka. Istnienie Boga człowiek wykrywa w porządku przyrodzonym i uświadamia sobie, że Bóg ze względu na swą naturę nie stanowi elementu porządku przyrodzonego. Bóg stanowi osobny porządek. Ale o tym, kim jest Bóg z punktu widzenia tego nadprzyrodzonego porządku, człowiek wie dodatkowo, z innych powodów i na innej płaszczyźnie. Wie o Bogu z porządku nadprzyrodzonego dzięki objawieniu, czyli dzięki temu, co Bóg o sobie ujawnił ludziom.

Porządek nadprzyrodzony obejmuje człowieka, istnieje w nim, zapoczątkowany przez wiarę lub chrzest, rozwijany przez modlitwę i sakramenty, realnie lub w sposób nadprzyrodzony kontaktujące człowieka z Bogiem. Człowiek więc należy do porządku przyrodzonego i jednocześnie, z pewnego punktu widzenia, do porządku nadprzyrodzonego. Ma możliwość w porządku przyrodzonym poznania Boga swym własnym rozumem. Gdy człowiek analizuje rzeczywistość, wykrywa istnienie Boga, jako racji uniesprzeczniającej realność bytów. Człowiek ma także możliwość poznania Boga w porządku nadprzyrodzonym najpierw przez dobrowolną wiarę, a kiedyś po śmierci przez bezpośredni kontakt z Bogiem, kontakt doświadczalny „twarzą w twarz”, dający wiedzę, nazywaną w teologii widzeniem uszczęśliwiającym.

Obok tych trzech możliwości poznania Boga, a więc na drodze rozumowania, przez wiarę i w wizji uszczęśliwiającej, istnieje możliwość poznania mistycznego. O tym poznaniu informują niektórzy ludzie, jako o czymś, co rzeczywiście przeżyli. Poznanie to omawiają także filozofowie i z tej racji problem jest aktualny. Omawia je lub tylko klasyfikuje, ale także ocenia K. Ajdukiewicz. Czy jednak jego opinia jest słuszna?

Ajdukiewicz uważa, że poznanie mistyczne polega na tak zwanej ekstazie, i na uzyskaniu subiektywnej pewności o istnieniu Boga. Tę pewność mistyk zdobywa w bezpośrednim kontakcie z Bogiem, lecz nie na drodze rozumowania, czy obserwacji.

Należy stwierdzić, że poznanie mistyczne rzeczywistości nie polega na rozumowaniu, ani na obserwacji, tym bardziej, jeżeli przez obserwację rozumie się zewnętrzne doświadczenie zmysłowe lub nawet wewnętrzne doświadczenie umysłowe. Poznanie mistyczne nie należy bowiem do porządku przyrodzonego. Dzieje się jednak w człowieku. Jest spowodowane przez Boga w nadprzyrodzony sposób i w nadprzyrodzonej sferze człowieka, ale jest przeżywane przez człowieka, przez jego normalne umysłowe władze, bo przecież nie ma w człowieku innych władz umysłowych, jak intelekt i wola. Problem zaczyna się właśnie tu i polega na zrozumieniu tego, że człowiek w sposób nadprzyrodzony przeżywa rzeczywistość także nadprzyrodzoną, lecz swymi normalnymi, przyrodzonymi władzami, swoiście uzdolnionymi dzięki łasce.

Jeżeli istnieje w człowieku porządek nadprzyrodzony, cały człowiek istnieje w tym porządku. Jest dalej osobą, jest bytem przyrodzonym, złożonym z ciała i duszy, która dzięki życiu nadprzyrodzonemu jest zdolna swymi przyrodzonymi władzami, wciąż tymi samymi lecz uzdolnionymi i przystosowanymi do nadprzyrodzonego kontaktu z Bogiem, brać udział w życiu Boga. Tłumaczy tę sprawę przykład rozpalonego żelaza. Żelazo, w tym porównaniu dusza, gdy jest rozpalone, jest wciąż tym samym żelazem, lecz posiada własności, których przedtem nie miało. Dusza jest wciąż duszą, lecz dzięki obecnej w niej łasce posiada zdolność działania w porządku nadprzyrodzonym i prawo, darmo jej dane, udziału w życiu Boga. Dusza jednak nie ma świadomości życia nadprzyrodzonego. Wie o nim z objawienia i na zasadzie wiary.

I w jakimś czasie dany człowiek przeżywa mistyczne poznanie Boga. Na czym więc ono polega i jak przebiega?

Istnieje wiele opinii, wyjaśniających poznanie mistyczne. Wszystkie jednak dadzą się sprowadzić do dwu grup, wyznaczonych przez tradycję platońską i arystotelesowską, i do dwu klasycznych teorii poznania, czerpiących bądź z Platonizmu, bądź z arystotelizmu.

Poznanie mistyczne, tłumaczone przez uczonych tradycji platońskiej, a więc przez Augustyna, Pseudo-Dionizego, Bernarda z Clairvaux, Bonawenturę, pomijając szczegóły polega na biernym odbiorze tego, czego Bóg udziela duszy przez swą obecność w chwili, gdy dusza, przygotowana do tego kontaktu świątobliwym życiem, podda się przygotowanemu przez Boga zawieszeniu działania przyrodzonych władz umysłowych, jak wola i intelekt, a tylko trwa w najwyższym napięciu uczuć duchowych, czyli miłości. Intelekt i wola już nie dosięgają Boga. W przeżyciu mistycznym dosięga Boga miłość. Ten kontakt przez miłość, zresztą miłość najwyższej klasy i czystości, jest równoważny z doświadczalnym przeżywaniem zjednoczenia duszy z Bogiem. I ten kontakt z Bogiem, dokonujący się w opisanych wyżej warunkach, nazwa się właśnie ekstazą, do której przygotowuje ćwiczenie w cnotach i wzmożenie uczuć, wspomagających miłość, a więc najdoskonalsze uczucie duchowe, mające swe źródło w woli, poddanej łasce i przez łaskę usprawnionej do mistycznego doświadczenia obecności Bożej. Akcentuje się więc w tej teorii tak zwane poznanie przez miłość, wprowadzającą wszystkie duchowe władze człowieka, niezdolne do ujęcia Boga i do ekstazy, która jest stanem dynamicznym, lecz stanem swoistej właśnie bierności, dzięki której dusza receptywnie swym najwyższym „szczytem” bezpośrednio styka się z Bogiem.

W takim ujęciu niewątpliwie są zaakceptowane irracjonalne momenty przeżycia mistycznego, momenty więc pozarozumowe i pozaprzyrodzone. Ajdukiewicz może nazwać mistyka irracjonalistą, jeżeli tłumaczy jego przeżycia w ramach tradycji platońsko-neoplatońskiej, sprecyzowanej przez PseudoDionizego, Bernarda z Clairvaux i Bonawenturę. Nie jest to jednak jedyna teoria, wyjaśniająca poznanie mistyczne. Poznanie to z natury swej nadprzyrodzone i dotyczące przedmiotu, przeżywane wprost przez duszę bez pośrednictwa władz lub nawet poprzez jej władze, uzdolnione w sposób nadprzyrodzony do mistycznego kontaktu z Bogiem, nie jest łatwe do zakomunikowania i do zinterpretowania. A tłumaczenie, oparte na danych tradycji platońskiej nie jest oczywiście jedyne.

Mistycy z klasztoru Saint-Victor pod Paryżem uważali, że nie miłość, lecz wspomagany miłością rozum dosięga Boga w kontemplacji biernej, czyli spowodowanej przez Boga, doświadczalnie udzielającego się duszy. Zawieszenie

działania władz zmysłowych jest zupełnie zrozumiałe. Nie obejmują Boga, nie odbierają Go, a więc nie działają. Ponieważ jednak Bóg zjawia się, jako przedmiot kontemplacji, jest odbierany biernie przez rozum, który właśnie ma zdolność poznawania. W tym receptywnym kontakcie rozumu ludzkiego z Bogiem wzrasta w człowieku miłość dzięki poznaniu, a poznanie dzięki miłości. Rozum miłujący doświadcza więc Boga w przeżyciu mistycznym.

Ujęcie wiktorynów, działających jeszcze w tradycji platońskiej, jest już bliższe temu, które przyjmie Tomasz z Akwinu i uczeni, czerpiący z arystotelizmu.

Św. Tomasz powie, że przeżycie mistyczne jest „poznaniem jakby doświadczalnym Boga”⁸⁸, że jest „quasi” oglądaniem jeszcze w tym życiu istoty Bożej⁸⁹. Jest to oglądanie bez wyobrażeń i pojęć, gatunkowo różne od poznania niemistycznego, podobne do poznania aniołów, którzy jako czyste formy poznają Boga bez sądów i bez rozumowania⁹⁰. Św. Tomasz wie, że istoty Bożej człowiek nie może w tym życiu poznawczo ująć, ponieważ istotę każdego bytu rozpoznaje swym intelektem czynnym we wrażeniach zmysłowych. I innej drogi poznawczej nie ma. Bóg, jako duch, nigdy nie stanie się przedmiotem poznania zmysłowego, nigdy więc człowiek w tym życiu nie ujmie bezpośrednio Jego istoty. Może Ją poznać tylko przez wiarę. Wobec tego mistyczne poznanie jest dla św. Tomasza „quasi” doświadczalnym poznaniem.

Widać jednak w tych ujęciach, że poznanie mistyczne, z racji swego charakteru stanowiące problem teologiczny, jest jednak ujmowane filozoficznie od strony pytania, czym jest to poznanie, na czym polega. Św. Tomasz stwierdza, że jest to „jak gdyby doświadczenie” i nie wyjaśnia mechanizmu doświadczalnego poznania Boga przez człowieka, dopuszczonego do przeżyć mistycznych.

Współcześni teoretycy poznania mistycznego pamiętający wciąż o Tomaszowym „quasi” doświadczeniu Boga w tłumaczeniu tego doświadczenia stanowi dwie grupy.

Pierwsza grupa daje odpowiedzi, związane z przekonaniem, że poznanie mistyczne należy do dziedziny łaski, lecz między łaską, wiarą i miłością nie ma różnicy gatunkowej, a jest tylko różnica stopnia. Przy takim stanowisku doświadczenie mistyczne nie różni się w swej istocie od działania wiary i miłości, i stanowi tylko przejaw bardziej intensywnego działania darów Ducha Świętego. Do zwolenników takiej interpretacji należy Garrigou-Lagrange, Maritain, Gardeil. Według nich poznanie

mistyczne jest normalnym etapem rozwijającego się życia wiary i łaski⁹¹. Garrigou-Lagrange uważa, że łaska przygotowuje człowieka do posiadania Osoby Bożej w poznaniu doświadczalnym. Jest to poznanie przez miłość i intelekt za pomocą czegoś pośredniego, czym może być np. rozpoznany w nas skutek miłości, tworzonej w duszy przez Boga. Takie poznanie jest związane z darem mądrości, który występuje razem z miłością. Garrigou-Lagrange jest więc zwolennikiem pośredniego doświadczenia Boga. Podobnie ujmuje poznanie mistyczne Maritain, dla którego jest ono przy zaawansowanym życiu religijnym człowieka ujęciem Boskości jako takiej na drodze nadnaturalnego sposobu przyjmowania wiedzy o Bogu przez wiarę, udoskonaloną w działaniu darami Ducha Świętego, specjalnie darem rozumu i mądrości. Gardeil mówi krótko, że poznanie mistyczne jest aktem wiary, oświeconej doskonalącymi intelekt darami Ducha Świętego. Dusza zjednoczyła się z Bogiem przez łaskę i przez łaskę może doświadczyć substancjalnie obecności Boga⁹².

Druga grupa teologów poznania mistycznego przyjmuje także, że poznanie mistyczne należy do dziedziny łaski, lecz podkreśla gatunkową różnicę między łaską, wiarą, miłością, darami Ducha Świętego i doświadczeniem mistycznym. Tak twierdzi J. Mareshal, J. de Guibert. Mareshal tłumacząc poznanie mistyczne przyjmuje możliwość bezpośredniego doświadczenia Boga przez duszę w etapie ponadświadomości, supraracjonalnym, poszerzającym poznanie, w którym znika pojęciowanie, a działa sama inteligencja ludzka, stykająca się z Bogiem bez pośrednictwa wyobraźni i analogii⁹³. Guibert uważa, że mistycy otrzymują od Boga łaskę doświadczalnego spostrzegania życia nadprzyrodzonego, przez które nawiązują łączność z Bogiem, obecnym w duszy. To spostrzeganie nie polega na bezpośredniej intuicji, ale jest czymś więcej niż poznanie przez wiarę⁹⁴.

Tłumaczenie poznania mistycznego, wypracowane przez teologów obydwu grup, polega także na poszukiwaniu tego, co specyfikuje i wyróżnia przeżycie mistyczne. Uważają na ogół, że jest to życie wiary lecz bardziej intensywne pod względem działania niektórych darów Ducha Świętego, albo uważając to przeżycie za coś różnego od wiary przenoszą je w porządek ponadracjonalny. Wydaje się że w pierwszym wypadku za cechę wyróżniającą poznanie mistyczne wzięto to, co stanowi warunek

tego poznania, w drugim wypadku faktycznie usunięto doświadczenie mistyczne z obrębu duszy ludzkiej.

Zobaczmy najpierw co mówią sami mistycy. Teresa Wielka pisze, że w poznaniu mistycznym „rozum, ile mi się zdaje, nie myśli, ani się nie gubi, tylko, jak mówię, nie działa, jakby przerażony wielkością tych rzeczy, które ogląda”⁹⁵. „Dusza... czuje się okryta cieniem... wszystkie władze swoje... ma... uciszone... pod tym cieniem Bóstwa... Widzieć go bowiem jasno w życiu nie możemy, jeno pod zasłoną obłoku”⁹⁶. Św. Jan od Krzyża twierdził, że „gdy Bóg objawił się wyraźniej, ukazywał się w obłoku... Potrzeba zatem duszy pragnącej złączyć się bezpośrednio z Bogiem i być blisko Niego, złączyć się z tym ciemnym obłokiem”⁹⁷. Mistycy więc mówią, że mistyczne doświadczenie Boga jest niejasne, że czują obecność Boga, doświadczają jej, lecz nie poznają Boga, nie widzą Go. Bóg jest oddzielony od nich o pewną ilość ciemności. Wynika z tego, że w poznaniu mistycznym człowiek nie kontaktuje się z Bogiem, jako przedmiotem pojęciowania, lecz z Bogiem, pozwalającym doświadczać swej obecności, swego istnienia w duszy ludzkiej.

I teraz odwołajmy się do teorii poznania istnienia. Intelpekt możliwościowy poznaje wprost istnienie przedmiotu, którego obecność poprzez dane zmysłowe stwierdza w rozumie szczegółowym. Istnienie, jako różne od materii i istoty, intelekt możliwościowy może wyodrębnić i sam bezpośrednio ujmować, jeżeli przedmiot poznania jest obecny w człowieku. Bóg jest realnie obecny w człowieku przez łaskę. Człowiek, według teologii katolickiej, nie ma świadomości ani pewności łaski i wiary⁹⁸. Nie poznaje więc Boga bezpośrednio ani z punktu widzenia teologii, ani z punktu widzenia filozoficznego. Jeżeli jednak Bóg, obecny w człowieku, posiadającym łaskę, rozpoznawany normalnie tylko przez wiarę lub rozumowanie filozoficzne, zechce stać się bezpośrednio obecnym przedmiotem poznania władz umysłowych człowieka, intelekt możliwościowy ujmie istnienie Boże. Ma wtedy świadomość obecności Boga w duszy, jako przedmiotu poznania i stwierdza istnienie tego przedmiotu. Tylko istnienie. Nie może uzyskać pojęcia Boga, ponieważ istota Boga nie jest poznawczo dostępna intelektowi czynnemu, działającemu tylko na materiale wrażeniowym. Poznanie mistyczne jest wobec tego realnym doświadczeniem przez intelekt możliwościowy istnienia Bożego i nigdy nie jest ujęciem Bożej istoty. Teza taka zgadza się z

przekonaniem mistyków, którzy mówią o świadomym i umysłowym odczuwaniu, a więc doświadczeniu obecności Bożej w ich duszy i o niemożliwości poznania pojęciowego. Doświadczając więc bezpośredniego istnienia, nie poznają pojęciowo istoty Bożej.

Poznanie mistyczne różni się więc od aktu wiary. Człowiek bowiem nie ma pewności aktu wiary, ma jednak w doświadczeniu mistycznym pewność ujęcia istnienia Bożego. Akt wiary jest konieczny do zbawienia, poznanie mistyczne nie jest konieczne do zbawienia. Różni się także od łaski. Nie mamy świadomości łaski, wiemy o niej tylko na zasadzie wiary, mistyk ma świadomość obecności Bożej. I znowu łaska jest konieczna do zbawienia, doświadczenie mistyczne nie jest konieczne. Czym innym więc jest łaska i czym innym doświadczenie mistyczne.

Trudność, którą postawił św. Tomasz, znika. Rzeczywiście poznanie mistyczne nie jest i nie może być „ogłądaniem w tym życiu istoty Bożej”. Ale poznanie nie sprowadza się tylko do aktu pojęciowania. Polega także na poznaniu istnienia przez intelekt możnościowy przy pomocy zmysłów i intelektu czynnego. I takiego poznania może dokonać dusza swym intelektem możnościowym nawet w stosunku do Boga, jeżeli, oczywiście, Bóg zechce stać się bezpośrednim przedmiotem intelektu. Ponieważ także św. Tomasz rozumiał przez poznanie tylko proces pojęciowania, nie mógł zgodzić się na doświadczenie poznania Boga. Teoria poznania istnienia, wypracowana przez Maritaina, Gilsona, Krapca, usuwa tę trudność. Poznanie mistyczne jest możliwe jako bezpośrednio doświadczenie przez intelekt możnościowy istnienia Bożego.

Poznanie to nie zachodzi zawsze. Jest rzadkie, udzielane niektórym ludziom. Podstawą ontyczną poznania mistycznego jest stan łaski, podstawą wykonania, czyli przeżycia doświadczenia mistycznego, są dary Ducha Świętego. One uzdalniają władze intelektu do bezpośredniego ujęcia istnienia Boga. Bóg, obecny w człowieku, staje w doświadczeniu mistycznym przed intelektem możnościowym i nie tylko jako przedmiot wiary, lecz także jako obecny przedmiot poznania. Bóg sam musi to spowodować, czyli stać się takim przedmiotem. To więc zależy od Boga. Można powiedzieć, że poznanie mistyczne jest spowodowane przez porządek nadprzyrodzony. I przedmiot poznania jest nadprzyrodzony. Ale sam akt bezpośredniego ujęcia Boga jest aktem ludzkiego

intelektu, działającego według praw swej natury, uzdolnionej przez łaskę do działania poznawczego wobec przedmiotu z porządku nadprzyrodzonego.

Doświadczenie więc istnienia Boga, bytu z porządku nadprzyrodzonego, jest aktem poznania, dokonany przez intelekt możliwościowy człowieka w tym życiu, w ramach więc natury ludzkiej przez przyrodzoną władzę poznawczą, wobec której Bóg w sposób nadnaturalny stał się bezpośrednim przedmiotem poznawczej recepcji intelektu możliwościowego, zdolnego bez pomocy innych władz poznawczych do ujęcia istnienia.

Ta interpretacja oczywiście nie wyklucza udziału miłości, łaski darów Ducha Świętego. Tłumaczy nam proces doświadczenia mistycznego odpowiadając na pytanie, czym jest doświadczenie mistyczne. Zgodna jest z opinią teologów, którzy ustalili trzy główne cechy poznania mistycznego: a) poznanie mistyczne polega na doświadczalnym uświadomieniu sobie przez duszę bez pomocy wyobrażeń i wnioskowania, „że Bóg jest w niej obecny”; b) „to doświadczenie i bezpośrednie poznanie Boga nie daje nowych pojęć, jest ono bowiem ogólne i niejasne, a polega na skoncentrowanej niezwykle intuicji wpatrującej się bez wielości idei czy sądów, a tylko w sposób prosty w Najwyższe Dobro bliższe dla duszy od niej samej. Z poznaniem tego rodzaju łączy się jakaś prosta, przeogromna miłość”; c) „najważniejszą cechą mistycznego przeżycia jest świadomość, że ono zjawia się nagle i nie zależy od wysiłku woli, która nie może go ani zdobyć, ani zatrzymać. Władze duchowe człowieka są jakby zahamowane, a nawet w pewnym stopniu zawieszony, dokonuje się wtedy w samym rdzeniu duszy, tj. w najgłębszych jej warstwach, ściśle zjednoczenie z Bogiem”⁹⁹.

Wy tłumaczenie doświadczenia mistycznego przez pokazanie mechanizmu ujęcia istnienia Bożego w duszy za pomocą intelektu możliwościowego jest zgodne z wymienionymi tezami teologów. Jest to ujęcie istnienia bez pomocy wyobrażeń i sądów, nie towarzyszy temu ujęciu utworzenie pojęć, człowiek nie może tego poznania spowodować, sam akt poznania istnienia Boga jest bierny, receptywnie ujmujący to istnienie, jeżeli Bóg zdecyduje się dać go poznać intelektowi ludzkiemu. Towarzyszy temu poznaniu miłość, bo wola, która jest źródłem miłości przyrodzonej i siedzibą udzielonej człowiekowi miłości nadprzyrodzonej, wspartej na miłości człowieka, jest razem z intelektem w duszy ludzkiej. Działanie tych władz jest zawieszony, czyli nie jest czynne. Jest po prostu bierne. Intelekt możliwościowy odbiera istnienie Boga, wola

odbiera miłość Bożą. Można nawet powiedzieć, że poznanie mistyczne „polega na skoncentrowanej niezwykle intuicji wpatrującej się... w sposób prosty w Najwyższe Dobro”, jeżeli przez intuicję rozumie się bezpośredni ogląd istnienia lecz dokonywany przez intelekt możnościowy, tkwiący w duszy i dostarczający jej istocie świadomości o obecnym w duszy Bogu, jako wyjątkowym przedmiocie poznania, a nie tylko rozpoznawanym przez wiarę. Nadprzyrodzone zjednoczenie z Bogiem dokonuje się w samej istocie duszy, w jej „rdzeniu... w najgłębszych jej warstwach”. Dzieje się ono nie tylko w doświadczeniu mistycznym. Jeżeli dzieje się także w doświadczeniu mistycznym, a więc w taki sposób, że człowiek jest tego świadomy, to musi stać się za pośrednictwem intelektu, ponieważ tylko intelekt możnościowy może rozpoznać istnienie obecnego w duszy Boga. Możemy tak powiedzieć, ponieważ doświadczenie mistyczne nie jest aktem wiary, lecz aktem specjalnego poznania.

Jeżeli teologowie akcentując „rdzeń duszy” rozumieją przez to zdolność samej duszy do poznania bez pomocy intelektu możnościowego, to po prostu tłumaczą doświadczenie mistyczne w oparciu o dane filozofii platońsko-neoplatońskiej, zaczerpniętej z Augustyna, Pseudo-Dionizego, czy Bonawentury. Stają też na gruncie tych ujęć, jeżeli intuicję przeciwstawiają działaniu intelektu. Znaczy to tylko, że nie znają dobrze tez arystotelesowskich i tomistycznych, wyprecyzowanych przez tomistów współczesnych, i nie korzystają z narzędzi badawczych o wiele precyzyjniejszych niż dane tradycji platońskiej.

Tłumaczenie doświadczenia mistycznego przy pomocy wyprecyzowanych współcześnie też tomistycznych pozwala uniknąć zarzutu irracjonalizmu. Doświadczenie mistyczne nie jest irracjonalnym działaniem duszy. Jest działaniem biernym, spowodowanym w sposób nadprzyrodzony, ale dokonującym się przy pomocy intelektu, związanego z duszą, a więc w realnym człowieku, żyjącym w porządku także nadprzyrodzonym. Działanie to nie polega na pojęciowaniu, bo i poznanie ludzkie nie jest tylko pojęciowaniem.

I podkreśliśmy mocno, że z punktu widzenia teologii na zwykłej drodze poznaje się Boga tylko przez wiarę, nigdy bezpośrednio. Z punktu widzenia filozoficznego także nie ma bezpośredniego poznania Boga. Istnienie Boga wykrywa się w rozumowaniu, jako realną przyczynę złożonych bytów, skoro te byty są realne i nie mogą być

przyczyną swego istnienia. Na specjalnej drodze, w poznaniu mistycznym spowodowanym przez Boga, może się dokonać poznawczo bezpośrednie ujęcie istnienia Bożego. Poznanie to jest możliwe. Mieści się w naturze i uzdolnieniach intelektu możliwościowego. Bóg przecież nie niszczy natury, liczy się z nią i jej prawami. Według teorii dwu intelektów poznanie mistyczne jest możliwe i tylko w tej teorii staje się zrozumiałe, ponieważ nie trzeba uciekać się do platonizujących tłumaczeń, które dokładnie rzecz biorąc właściwie pozbawiają człowieka przeżycia mistycznego przenosząc je w sfery pozaintelektualne, w pozaludzkie władze poznawcze lub w samą duszę, która, gdy ją pojąć tak jak Augustyn czy Descartes, nie usprawiedliwia swego działania poznawczego. W ich ujęciu to poznanie polegałoby na włożeniu przez Boga w duszę pojęć bez jej udziału. Bóg wtedy spełnia czynności poznawcze, nie dusza. Tymczasem wiemy od mistyków, że to oni umysłowo i świadomie poznają obecność Boga, że dusza doświadcza. Jeżeli doświadcza Boga poznawczo, to wobec tego ujmuje Jego istnienie swoim intelektem możliwościowym w nadprzyrodzonych, specjalnych warunkach. Św. Teresa Wielka wyraźnie mówi, że jest to „widzenie umysłowe”, „widzenie Boskiej obecności”, różniące się od aktu wiary¹⁰⁰.

3.7. Wnioski

Należy zwrócić uwagę na dwa zagadnienia:

1) Jeżeli teoria dwu intelektów pozwala w sposób niesprzeczny unikać konsekwencji, które są błędem z punktu widzenia wyprecyzowanego dorobku filozofii, jeżeli pozwala uniknąć tych błędów nie na drodze dodatkowych założeń, lecz w związku z tezami spójnego systemu, tłumaczącego rzeczywistość realistycznie w ramach pluralizmu, to są racje, aby tę teorię uznać. Sensualizm, skrajny empiryzm, skrajny racjonalizm, idealizm, są błędami, uznanymi przez większość filozofów. Istnieją podstawy nie tylko z racji tej większości głosów, lecz także merytoryczne, aby tych błędów nie powtarzać. Merytoryczną racją jest to, że wszystkie, wymienione stanowiska, wiążą się z monizmami, które nie łatwo uzasadnić. Wynika z tego, że właściwsze jest opowiedzenie się za tezami pluralizmu. Problem tylko polega na tym, który z kierunków pluralistycznych przyjąć. Jeżeli teoria dwu intelektów, której operatywność i realistyczny sens sprawdza się przy pomocy filozoficznych błędów, nie

wynika z pluralizmu idealistycznego, spirytualistycznego, realistycznego, czy kompilacyjnego, pozostaje pluralistyczna filozofia realistyczna i to w wersji egzystencjalnej. Ze względu na trafność teorii dwu intelektów, trzeba przyjąć trafność tych założeń, z których wynika.

2) Trzeba więc było rozróżnić typy monizmu i pluralizmu, idealizmu i realizmu, aby wyodrębnić kierunek filozoficzny, który daje teorię rzeczywistości, najmniej podpadającą pod zarzuty sprzeczności i niedokładności. W tej metafizyce i koncepcji człowieka przysła kolej na teorię dwu intelektów. Intelkty te wykrywa się na podstawie ich działania, a teorię dwu intelektów sprawdza się przy pomocy kryterium zgodności z innymi tezami realistycznej filozofii egzystencjalnej. Okazuje się, że według tej teorii intelekt jest bytem przypadłościowym, że wobec tego ma sobie właściwą strukturę. Elementy tej struktury są elementami intelektu, i to dwu intelektów duszy ludzkiej, stanowiącej z ciałem człowieka. Ponieważ w literaturze filozoficznej, na ile można się zorientować, nie ma omówienia natury intelektu, omówienie takie stało się potrzebą wprost konieczną. Trzeba bowiem znać naturę intelektu, aby umieć go bronić, i tym samym aby umieć bronić kultury, którą tworzy. Jeżeli ta teoria ujmuje to, czym jest intelekt, to musiały odpaść teorie tradycji platońsko-neoplatońskiej, czy nieprecyzyjne teorie jednego intelektu, wypracowane jako etap w tradycji arystotelesowskiej. Jeżeli dalej teoria dwu intelektów pokazuje, kim jest człowiek, jak jest skonstruowany, jak wobec tego działa, to musiały okazać się błędne także prądy, które odrzucały intelekt, jako źródło poznania ludzkiego. Intelekt jest w duszy ludzkiej, dusza ludzka poznaje przez intelekt, sama jest formą ciała. A więc nie wola, nie uczucie, nie irracjonalne postawy są tym, co kompetentnie poznaje rzeczywistość. Intelekt kompetentnie poznaje rzeczywistość. Intelekt jest źródłem wiedzy. Intelekt jest twórcą kultury, intelekt, współpracujący z innymi władzami poznawczymi i pożądanymi, związany z duszą, przebywający w człowieku, jako racja zdolności człowieka do poznawczego działania.

Wnioski, zamykające ten rozdział, zamykają właściwie problematykę, oznaczoną dwoma tytułami: „Zagrożenie intelektu” i „Natura intelektu”. Jeżeli wiemy, jaki jest intelekt, możemy przeciwstawić się teoriom, które mówią o nim co innego. Możemy więc bronić intelektu przed zagrażającymi mu prądami i teoriami. Bronimy go najlepiej

rozwijając intelekt i usprawniając go do działania, które zdolny jest wykonać. Możemy go usprawnić, gdy wiemy, jaki jest. Musimy go usprawnić, jeżeli chcemy, żeby działał, rozpoznawał rzeczy i tworzył kulturę. Problem tych usprawnień, problem całej więc uprawy intelektu, jest ściśle powiązany z omówionymi już zagadnieniami. Musi znaleźć się w książce, poświęconej intelektowi. Słusznie stanowi temat następnego rozdziału.

ROZDZIAŁ TRZECI:

UPRAWA INTELEKTU

Wstęp:

Problematyka uprawy intelektu

Z dotychczasowych rozważań wynikają dwa wnioski, ważne dla problemu uprawy intelektu:

1° Intelekty są właściwym, kompetentnym i ostatecznym w człowieku źródłem poznania. Są prawdziwie ludzkimi władzami poznawczymi duszy, przebywają w człowieku i sprawiają, że rzeczywistość poznaje sam człowiek, a nie jakiś byt poza nim.

2° Intelekty poznają przy pomocy zmysłowych władz poznawczych. Są funkcjonalnie z nimi powiązane. To funkcjonalne powiązanie, a więc zależność w działaniu poznawczym, nie zmienia duchowej natury intelektów. Wskazuje tylko na to, że proces poznania jest jednolity, że władze zmysłowe rozpoczynają poznanie odbierając szczegółowe treści poznawcze przedmiotu, aby z nich intelekt czynny wydobył treści ogólne dla intelektu możliwościowego. Tak przebiegający proces poznania pozwala zorientować się, że poznanie zmysłowe nie jest samodzielne, że nie ma w człowieku sfery czystego doświadczenia zmysłowego samego dla siebie, że każde doznanie poznawcze w porządku zmysłów jest tylko dostarczeniem materiałów intelektowi czynnemu. Poznanie ludzkie wobec tego jest w skutkach i w ostatecznym etapie poznaniem umysłowym, z tej racji zawsze ogólnym, zawsze ujmującym przede wszystkim istotę każdego przedmiotu i każdego szczegółu tego przedmiotu. Można więc dodać, że intelekt możliwościowy, odbierający poznawczo istotę i istnienie rzeczy poznawanej, jest nie tylko właściwym, kompetentnym i ostatecznym w człowieku źródłem poznania, lecz że jest także jedynym źródłem poznania. W tym receptywnym poznaniu kontroluje go rzeczywistość i ona rozstrzyga o prawdziwości i pewności poznania ludzkiego. Mówiąc o uprawie intelektu mamy na myśli uprawę intelektu

możliwościowego ponieważ on jest właściwą władzą poznawczą. Intelpekt czynny i zmysłowe władze poznawcze tylko go wspomagają w działaniu.

Jeżeli intelekt jest najwyższą w człowieku instancją poznawczą, to pod pewnym względem mają rację scjentyści i racjoniści, że przyznają intelektowi pierwsze miejsce w rzeczywistości. Gdy się jednak zauważy, że intelekt stanowiąc w swej naturze byt duchowy i niezależny od materii, jest w działaniu z nią powiązany, trzeba przyjąć tak zwany intelektualizm, który mówi tylko o hegemonii intelektu wśród innych władz człowieka. Obecność tych władz w człowieku i bardzo ściśle powiązanie obu intelektów z duszą nie jest bez znaczenia dla problemu uprawy intelektu. Ontycznie rzecz biorąc, a więc ze względu na to, czym jest intelekt, możemy mówić o jego niezależności, ze względu jednak na funkcjonalne powiązanie intelektów z duszą i innymi władzami człowieka możemy mówić tylko o hegemonii intelektu.

Problem hegemonii intelektu wobec zmysłowych władz poznawczych był już wielokrotnie omawiany, mimo że tego powiązania intelektów ze zmysłami nie nazywało się dotychczas powiązaniem na zasadzie hegemonii. Nie był natomiast omawiany problem hegemonii intelektu wobec innych władz człowieka, mianowicie wobec władz pożądczych. Władze pożądcze normalnie biorąc nie mają wpływu wprost na poznanie, dokonywane przez intelekt. Mogą jednak ubocznie wpływać na poznawcze działanie intelektów, czyli po prostu przeszkadzać swymi sugestiami i żądaniami.

Uprawa intelektu musi więc dotyczyć praktycznego wyregulowania wpływu zmysłowych władz poznawczych na intelekt i wpływu władz pożądczych, tak umysłowej woli jak i uczuć, będących zmysłowymi władzami pożądczymi. Po wyregulowaniu tego wpływu, czy uświadomieniu sobie zależności i zakresu działań poszczęólnych władz, można mówić o ćwiczeniu człowieka w posługiwaniu się intelektem. To posługiwanie się intelektem winno być właśnie takie, by intelekt znając swe uprawnienia i rolę, wyznaczoną mu przez jego naturę, umiał właśnie kierować człowiekiem, a to znaczy działaniem jego władz w ramach ich kompetencji.

Kierując działaniem różnych władz intelekt spełnia już czynności praktyczne. Należy więc zorientować się w różnicy między intelektem, który poznaje, a intelektem, posługującym się w działaniu swym dorobkiem poznawczym. I trzeba nauczyć intelekt

tego działania. Nie łatwo bowiem intelektowi przestawić się na działanie praktyczne. Trzeba mu w tym pomóc, trzeba go usprawnić. Jak usprawnić intelekt, by właściwie postępował i wytwarzał?

I znowu uprawa intelektu obejmuje sprawę uzdolnienia intelektu do kierowania postępowaniem i wytwarzaniem.

A gdy intelekt nauczy się kierować władzami człowieka tak, by działały w ramach swych kompetencji, by nie brały na siebie funkcji innych władz i dobrze spełniały swoje zadania, gdy poza tym intelekt opanuje sposób wpływania na postępowanie i wytwarzanie człowieka, pozostanie problem równowagi między intelektem i jego władzami, i problem kontroli działania intelektu. Władze pożądcwe lub zmysłowe władze poznawcze równoważą i ograniczają działanie intelektu w tym sensie, że nie pozwalają intelektowi, zgodnie zresztą z naturą jego działania, dokonywać czynności teoretycznych i praktycznych niezależnie od całego bytu ludzkiego. Czy mogą jednak kontrolować intelekt? Czy może go kontrolować czynność postępowania i wytwarzania? Czy tę kontrolę spełnia sam człowiek, czy może spełnia ją obiektywna rzeczywistość? Tymi pytaniami dotykamy istotnego problemu, którego rozwiązanie stanowi zasadniczą sprawę w problematyce uprawy intelektu: czy istnieje czynnik kontrolujący intelekt, i co znaczy kontrola intelektu? W pewnym stopniu działanie intelektu kontroluje sama rzeczywistość, a o typie tego działania rozstrzyga natura intelektu, zależnego od duszy i powiązanego z człowiekiem. Czy jednak ten typ kontroli wystarcza, by intelekt działał właściwie?

Problem ten zostanie podjęty w drugiej części rozdziału o „Uprawie intelektu” po wyjaśnieniu w pierwszej części problemu równowagi i zakresu działań poszczególnych władz człowieka.

1. Powiązanie intelektu z innymi władzami człowieka

1.1. Intelekt a kompetencje poznawczych władz zmysłowych

Analizując poznawcze działanie intelektów stwierdzaliśmy, że intelekt możliwościowy nie jest w stanie ująć wprost treści ogólnych rzeczy, i że muszą mu w tym pomagać zmysłowe władze poznawcze za pośrednictwem intelektu czynnego.

Omawialiśmy więc przebieg procesu poznania od tej strony, jak proces ten normalnie i faktycznie przebiega w zwykłych warunkach relacji między podmiotem poznania a przedmiotem poznawczym. Zasadniczą czynność poznawania spełnia oczywiście intelekt możliwościowy, jest źródłem poznania, ale nie jest ostatecznym odbiorcą wyników poznania. Jest przecież władzą duszy. Dusza więc jest właściwym odbiorcą poznania, ale dusza powiązana z ciałem. W sumie więc odbiorcą wyników poznania umysłowego, właściwego człowiekowi, wyróżniającego go spośród innych bytów, jest cały człowiek, w którym wszystkie czynniki składowe stanowiąc całość działają jednak zgodnie ze swą naturą, poddaną jednej formie rozumowej czyli duszy ludzkiej. Każdy czynnik składowy człowieka i każda jego władza spełnia określone działania, do których jest zdolna na mocy swej natury. Istnienie działa w ten sposób, że udziela bytowi realności, istota wyznacza gatunkową odrębność, forma i materia powodują substancjalną całość, duchowe intelekty ujmują treści ogólne poznawanej rzeczy, zmysłowe władze poznawcze odbierają szczegółowe dane, w których reprezentowany jest cały, poznawany byt. Każda z władz działa zawsze zgodnie ze swą naturą, ale nie zawsze zgodnie ze swymi kompetencjami.

To nie jest tylko tak, że Platon przyznał duszy funkcje poznawcze i pominął rolę ciała ludzkiego. Nie jest też tylko tak, że Descartes wyznaczył duszy zadanie spełnienia wszystkich funkcji człowieka, a Averroes oderwał intelekt od duszy ludzkiej. Często może być tak, że człowiek swoją wolną decyzją pominął głos zmysłowych władz poznawczych, lub, jak to jest w sensualizmie Macha, czy empiryzmie Hume'a, wziął pod uwagę tylko informację władz zmysłowych. Sam człowiek przyznał wszystkie kompetencje poznawcze zmysłom i tylko ich świadectwu zaufał. Nie chciał wziąć pod uwagę poznawczej roli intelektu, nie uznał faktu dwu intelektów w duszy ludzkiej, nie przyjął tezy o istnieniu duszy rozumnej w człowieku. Nie zawsze wiadomo, dlaczego człowiek tak zdecydował. Najczęściej jednak jest tak, że nie poznał dokładnie całej natury ludzkiej, nie odkrył struktury człowieka, nie umiał wybrać właściwych punktów wyjścia przystępując do filozoficznej analizy rzeczywistości, nie trafił na pluralistyczny realizm egzystencjalny lub nie chciał trafić. Wybrał monizm, zaufał intuicji lub sympatii dla typu myślenia naukowego. Mogły go pomylić źle przeprowadzone studia, brak wyczulenia na prawdziwość, a nawet niecierpliwość, która poszukuje

jakichkolwiek wyników, byle mieć już za sobą trud poznawania, a mimo wszystko szeroką lub względnie pełną informację. Nie bez znaczenia jest tu wpływ obiegowych postaw, prądów umysłowych, teorii i filozoficznych kierunków, różnych koncepcji nauki, warunków i kryteriów prawdziwości, różnych potrzeb poznawczych, stopnia uwagi, zdolności do refleksji, dociekliwość, krytycyzm, wprost wiedza i tysiące innych powodów.

Człowiek, niestety, może zdecydować, że weźmie pod uwagę tylko dane zmysłowe. Wtedy poznawcze władze zmysłowe, zgodnie - podkreślmy to - ze swą naturą odbiorą dane szczegółowe przedmiotu, jego materialne własności, w których uwikłane jest istnienie rzeczy i jej ogólne, gatunkowe cechy. Człowiek jednak nie korzysta z całej, skomplikowanej czynności intelektów, nastawia swą uwagę tylko na zmysłowe jakości rzeczy i uznaje, że właśnie one wyczerpująco tę rzecz prezentują. Zmysłowym władzom poznawczym człowiek przypisuje wtedy rolę ostatecznego źródła poznania, mimo że takiej funkcji z samej natury swych czynności nie mogą pełnić. I to, co jest tylko fragmentem procesu poznawczego, zostaje uznane za cały proces poznania. Człowiek został częściowo poinformowany o rzeczy, lecz bierze tę informację za pełne poznanie. Jest w sumie błędnie poinformowany. Nie poznał przedmiotu poznawczego. Jest jednak przekonany, że uzyskał pełne i pewne poznanie tego, co poznawał. W oparciu o to poznanie tworzy sądy. Nic dziwnego, że są to sądy sensualistyczne, empiryczne i monistyczne. Za tym idzie podobnego typu filozofia, jak już wiemy, jednak błędna.

Człowiek więc zdecydował, że przesunęły się kompetencje poznawcze władz, że hegemonia, którą spełnia w poznaniu intelekt możliwościowy, przeszła na zmysłowe władze poznawcze. Wpływ tych władz na proces poznania stał się tak duży, że ich informację wzięto za jedyną i odpowiedzialną. Władze zmysłowe, które równoważą działanie intelektów i nie pozwalają im poznawać na własną rękę, teraz same tego poznania dokonały.

W problemie uprawy intelektu nie bez znaczenia jest więc sprawa kompetencji zmysłowych władz poznawczych. Władze zmysłowe, których działanie określa ich struktura, nie sięgają same po te uzurpowane uprawnienia. Przyznaje im je człowiek swoją wolną decyzją. Problem wolności i jej źródła staje się więc zagadnieniem

pierwszoplanowym w sprawie uprawy intelektu. Rozumiemy przy tym, że decyzja poprzestania na informacji zmysłów warunkuje nieznaną strukturę człowieka, po prostu ignorancja w zakresie nie tylko zagadnień poznania i filozofii, lecz także w zakresie kryteriów, motywów i problemów niesprzecznych racji, wyznaczających naturę rzeczy, jej władz i działania.

Utrzymanie równowagi między działaniem intelektów i zmysłowych władz poznawczych, to przede wszystkim więc problem wiedzy o naturze intelektu i jego działaniu oraz o naturze władz zmysłowych i zakresie ich działania. Usunięcie ignorancji w tym punkcie, a przez to dostarczenie właściwych informacji o procesie poznania ludzkiego człowiekowi, decydującemu swą wolą o tym, które wyniki poznawcze i których władz weźmie pod uwagę, staje się pierwszym zadaniem przy uprawie intelektu.

Może właśnie w tym miejscu najbardziej widać, że obrona i uprawa intelektu bardzo zależą od uświadomienia sobie natury intelektu. Znajomość tej natury, uprawnień i zdolności poznawczych intelektu, pozwala zabiegać o utrzymanie równowagi między działaniem poszczególnych władz, co z kolei pozwala uwolnić się od błędów w poznaniu rzeczywistości.

1.2. Intelekt a wola

Jeżeli człowiek, niezależnie od wiedzy o swojej naturze i procesie poznania, może podjąć decyzję uznania zmysłowych władz poznawczych za jedyne źródło poznania, wynika z tego, że intelekt nie jest przyczyną tych decyzji. Źródłem więc decyzji, niezależnie od intelektu, jest inna władza w człowieku. Władzę tę nazywamy wolą.

Obok więc intelektu możnościowego i czynnego jest w duszy, jako jej przypadłość, duchowa władza, której działanie polega na wyborze tego, co jej intelekt ukaże jako odpowiedni dla niej przedmiot chcenia. Intelekt poznaje całą, dostępną mu poznawczo rzeczywistość. Posiada w sobie treści poznawcze. Wola „widzi” je w intelekcie. I z doświadczenia wiemy, że nie idzie za każdą treścią. Wola właśnie wybiera. Jest więc niezależną od intelektu, a może być niezależna tylko wtedy, gdy jest odrębną od intelektu władzą. Gdyby była częścią intelektu lub jedną z jego funkcji, czyli swoistym działaniem intelektu, musiałaby akceptować i wybierać każdą treść,

ujęta w rzeczy przez intelekt. Skoro tak nie jest, skoro człowiek nie wszystko akceptuje i wybiera dla siebie, znaczy to, że wola jest niezależna od intelektu, a tym samym wolna w swym wyborze. Wybiera na zasadzie własnej decyzji lecz z tego, co jej intelekt zaproponuje. Wynikają więc z tego faktu dwie własności woli: właśnie jej wolność, czyli niezależność od intelektu w istnieniu i działaniu, a z drugiej strony jej swoista zależność od informacji, której o rzeczach dostarcza jej intelekt. Wola nie poznaje. Musi więc korzystać z wiedzy intelektu. Ale wśród wielu treści sama wybiera to, co zechce. Wola wybiera. A ten wybór świadczy o jej wolności.

Wolność jednak nie polega tylko na swym wyborze. Wybór świadczy o wolności, lecz nie wyczerpuje wolności. Gdyby wolność polegała tylko na wyborze, mogłaby się rozwijać tylko wtedy, gdyby rosła możliwość wyboru, a więc ilość treści, które intelekt proponuje woli. Wolność w takim ujęciu sprowadzałaby się do ilości aktów wyboru. Byłaby ograniczona oddolnie, gdyby człowiek wadliwie poznawał lub z powodu nacisku czynników materialnych i poznania zmysłowego uzyskał mało treści intelektualnych, których wola może pożądać. Byłaby znów nieograniczona odgórnie, gdyby rosła w intelekcie ilość treści poznawczych i wola mogłaby spośród nich wybierać w nieskończonej ilości aktów. Tę nieograniczoność woli przyjął Descartes i Sartre. Descartes twierdził, że wolność woli jest równa wolności Bożej, a różnią się tylko innymi podmiotami: wola ludzka jest w skończonym podmiocie, wola Boża jest zapodmiotowana w nieskończonej substancji. Sartre znowu tak dalece podkreślił niezależność decyzji ludzkiej i wolność, że odrzucił istnienie Boga, który gdyby istniał, ograniczałby wolność ludzką. Fakt wolności nie ulega wątpliwości, a więc dla Sartre'a Bóg nie istnieje. Tomasz z Akwinu uzależniając wolny wybór ludzki od intelektu usunął niebezpieczeństwo woluntaryzmu, czyli tezy o absolutnej niezależności woli i o jej samodzielnym kierowaniu się do Boga bez informacji ze strony intelektu. Św. Tomasz podkreślił co innego, jako naturę wolności. Wolność woli polega według niego nie tyle na samodzielnym dokonywaniu aktów wyboru, ile na coraz pełniejszym uzyskiwaniu prawdy i dobra. Wolność jest wyborem, lecz wyborem zmierzającym do doskonalszego dobra. Nie jest więc wyborem czegokolwiek, lecz tego, co daje człowiekowi takie wartości, jak mądrość (prawda) i miłość (dobro). Można więc sprawę ująć w ten sposób, że wolność wyraża się w pełni umysłowego życia ludzkiego¹⁰¹. Nie

jest to więc tylko wolność od przymusu. Jest to wolność, która prowadzi przez coraz doskonalszy, a więc sprawniejszy wybór, do coraz pełniejszego życia umysłowego ludzi, życia więc duchowego tak w porządku przyrodzonym jak i nadprzyrodzonym. Wolność więc, mówiąc krótko, to rozwój w człowieku mądrości i miłości. Wynika z tego, że rozwój wolności nie idzie w kierunku coraz większej ilości aktów wyboru, lecz w kierunku coraz rozumniejszych decyzji. Gdy intelekt będzie poznawał rzeczywistość coraz dokładniej, gdy zobaczy różne wartości tego, co poznał, wola usprawniiona w wyborze tego, co wartościowe, będzie wybierała dobra o realnej wartości, coraz wartościowsze. Tych aktów wyboru może więc być coraz mniej, gdy będą trafniejsze. A gdy mądrość i miłość uzyskają poziom bardzo wysoki, wybór woli może się sprowadzić do aktu wyboru najdoskonalszego bytu. Wolność więc według św. Tomasza nie powiększa się przez ilość aktów, lecz przez ich trafność w stosunku do najwłaściwszego dobra, odpowiedniego dla człowieka. To wszystko daje się zrealizować pod warunkiem, że wola, która jest sama dla siebie źródłem swych decyzji, będzie współpracowała z intelektem dobrze uprawianym. Gdy po prostu przyjmie hegemonię intelektu. Gdy rośnie w człowieku mądrościowa wiedza, akty chcenia stają się ilościowo mniejsze, lecz właściwsze. Wolność przez to nie maleje, lecz staje się pełniejsza, prostsza i bardziej zorientowana na realne, prawdziwe wartości.

Wola więc jest w bardzo swoistej relacji do intelektu. Jest przez intelekt należycie informowana o wartości rzeczy, których może pożądać. Św. Tomasz powie nawet, że intelekt jest korzeniem wolności, rozumianej wciąż jako trafność wolnego wyboru. Tak pojęta wolność służy człowiekowi. Nie jest tylko bezmyślną ilością aktów wyboru, jak u Descartesa, lecz wyborem coraz doskonalszego dobra. I z tej racji zależność woli od intelektu jest faktem, jeżeli człowiek coraz świadomiej i doskonalej wybiera. A taką umiejętność wyboru stwierdzamy w działaniu ludzkim. Wola więc współpracuje z intelektem. Jest z nim powiązana, wciąż śledzi lub reaguje na jego działania. Gdy intelekt ujmie przedmiot jako dobry lub zły (pomysł) wola zaraz wyraża swoją akceptację lub sprzeciw (upodobanie). Gdy intelekt pomyśli ten przedmiot jako cel (zamysł), wola reaguje na to chęcią osiągnięcia tego przedmiotu (zamiar). Intelekt rozważa więc różne środki do osiągnięcia poznawczego przedmiotu jako celu (namysł), wola zaraz przyzwala, godzi się na te środki (przyzwolenie). Intelekt podaje wartość

najwłaściwszego środka (rozmysł), wola decyduje się na ten środek, wybiera go spośród wielu idąc za radą intelektu (wybór). Sama o tym rozstrzyga, mimo że bierze pod uwagę sugestie intelektu. Intelekt wobec tego decyduje się na czyn (rozkaz), wola wykonuje to postanowienie (wykonanie). Intelekt potem ocenia pozytywnie lub negatywnie przebieg czynności poznawczej (osąd), wola akceptuje (zadowolenie) lub odrzuca swoją decyzję¹⁰². Intelekt więc, który dokonał prawdziwych sądów intelektualnych, te sądy dał do dyspozycji woli. Gdyby intelekt nigdy się nie mylił, wola byłaby zbyt bezwzględna, jako władza przesadzająca o zrealizowaniu danego sądu. Wola więc decyduje i ryzykuje. Trafność jej wyboru zależy od intelektu, od prawdziwości jego sądów. Ale fakt tej wielości sądów i możliwość niedokładnego lub błędnego poznania warunkuje wybór. Sprawia, że wola decyduje się na jeden z sądów. W takim ujęciu wolność nie jest zaletą i korzyścią człowieka, jest w pewnym sensie ludzką słabością, związaną z ryzykiem. Gdyby człowiek nigdy się nie mylił, znaczyłoby to, że nie jest wolny, że deterministycznie podlega intelektowi, prawom przyrody lub Bogu. Deterministycznie myślał Descartes, Spinoza, Pearson.

Człowiek z tej racji, że jest rozumny, jest wolny w swych decyzjach. Jest rozumny, to znaczy odkrywa prawdę w żmudnym trudzie przechodzenia z przesłanek do wniosku. Jest wolny, ponieważ akceptuje wynik swego poznania, a potem zmienia decyzję i wybór, gdy dojdzie do sądów bardziej prawdziwych. Intelekt więc nie determinuje aktów woli. Intelekt tylko informuje. Roztacza swą hegemonię także nad wolą, o ile wola zechce ją uznać.

Może tak się zdarzyć, że wola nie uzna tej hegemonii, że nie zechce współpracować z intelektem nad wyborem najwłaściwszego dobra, że przyjmie sugestie uczuć czy zmysłowych władz poznawczych, że zdecyduje niezależnie od całego poznania ludzkiego w oparciu o motywy, płynące z jakichś dodatkowych źródeł. Może się tak zdarzyć. Taka decyzja woli może być dla człowieka dobra lub zła. Niektórzy mistycy mówią o wpływie Boga wprost na wolę ludzką, jakkolwiek, zauważmy, musi temu towarzyszyć akt wiary, dokonywany przecież razem przez intelekt i wolę. Egzystencjaliści mówią o wolności niczym nie zdeterminowanej, samej w sobie, będącej dla siebie źródłem decyzji. Ale w każdym wypadku jest jakiś motyw,

wyznaczający decyzję. Jeżeli ta decyzja obraca się przeciw człowiekowi, to najczęściej z tego powodu, że wola nie oparła swej decyzji na sędzie intelektu.

W normalnych więc warunkach wola winna korzystać z opinii intelektu. Uprawa intelektu polega więc na tym, by intelekt umiał korzystać z prawa informacji w stosunku do woli, by umiał jej działanie zharmonizować z własnym działaniem. Uprawa intelektu postuluje też uprawę woli w tym sensie, by umiała podejmować decyzje rozumne, oparte na coraz doskonalszym poznaniu i na pełniejszej, pogłębiającej się mądrości, która jest, jak zobaczymy, sprawnością intelektu do poznawczego ujmowania rzeczy w całym jej przyczynowym uwarunkowaniu.

Wola wybiera różne dobra w tym celu, aby uzyskać szczęście. Gdyby szczęście polegało na posiadaniu wszystkich dóbr, wola chciałaby ich w nieskończoność i dokonywałaby nieskończonej ilości aktów wyboru. Ponieważ jednak szczęście nie polega na ilości dobra lecz na jego jakości i pełni, wola szuka takiego dobra, które spełni tą potrzebę szczęścia. Wynika z tego dodatkowo wniosek, że wolność i działanie woli nie rozwijają się przez ilość aktów, lecz przez ich trafność. Wynika też i to, że wola jest wolna, ponieważ pomija dobra szczegółowe i mniej wartościowe, a szuka najwłaściwszego, ogólnego i pełnego. Wola więc nie chce wszystkiego, co może być przedmiotem jej pożądania. Chce tego, co najlepsze. I z tej racji, że chce dobra, porusza intelekt, zmusza go do wykonywania aktów poznania, a sformułowane przez niego sądy akceptuje lub odrzuca. Jest władzą duszy, zapodmiotowaną wprost w duszy i tak samo jak intelekt samodzielną w swym działaniu. Jest jednak tak związana z intelektem, że bez niego nie może dokonać rozumnych aktów wyboru. I jest jedna. Intellekty są dwa. Wola jest jedna, ponieważ jej decyzje dotyczą dobra, ujętego umysłowo. Współpracuje wprost z intelektem. Gdyby nie korzystała z pomocy intelektu, musiałaby mieć swoje władze pożądawcze zmysłowe, dzięki którym kontaktowałaby się z rzeczami materialnymi. Lecz wtedy jej działanie byłoby całkowicie poza poznaniem, jej decyzje nie byłyby orientowane poznawczo i w ogóle nie byłyby możliwe. Wola nie wiedziałaby, czego żądać. Akty woli byłyby bezprzedmiotowe. Ponieważ jednak są przedmiotowe, znaczy to, że wola korzysta z poznania i to intelektualnego, ponieważ sama jest władzą duchową.

Wykład tych spraw, związanych z wolą ludzką, może sugerować, że dokonano w jakimś stopniu hipostazowania, to znaczy potraktowano wolę jako byt samodzielny, który dość kapryśnie gospodaruje w człowieku. Wydaje się jednak, że błąd nie jest aż tak duży. Pamiętamy wciąż przecież, że wola jest władzą, a więc przypadłością duszy. Jest źródłem wolnych decyzji i doskonali duszę sobie właściwym działaniem. Istnienie woli, jako władzy musimy uznać, bo inaczej trzeba by przyjąć, że dusza sama wykonuje akty wyboru. Wtedy jednak wpadli byśmy w trudność, że dusza zmieniając decyzje, sama się zmienia w swej istocie, co jest absurdalne. Dusza pozostaje duszą w swej istocie, podejmuje różne decyzje, zmienia je, a więc nie dokonuje tego sama swą istotą, lecz przy pomocy władzy, realnie od niej różnej, mimo że przypadłościowo zależnej od siebie.

Wola jest więc przypadłością. Jest bytem, który istnieje zależnie od duszy, ale jako byt ma sobie właściwą strukturę. Jest złożona z niesamodzielnego istnienia, ponieważ jest realną przypadłością i jest złożona z istoty, bo jest czymś określonym. W swej naturze jest bytem duchowym, którego istotę wypełnia forma na miarę formy duszy, swoiście więc „commensurata” w stosunku do duszy. Obok tej duchowości na miarę duszy formę woli charakteryzuje wolność, czyli niezależność w działaniu od intelektu i innych władz człowieka oraz zdolność do decyzji, która polega na coraz doskonalszym i trafniejszym wyborze wartościowego dobra. Poza tym dodatkową cechą woli jest jej relacja do intelektu, relacja oczywiście wybrany w sposób wolny, wynikająca jednak ze swoistego powiązania wolności z sądami intelektu.

W istniejącej istocie woli stwierdzamy więc formę, której charakter wyznaczają cztery czynniki: duchowość, „commensuratio” czyli zależność od duszy, wolność, podejmowanie decyzji w oparciu o sądy intelektu.

Tak skonstruowana wola, jako przypadłość, jest powiązana z duszą, podobnie jak intelekt, konieczną nietranscendentalną relacją realną, istotną i jednostronną, także w porządku szeroko pojętego przyczynowania sprawczego.

1.3. Intelekt a uczucia

Obok umysłowych władz poznawczych (intelekt możliwościowy i intelekt czynny) i umysłowej władzy poznawczej (wola) działają w człowieku zmysłowe władze

poznawcze (zewewnętrzne: wzrok, słuch, dotyk, powonienie i inne; oraz wewnętrzne: pamięć, wyobraźnia, zmysł wspólny, władza konkretnego osądu) i zmysłowe władze pożądawcze (uczucia). Praktycznie działanie każdej władzy jest powiązane z działaniem innej władzy. Poznanie umysłowe dokonuje się przy współdziałaniu poznania zmysłowego. Działania uczuciowe są powiązane z działaniem poznawczych władz zmysłowych, z rozumem szczegółowym, a także z intelektem, dokonującym ocen i rozumowań. Analizując jednak wszystkie te działania można dokonać ich pogrupowania, wykryć zależności, kompetencje i przedmiot. Uczucia podlegają woli i rozumowi, ale mogą też działać niezależnie. I często tak się zdarza, że uczucia dominują w człowieku, nie idą za sądem rozumu, nie podporządkowują się decyzji woli. Często bowiem orientują się ku przedmiotowi pożądania w oparciu o informacje zmysłowych władz poznawczych.

Uprawa intelektu w odniesieniu do uczuć musi polegać na takim uprawianiu intelektu, by umiał wpłynąć na działanie uczuciowe i zrealizować słuszny sąd umysłowy.

Uczucia lub uczuciowość są tym samym co pożądanie zmysłowe, działające obok pożądania umysłowego. Każde pożądanie polega na tym, że podmiot dąży do przedmiotu pożądanego. W poznaniu jest odwrotnie. Władza poznawcza umysłowa czy zmysłowa przyjmuje treści przedmiotu poznawanego, doznaje ich, nie dąży do nich. Wola i uczucia dążą do swego przedmiotu. Ich wybór, czy decyzje, mają charakter ruchu, czynnego dążenia do przedmiotów poświadanych. To dążenie może być dwojakie. W tradycji arystotelesowskiej przyjmuje się, że uczucia poinformowane przez intelekt czy zmysły o rzeczy nastawiają się na te rzeczy: chcą ich lub unikają. Uczucia, które tak działają, są nazywane uczuciami pożądawczymi lub pożądliwością. Człowiek po prostu chce lub nie chce pewnych przedmiotów, do których dąży. Może być tak, że pewne przedmioty nacierają na człowieka. Uczucia nie chcą się na nie nastawić. Stawiają im opór albo odwrotnie chcą pewnych przedmiotów, lecz nie mogą ich zdobyć. Przewyciężają więc przeszkody. Ta grupa uczuć jest nazywana gniewliwą lub uczuciami gniewliwymi, a nawet gniewliwo-bojowymi. Zmysłowe władze pożądawcze czyli uczucia dzielą się więc na dwie grupy, na pożądliwe i gniewliwe. Św. Tomasz wymienia sześć uczuć pożądliwych: miłość i nienawiść, pragnienie i niechęć,

przyjemność (rozkosz, radość) i przykrość (ból, smutek). Wymienia też pięć uczuć gniewliwych: nadzieja i rozpacz, odwaga i strach, oraz gniew. Uczucia więc występują parami i tylko gniew jest takim uczuciem, które nie ma pary. Oczywiście uczucia te mogą się mieszać. Nienawiść bowiem może występować jako uczucie pożądlive lecz także jako uczucie gniewliwe. Zależy to od powiązania z poznaniem zmysłowym, z wolą, z rozumem.

Oprócz tych uczuć, czyli uczuć zmysłowych, istnieją też uczucia duchowe, których źródłem jest wola, wychowująca całą sferę życia zmysłowego przy pomocy swoich sprawności, takich jak męstwo, umiarkowanie, sprawiedliwość i przy pomocy powiązanej z tymi sprawnościami cnoty intelektu praktycznego, mianowicie roztropności. Granica między uczuciami zmysłowymi i umysłowymi praktycznie jest trudna do ujęcia, a wszystkie uczucia stanowią bardzo subtelną dziedzinę, ważną i niezastąpioną w całym życiu człowieka.

Intelekt ma trudne zadanie wobec uczuć. Nie ma na nie bezpośredniego wpływu. Są niezależne w działaniu. Mogą podjąć jego opinię, ale mogą też za nią nie pójść. I trzeba wielkiego nawet „taktu” ze strony intelektu, swoistej dyplomacji, by hegemonia rozsądku i rozumności dała się zrealizować. Intelekt zresztą nie zawsze właściwie kieruje uczuciami. Niekiedy się myli w poznaniu i błędnie informuje uczucia kierują je do nierealnego dobra. Ale kierując wraz z wolą całym działaniem człowieka powoduje, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje uczucia. I tylko człowiek jest za nie odpowiedzialny.

Wiąże się z tym problem sprawy zwierząt, które także mają poznanie zmysłowe i zmysłowe pożądlanie. Zwierzęta są obdarzone uczuciami, reagują gniewem, przywiązaniem, niechęcią, pragną, tęskną, spodziewają się. Ale ich uczucia są zdeterminowane. Podlegają władzy konkretnego osądu i nie stanowią przedmiotu odpowiedzialności. Odpowiadać bowiem można tylko za czyny wolne. A wolność jest w sposób konieczny związana tylko z rozumem. Zwierzęta nie posiadają duchowej władzy poznawczej. Nie działają więc w sposób wolny. Nie odpowiadają za swoje działanie i nie odnosi się do nich pojęcie moralności. Działają instynktownie, to znaczy w oparciu o zmysłową władzę konkretnego osądu, która jest w nich najwyższą instancją poznawczą. Nie reagują na wartości niecielesne. Jeżeli odczuwają coś jako np.

przyjemne i pożądamy tego, smucą się tym lub radują, to zawsze tylko ze względu na dobro ciała lub gatunku. Nie mają działań niezależnych od ciała i na podstawie tego twierdzimy, że nie mają duszy samoistnej, a więc duchowej. Mają duszę czyli formę niematerialną, ale śmiertelną, genetycznie pochodzącą z materii.

Człowiek natomiast czyni wszystko w powiązaniu z duchowym intelektem. Intelekt spełniający funkcje wnioskowania, a więc rozum, ostatecznie kieruje działaniem ludzkim i sprawia, że te działania są dokonane przez wolę w sposób wolny. Z tej racji człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny i to w sensie moralnym. Czyn ludzki jest więc zawsze dobry albo zły zależnie od tego, czy jest zgodny z normą moralną, której źródłem jest rozumna natura ludzka, a w ostatecznej instancji Bóg, jako stwórca tej natury.

Człowiek więc i tylko człowiek ze względu na swą rozumną i wolną naturę, ze względu na dążenie do szczęścia i obowiązek osiągnięcia ostatecznego, a więc najwyższego dla siebie celu, musi panować nad nienawiścią i niechęcią, nad przeżywaniem radości i smutku, nad rozpaczą, strachem i gniewem. Musi rozwijać miłość i pragnienie dobra, nadzieję i odwagę. Musi dążyć do równowagi między uczuciami, kierować uczucia negatywne do dobrych celów, a przez to uszlachetniać je i doskonalić. Musi to wszystko realizować, jeżeli chce być w pełni tym, czym jest ze swej natury, to znaczy bytem rozumnym. Posiadanie intelektu zobowiązuje więc człowieka. Zobowiązuje go właśnie do moralności i rozumności.

Intelekt ludzki ma więc zadania, których realizacji musi się uczyć. Musi więc tak usprawnić swoje działanie teoretyczne i praktyczne, by dominować w człowieku. Musi czuwać, by tej dominacji nie zdobyły zmysłowe władze poznawcze, ani umysłowa wola, ani zmysłowe władze pożądamy. Za to zakłócenie dominacji i kompetencji władz odpowiada moralnie. Odpowiada za to cały człowiek, ale tylko z tego powodu, że posiada intelekt. Uprawa więc intelektu, wychowanie go lub wprost usprawnienie w działaniu teoretycznym i praktycznym jest podstawowym zadaniem człowieka, jeżeli chce odpowiadać swemu losowi, swej naturze i swemu powołaniu bytu rozumnego.

1.4. Intellect teoretyczny i intellect praktyczny

Jeżeli mówiło się o tym, że intelekt jest źródłem i twórcą kultury, że dominuje w stosunku do woli, poznania zmysłowego i uczuć, to chodziło o problem wykorzystania przez człowieka doświadczeń poznawczych w porządku wykonania jakichś dóbr kulturalnych. Te dobra mogą stanowić porządek postępowania i porządek wytwarzania. Wytwory znów mogą być tylko użyteczne, albo tylko piękne, lub użyteczne i piękne. Działanie intelektu może więc mieć cele tylko poznawcze, lecz także może mieć cele praktyczne, osiągane na drodze wykorzystania dorobku poznawczego dla działań praktycznych. Jedne i drugie działania wykonuje człowiek. Jedne są teoretyczne, drugie praktyczne. Aby krócej to wyrazić, filozofowie mówią o intelekcie teoretycznym i o intelekcie praktycznym.

Wykonując działania teoretyczne lub praktyczne intelekt, co jest zupełnie zrozumiałe, usprawnia się w tych działaniach. Umie je wykonywać. po prostu człowiek po szeregu takich czynności łatwiej poprzez swe władze wykonuje działania teoretyczne lub praktyczne. Te usprawnienia pozostają we władzy, która spełnia daną czynność. Ta czynność więc doskonali władzę. Usprawnienia, czyli doskonalenie, polega na łatwiejszym wykonywaniu przez daną władzę jej działań. Usprawnienia więc rozpoznajemy po tym, że czynność jest łatwiej wykonana, z mniejszym trudem, z większą pewnością, trafnością i skutecznością. To w sumie mniej męczy i daje swoistą przyjemność. Sprawność jest więc łatwym i przyjemnym działaniem. Po szeregu takich łatwych i dających przyjemność działań dana władza umysłowa tę sprawność zachowuje. Sprawności wobec tego są takie, jakie są działania danych władz. Jeżeli samodzielne działania wykonują właściwie tylko intelekt i wola, to można mówić jedynie o sprawnościach intelektu i woli. Zmysły nie mają swych sprawności, ponieważ nie gromadzą się w nich wyniki ich działań. Zmysły nie pracują dla siebie, lecz dla intelektu. Można tylko mówić o właściwej, poszerzonej lub zmniejszonej wrażliwości zmysłów na odbierany bodziec. Wrażliwość nie jest usprawnieniem, które ma cechę doskonalenia, czyli przypadłościowego ubogacenia władzy umysłowej. Zmysły nigdy inne nie będą, nigdy nie rozwiną swej receptywności tak dalece, by inaczej działać. Tymczasem władze umysłowe człowieka pod wpływem posiadanych własności działają

inaczej, lepiej, większym polem receptywności, a przede wszystkim z większą refleksją, czyli uwagą, wykorzystującą dotychczasowe doświadczenia i stan usprawnień. Można więc mówić o sprawnościach tylko w odniesieniu do władz umysłowych. Jeżeli intelekt wykonuje działania teoretyczne, nabywa usprawnień teoretycznych, jeżeli działa praktycznie, nabywa usprawnień praktycznych.

1.4.1. Sprawności teoretyczne

Jeżeli intelekt wykonuje działania poznawcze, to usprawnia się w rozpoznawaniu rzeczy, wie o niej, po prostu nabywa sprawności wiedzy o rzeczach. Tę sprawność możemy nazwać sprawnością wiedzy, ponieważ intelekt nabywając wiadomości o rzeczach, jest taki, że ma wiedzę na ich temat. Sprawność wiedzy nie jest tym samym, co nauka, czyli wiedza zobiektywizowana, jako same wiadomości. Jest to tylko wyćwiczona zdolność intelektu do poznawania w świetle już dokonywanych działań. Sprawność wiedzy jest więc różna od pamięci umysłowej, która zresztą nie jest odrębną władzą, lecz intelektem możliwościowym, przechowującym odebrane treści istotne rzeczy. Pamięć więc jest intelektem, a sprawność jest własnością intelektu. Sprawność wiedzy jest więc tylko łatwiejszym, mniej narażonym na błąd, bardziej uważnym ujęciem ogólnej i istotnej treści rzeczy. Dzięki tej sprawności człowiek może się uczyć, to znaczy intelekt może zapamiętywać i gromadzić wiadomości o rzeczach, zestawiać je, układać w rozumowania, wykrywać nowe, nieznane dotąd prawdy, stanowiące treść wniosków. Bez sprawności wiedzy nie byłoby pamięci i nauki.

Intelekt nie tylko uprawia się w ujmowaniu treści ogólnych ze względu na relację do wykonywanych już ujęć poznawczych. Nie tylko ma sprawność wiedzy. Intelekt umie poznawać przedmiot w całym jego ostatecznym uwarunkowaniu, a więc od strony przyczyn rzeczy. Widzi treść ogólną przedmiotu, ale jednocześnie chwyta związki tego przedmiotu z najgłębszymi racjami jego istnienia. Umie je wyodrębnić, odkryć, dojrzeć wynikającą z natury przedmiotu perspektywę jego wpływu na inne przedmioty i wpływ innych na przedmiot poznawany. Ujmuje całą sieć powiązań, uzależnień, przyczyn i umie wytłumaczyć w świetle tych przyczyn naturę rzeczy. Intelekt więc nie tylko wie. Intelekt wie trafnie, wie jak rzeczywiście rzecz poznawana bytuje, to znaczy wie to, czego w zwykłym pierwszym ujęciu człowiek od razu nie chwyta. Takie działanie

intelektu, tak usprawnione, nazywamy sprawnością mądrości. Wiedza o rzeczy w jej relacjach do przyczyn, to właśnie jest mądrość.

Intelekt nabywa sprawność wiedzy i sprawność mądrości dzięki temu, że zaraz w pierwszym kontakcie z rzeczą poznawaną stwierdza jej istnienie, jako czegoś odrębnego, różnego od innych rzeczy, samego w sobie, nie będącego nicością, tłumaczącego swoje istnienie realną przyczyną, której intelekt w pierwszej chwili nie chwytą, lecz którą później dzięki wiedzy i mądrości znajdzie, jako rację relacji rzeczy. Intelekt więc ma sam z siebie sprawność odczytania w świecie pierwszych zasad, pierwszych praw i warunków istnienia. Ujmuje rzeczy tak, jak go o sobie informują i ma zdolność przyjęcia tej informacji. Ma zdolność nie zniekształcania tego, czym rzecz jest, zdolność odebrania jej od tej strony i w takim stanie, które rzecz ujawni. Tę własność zdolności nazywamy sprawnością pierwszych zasad, sprawnością więc ujęcia rzeczy takiej, jaka jest, to znaczy jej treści i istnienia, uwarunkowanych prawami istnienia.

Wydaje się, że te trzy sprawności wyczerpują możliwość rozwoju intelektu teoretycznego, rozwoju doskonalącego jego działanie, bo właśnie sprawności dotyczą działania, a nie natury intelektu.

Sprawności inaczej nazywają się cnotami. Cnoty intelektu teoretycznego, czyli działającego dla celów poznawczych, są więc środkami, a nie celem działania intelektu. Dzięki nim dusza zdąża sprawniej do celu, którym jest prawda, czyli byt pozostający w relacji do intelektu. Wszystkie trzy sprawności ułatwiają też intelektowi wykryć najwyższą i ostateczną prawdę, samego Boga. Kto wie, czy bez wiedzy i mądrości intelekt w ogóle odkryłby Boga.

1.4.2. Sprawności praktyczne

Intelekt, jak już wiemy, nie tylko poznaje, lecz także posługując się swym poznaniem działa praktycznie. Po prostu kieruje postępowaniem i wytwarzaniem ludzkim. Może kierować lepiej lub gorzej. Gdy po wielu działaniach, które polegają na regulowaniu postępowania, intelekt umie właściwie nastawić człowieka na osiągnięcie celu praktycznego, który orientuje postępowanie, mówimy, że intelekt posiada sprawność roztropności. Jest to sprawność trafienia na właściwy cel praktyczny,

sprawność uniknięcia pomyłki, sprawność takiego postępowania, które jest właściwe. Intelkt praktyczny bez roztropności myli się, popełnia błędy. Sprawność roztropności jest więc konieczna. Bez niej intelekt gubi się, człowiek postępuje źle, jego czyny nie są regulowane normą, sensem, po prostu celem postępowania.

Z wytwarzaniem jest podobnie. Intelkt praktyczny musi wiedzieć, co i jak wytwarzać, musi umieć wytwarzać. Musi się nauczyć wielu szczegółowych sposobów wytwarzania. Nauczy się ich jednak tylko wtedy, gdy będzie zdolny do opanowania i przystosowania sobie reguł i sposobów wytwarzania. Zdolność intelektu do wytwarzania nazywa się sprawnością sztuki. Nie jest to sam wytwór użytkowy, czy piękny. Jest to po prostu źródło wytwarzania, praktyczna zdolność intelektu, właśnie sprawność sztuki.

Żeby jednak intelekt mógł usprawnić się we właściwym postępowaniu i wytwarzaniu, żeby mógł nabyć sprawności roztropności i sztuki, musi być zdolny do ujęcie pierwszych zasad postępowania i wytwarzania, ze swej natury musi chcieć tego, co dobre, a unikać zła. Inaczej nie potrafi ulepszać postępowania i wytwarzania. Sprawność ujmowania pierwszych zasad praktycznego działania i operowania nimi jest warunkiem rozwoju sprawności roztropnego postępowania i sprawności sztuki, warunkującej sensowne wytwarzanie.

Sprawność ujmowania pierwszych zasad działania praktycznego wyraża się w szukaniu dobra a unikaniu zła. Człowiek zawsze z natury swej chce dobra. Może się mylić co do tego, czym jest dobro. Może coś złego uważać za dobro. Zawsze jednak pragnie czegoś ze względu na dobro. Człowiek chce dobra i to dobra najpełniejszego, najwartościowszego. Te wymagania potęguje w nim wiedza i mądrość. A chce dobra ze względu na pragnienie szczęścia. Szczęście bowiem jest stanem, wywołanym dobrami, które człowiek osiągnie. Pośrednio więc szczęście jest celem ludzkim. Szczęście jednak nie jest rzeczą, nie jest samodzielny bytem, lecz stanem intelektu i woli, które osiągnęły właściwe dobro. Szczęście jest więc stanem posiadania bytu - dobra. Jest konsekwencją zdobycia dobra. Jeżeli człowiek zdobędzie dobro najwyższe i najpełniejsze, jego szczęście będzie także pełne i ostateczne.

Dla uzyskania takiej pełni człowiek musi zmobilizować wszystkie swe władze. Winien nie tylko rozwijać własności teoretyczne i praktyczne intelektu lecz także

sprawności woli. Wola, jako władza duchowa, działając może uzyskać usprawnienia. Nabywa męstwa, umiarkowania, sprawiedliwości i w powiązaniu z intelektem praktycznym roztropności w decyzjach i wyborze. Cnoty te z kolei pomagają jej w opanowaniu uczuć i skierowaniu ich ku właściwemu dobru, którego człowiek winien pragnąć. Wychowane uczucia nie pójdą za każdą informacją zmysłowych władz poznawczych i nie za każdą treścią, poznaną przez intelekt możliwościowy. Mogą wpłynąć także na wolę, by wybierała to, co jest najszlachetniejsze. Ten sam wpływ może wywierać wola na uczucia i intelekt. Także intelekt może kierować innymi władzami. I właściwie chodzi o to, aby kierował działaniem ludzkim dzięki wiedzy i mądrości, dzięki roztropności i sztuce, i dzięki rozpoznaniu zasad poznawania i zasad postępowania.

Wychowanie więc wszystkich władz, a tym samym ukształtowanie człowieka, wpływa na jego poznanie. I odwrotnie uprawa intelektu ułatwia wychowanie całego człowieka.

1.5. Równowaga między intelektem a innymi władzami i działaniami człowieka

Człowiek jest wprawdzie złożony z wielu czynników, ale stanowi dzięki duszy jeden byt o wewnętrznej jedności. Istnieje jako jeden byt i działa też jako coś jednego. Ta wewnętrzna jedność, to podporządkowanie formie wszystkich czynników, składających się na człowieka, jest podstawą równowagi między intelektem a innymi władzami i działaniami człowieka. Często jest tak, że akty woli ludzkiej nie idą za poznaniem intelektu, że działanie praktyczne człowieka nie wynika z jego ujęć teoretycznych, że uczucia opanowują wolę, lub że poznanie tylko zmysłowe dominuje nad wolą i uczuciami. Problem równowagi jest więc związany ze sprawą wychowania poszczególnych władz człowieka. Dotyczy także bardzo istotnej sprawy jedności działania ludzkiego. Ta jedność jest zachwiana, gdy któraś z władz zdominuje inne. Taka dominacja narusza też porządek kompetencji władz i utrudnia lub wyklucza efektywność działań ludzkich. Każda władza człowieka spełnia swoje zadanie tylko wtedy, gdy podlega intelektowi. Taki układ zależności wynika z poprzednich rozważań.

Nie chodzi tu o intelektualizm w sensie Sokratesa. Nie znaczy to, że samo poznanie intelektualne rozstrzyga o poprawności decyzji woli, czy uczuć. W każdym razie, gdyby decydowały o działaniu ludzkim same uczucia lub sama wola, działanie to mogłoby nie być skierowane ku właściwym, dobrze rozpoznanym w rzeczywistości przedmiotom. Tę równowagę więc władz i działań ludzkich uzyskuje człowiek przez przyzwyczajenie się do zestawiania aktów woli z wynikami poznania, przez poddawanie uczuć i wrażeń poznawczych kontroli intelektu. Takie zestawienie staje się właśnie przyzwyczajeniem, ale też i sprawnością. Problem równowagi władz i działań ludzkich staje się więc problemem sprawności. Wola, informowana przez intelekt coraz dokładniej i lepiej, działa roztropnie i w tej roztropności się usprawnia. Ćwiczy się też w męstwie wobec trudności i w zdobywaniu dobra. Pogłębia swoje wycucie sprawiedliwości, uczy się umiarkowania. A dochodzi do tego dzięki temu, że intelekt praktyczny czyli intelekt, stosujący w działaniu wiedzę i mądrość intelektu teoretycznego, coraz doskonalej umie rozpoznawać zasady postępowania i wytwarzania, coraz roztropniej, wciąż z mniejszymi błędami kieruje wolą i uczuciami człowieka. Intelekt praktyczny czerpie z wiedzy i mądrości intelektu teoretycznego. Wiedza i mądrość ludzka stają się więc miarą słusznego postępowania i działania człowieka. Można z tego wyciągnąć wniosek, że brak wiedzy i mądrości jest głównym powodem nieskuteczności postępowania i wytwarzania, błędów w decyzjach i woli i zdezorientowania uczuć. Rozważmy więc najpierw sprawę ignorancji.

1.5.1. Niebezpieczeństwo ignorancji

Brak wiedzy, bo tak trzeba rozumieć ignorancję, stanowi zasadnicze zagrożenie intelektu tak teoretycznego jak i praktycznego. Intelekt bez wiedzy zostaje na etapie braku kontaktu z rzeczywistością. I albo nie ma wiedzy w ogóle, co jest praktycznie nie możliwe, albo posiada wiedzę błędną. Na tej wiedzy opiera potem swe decyzje wola, według niej orientują się w swym przedmiocie dążeń uczucia, i ustala się swoista sprawność, która jest antyroztropnością. Na szczęście broni człowieka od katastrof władza konkretnego osądu, która jednak w człowieku nie ma siły instynktu, nieomylnie kierującego działaniem. Władza konkretnego osądu w człowieku myli się, czeka na informację intelektu albo bierze za tę informację coś innego, na przykład dane poznania

zmysłowego lub reakcje uczuć. W wyniku takiej sytuacji mylą się wartości, mieszają porządki, działanie ludzkie jest wręcz błędne i nieskuteczne. Ignorancja jest wielkim niebezpieczeństwem dla człowieka. Jest błędem, wykluczeniem rozumnego kontaktu z rzeczywistością tak w poznaniu jak i działaniu ludzkim. Dotyczy to jednak w dużym stopniu tak zwanej ignorancji całkowitej. Niebezpieczna jest jednak także ignorancja częściowa.

Ignorancję częściową, a więc niepełną, niedoskonałą wiedzę uzyskuje człowiek wtedy, gdy uczenie się nie daje mu sprawności wiedzy, sprawności samodzielnego poznawania, a potem działania, a tylko daje jakąś ilość encyklopedycznie pomyślanych wiadomości. Intelkt nie rozwinął się, nie wyćwiczył w działaniu poznawczym, zapamiętał tylko sformułowania, określoną ilość twierdzeń, w których nie widzi problemów, a poprzez nie sygnalizowanej tymi problemami rzeczywistości. Wie dużo, lecz wie tylko pobieżnie i w ramach martwej ilości pojęć, których nie umie odnieść do rzeczywistości i z niej wyprowadzić. W dalszym ciągu nie kontaktuje się z rzeczywistością, lecz tylko z martwym jej zapisem w pojęciach. Może właśnie Bergson tak rozumiał intelekt. Może przypuszczał, że intelekt nie odczytuje rzeczywistości lecz tylko swoje o niej pojęcia. Jeżeli tak sądził, to słusznie wystąpił przeciw tak pojętemu intelektowi. Taki intelekt to klisza, notująca dane o świecie i czytająca tylko te dane. Bergson nie doszedł do stwierdzenia, że intelekt jest żywą władzą realnie istniejącej duszy, że wnika w rzeczywistość, że poznając ją usprawnia się w mądrości, w takim więc ujęciu, które całościowo, we wszystkich powiązaniach przyczynowych chwyta istotne czynniki bytu. Chodzi więc o rozumienie rzeczywistości, a nie o martwe, encyklopedyczne przykładanie do niej zapamiętanych pojęć. Poznawanie świata poprzez gotowe formuły wyłącznie erudycyjnego nauczania nie jest poznawaniem rzeczywistości. Jest bezpośrednim kontaktem intelektu z tymi formułami. Jest w dalszym ciągu sytuacją ignorancji. Jest to ignorancja wprawdzie częściowa, lecz także powodująca błędy, pomyłki, brak realnego kontaktu ze światem, a więc myląca, utrudniająca skuteczność działania.

Ignorancja całkowita, a nawet częściowa, jest groźna także z tej racji, że nie pozwala intelektowi dojść do bardzo ważnej sprawności, którą jest mądrość. Bez mądrości intelekt nie pokieruje działaniem ludzkim właściwie. Mądrość bowiem jest

orientacją w całej rzeczywistości, we wszystkich jej powiązaniach i prawach. Intelkt, który nie ma kontaktu z rzeczywistością z powodu całkowitej ignorancji, lub kontaktuje się tylko z pojęciami o niej, a nie z samymi rzeczami, nie może nauczyć się rzeczywistości, ani sprawnego poruszania się w niej. Może nauczyć się wyłącznie przedstawiania pojęć, konstruowania z nich całości, które nie są wiedzą o tym, jak naprawę jest. Często spotyka się niestety ludzi, którzy wiele wiedzą o teoriach, a nie wiedzą o realnym bycie. I można ukończyć szkołę, odbyć studia uniwersyteckie i nie uzyskać nawet najmniejszego stopnia usprawnień intelektu w samodzielnym ujmowaniu rzeczywistości. Można spędzić całe swe życie w kręgu martwych pojęć.

Uprawa intelektu wyklucza więc uczenie się czysto werbalne, encyklopedyczne i tylko erudycyjne. Intelkt rozwija się i usamodzielnia w poznaniu i działaniu, gdy w wielu ćwiczeniach sam powoli dochodzi do coraz sprawniejszego odkrywania natury rzeczy i ich przyczyn, gdy przy pomocy tak uzyskiwanej wiedzy przedrze się przez sferę erudycji ku samej rzeczywistości i przy pomocy erudycji lecz samodzielnie zacznie ją odczytywać. Wtedy odkryje różnice między bytami, ich rolę, zależność, całą skomplikowaną sytuację bytu przygodnego, który istnieje dzięki uzyskanemu istnieniu od pierwszej, realnie istniejącej przyczyny. Intelkt musi być usamodzielniony i usprawniony. Inaczej człowiek nie uniknie ignorancji.

1.5.2. Odpowiedzialność

Działanie ludzkie, kierowane wiedzą i mądrością, staje się roztropne i rozumne. Wskazuje na przemyślane motywy i wynika z nich. Świadczy o poważnym traktowaniu spraw i ludzi, prowadzi do celów, odpowiadających naturze ludzkiej. Jest mniej narażone na błędy, jest konsekwentne, trafne i skuteczne. W sumie jest odpowiedzialne. Działać odpowiedzialnie, to znaczy więc coś realnie wykonywać, trafnie, skutecznie, świadomie i z przekonaniem, że wybrało się najwłaściwsze środki do najwłaściwszego celu. Odpowiedzialność więc ma swe źródło w sprawnościach i intelektu i woli. I jest zorientowaniem działania ludzkiego w kierunku autentycznej prawdy i najwłaściwszego dobra. Aby taki kierunek nadać działaniu, człowiek musi dobrze wyszkolić intelekt, który by umiał wartościową prawdę i realne dobro odróżnić od wielu rzeczy i spraw pozornie prawdziwych i pozornie dobrych. Człowiek musi także usprawnić wolę, by

chciała pójść za realnym i najwłaściwszym dobrem, by umiała skierować ku niemu sferę uczuć i nie dać się odciągnąć w kierunku czasem bardziej atrakcyjnych, lecz cząstkowych, nietrwałych, mniej realnych, nawet zubażających człowieka wartości.

Sprawa więc nie jest prosta. Odpowiedzialność, jako odwrotna strona mądrości i jej odpowiednik w porządku woli, jest czymś koniecznym, jeżeli człowiek chce, aby jego działanie nie było bezcelowe i na próżno.

Odpowiedzialność wnosi nowy problem, mianowicie problem czegoś czy kogoś, kto sprawdza działanie ludzkie, wyciąga wnioski i ocenia. Odpowiedzialność jest bowiem zawsze odpowiedzialnością wobec kogoś. Sprawę tę podejmuje następny rozdział.

Chodzi więc już tylko o stwierdzenie, że jeżeli nie ma odpowiedzialności bez wiedzy i mądrości, a wiedzy i mądrości nie ma bez intelektu, to nie ma w ogóle dobrego i skutecznego działania, nie ma trafnych decyzji woli i uczuć bez kontroli ze strony intelektu. Hegemonia dobrze wychowanego intelektu jest w człowieku warunkiem równowagi między władzami i działaniami ludzkimi.

2. Problem kontroli intelektu

Odpowiedzialność za działanie zmusza człowieka do postawienia pytania o kogoś, przed kim się odpowiada. Czy więc za we rozumne działanie człowiek odpowiada tylko przed sobą? Czy może odpowiada przed swym intelektem? Czy wobec tego intelekt, który kieruje całym działaniem człowieka, jest odpowiedzialny sam przed sobą? A może jest odpowiedzialny przed rzeczywistością, która powoduje poznanie, wpływające potem na wolę, dążącą do poznanego dobra?

Człowiek owszem odpowiada przed sobą za swe czyny, ale nie tylko przed sobą. Jako byt przygodny, otrzymujący istnienie, swój intelekt i wolę od Boga, odpowiada także przed Przyczyną swego bytu. Z tej racji intelekt nie jest odpowiedzialny tylko przed sobą. Taką odpowiedzialność można by przyjąć tylko wtedy, gdyby intelekt, jak twierdzą pozytywiści, czy scjentyści, był jedyną, najwyższą instancją w rzeczywistości. Ponieważ nie jest jedynym, najdoskonalszym bytem, ma wobec tego nad sobą byt doskonalszy, od którego zależy, jako od swej przyczyny. A gdy się w filozofii realistycznej odkryło istnienie bytu koniecznego, będącego samym istnieniem i

pierwszą przyczyną rzeczywistości, ta zależna od swej pierwszej przyczyny rzeczywistość też nie jest najwyższą instancją i jedynym początkiem wszystkiego. Nie ma więc też kompetencji autorytetu oceniającego i sądzącego działanie ludzkie. Rzeczywistość staje na równi z człowiekiem i razem podlegają Bogu. Podlega mu także intelekt.

Czy tak postawione zagadnienie wnosi coś nowego w problematykę uprawy intelektu? Wnosi bardzo dużo. Pozwala najpierw podjąć sprawę kontroli nad intelektem. Intelekt jest jedynym i najwyższym źródłem poznania ludzkiego, lecz nie jest źródłem, które byłoby absolutnie nie podlegające kontroli i odpowiedzialności. Sprawa kontroli intelektu ze strony Boga pozwala uniknąć tragicznej tezy Sartre'a, że człowiek nigdy nie jest pewny swego wolnego wyboru. Ponieważ według Sartre'a nie ma natury ludzkiej, analogicznie tej samej we wszystkich ludziach, i ponieważ nie istnieje Bóg, człowiek nie ma kryterium, pozwalającego sprawdzić słuszność decyzji ludzkich. Bóg istnieje, jak to wynika z analiz, dokonanych w pluralistycznej filozofii realistycznej typu egzystencjalnego. Intelekt nie tylko wykrywa istnienie Boga, a Bóg jest nie tylko przedmiotem poznania. Bóg jest realnym bytem, realną Pierwszą Przyczyną, realnym sprawcą wszystkich bytów, które z tej racji bezwzględnie Mu podlegają. Bóg z wielką miłością traktuje stworzenia, jak wiemy z teologii, lecz nie zwalnia ich pobłażliwie z odpowiedzialności za działanie. W aspekcie czysto filozoficznym sprawa też wygląda podobnie. Intelekt wiedząc o Bogu i kierując się mądrością, czyli ujęciem rzeczywistości w jej przyczynach, działa w taki sposób, że każdy czyn ludzki ma jakąś relację do Boga. Jest zgodny lub niezgodny z rozumną naturą człowieka, przez którą i w której Bóg wyraża swe postulaty, określające prawość czynów ludzkich. Intelekt więc odpowiada za swe działanie wobec Boga. Problem jednak jest dość subtelny i rozważmy go najpierw przy pomocy ujęć Swieżawskiego i Gilsona.

2.1. Pogląd S. Swieżawskiego

Według Swieżawskiego kultura dnia codziennego zwraca się coraz bardziej ku rzeczom zewnętrznym. Dzieje się tak zawsze wtedy, gdy zostanie odrzucony intelekt, a tym samym podstawa wytycznych światopoglądowych. Życie ludzkie jest wtedy orientowane popędami i namiętnościami, a człowiek oddala się od tego, co jest stałe i

pewne. Należy więc dopuścić intelekt do głosu. I „nie tylko dopuszczenie intelektu do głosu, ale jak najrzetelniejsza jego uprawa, czyli usprawnienie jego funkcjonowania, jest pierwszym zadaniem człowieka, w dziedzinie przyrodzonej -w każdym czasie i we wszystkich warunkach”¹⁰³.

Przez uprawę intelektu Swieżawski rozumie „dociekanie dotyczące istoty i celu pracy intelektualnej” oraz wychowanie intelektu według zasad, wyznaczających jego uprawę¹⁰⁴.

Niepowodzenie, czy nawet odrzucenie intelektu, jest według Swieżawskiego proporcjonalne do kryzysu kultury umysłowej. Kryzys ten zaczął się w renesansie, w okresie więc formowania się humanizmu antropocentrycznego, podkreślającego autonomię i całkowitą niezależność człowieka nawet od Boga. Niezależny od niczego człowiek stał się miarą wszystkich swych dążeń, ale jednocześnie utracą uniwersalistyczną perspektywę. I w wiekach nowożytnych kierując się ku zagadnieniom tylko szczegółowym coraz bardziej człowiek odchodził od powszechnego i obiektywnego poglądu na całość spraw we wszechświecie. Powoli i systematycznie budował kulturę, opartą, jak by powiedział św. Augustyn, na „miłości samego siebie sięgającej aż do pogardy Boga”¹⁰⁵. Pogłębiający się partykularyzm wywołuje najpierw kryzys metafizyki, to znaczy odrzucenia możliwości poznania rzeczywistego świata, jego natury i przyczyn. Niektórzy myśliciele przyjmują możliwość poznania niektórych aspektów bytu i w oparciu o tych kilka danych szczegółowych budują powszechny pogląd na rzeczywistość. W związku z tym z konieczności podają „fałszywe poglądy na człowieka, na jego rolę w świecie i na naturę oraz zadania jego intelektu”¹⁰⁶. Oderwane od rzeczywistości istnienie dało okazję rozwinięcia się idealizmu, który programowo stawia „znak zapytania... wobec istnienia otaczającej nas rzeczywistości”¹⁰⁷. Praktycznie nikt na serio nie bierze takich poglądów. Oddziałują one jednak na filozofów, artystów, ekonomistów, polityków, i wpływają na teoretyczne i praktyczne życie ludzkie. Różnica między życiem praktycznym jednostek i społeczeństw a życiem teoretycznym, odcięty od kontaktu z rzeczywistością, prowadzi do uniezależnienia się życia praktycznego od wskazań intelektu. Miarą działania musiała stać się użyteczność, uczucie, czy popęd. Dziedziny teoretyczne pozostały na uboczu. Zaczęto uprawiać „naukę dla nauki”, „sztukę dla sztuki”. Myśl ludzka przestała kierować działaniem.

Zrodziły się wprawdzie kierunki krytykujące ten stan rzeczy, ale znowu realizowały indywidualizm i partykularyzm, które nie umiały określić właściwych zadań życia umysłowego.

Swieżawski uważa, że „spaczenia w poglądach na naturę i zadania intelektu wpływają potężnie na sposób i rodzaj wychowania umysłu¹⁰⁸. W czasach nowożytnych zastosowano przekonanie Sokratesa, że wystarczy dobrze myśleć, aby dobrze czynić. Powstały kierunki, które sądząc, że „wystarczy dobrze myśleć o myśleniu, aby już rzeczywiście dobrze myśleć”, zastosowały to przekonanie także w odniesieniu do uprawy intelektu. Sądono, że znajomość zasad myślenia kieruje myśleniem. Nie zwrócono uwagi na potrzebę przyzwyczajania intelektu do myślenia, na wytworzenie w nim sprawności umysłowych, dzięki którym byłby w kontakcie z realnym światem i resztą życia psychicznego w człowieku. Koncepcja indywidualistyczna i liberalno-scjentystyczna przeznaczała myślenie tylko nielicznej grupie genialnych ludzi. Dla reszty pozostawała tylko popularyzacja i encyklopedyczne nauczanie, dające wiedzę pobieżną, cząstkową i płytką często łatwą i nawet błyskotliwą. Osobom pytającym o całościowy pogląd na świat, radzono zwrócić się do geniuszy lub odrzucenie dręczących myśli przez oddanie się „wąskiej dziedzinie fachowej”. Ale właśnie każdy człowiek stawia takie pytania o naturę bytu, cel i przyczynę rzeczy, i sam musi dać na nie odpowiedź. Ma zresztą prawo szukać samodzielnie odpowiedzi, ponieważ jest bytem rozumnym, zdolnym do tworzenia ogólnych pojęć i sądów oraz do wolnych decyzji. Dzięki intelektowi może człowiek poznać więcej niż tylko „zakamarki swej własnej jaźni”. Może stwierdzić „w sposób naturalny istnienie porządku duchowego”, a nawet nadprzyrodzonego. Może uwolnić się od agnostycyzmu jak i od skrajnego racjonalizmu. Intelekt wprawdzie „ograniczony materiałem dostarczoną nam przez zmysły, może jednak dosięgać swym naturalnym lotem istnienia Boga, ale cofnąć się już musi przed krokiem dalszym; nie ma dość siły, by zbadać tajnie Bóstwa i losy świat”¹⁰⁹. Człowiek jednak uzyskuje pełnię swego rozwoju tylko wtedy, gdy przekracza granice swych możliwości. Intelekt, który nie może sam rozwiązać wszystkich tajemnic bytu, sięga po światło, które jest poza nim i które wyjaśnia zagadki bytu, celu i przyczyny.

Swieżawski uważa, że w tym punkcie „dochodzimy do tajemnicy stanowiącej może najistotniejszą wielkość naszego intelektu. Rozum nasz na to, aby poznać pełniej i doskonalej, musi się upokorzyć i przyjąć objawienie tego autorytetu, który uzna za autorytet najwyższy”¹¹⁰. Tym autorytetem jest Prawda. „W prawdzie jedynej, osobowej i żyjącej (intelekt) znaleźć może dopiero odpoczynek - i on jest jego powołaniem... Pokarmem rozumu nie jest oryginalność i nowość, ale prawdziwość”¹¹¹. Swieżawski dodaje, że ideałem intelektu nie jest służba „genialności czy postępowi społecznemu - lecz świętości. To są nieubłagane prawa, których przekroczenie mści się zawsze w swoisty, najbardziej tragiczny sposób... Często naturalne poznanie - to tylko pierwszy krok w życiu naszego intelektu, krok niezmiernie ważny, ale nie wyczerpujący... to naturalne poznanie (filozoficzne czy przednaukowe) ma oczyszczać i przygotowywać drogę do poznania innego, które opierając się na wierze, poprzez mądrość i inne dary Ducha Świętego, już tu na ziemi prowadzi intelekt nasz do szczytów dostępnych człowiekowi: do kontemplacji mistycznej będącej zadatkami widzenia Boga 'twarzą w twarz', co nierozdzielnie spójone z najwyższą miłością będzie stanowić istotę naszej wiecznej szczęśliwości. Oto prawdziwie królewskie powołanie naszego intelektu”¹¹².

Intelekt wyraża więc godność człowieka i jego powołanie. Ma obowiązek i możliwości odszukania prawdy oraz dostarczenia człowiekowi „obiektywnego, żywego i powszechnego poglądu na świat. Intelekt jednak musi być wychowany do takich zadań, musi być usprawniony w czynności nabywania wiedzy i mądrości. I najpierw musi nabyć poczucia odpowiedzialności wobec autorytetu, którym jest Prawda. „Ale prawda nie jest płynna i bezkształtna; nie ma tylu prawd, ile umysłów... Prawda jest jedna, a tylko dróg prowadzących do niej tyle, ile jest ludzi i jestestw myślących we wszechświecie. Ta zaś prawda jednak jest prawdą osobową i najwyższą - jest Bogiem. Stąd więc stwierdzić musimy, że nie ma dla intelektu innego autorytetu, nie ma innej, wyższej, obowiązującej go celowości, jak powaga Boga i że tylko z uznania tej powagi płynąć może rzeczywista i rzetelna świadomość odpowiedzialności w pracy umysłowej”¹¹³.

Aby intelekt poznawał odpowiedzialnie i doszedł do prawdziwego poglądu na świat, musi się tak usprawnić, aby ujawnił rzeczywistość realistycznie, obiektywnie i uniwersalistycznie. Według Swieżawskiego „nastawienie realistyczne można by

scharakteryzować jako: uznanie poza swoim 'ja' otaczającej mnie rzeczywistości. Obiektywizm, łączący się ściśle z realizmem - to ta głęboko wyryta zasada i przeświadczenie, że w zdobywaniu poznawczym rzeczywistości ja jestem od niej zależny i muszę ją z trudem zdobywać, że nie jestem miarą i ośrodkiem świata. Uniwersalizm wreszcie intelektu objawia się w tym, że umysł celowo nie eliminuje ze swej świadomości, ze swego pola obserwacji i badań żadnego odłamu tej rzeczywistości, stara się jednym słowem uwzględnić wszystkie dane, nie przymykać oczu na żadne dziedziny"¹¹⁴.

Jeżeli te trzy cechy, jak realizm, obiektywizm i uniwersalizm, uzupełnią odpowiedzialność intelektu, intelekt dojdzie do prawdy. W uprawie bowiem intelektu nie chodzi o „ładowanie zasobów wszelkiej wiedzy, ale właśnie o kształtowanie tego nastawienia, o jakim teraz mówimy”¹¹⁵. Chodzi nie o nabywanie abstraktów, lecz o właściwe zachowanie się uprawianego intelektu w teoretycznych i praktycznych okolicznościach. Nabywanie uprawnień burzy zapory między intelektem a rzeczywistością przyrodzoną i nadprzyrodzoną, broni przed czystym teoretyzowaniem i niekierowaną rozumnie praktyką.

Dla indywidualizmu, czy pozytywistycznych kultów zbiorowości, dla subiektywizmu i partykularyzmu afirmacja porządku nadprzyrodzonego bywa „kamieniem obrazu”. Jeżeli jednak człowiek nie zdobędzie się „na to nastawienie, w którym porządek nadprzyrodzony jest dla nas rzeczywistością najrealniejszą i najpełniejszą... będziemy szli do linii partykularyzmu i nie zdobędziemy nigdy prawdziwie uniwersalistycznego nastawienia intelektu... Uniwersalizm nie wyczerpuje się w uznaniu społecznej czy duchowej strony ludzkiej i naszego intelektu; niezbędnym i podstawowym warunkiem jest tu ponadto uznanie porządku Bożego, uznanie Boga jako maksimum realności i jako centrum wszystkich spraw i wysiłków”¹¹⁶.

Podkreślając konieczność uniwersalistycznego ujęcia całej rzeczywistości Swieżawski widzi miejsce także dla szczegółowej fachowości, dla filozofii i teologii. To nie znaczy, że każdy człowiek ma być filozofem lub teologiem. Każdy jednak ma obowiązek usprawniać swój intelekt, aby przy jego pomocy mógł dotrzeć do Prawdy.

2.2. Pogląd E. Gilsona

Rola intelektu w człowieku i w świecie jest bardzo trudnym problemem, gdy się na serio traktuje wypowiedź św. Jana Apostoła, który mówił, że „jeśli kto miłuje świat, nie masz w nim miłości Ojca. Nie miłujcie świata, ani tego, co jest na świecie” (I, 2, 15). Podejmując ten problem Gilson najpierw stwierdza, że nasz pobyt na świecie nie zależy od nas. Po prostu jesteśmy na świecie. Nie wolno nam jednak należeć do świata. Nie ma w tym zresztą sprzeczności, ponieważ „chrystianizm potępia świat, lecz zarazem bez zastrzeżeń aprobuje naturę. Świat bowiem to nie to samo, co natura: to natura, która chce się uorganizować bez Boga, sama dla siebie”¹¹⁷. Gilson więc rozróżnia świat odrzucający Boga i świat nastawiony na Boga. Człowiek nastawiony na Boga musi odrzucić świat przeciwny Bogu. Są ludzie, którzy to czynią w sposób radykalny odchodząc do klasztoru. Czynią to jednak w tym celu, aby świat, odwrócony od Boga, zbawić. Świat oczywiście nie pozwala się zbawić i nie pozwala ludziom, aby go porzucali. Takie porzucenie jest dla świata dotkliwą zniewagą. I Gilson dodaje, że „tego rodzaju zniewagę, raniąc go wówczas najgłębiej, wyrządzamy... (światu) wtedy, gdy w sposób chrześcijański posługujemy się naszym intelektem. Im wyraźniej, bowiem świat zdaje sobie sprawę z tego, że intelekt jest tym, co człowiek ma najszlachetniejszego, tym bardziej pragnie uczynić go swoim jedynym czcicielem i niewolnikiem. Odmówić mu tej czci - to pierwszy obowiązek chrześcijanina”¹¹⁸.

Argumenty takie, że gardząc światem, człowiek gardzi właściwymi naturze wartościami, takimi jak dobroć, piękno, rozumność nie są słuszne, ponieważ chrześcijanin nie gardzi naturą poddaną Bogu, a tylko nie godzi się na to, by natura nie była poddana Bogu. Tak samo rzecz ma się z intelektem. Chrześcijanin widzi właśnie w intelekcie swoje podobieństwo do Boga, a uczeni chrześcijańscy, choćby św. Augustyn, polecają, aby miłować intelekt. Chrześcijanie miłują go, lecz inaczej niż świat, przeciwny Bogu. „Można miłując rozum kierować go ku rzeczom widzialnym i przemijającym. Tak czyni świat. Można jednak również miłując rozum kierować go ku rzeczom niewidzialnym i wiecznym. Tak czynią chrześcijanie”¹¹⁹. I miłując intelekt w sposób chrześcijański człowiek zyskuje, ponieważ otrzymuje od intelektu nie tylko to, co otrzymuje świat, przeciwny Bogu, lecz otrzymuje także to wszystko, czego poddany

Bogu intelekt nie może dać światu. Chrześcijaństwo więc nie umniejsza człowieka, lecz zgodnie z prawdą określa jego miejsce wśród bytów, a ukazując Boga odkrywa przed człowiekiem perspektywy uzyskania pełni człowieczeństwa przez wejście człowieka w realną rzeczywistość nadprzyrodzoną.

Takie perspektywy odkrywa nam wcielenie Chrystusa, który z racji Wcielenia jest jednocześnie Bogiem i Człowiekiem. Z tej racji Chrystus jest władcą świata i duchowego i doczesnego. Wcielenie ukazuje też nam drogę do zrozumienia człowieka i do zrozumienia roli intelektu. „Intelekt chrześcijanina w odróżnieniu od intelektu człowieka, który nie zna Jezusa Chrystusa, ma świadomość grzechu i odkupienia, a zatem również świadomość tego, że nie mógłby osiągnąć całkowitej sprawności bez pomocy łaski”¹²⁰. W związku z tym intelekt ludzki i „natura, której jest uwieńczeniem”, tylko wtedy działa zgodnie z prawdą, gdy dąży do Boga. Intelekt, który siebie stawia za cel dążeń, odwraca się od Boga i tym samym odwraca od Boga naturę. To odwrócenie się od Boga, to „uchylenie się od uczestnictwa w łasce... stwarza przedział pomiędzy naturą a Bogiem”¹²¹. I świat jest właśnie tym „uchyleniem się od uczestnictwa w łasce”. Intelekt, jeżeli odrzuca łaskę, należy do świata, jeżeli przyjmuje łaskę, nie należy do świata zgodnie z ujęciem Jana Apostoła.

Świat tym się charakteryzuje, że ma świadomość grzechu i świadomość łaski, grzechu, przez który człowiek się potępia, i łaski, która zbawia. Świat twierdzi, że jest zdrowy, sprawiedliwy i dobry, lub że zepsucie jest jego naturą. Kościół natomiast przeciwstawiając się takiemu naturalizmowi przypomina światu, że natura ludzka została zepsuta przez grzech, że intelekt ludzki nie pozna całej rzeczywistości bez Objawienia, i że wola bez pomocy łaski nie jest zdolna do czynienia dobra. Nie wynika z tego, że natura ludzka jest zniszczona w taki sposób, aby nie było możliwe jej uzdrowienie. Uzdrowienia tego nie może dokonać sama natura ludzka, ale może go dokonać łaska. I intelekt jest tu potrzebny do zrozumienia tych różnic i prawd. Po prostu ani wiara, ani pobożność nie zastąpią intelektu. Można powiedzieć, że na przykład „wiara wzniosła średniowieczne katedry”. Owszem katedra jest wzlotem duszy do Boga, lecz jest również dziełem geometrii. „Trzeba znać geometrię, by wznieść budowlę, która będzie aktem miłości. Pobożność nie zwalnia od umiejętności. Bez umiejętności bowiem najgłębsza nawet pobożność nie zdoła zużytkować natury dla

sprawy Bożej”¹²². Aby dobrze służyć Bogu, trzeba dobrze spełniać swoje ludzkie zadanie. Wszystko bowiem co jest godne „ofiarowania Bogu, godne jest też tego, aby to dobrze czynić”. Swoje zadania ludzkie trzeba tak spełniać, jak gdyby one były celem, a jednocześnie nie wolno ich uczynić celem. Trzeba uznać wszystkie prawa intelektu, ale trzeba też uznać wszystkie prawa Boga. Nie jest tak, że „intelektowi, który chce się oddać Bogu, pobożność zastąpić może umiejętności”¹²³. Ani też umiejętności nie mogą zastąpić pobożności. Należy po prostu rozróżnić porządki i zorientować się we właściwej hierarchii wartości. Intelekt może nam dać wiedzę o rzeczywistości i wykryć Boga, jako przyczynę świata, lecz teologia wskazuje na „ostateczny cel natury i intelektu kierując naszą myśl ku tym prawdom, które sam Bóg nam objawił, a dzięki którym bezgranicznie poszerzają się te widnokreśli, jakie zawdzięczamy wiedzy”¹²⁴. Katolik więc musi umieć szanować naturę i intelekt, umiejętności i wiarę. Winien doskonalić się w nauce i w wierze. Nauka jest oczywiście wolna w obrębie swych granic. Jeżeli mówi się o tym, że teologia określa cel natury i intelektu, to chodzi tylko o to, aby nauki określiły swoje granice i pozostały tym, czym są, właśnie naukami, które nie mogą stać się wiarą lub objawieniem, ani wiary i Objawienia zastąpić.

I Gilson dodaje, że „poznać prawdę tu na ziemi z pomocą intelektu, choćby nawet w sposób niejasny i częściowy, w nadziei, że ujrzemy ją kiedyś w całym jej blasku -oto jakie jest, wedle chrystianizmu, przeznaczenie człowieka. A więc chrystianizm nie tylko nie gardzi poznaniem, lecz przeciwnie - miłuje je”¹²⁵. A oddać intelekt w służbę Chrystusa, „to przyczyniać się do tego, by nastąpiło Jego królestwo, przyczyniając się do odrodzenia natury pod użyźniającym działaniem Jego łaski i w świetle Jego prawdy”¹²⁶. Myśl Gilsona jest więc taka, że intelekt nie pozna całej rzeczywistości i pełnej prawdy, jeżeli nie podda się autorytetowi Boga w osobie Chrystusa, który ucząc o grzechu i o zbawiającej łasce informuje o możliwościach natury i intelektu, o ich roli, zadaniach i miejscu wśród bytów. Dodajmy od siebie, idąc za myślą Gilsona, że jeżeli intelekt nie podda się Bogu staje się sam dla siebie celem, lecz także staje się jedynym, najwyższym autorytetem, który niczemu nie podlega, a wszystko podlega jemu. Ponieważ jest jednak tylko jednym z bytów, a więc czymś skończonym i ograniczonym, zawsze może się pomylić. Realizując mylne, błędne ujęcia intelekt nie poddany Bogu może kierować

naturą przeciw naturze. Przed takim niebezpieczeństwem chroni człowieka fakt, że nad intelektem jest Bóg, najdoskonalsza miara prawdy, ponieważ Prawda sama w sobie.

2.3. Ewentualne trudności w przyjęciu rozwiązań Swieżawskiego i Gilsona

Problem kontroli intelektu jest chyba najtrudniejszym problemem, omawianym w tej książce. Jest najtrudniejszy z tego powodu, że jego rozwiązanie wiąże się z uznaniem porządku nadprzyrodzonego. O istnieniu Boga rozum ludzki wie oczywiście także dzięki własnemu przyrodzonemu poznaniu. Wie, że racjonalność bytu i racjonalne tłumaczenie rzeczywistości domagają się istnienia pierwszej przyczyny, która ze swej strony jest bytem koniecznym, różnym od wszystkich innych bytów, i która jest osobowym, samoistnym istnieniem. Osobowym to znaczy także rozumnym. Kryterium prawdy jest oczywistość bytu, ujmowana przez człowieka w sposób intuicyjny. Bóg, który realnie istnieje, nie jest czymś dla intelektu ludzkiego oczywistym. Intelekt wykrywa Boga szukając rozumnego wytłumaczenia przygodności rzeczy. Gdy intelekt wykryje Boga w żmudnym rozumowaniu, umie prawdziwiej i pełniej tłumaczyć rzeczywistość. W swej interpretacji świata nie może pominąć faktu istnienia Boga, jeżeli chce być w zgodzie z wynikami poznania. Z tego wszystkiego nie wynika jednak jeszcze wiedza o świecie i o człowieku. Dopiero teologia tłumacząc Objawienie poszerza tę wiedzę. Tajemnica grzechu i łaski, jak twierdzi Gilson, pozwala intelektowi właściwie rozumieć naturę świata, także naturę ludzką. Inny więc i pełniejszy jest obraz świata i człowieka, gdy się uwzględni prawdy objawione. Filozoficzny obraz rzeczywistości jest prawdziwy, lecz nie jest pełny. I opierając się tylko na nim intelekt ludzki nie działa dla pełnego dobra człowieka, ponieważ nie bierze pod uwagę wszystkich potrzeb ludzkich, to znaczy także tych, które wynikają z teoretycznej analizy natury ludzkiej. Porządek nadprzyrodzony, w którym człowiek także się znajduje, pozwala człowiekowi posiadać Boga wewnątrz swej osoby. Bóg, realnie obecny w człowieku przez łaskę, kształtuje także intelekt w ten sposób, że człowiek usprawniając swoje władze liczy się z prawdą o obecności Boga w duszy, Boga, który jest prawdą, autorytetem, sędzią i osobą, ostatecznie kontrolującą i oceniającą działanie ludzkie. Nie chodzi więc o to, że filozofia musi metodologicznie łączyć się z teologią. Obie są odrębnymi naukami. Chodzi tylko o to, że człowiek nie może poprzestać na

filozofii, że filozofia doprowadza go do teologii, i że bez danych teologicznych człowiek nie zna w pełni siebie i świata, a wobec tego nie działa skutecznie. Skuteczne działanie jest konsekwencją pełnej wiedzy filozoficznej i teologicznej, całej zresztą wiedzy, dostarczanej także przez inne nauki.

Praktycznie jest tak, że ludzie akceptują wynik nauk szczegółowych i filozoficznych, a z trudem przyjmują wyniki nauk teologicznych, które są przybliżeniem człowiekowi Objawienia. Pominięcie jednak teologii pozostawia człowiekowi tylko „autorytet” filozofii. W porządku filozoficznym człowiek wie o istnieniu Boga, ale nie zna Boga dokładnie. Bóg objawiając kim jest udostępnił wiedzę o sobie. I w oparciu o tę wiedzę intelekt ludzki dopiero właściwie działa.

Trudność więc, którą sygnalizuje tytuł paragrafu, polega na praktycznej trudności zaakceptowania Objawienia. Jest to trudność uwarunkowana przede wszystkim koncepcją nauki. Jeżeli przez naukę pojmie się tylko taki zespół twierdzeń, których dostarczają nauki szczegółowe, albo taki zespół, który jest uzyskany wyłącznie dzięki intelektowi, przyjęcie tez teologii i prawd objawionych jest prawie niemożliwe. Oczywiście taka koncepcja nauki nie jest jedyna. Gdy się naukę pojmie inaczej, trudności znikają. Wiedza naukowa może mieć różne źródła. I nie tylko intelekt ludzki jest jej źródłem. Tym źródłem może być także Objawienie. Stosunek do teologii wyznacza także koncepcja filozofii. Jeżeli przez filozofię pojmie się uogólnienie nauk szczegółowych, to w takiej filozofii nawet nie dojdzie się do wykrycia istnienia Boga. Problem więc polega na tym, czy to jest właściwa i jedyna koncepcja filozofii. Oczywiście są także inne koncepcje filozofii. W ramach tych koncepcji może być filozofia bytu, która uzasadni istnienie Boga. Jeżeli więc wyniki badań tak bardzo zależą od koncepcji nauki, czy koncepcji filozofii, to rozsądek nakazuje, żeby nie zatrzymać się przy jednej koncepcji, lecz patrzeć na rzeczywistość przy pomocy wielu ujęć i wielu metod. Człowiek trafi wtedy także na teologię i zobaczy sens jej poszerzających perspektywę wyników. Trudności więc w przyjęciu rozwiązań Świeżawskiego i Gilsona nie polegają na tym, że sam problem mógłby budzić wątpliwość, lecz że aktualnie w kulturze prądy umysłowe, teorie nauki i filozofii wywołują sprzeciw wobec teologii i w ogóle objawionego ludziom przez Boga porządku nadprzyrodzonego. Należy pamiętać, że gdy filozof mówi o Bogu jako

filozof, to jeszcze nie jest na terenie teologii czy religii. Bóg jest także bytem, ujmowanym poznawczo bez sugestii religijnej przez intelekt ludzki jako realna przyczyna realnie lecz nie dzięki sobie istniejących bytów przygodnych, to znaczy nie będących z racji ujawnionej nam swej struktury ontycznej bytami koniecznymi, czyli niezależnymi od wszelkich przyczyn. Filozof czerpie swoje przesłanki z poznania zmysłowo-intelektualnego. Tylko w teologii przesłanki są prawdami objawionymi. Trzeba tą różnicę specjalnie podkreślić, ponieważ nawet Ajdukiewicz każdą problematykę Boga i duszy, rozwiązywaną filozoficznie, a więc przy pomocy tylko rozumu, albo wyprowadza z religii, albo wprost uważa za teologię¹²⁷. Można jedynie zgodzić się, że objawienie religijne jest negatywnym kryterium filozoficznej koncepcji Boga i duszy, to znaczy, że filozofowi, który się z tym liczy, może podsuwać wątpliwości, czy jego wyniki badań są prawdziwe, jeżeli ewentualnie odbiegają od koncepcji Boga, nakreślonej przez Objawienie. Filozofia i teologia są odrębnymi naukami. Gdy je uprawia jeden człowiek, nie znaczy to, że z konieczności miesza ich przedmiot i metody. Gdy jednak zna obie nauki, wie o rzeczywistości więcej i zna ją pełniej. Myśl Swieżawskiego i Gilsona jest właśnie taka, że człowiek wzbogacony wiedzą teologiczną i prawdami Objawienia lepiej zna intelekt, ostrożniej i bardziej uniwersalnie formułuje twierdzenia, a przede wszystkim ma świadomość ograniczonej działalności intelektu, jakkolwiek prowadzących do prawdziwych, pełnych, obiektywnych, realistycznych i odpowiedzialnych wyników. Intelekt podporządkowany Bogu, przestaje być ośrodkiem i celem działalności ludzkiej, a staje się jednym z bytów, spełniających swoje zadania. Ta swoista degradacja intelektu jest jednak korzystna dla człowieka, ponieważ pozwala mu być, zresztą zgodnie z prawdą, tym, czym jest, a więc jednym z bytów, mimo że jest to byt świadomy, rozumny, będący osobą. Być osobą, to wielka kwalifikacja. Ta prawda nie degraduje, ponieważ tylko prawda jest podstawą poczucia godności.

2.4. Wnioski

Uprawa więc intelektu, to tyle co uzyskiwanie sprawności, których intelekt może nabyć zgodnie ze swą naturą, aby znowu zgodnie ze swą naturą mógł dominować wśród władz poznawczych, kierować nimi i regulując ich kompetencje wpływać na całe

działanie człowieka. Chodzi bowiem o to, aby działanie to zmierzało do najważniejszych celów i przedmiotów zawsze realistycznie, obiektywnie i odpowiedzialnie. Ta odpowiedzialność z kolei jest związana z uznaniem przez intelekt przyrodzonej i objawionej prawdy o Bogu. Uznanie porządku nadprzyrodzonego, wydaje się, ratuje intelekt przed uzurpowaniem sobie kompetencji, do których nie ma prawa, jeżeli w świetle filozofii i teologii, a więc rozumu i objawienia, odczyta dokładnie to, czym jest. Przy uprawie intelektu ważne jest bowiem, to, aby intelekt nie nabywał takich sprawności, jak umiejętność bycia jedynym arbitrem w porządku prawdy, jedynym sędzią postępowania ludzkiego, jedynym autorytetem, jedynym i wprost najdoskonalszym bytem. Intelekt powinien nabywać sprawności na miarę swej natury. Winien więc bogacić wiedzę, pogłębiać ją i nabywać mądrości, dzięki której będzie właściwie odczytywał rzeczywistość i kierował działaniem w taki sposób, aby było rozropne, wynikające z zasad właściwego człowiekowi postępowania i wytwarzania. Aby przez usprawnienie także woli, idącej za mądrościowymi wskazaniem intelektu, człowiek stał się mężny, sprawiedliwy, umiarkowany w realizacji poglądów i uczuć, które winien nastawiać nie na jakiegokolwiek lecz na najważniejsze dla siebie dobro.

Wydaje się więc, że człowiek uprawia swój intelekt właściwie, gdy obserwujemy w nim wzrost wiedzy, lecz idący nie tyle w kierunku martwej erudycji, ile w kierunku rozropnej mądrości, a więc takiego wyrobienia, dzięki któremu samodzielnie i z coraz większą sprawnością rozumie rzeczywistość i umie kierować swoim teoretycznym oraz praktycznym działaniem. W tym praktycznym działaniu mieści się cała dziedzina woli i uczuć, postępowania i szeroko rozumianego wytwarzania. Intelekt usprawniając siebie wpływa też na usprawnienie się woli, sumienia ludzkiego i wpływa na doskonalenie umiejętności stosowania zasad, kierujących wytwarzaniem artystycznym i użytkowym. Wpływa na charakter, jakość i wartość dzieł, które stanowią kulturę. Można więc powiedzieć, że warunkiem dobrej kultury jest rozropna mądrość człowieka. Mądrość też stanowi tę sprawność, od której zależy stopień i wartość innych sprawności człowieka. Ostatecznie więc uprawa intelektu sprowadza się do nabycia mądrości. Mądrość jest miarą tej uprawy, miarą człowieka, tym, co sprawia, że człowiek jest sensownie twórczy w kulturze, kulturalny i wartościowy. A mądrość to z kolei

szerokość spojrzenia, realizm, obiektywność, uniwersalność, odpowiedzialność, wiedza, która opiera się na prawdzie, roztropność i skuteczność w działaniu, umiejętność wyboru wartości, tworzenie sensownej i właśnie wartościowej kultury.

ZAKOŃCZENIE

Aby wiedzieć, jak bronić intelektu przed grożącymi mu niebezpieczeństwami ze strony prądów, które go eliminują z człowieka, i teorii, które nie tłumaczą jego natury, nie wystarczy poznać zagrożeń intelektu. Trzeba przede wszystkim odczytać naturę intelektu, zorientować się, czym jest, jak istnieje i jak działa, skoro działanie ujawnia naturę bytu, który działa. Trzeba więc było zanalizować poznanie ludzkie, rozróżnić zgodnie z faktami, powoli porządkowanymi, władze poznawcze człowieka, zakres ich możliwości i kompetencji, aby wśród wielu teorii, danych historycznie, dojść do takiej wersji, która by opisywała intelekt zgodnie z tym, czym on naprawdę jest. Okazało się, że działają w człowieku dwa intelekty, będące dwiema odrębnymi, duchowymi władzami poznawczymi, które nie tylko dostarczają duszy ludzkiej wiedzy i mądrości, lecz także kierują działalnością wszystkich władz człowieka, mimo że władz od siebie w istnieniu i strukturze niezależnych. Dzięki intelektowi człowiek jest bytem wyjątkowym. Jest osobą. I usprawniając się w działaniu doskonalą całą osobę ludzką. Sprawa tych usprawnień streszcza całą problematykę uprawy intelektu. Intelekt wtedy jest samodzielny, doskonały, przydatny, spełniający swe zadania władzy duszy, gdy rozwinię się, gdy właśnie nabędzie sprawności, gdy po prostu zostanie właściwie usprawniony, czyli wyszkolony, ukształtowany, wychowany. Posiadając sprawności może się bronić w sensie negatywnym, gdy uświadamia sobie niebezpieczeństwa i zagrożenia, lecz także w sensie pozytywnym, gdy tworzy właściwe, zgodne z rzeczywistością, a więc zgodne z prawdą teorie naukowe, gdy więc właściwie poznaje rzeczywistość i gdy dzięki zdobytej wiedzy i mądrości roztropnie, sprawiedliwie i odpowiedzialnie działa, gdy po prostu tworzy wartościową kulturę. W takiej kulturze jest bezpieczny.

Ale nie tylko te zewnętrzne niebezpieczeństwa, których zresztą może uniknąć, są groźne dla intelektu. Groźne jest takie niebezpieczeństwo wewnętrzne, płynące z samej natury intelektu, to znaczy z tego faktu, że intelekt jest wyjątkowym bytem. Ma rolę kierowniczą wśród władz człowieka. Jest źródłem poznania, właściwym twórcą kultury. Intelekt może się w tym zagubić, może się pomylić i uznać siebie za jedyny,

najdoskonalszy byt realny. I właśnie broni go przed tym niebezpieczeństwem filozoficzne odkrycie Boga oraz uznanie porządku nadprzyrodzonego. To uznanie daje intelektowi poczucie właściwej miary siebie, uświadomienie prawdy o tym, czym jest, pozwala i ułatwia intelektowi utrzymać się w granicach swej natury i kompetencji. Intelkt odnajduje swe miejsce w rzeczywistości, swą rolę i dostarcza człowiekowi podstaw do zorientowania się w tym, na czym polega istotna i prawdziwa godność osoby ludzkiej. Godność ta płynie z faktu, że człowiek jest właśnie osobą, czyli rozumnym samodzielnie istniejącym bytem przygodnym, zależnym w istnieniu od bytu koniecznego, od Boga, którego ulubionym tworem jest właśnie intelekt.

PRZYPISY

- ¹ A. B. Stępień, Wprowadzenie do metafizyki, Kraków 1964, s. 34, 33-34.
- ² H. Bortnowska, Światopogląd i postawy, "Znak" 109-110 (1963) 801.
- ³ Tamże, *passim*.
- ⁴ Por. G. Marcel, Być i mieć, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962.
- ⁵ A. Schaff, Marksizm a egzystencjalizm, Warszawa 1961, s. 16.
- ⁶ Tamże, s. 19.
- ⁷ Tamże, s. 20.
- ⁸ A. Stanowski, Egzystencjalizm, "Znak" 48 (1958) 688 i 686.
- ⁹ Tamże, s. 689.
- ¹⁰ Tamże, s. 686.
- ¹¹ S. J. Z. Zdybicka, O intuicji w filozofii, "Roczniki Filozoficzne" XII (1964), z. 1, s. 126.
- ¹² Tamże, s. 127.
- ¹³ Por. A. Stępień, Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki, "Więź" 9/41 (1961) 29.
- ¹⁴ K. Ajdukiewicz omawiając irracjonalizm w książce "Zagadnienia i kierunki filozofii", Kraków 1949, s. 76-77, twierdzi, że irracjonalistami byli "przede wszystkim mistycy wszelkich odcieni". Wyjaśnienie tej sprawy zostało podjęte w tej książce (rozdział pt. Natura intelektu) w paragrafie, omawiającym charakter poznania mistycznego.
- ¹⁵ K. Ajdukiewicz, *op. cit.*, s. 72.
- ¹⁶ Tamże, s. 73.
- ¹⁷ Aréskei un, en d'ego, hósper to próteron, ten nem próten móiran epistémen katéin, deutéran de diá-noian, triten de pistin kai eikasian tetarten, kai ksunamfótera nem tauta dóksan, ksynamfótera d'ekeina nóesin, kai dóksan men peri génesin nóesin de peri usian, kai hoti usia pros génesin, nóesin pros dó-ksan, epistémen pros pistin kai diánoian pros eikasian. Platon, Rzeczpospolita 7, 534 A; por. Teajtet 210 A.
- ¹⁸ ... meden allo ton ánthropon symbainein he psychén. Platon, Alcybiades I, 130 C.
- ¹⁹ Plotyn, Enneady IV, 6, 1.

²⁰ Mens, sive spiritus,... si dominetur atque impert caeteris quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum. św. Augustyn, De libro arbitrio I 8, 18, Oeuvres de saint Augustin, I serie Opusculas, t. VI, ed. T. J. Thonnard, Paris 1941, s. 168 i 170.

²¹ Kai utos ho nus horistos kai apathes kai amiges te usia on energia. Arystoteles, Peri psyches, 430 a 47.

²² Aleksander z Afrodyzji, De anima I, 139 b.

²³ Por. E. Gilson - Ph. Böhner, Historia filozofii chrześcijańskiej, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 237.

²⁴ Existimandum est in anima tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens, tertia vero est intellectus adeptus. Et horum duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus... Ex hoc dicto non possumus opinari intellectum materiale esse unicum in cunctis individuis. Averroes, De anima, f 165 a. Cyt. według R. Eisler, Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, Berlin 1904, I, s. 520.

²⁵ Anima rationalis dou in se habet: intellectum possibilem, quo homo coniungitur continuo et tempori, quod est sub se: et intellectu agentem, quo se habet ad illuminationes superiores. Albert Wielki, Summa Theol. II, 5. Por. E. Gilson - Ph. Böhner, op. cit., s. 445 - 451.

²⁶ E. Gilson, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris 1930.

²⁷ R. Descartes, Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami auto-ra oraz rozmowa z Burmanem, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, J. Damska, Warszawa 1958, I, s. 34.

²⁸ Tamże, s. 36.

²⁹ Tamże, s. 41.

³⁰ Tamże, II, s. 98.

³¹ Tamże, I, s. 43.

³² Tamże, s. 215.

³³ Tamże, s. 16 - 17.

³⁴ Tamże, s. 213.

³⁵ Tamże, s. 48, por. s. 47.

- ³⁶ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. J. Damska, Warszawa 1960, s. 10.
- ³⁷ J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa (brw), s. 60 - 95 passim.
- ³⁸ S. Świeżawski, *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*. W: *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 247 - 260.
- ³⁹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński, Kraków 1950, s. 26.
- ⁴⁰ *Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei*, B. Spinoza, *Eth. II, XL*.
- ⁴¹ M. Gordon, *O czynnej roli intelektu*, Warszawa 1961, s. 308.
- ⁴² Tamże.
- ⁴³ Tamże.
- ⁴⁴ Tamże, s. 5.
- ⁴⁵ Tamże, s. 153.
- ⁴⁶ Tamże, s. 15 - 16.
- ⁴⁷ H. Elstein, *Przyczynki do koncepcji materii jako bytu fizycznego*. W: *Jedność materialna świata*, Warszawa 1961, s. 99.
- ⁴⁸ Tamże, s. 103, 176.
- ⁴⁹ K. Ajdukiewicz, *op. cit.*, s. 36.
- ⁵⁰ *Por. tamże*, s. 78, 81, 129.
- ⁵¹ *Por. tamże*, s. 79, 93, 94, 144, 145.
- ⁵² *Por. St. Kamiński, Typy filozofii, "Roczniki Filozoficzne" XII (1964), z. 1, s. 7.*
- ⁵³ Tamże, s. 8.
- ⁵⁴ Wszystkie dotychczasowe w tym paragrafie określenia są wzięte z artykułu St. Kamińskiego, *op. cit.*, s. 8 - 13.
- ⁵⁵ Określenie filozofii podane za A. Stępnem (wykład pt. "Społeczna rola filozofii" z dn. 7.III.1965, wygłoszony w Sem. Duchown. w Płocku).
- ⁵⁶ M. A. Krąpiec, *OP i ks. St. Kamiński, Specyficzność poznania metafizycznego, "Znak" 83 (1961) 602-637.*
- ⁵⁷ *Por. M. Gogacz, Współczesne interpretacje tomizmu, "Znak" 113 (1963) 1350.*
- ⁵⁸ Inaczej i szerzej ujętą sprawę istnienia i duchowości duszy ludzkiej można znaleźć w cytowanej książce A. Stępnia, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 134 - 188.
- ⁵⁹ *Por. M. Gogacz, op. cit.*, s. 1352.

- ⁶⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I,79,1,c (teksty w tłumaczeniu polskim są wzięte z książki: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku - Summa Teologiczna* I, 75-89, opracował S. Swiażawski, Poznań 1956).
- ⁶¹ I, 79, 2, c.
- ⁶² I, 79, 3, c.
- ⁶³ S. Th. Aquinatis *De unitate intellectus contra averroistas parisienses*, *Opuscula omnia...* cura et studio R.P.P. Mandonnet, Parisiis 1927, T. I, s. 61.
- ⁶⁴ I, 79, 7, c.
- ⁶⁵ E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 293-294.
- ⁶⁶ Por. np. E. Gilson, *Histori of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Toronto, s. 181, nn, s. 387.
- ⁶⁷ M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 506.
- ⁶⁸ Tamże, s. 509.
- ⁶⁹ Tamże, s. 509.
- ⁷⁰ Tamże, s. 540.
- ⁷¹ Tamże, s. 542-543.
- ⁷² Tamże, s. 533.
- ⁷³ Tamże, s. 537.
- ⁷⁴ Tamże, s. 544.
- ⁷⁵ Por. I, 77, 1, c.
- ⁷⁶ Por. I, 77, 3, c.
- ⁷⁷ Por. I, 77, 6, c.
- ⁷⁸ Por. I, 77, 1, ad 5.
- ⁷⁹ Por. *Traktat o człowieku*, op. cit., s. 159.
- ⁸⁰ Ks. St. Adamczyk, *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Lublin 1960, s. 150.
- ⁸¹ I, 79, 7, c. Por. także wyjaśnienia M. A. Krapca, *Realizm ludzkiego poznania*, op. cit., s. 548-551, i w komentarzu S. Swieżawskiego do I, 79 *Traktatu o człowieku*, s. 272-279.
- ⁸² Według W. Granata "integralna osoba ludzka jest to jednostkowy substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny (w celu harmonijnego wzbogacenia siebie i ludzkości w zakresie całego

bytu)". Ks. W. Granat, *Osoba ludzka - próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 244.

⁸³ M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, op. cit., s. 157.

⁸⁴ Por. M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, op. cit., s. 1344-1349.

⁸⁵ S. Th. Aquinatis, *De unitate intellectus*, op. cit., s. 35.

⁸⁶ Tamże, s. 39; por. tamże, s. 41.

⁸⁷ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, op. cit., s. 76-77.

⁸⁸ *Cognitio quasiexperimentalis Dei*, Tomasz z Akwinu, In IV Libros Senten. 14, 2, 2, 3.

⁸⁹ *Potest contemplatio huius vitae (in raptus) pertigere ad visionem divinae essentiae*.

Tomasz z Akwinu, S. Th, II-II, 180, 5.

⁹⁰ Por. ks. J. Majowski, *Psychologia przeżyć mistycznych*, "Roczniki Filozoficzne" II-III (1949-1950) 181-182. U św. Tomasza I, 56, 3, c; 58, 3 i 4, c.

⁹¹ Ks. W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1962, t. I, s. 133.

⁹² Poglądy omówione w oparciu o artykuł: M. Gogacz, *Mistyka a poznanie Boga*, "Znak" 59 (1959) 588-608).

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Ks. W. Granat, op. cit., s. 133.

⁹⁵ Św. Teresa od Jezusa, *Życie*, Kraków 1939, s. 142.

⁹⁶ Św. Teresa od Jezusa, *Podniety miłości Bożej*, Kraków 1944, s. 111.

⁹⁷ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, Kraków 1948, s. 138-139.

⁹⁸ Ks. W. Granat, op. cit., s. 131.

⁹⁹ Tamże, s. 122; por. tamże s. 149-150.

¹⁰⁰ Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, Kraków 1943, s. 299-301.

¹⁰¹ Por. S. Swieżawski, *Traktat o człowieku*, op. cit., s. 426.

¹⁰² Tamże, s. 432 - 433.

¹⁰³ S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 14.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże, s. 15; *De civitate Dei*, XIV, 28.

¹⁰⁶ Tamże, s. 17.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże, s. 20-21.

¹⁰⁹ Tamże, s. 25.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże, s. 26.

¹¹² Tamże, s. 26-27.

¹¹³ Tamże, s. 28-29.

¹¹⁴ Tamże, s. 30.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże, s. 33.

¹¹⁷ E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958, s. 81.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże, s. 83.

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże, s. 88.

¹²³ Tamże, s. 91.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże, s. 81.

¹²⁶ Tamże, s. 94.

¹²⁷ K. Ajdukiewicz, *op. cit.*, s. 218-228.