

Eine klassische ein- und mehr-sortige Logik
(Zusammenfassung)

Im vorliegenden Aufsatz werden zwei Arten der klassischen Logik dargestellt und miteinander verglichen. Es handelt sich um ein Problem mit dem Interpretieren von den Aristotelischen Operatoren (a, e, i, o) in die Formalsprachen der Logistik, das bis jetzt noch nicht befriedigend zur Entscheidung gebracht wurde. Es gibt schon zwar mehrere derartige Interpretationen, doch sind sie alle unadäquat. Man stellt da die Behauptung, die gegenwärtige Logik sei eine einsortige Logik: nur mit einem Bereich für alle Individuenvariablen. Die traditionelle Formallogik war dagegen eine mehrsortige Logik. Aus diesem Grund muß man zuerst eine allgemeine mehrsortige Logik bilden und erst danach, innerhalb derjenigen, die Aristotelischen Operatoren interpretieren. In diesem Aufsatz wurden also zuerst (unter der Nummer 0) die zugrunde liegenden Konstruktionselemente der Annahmendeduktionssysteme nach der Art und Weise von L. Borkowski und J. Stupecki dargestellt. Dann (unter der Nummer 1) wurde eine mehrsortige Logik gebaut, und danach (unter 2) die einsortige Logik aus der mehrsortigen (als ein ihrer Fragmente) deduziert. Im dritten Teil des Aufsatzes treten verschiedene bisherige Interpretationen der Aristotelischen Operatoren auf. Alle versuchen umsonst den traditionellen Sinn in die neuen Formalsprachen der einsortigen Logik hineinzulegen. Es wurden zehn Systeme von derartigen Interpretationen besprochen. Eine mehrsortige Logik mit der Identität stellt der vierte Teil dar. Unter der Nummer 5 wurde endlich die traditionelle Formallogik aus der mehrsortigen Logik abgeleitet. Man kann auch die Logik von Hamilton als einen Teil der mehrsortigen hervorbringen.

MIECZYŚLAW GOGACZ

„PRZEWRÓT KOPERNIKAŃSKI” SW. TOMASZA

1. KTO NAPRAWDĘ DOKONAŁ PRZEWROTU W FILOZOFII

Powszechna opinia związała „przezwrot kopernikański” w filozofii z działalnością filozoficzną I. Kanta. Oznacza to, że Kantowi przypisuje się wyprowadzenie filozofii z zaplątań i błędów ku nozwiązaniom prawdziwym, głębokim i ostatecznie rozstrzygającym spory.

Historyk filozofii, który zna dzieje przekształcania się problemów filozoficznych, jest tą powszechną opinią wprost zaskoczony. Nieustannie dziwi się temu, że dokonywanie przez Kanta analizy samych procesów poznawania, związków między podmiotem i przedmiotem, dostosowującym się do czynności poznawczych podmiotu, a przede wszystkim rozstrzyganie, czym jest przedmiot z pozycji samego procesu poznania, z pozycji tego, co je łączy, ma stanowić identyfikację przedmiotu i podmiotu, związanych poznaniem. Posługując się przykładem trzeba by powiedzieć, że o tym, kim jest człowiek, mówi nam na przykład jego relacja do sportu. Owszem, czegoś dowiadujemy się o tym człowieku, może tego, że lubi sport. Jednak człowiek jest czymś więcej niż jego akceptacja sportu. Na podstawie samej więc analizy związku człowieka ze sportem, nie możemy ustalić, kim jest człowiek. Na podstawie poznawczego związku z jakimś przedmiotem także nie możemy ustalić ani tego, kim jest człowiek, ani czym jest poznawany przedmiot. Kant to nawet rozumiał. Stwierdził bowiem, że rzecz sama w sobie, człowiek w swej istocie i przedmiot w tym, czym jest, nie dają się poznać. Rzeczy w tym, czym są, są niepoznawalne.

Dodajmy jednak, że są niepoznawalne, gdy to, czym są, chcemy ustalić wychodząc z analizy samego procesu ich poznawania. Nie znaczy to, że człowiek, rzeczy, przedmiot i podmiot są w ogóle niepoznawalne, lecz że analiza samych procesów poznania jest analizą tylko tych procesów, a nie ich podmiotów.

Tego jednak Kant już nie dopowiedział. Zaproponował tylko, aby zająć się samym poznaniem, które polega na syntetyzowaniu odebranych spostrzeżeń, na scalaniu różnych syntez i wypełnianiu nimi form, kategorii i idei, stworzonych przez zmysły, intelekt i rozum. Zaproponował tak zwaną epistemologizację metafizyki.

Historyk filozofii wie ponadto, że tak uprawiano filozofię europejską od jej początków, od czasów Karola Wielkiego aż do XIII wieku. Znaczy to, że rozpoczynano analizę filozoficzną od relacji, przede wszystkim od procesu stwarzania, zarazem od związków łączących różne byty, w tym od procesu poznania. W oparciu o przebieg tych procesów ustalano, kim jest Bóg, człowiek, czym są rzeczy. Odpowiedzi nie mo-

gły być przekonujące. Treścią bytów stawały się bowiem ich działania.

Tomasz z Akwinu, po przemyśleniu poglądów Arystotelesa, zwrócił uwagę, że proces, który nie ma początku i kresu, w ogóle nie istnieje. Jeżeli przypisujemy mu bytowanie, to utożsamiamy to, co pochodne, z bodźcem procesu, z jego przyczyną. Utożsamiamy wprost skutek z przyczyną. Żeby więc zanalizować proces, także proces poznawania, trzeba najpierw zidentyfikować bodźce procesu, przyczyny, między którymi proces zachodzi. Trzeba w samej rzeczywistości ustalić, kim jest człowiek, by wiedzieć, jakie procesy może on podmiotować. Natura bowiem każdego bytu wyznacza naturę procesu i jego przebieg. Sam proces nie ujawnia swej natury, gdyż przejaw nie zawsze ujawnia swoje właściwe źródło. Ból głowy nie wskazuje na źródło choroby. Zidentyfikowane schorzenie wyjaśnia swoje objawy, które są często takie same przy różnych schorzeniach. Tomasz więc pokazuje w swych pracach, jak identyfikuje się byty, by z kolei zrozumieć łączące je działania i ważny proces poznania.

Tomasz z Akwinu wykazuje więc, że analizę filozoficzną należy rozpocząć od wewnętrznej zawartości bytów jednostkowych, a nie od łączących je relacji, czy procesu poznawania, gdyż są one pochodne, wtórne wobec samodzielnego bytu. To, co wtórne, tłumaczy się tym, co pierwotne. Samodzielne byty jednostkowe są podstawą wyjaśniania ich zachowań.

Ta propozycja metodologiczna i wyniki analizy istnienia bytów jednostkowych spowodowały prawdziwy „przewrót kopernikański” w filozofii, a zarazem wstrząs intelektualny, przeżywany w XIII wieku tak gwałtownie, że teologowie, przyzwyczajeni do rozpoczynania analiz od relacji, głównie od procesu stwarzania, w swym przerażeniu administracyjnie zakazali uprawiania filozofii, która rozpoczyna analizę od wewnętrznej struktury bytów jednostkowych. Okazało się bowiem, że Bóg, filozoficznie ujęty, jest Istnieniem, a nie istotą, że człowiek jest istnieniem i istotą jako podmiotami swych działań, a nie wyłącznie podobieństwem do Boga, gdyż podobieństwo jest tylko relacją, która nigdy, jako coś wtórnego, nie stanowi tego, czym byt jest. Takie tezy zmuszały do przebudowania teologii, która swe ujęcia opierała na myśli św. Augustyna i św. Anzelm. Profesorowi Tomaszowi z Akwinu zarzucono więc, że głosi poglądy niezgodne z opiniami Augustyna i Anzelm. Było to prawdą. Oparto na tym w r. 1277 decyzję potępienia poglądów Tomasza. Wezwano z Oxfordu Rogera Bacona, który uczył, że analizę filozoficzną rozpoczyna się od procesu stwarzania, od procesów poznawania, od związków między bytami, które są tożsame ze swymi działaniami.

W świetle tych faktów Kant później tylko dopowiada, że byty są niepoznawalne w tym, co je stanowi, że podmiotem wyjściowym w analizie filozoficznej jest proces poznania, że tylko on jest nam niewątpliwie dany. Znaczący to także, że ma rację Roger Bacon, Augustyn i Anzelm, teologowie XIII wieku, w ogóle tradycja, według której procesy wyprzedzają swoje podmioty.

Przypisywanie Kantowi dokonania „przewrotu kopernikańskiego” w filozofii to wynikająca z zafascynowania relacjami powszechna zgoda na powrót do filozofii Platona, Plotyna, Eriugeny, Awicenny, do ujęć zakorzenionych w kulturze, do nie zawierania sobie głowy refleksją, która docieka prawdy. Ten „przewrót” to tylko zwolnienie

się z konfrontowania kultury filozoficznej z rzeczywistością bytów i ciągła negacja filozofii bytu.

Zobaczymy w dalszych ujęciach, że naprawdę tak było, że źródłem różnic między tradycją platońską i arystotelesowską jest problem przedmiotu filozofii: dla platoników tym wyjątkowym przedmiotem analizy filozoficznej są relacje, dla arystoteleików jest nim wewnętrzna zawartość realnie istniejących bytów jednostkowych.

2. FILOZOFIA PRZED ŚW. TOMASZEM: DOMINOWANIE TEMATU RELACJI

Platon rozpoczął analizę filozoficzną od relacji, wiążącej odbitkę z idea, gdyż przez ideę rozumiał trwały cel odbitki, a samą odbitkę pojmował jako pełne odniesienie do idei. To odniesienie stanowiło treść odbitki, napełniającej się treścią celu. Idea była dla odbitki, była jej celem i modelem. Odbitka była jej śladem, echem, cieniem. Nie była niczym w sobie. Była dla celu. Była jakąś pamięcią relacji z idea. Ta pamięć to wciąż skutek dialektycznej więzi, dzięki której oddziaływanie idei tworzyło odbitkę, a odniesienie odbitki do idei powodowało w niej coraz pełniejsze przypomnianie sobie celu i modelu. Prawdziwą rzeczywistość stanowił więc świat celów jako zadań, wiążących się odbitce, jako dobro dla niej, które ją tworzy i ku sobie kieruje.

Plotyn wyraził platońskie wątki problemowe, głównie tezę o centralnej roli relacji, wiążącej ideę z odbitką. Zarazem ten nieogarniony świat wielu idei i odbitek przekształcił w zhierarchizowany układ według zasady „więcej i mniej”, „wyżej i niżej”, „jedności i wielości”. Przyznał jedni pozycję początku, tego, co najwyższe i najpełniejsze. Wielości wyznaczył miejsce najniższe i najmniejszą jedność. Pomiędzy jednością i wielością umieścił rozproszone idee i odbitki przypisując im dialektyczną zależność, regulowaną centralnym procesem dialektycznym, przebiegającym w dół od jedności i w górę od wielości do jedności. To, co w tej drabinie znajdowało się wyżej, było celem i modelem niższej odbitki, jej nastawieniem na jedność. To nastawienie wielości na jedność, relacja do tego, co wyżej, stanowiła treść wielości na danym szczeblu drabiny.

Pseudo-Dionizy Areopagita zmienił w tej drabinie tylko nazwy. Jednię i wielość nazwał Bogiem i materią, pośrednie szczeble aniołami, ludźmi, zwierzętami, roślinami. Boga, ujętego z pozycji bytowania nazwał pełnią dobra, a z pozycji poznania milczeniem i micością dla intelektu, który nigdy nie wznieś się ku nieskończonej odległości czytawości drabiny. Intelekt może rozpoznać tylko krążenie dobra, wypełniające odległość między krańcami drabiny bytów.

Jan Szkot Eriugena mógł więc ten układ natur w dół i w górę uznać za krążenie uświadomień sobie tego, co wcześniej i później, więcej i mniej, stanowiących zamknięte koło jednego procesu. Drabina przekształcała się w koło. Trwał tylko proces, same tylko relacje.

Awicenna wrócił do teorii drabiny i znowu zmienił w niej nazwy wprowadzając język Arystotelesa. Zarazem ukazał bogatą różnorodność dialektycznych powiązań między istotami. Te powiązania stawały się przyczynami odrębnych istot, których naturą było myślenie bytu, znajdującego się wyżej i wcześniej. Wszystkie istoty pozostawały ponadto w tajemniczym związku wprost z Bogiem jako ich celem, który przez ten związek konstytuował ich istnienie.

U wszystkich tych platonizujących autorów i w pochodnych od nich szkołach występuje precyzująca się coraz wyraźniej teza, według której relacja jest pierwszym przedmiotem analizy filozoficznej i zarazem naturą wszystkich bytów, znajdujących się między jednością i wielością, Bogiem i materią, pojmowanych jako drabina szczebli lub fragmenty procesu, przybierającego postać koła.

Relacje rzeczywiście wymagają dwu kresów, gdy pojmie się je li-nieannie lub wymagają koła jako nieskończonej granicy, która je określa.

Odczytywanie relacji, takich jak stwarzanie, krażenie dobra, uświadomienie sobie siebie przy pomocy „wcześniej i później”, „więcej i mniej”, „wyżej i niżej”, zmuszało też do przyjęcia obszaru tych wydarzeń. Ten obszar nazwano „całością”. Analiza filozoficzna polegała na ustalaniu miejsca części w całości, na stwierdzeniu, co bytuje wcześniej lub później, bliżej lub dalej, więcej i mniej, wyżej i niżej. Przedmiotem tej analizy faktycznie była relacja, uznana za naturę części w danej całości.

Przyjęta pierwotność relacji zmusiła nie tylko do uznania jej za wyjściowy przedmiot metafizyki, lecz także do traktowania jej jako samodzielnego bytu, gdyż oprócz niej niczego wcześniej nie stwierdzano. To więc, co jest skutkiem, stało się zarazem przyczyną. Fragment całości nie różni się przecież w swej naturze od całości, której jest fragmentem. Różni się tylko położeniem i zakłada przestrzenność, wprost fizyczność całości.

Takie doprecyzowanie, jako konsekwencję punktu wyjścia analizy, wprowadził Dawid z Dinant w XIII wieku. Wystraszyło to teologów, gdyż Bóg stawał się materialny. Potępili tę konsekwencję, lecz nie sprawdzili jej punktu wyjścia. W dalszym ciągu sytuowali Boga wyżej, a człowieka niżej, nieskończoność rozumieli jako „więcej”, a skończoność jako „mniej”, także „wcześniej i później” wiązali z ruchem, który jest przecież relacją, a nie naturą odrębnych bytów jednostkowych, jako samodzielnych podmiotów, wzbogaconych chroniącymi je przypadkościami, takimi też jak relacje. Terminy „samodzielne” i „niesamodzielne” wprowadził dopiero Tomasz z Akwinu.

3. PROPOZYCJE FILOZOFICZNE ŚW. TOMASZA: DOMINOWANIE TEMATU WEWNĘTRZNEJ ZAWARTOŚCI BYTÓW JEDNOSTKOWYCH

a) Przykład teorii człowieka

To, co drugorzędne, mniej ważne, jest zawsze niesamodzielne, przypadłościowe, zakorzenione w tym, co pierwszorzędne, konieczne i samodzielne. Samodzielny jest na przykład człowiek, a czymś w niego wbudowanym, od niego pochodnym, jest poznanie. Nie ma bowiem poznania, gdy człowiek nie istnieje. Należy więc zbadać najpierw warunki istnienia człowieka, by wyjaśnić warunki jego poznania.

Warunki lub powody istnienia człowieka są w nim. Gdyby były poza człowiekiem, nie mielibyśmy podstaw do twierdzenia, że człowiek istnieje. Mielibyśmy tylko prawo uznania człowieka za przejaw tego, co jest poza nim. Człowiek byłby wtedy także procesem, tak jak jego poznanie. Taką tezę głosiła zresztą tradycja platońska. Podstawą jej twierdzeń było przekonanie, że całość wyprzedza części. Jednak wyprzedzania, swoistego „wcześniej” nie można uznać za powód istnienia. Taki powód sprawiałby, że na przykład istnieją tylko

rodzice, którzy są wcześniej niż dzieci. Dzieci nie istniałyby jako coś późniejszego. Tymczasem są one realnymi ludźmi.

W człowieku więc znajduje się stanowiące go istnienie, wyzwalające proporcjonalną do siebie istotę. Istnienie jest powodem bytowej rzeczywistości człowieka, istota jest powodem jego bytowej tożsamości. Istnienie przejawia się w postaci właśnie rzeczywistości człowieka, jego jedności, odrębności, dostępności (prawda), wywoływania odniesień pozytywnych lub negatywnych (dobra), regulowanych celami według stosowanych skal wartości. Istota człowieka przejawia się jako intelekt i wola w poziomie jego duszy, a w poziomie ciała jako rozciągłość, wyznaczająca przestrzenność, wymiary, jakości. Te prądy lub własności są podmiotami relacji. Realność na przykład dwu osób wyzwala relację miłości, która jest spotkaniem — obecnością, a intelekt, gdy coś odnosi się do niego, wyzwala poznanie, owocujące wiedzą, która nie jest współobecnością, lecz wytworem człowieka.

Istnienie człowieka jest utracalne, a wobec tego niesamoistne i pochodne, stworzone przez Istnienie Samoistne, które jest Bogiem. Samo stwarzanie jest spowodowaniem, że powstaje to, czego nie było, swoiste współtworzywo bytu, wyzwalające istotę, jednostkującą to istnienie. Stwarzanie pozostawia w istnieniu ślad pochodności, nie jest stałą relacją Stwórcy do stworzenia. Ta relacja ustaje, gdy istnienie zostało stworzone. To istnienie aktualizuje swą istotę. Gdy z istnienia i istoty utworzy się byt jednostkowy, staje się on samodzielnym, gdyż zdolny do bytowania jako pełny podmiot swych działań i procesów, które są relacjami.

b) Przykład teorii poznania

Relacja lub proces poznania polega na powodowaniu w człowieku, gdy jakiś byt oddziałuje na jego władze zmysłowe, rozumienia tego bytu jako czegoś odrębnego i realnego. Jeżeli to rozumienie się dokonało, to władze zmysłowe odebrały wrażenia, które zmysł wspólny scalił w zmysłową postać poznawczą wewnątrz świadomości człowieka. Popękanie przez nas błędów już w poznaniu zmysłowym wskazuje, że nie przenoszą się w nas osobne wrażenia, lecz odebrane przez władze zmysłowe na granicy „obszaru” człowieka stają się w nas „postać zmysłową”, skonstruowaną całością wrażeń, z której wyobraźnia tworzy wyobrażenia, a intelekt czynny wybiera to, co jest „bodźcem” rozumienia. Ten „bodziec” to „postać umysłowa” dająca się ująć przez intelekt. Jest więc w nas oprócz intelektu czynnego, który tworzy w nas „postać umysłową”, także intelekt możnościowy, biernie przyjmujący treść istotową poznawanego bytu poprzez „postać umysłową”. Człowiek bowiem rozumie, że są i czym są byty, a nie tworzy ich poza sobą lub w sobie. W sobie tworzy wiedzę, gdy rozumienia utrwala w znakach, stanowiących mowę wewnętrzną, wtórną wobec rozumień, nazywanych mową serca. Może ponadto utworzyć mowę zewnętrzną, gdy treści, ujęte w mowę wewnętrzną, zwiąże z przyjętymi w kulturze znakami językowymi. Tworząc mowę wewnętrzną i zewnętrzną może popełnić błędy i na być przekonania, że jego rozumienie, jako recepcja „postaci umysłowej”, przygotowana przez intelekt czynny, jest zgodna z tym, czym jest byt. To przekonanie trzeba kontrolować, gdyż wiadomo, że w rozumie szczegółowym (*vis cogitativa*), który jest zmysłową władzą ujmowania i oceny relacji, wiążących byty wyposażone w materialność, dokonuje się scalanie przekazywanej przez byt poznawany informacji

o istnieniu i istocie tego bytu. To scalanie polega na tym, że intelekt możnościowy, pobudzony przez byt do poznania jego istnienia, (gdyż to, co nie istnieje, nie wywołuje żywego procesu recepcji) to zrozumiane istnienie wiąże z „umysłową postacią” istoty i wie, że poznawany byt jest i czym jest. W ten proces, który dzieje się w rozumie szczegółowym, może jednak włączyć się pamięć i z rozumieniem istnienia związać treść wcześniej utworzonego pojęcia lub wyobrażenia, a nie „postać umysłową”, towarzyszącą aktualnie rozumianemu istnieniu bytu, który wyzwolił proces poznawania. Przed błędem chroni nas jednak „postać zmysłowa”. Rozumienie bowiem istnienia i istoty bytu poznawanego nie polega na izolowaniu poznanych treści i przesuwaniu ich w „obszar” pamięci, lecz a ujmowaniu ich podczas procesu poznania w ciągłym powiązaniu z „postacią umysłową”, wspartą na „postaci zmysłowej”, która jest scaleniem wrażeń, wciąż napływających przez zmysły, odbierające bodźce ze strony poznawanego bytu. Błędy powstają wtedy, gdy korzystając z pamięci tworzymy teorię, wyjaśniającą byt i poznanie. Sam proces poznania wywołuje takie zachowania się władz poznawczych, że nie są one zarazem sposobem wyjaśniania tego procesu. Wszystkie wyjaśniania są wtórne wobec poznania, stanowiącego realną relację, i wobec realnego bytu. Są wiedza, a więc ujęciem. Nie są bytowaniem.

4. KANTOWSKIE WYJAŚNIENIE POZNANIA

Kant także pyta o warunki lub powody, lecz nie tyle istnienia bytu, ile wszelkiego doświadczenia i tylko doświadczenia. Szukanie tych warunków nazywa ujęciem transcendentálním. Przedmiotem tych ujęć transcendentálnych jest „rzecz dostosowująca się do poznania”. Te warunki natomiast to czyste pojęcia intelektu, nazywane kategoriami, których niezbytność dla wszelkiego przedmiotowo ważnego poznania Kant uzasadnia w transcendentálnej dedukcji. Jest to w sumie analiza, oparta na tezie, że „przedmiot dostosowuje się do poznania”.

Dostosowywanie się przedmiotu poznania do procesu poznawania Kant właśnie uważa za „przewrót kopernikański”, za przewyżczenie tezy o izolowanie bytów, co podobno głosi metafizyka.

Dodajmy zaraz, że w metafizyce bytu mówi się o stałych podstawach realności bytów, zarazem o ich istotowej tożsamości i także o relacjach. Jednak relacyjne upodobnienie się do siebie bytów nazywa się w metafizyce miłością, a nie poznaniem. Poznanie nie polega na dostosowaniu i upodobnieniu, lecz na rozumieniu, które wymaga tylko zgodności istnienia i istoty bytu z wiedzą człowieka, a nie jak sądzi Kant, zgodności wiedzy z intelektem. Teza o zgodności wiedzy z intelektem właśnie izoluje intelekt, oddziela go od poznawanego bytu.

Kant jednak uważa, że nie jest możliwe, aby przedmiot poznania był taki sam w relacji poznania, jak i poza tą relacją. Według niego w procesie poznania przedmiot jest ujmowany łącznie z warunkami jego napotykania. Znaczący to, że podczas poznania przedmiot poddaje się ujmującym go pojęciom, tworzonym przez intelekt wcześniej niż czynność poznania. Ten przedmiot więc poza poznaniem jest inny, nie dostosowany do poznania. Jednak jaki jest, nie wiemy. Znamy tylko byty jako poznawane, czyli dostosowane do czystych pojęć intelektu, do sposobów naszej ich percepcji. O tym, co pośrednie percepcji, nie wiemy. Nie ma więc poznawczego uzasadnienia nauka o Bogu,

o duszy i wolnej woli. Wiedzę o tych bytach należy jednak postulować w poznaniu praktycznym. Poznanie teoretyczne wyznacza tylko „naucę o pojęciach i zasadach, odnoszących się do przedmiotów w ogóle”. Chodzi tu o znalezienie i uprawomocnienie apriorycznych warunków, umożliwiających poznanie. Chodzi też o ustalenie, dzięki czemu aprioryczne formy, kategorie i idee odnoszą się do doświadczenia. Mówiąc prościej, pojęcia są warunkiem lub zasadą scalania wrażeń, czyli tworzenia syntez.

Nasze poznanie jest po prostu dokonywaniem syntez, to znaczy jest procesem wiązania z sobą i porównywania przedstawień. Inaczej mówiąc, proces syntetyzowania jest czynnością łączenia przedstawień i obejmowania ich różnorodności jednym ujęciem. Synteza jest więc zarazem aktem scalania i scalanym materiałem. Akt scalania ma źródło w spontaniczności intelektu, dane przedstawieniowe jako materiał scalania mają źródło w odbiorczości zmysłów. Skutkiem syntez jest przedmiot, jako jedność treści i znaczeń.

Są trzy rodzaje syntez: empiryczne, czasoprzestrzenne i kategoriałno-logiczne.

W syntezach empirycznych rzecz pobudza zmysły, dzięki czemu powstaje mnogość wrażeń. Tę mnogość zmysł wewnętrzną (pobudzony przez „ja” transcendentálne) odbiera jako przestrzeń, czyli ramę, horyzont, w którym poszczególne wrażenia się pojawiają.

Są trzy odmiany syntez empirycznych: a) synteza ujmowania w naoczności czyli przeglądanie strumienia wrażeń i obejmowanie go jako pola wrażeń, b) synteza odtwarzania w wyobraźni czyli wiązanie wrażeń minionych z aktualnymi jako jedno pasmo wrażeń, c) synteza rozpoznawania w pojęciu czyli scalanie w jedno tego, co różnorodne, kolejno oglądane i odtwarzane. Jest to więc jedność ujmowania i odtwarzania.

W wyniku tych trzech syntez empirycznych powstaje całość przedmiotowo-empiryczna czyli zmysłowy obraz rzeczy.

Syntezy te jednak przebiegają w pustym horyzoncie czasoprzestrzennym. Chodzi tu o to, że gdy rzecz pobudzi zmysły, to właśnie równoległe do tego pobudzenia nasze transcendentálne „ja” pobudza zmysł wewnętrzny, który mnogość wrażeń ujmuje jako przestrzeń. Te wrażenia przenoszą się w ten zmysł jako wielość czystych danych naocznych i są ujęte jako czas.

Dokonyuje się w wyniku tego synteza czasoprzestrzenna czyli ujęcie danych naocznych w horyzoncie czasu i przestrzeni.

Z kolei w syntezie kategoriałno-logicznej następuje łączenie empirycznych, a więc czasoprzestrzennych elementów doświadczenia, z elementami czystymi, pochodzącymi z intelektu oraz scalanie ich w jedność przedmiotową. Dzięki temu rzeczy uzyskują swoje kategoriałno-logiczne znaczenie czyli są określane jako substancje, przypadłości, przyczyny, skutki. Czyste elementy doświadczenia to kategorie, które są czynnikami scalania w przedmiotową jedność wszystkich elementów poznania rzeczy łącznie z syntezami, tworzącymi aspekt ilościowy, jakościowy, relacji i modalności. Aspekt ilościowy to jedność syntez czasoprzestrzennych. Aspekt jakościowy to wypełnianie horyzontu czasoprzestrzennego materiałem wrażeńiowym.

Kant sądzi, że w teorii syntez wyjaśnił proces poznania, gdyż ten proces daje się poznawczo ująć. Niepoznawalna bowiem jest rzecz sama w sobie i niepoznawalna jest istota transcendentálnego „ja”. Do-

stępna poznaniu jest tylko relacja poznawania. Od niej rozpoczyna Kant analizę poznania. Tylko relacja jest przedmiotem jego filozoficznego ujęcia, podobnie jak dla Platona, Plotyna, Eriugeny, Awicenny.

5. NATURA „PRZEWROTU KOPERNIKAŃSKIEGO”

Propozycja Kanta jest powrotem do tradycji platońskiej, przywróceniem tego, co było, a raczej uwyrażeniem ujęć, według których przedmiotem filozofii są relacje, a wśród nich głównie relacja poznania. Nie jest to więc „przewrót kopernikański” w filozofii, lecz jej zawężenie do tematu poznania i zarazem potraktowanie procesu poznania jako samodzielnego przedmiotu analiz. Uznanie tego, co niesamodzielne jako proces, za coś samodzielnego, gdyż badanego poza niepoznawalnym „ja” i niepoznawalną istotą rzeczy, stanowi odrzucenie zasady niesprzeczności. O prawdziwości rozwiązań decyduje sam intelekt, kierujący się tylko regułą jedności. Tę jedność uzyskuje się w scalaniu, w syntezach tego, co wywołuje rzecz w zmysłach, z tym, co umiemy jako synopsję w postaci przestrzeni i czasu ujmując w kategorii intelekt. Niepoznawalność istot wyklucza poznanie bytów. Usuwa z teorii człowieka duszę i jej władzę woli, usuwa z teorii bytu temat Boga. Bóg, człowiek i świat uzyskuje pozycję idei. W polu analiz pozostaje samotworzące się poznanie, gdyż niepoznawalność istoty rzeczy i „transcendentalnego” „ja” nie upoważnia do związania z nimi poznania. Jest ono wywołane, lecz nie wiemy czym. Jest przejawem, lecz nie wiemy, jakiego źródła. A intelekt nie dowiadyuje się niczego, gdyż jest tylko miejscem kategorii odbiorczości tego, co czas i przestrzeń, jako formy odbiorczości zmysłów, wniosą w te kategorie. Poznanie, owszem, jest czynne, lecz nie podmioty poznania, nie zmysły i nie intelekt. Czynny jest sam proces na mocy aksjologicznie przyznanego mu samotworzenia się jako procesu. I wiemy tylko to, że trwa ten proces.

Jeżeli „przewrót kopernikański” Kanta jest jakimś przewrotem w filozofii, to jest jej unicestwieniem. Taki efekt, co wiedział już Arystoteles, zawsze wynika z odrzucenia zasady niesprzeczności. Jej odrzuceniem jest przyznanie relacji jako bytowania niesamodzielnemu, pozycji substancji, która jest bytowaniem samodzielnym. Poznanie wtedy jest tym, czym jest (procesem) i zarazem tym czymś nie jest, gdyż jest podmiotem procesu (substancją).

Tomasz z Akwinu, podobnie jak Arystoteles, przestrzegał ujęć, zgodnych z zasadą niesprzeczności. Tylko tyle. Konsekwentnie stosując tę zasadę musiał zakwestionować ujęcia Platona, Plotyna, Eriugeny, Awicenny, nawet Arystotelesa i pójść dalej niż Arystoteles: do wewnętrznych przyczyn bytów jednostkowych. W nich zidentyfikował samą rzeczywistość, która jest istnieniem i istotą. Ta rzeczywistość odsłoniła mu swój status niesamodzielnosti i skierowała jego uwagę na Istnienie samo w sobie, które jest Bogiem.

„Przewrotem kopernikańskim” w filozofii jest zidentyfikowanie istnienia i istoty. To jest naprawdę przewrót, gdyż zobowiązuje do przestrzegania niesprzeczności, którą nie łatwo stosować, gdy przywyknęliśmy do myślenia aksjologicznego, do utożsamiania więc ocen z identyfikacją bytu, do scalania w jedność czegokolwiek bez rozpoznania jego natury i przyczyn. To właśnie rozpoznanie istnienia i istoty wyprowadziło filozofię z zaplątań i błędów ku rozwiązaniom prawdziwym.

* Przypis Redakcji:

Obszerne fragmenty niniejszego artykułu ukazały się w tygodniku „Ład” nr 7 (Warszawa 13.II.1983). Fragmenty te zostały zrecenzowane przez J. Gułkowskiego w tymże tygodniku nr 21 (Warszawa 22.V.1983).

STANISŁAW KRAJSKI

WOKÓŁ DYSKUSJI O SUBSYSTENCJI

1. Wstęp. 2. Stanowisko B. Rucińskiego. 3. Stanowisko P. Pachciaraka i E. Wolickiej. 4. Stanowisko M. Prokopowicza. 5. Uwagi do zreferowanych stanowisk. 6. Próba określenia subsystemy zgodnie z tekstem *De ente et essentia*. 7. Zakończenie.

1. WSTĘP

Artykuł niniejszy ma być kolejnym głosem w dyskusji, toczącej się wokół zagadnienia subsystemy, a zainspirowanej przez B. Rucińskiego rozprawą pt. *Struktura bytu i struktura metafizyki w świetle „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*¹. Interpretacja zagadnienia subsystemy, zaprezentowana przez B. Rucińskiego spotkała się z krytyką ze strony P. Pachciaraka i E. Wolickiej², którzy z kolei próbowali również przedstawić własny w tym względzie punkt widzenia. Trzecim głosem w dyskusji był artykuł M. Prokopowicza³, który skrytykował oba poprzednie stanowiska uznając jednak, iż generalnie rzecz biorąc interpretacja zagadnienia subsystemy B. Rucińskiego jest trafna⁴.

Problematyka, związana z zagadnieniem subsystemy, stanowi ważny moment w metafizyce Tomaszowej. Zagadnienie subsystemy wymaga więc przede wszystkim jednoznacznego rozstrzygnięcia, a następnie szczegółowego opracowania.

W związku z tym, iż dyskusja tocząca się wokół tego zagadnienia nie dała pełnej odpowiedzi na nawet podstawowe pytania z nim się wiążące, niektóre zaś odpowiedzi okazały się błędne, chcielibyśmy ją podtrzymać proponując pewne podstawowe i rozstrzygające rozwiązania, które — jak nam się zdaje — zawarte są właśnie w *De ente et essentia* Tomasza z Akwinu.

¹ Brunon J. Ruciński: *Struktura bytu i struktura metafizyki w świetle „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*; W: *Opera Philosophorum Medii Aevi — textus et studia*, 1(1976), 109—197.

² Paweł Pachciarak, Elżbieta Wolicka: *Zagadnienie istnienia w „De ente et essentia” — uwagi dyskusyjne*, w: *Roczniki Filozoficzne*, 24 (1976) 131—137.

³ Mariusz Prokopowicz: *Uwagi do dwóch interpretacji zagadnienia subsystemy sformułowanego w „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, W: *Studia Philosophiae Christianae*, 2(1980) 177—185.

⁴ Ruciński: tamże, 184.