

relacji transcendentnej, która łączy formę z materią i istotę z istnieniem. *Vis cogitativa* jest tylko władzą poznawczą i łączy tylko wytwory poznania, np. wyobrażenie z pojęciem, pojęcie rodzajowe z gatunkowym. Nie może łączyć materii z formą, a więc świata cielesnego ze światem duchowym ani w człowieku, ani w kosmosie. Ks. prof. Lobato nałożył ujęcia tomistyczne na neoplatonicki schemat kosmosu, podzielonego na sferę wieczności i czasu, świata duchowego i świata materialnego, łączącego duszę, pojętą jako własnie bytowanie na granicy (*in horizonte*) dwóch światów.

W związku z wykładem ks. doc. dr L. Kuca pozytywne poruszenie wywołała jego interpretacja słowa wewnętrznego. Akceptowano tę interpretację, wydobytą z tekstów św. Tomasza z Akwinu. Dyskutowano tylko na temat kontemplacji. Jeżeli bowiem słowo wewnętrznemu odsyła do istniejącego przedmiotu poznania, to odsyła do przedmiotu poznawanego bezpośrednio. Bóg nie jest bezpośrednim przedmiotem ujęć intelektualnych. Jest odkrywany w rozumowaniu. Nie mogłaby więc odnosić się do Boga nasza kontemplacja. Tym, co bezpośrednio poznajemy, są poza pryncypiami wewnętrznymi także relacje osobowe, łączące ludzi z ludźmi i ludzi z Bogiem. Poznaliśmy je bezpośrednio, gdyż są oparte na przejawach istnienia, na własnościach transcendentnych. Kontemplacja musi więc być ze strony intelektu i woli ich adorującym świadczaniem, że poznawana osoba i osoba poznająca są powiązane relacjami miłości, wiary i nadziei. Tego adorującego stwierdzenia nie może dokonać *vis cogitativa*, która jest władzą zmysłową i nie ujmuje wprost istnienia, ani jego własności. Przedmiotem intelektu są pryncypia, a relacje nie są pryncypiami. Intelekt może ująć ich istotę i tylko wyrozumować, że łączą osoby. Ponieważ kontemplacja wymaga bezpośredniego odniesienia intelektu do przedmiotu poznania, trzeba uważać kontemplację za tylko adorującą świadczenie władz umysłowych (intelektu i woli), że trwają łączące osoby relacje uobecniające, własnie miłość, wiara i nadzieja. Temat nie został jednak do końca przeanalizowany.

Podsumowania całej, dwudniowej sesji dokonała pani prof. dr J. Quillet omawiając tezy większości wykładów, zastanawiając się nad problemem pierwszeństwa *posse* przed *esse*, nad zagadnieniem związku między *homo* i *humanitas* w średniowieczu.

Dopowiedzmy już tylko, że sesja na Uniwersytecie Paris XII zgro-madziła głównie augustynistów i tomistów. Wśród tomistów ujawnił się tomizm tradycyjny, mieszający myśl św. Tomasza z myślą św. Augustyna, oraz tomizm egzystencjalny, dopominający się o pierw-szeństwo konsekwentnie formułowanych twierdzeń metafizyki. Bu-lwersowało tomistów utożsamianie *posse* z *esse*, a więc tego, co myśla-ne i nazywane możliwością, z tym, co realne, zapoczątkowane przez akt istnienia. Tomiści nie mogli też akceptować tezy, że duszę stanowi czynność poznawania, że wprost relacja do przedmiotu poznawanego jest duszą. Znacząco to bowiem, że przypadłość jest tożsama z istotą. Augustyniści, często wychodząc ze stwierdzeń Ockhama, kwestionowali metafizykę św. Tomasza przesuwając problemy w obszar znaczeń. Uwa-żali też, że myśl św. Augustyna może stanowić szerszą niż myśl św. Tomasza podstawę rozwiązań pedagogicznych, społecznych, w ogóle praktycznych. W tym argumentacie z zastosowań augustynizmu niepokoi-ło tomistów wyznaczenie dalszego, a nie pierwszego miejsca praw-dzie.

MIECZYŚLAW GOGACZ

TEORIOPOZNAWCZA IDENTYFIKACJA CZŁOWIEKA JAKO CZŁOWIEKA I JAKO OSOBY

1. Identyfikacja jest rozpoznaniem tego, czym coś jest i że jest. Przedmiotem takiej identyfikacji są realne byty jednostkowe, ich własności i wsparcie na własnościach relacji.

Wynikiem takiej identyfikacji jest zespół zdań, stanowiących me-tafizykę jako filozofię bytu.

Metafizyka więc ustala, czym są realne byty jednostkowe, takie jak człowiek, zwierzę, rośliny, czym są np. w człowieku własności, takie jak realność, jedność, odrębność, prawda, dobro, intelekt, wola, roz-ciągłość, jakność, wymiary, ponadto czym są relacje, takie jak miłość, wiara, nadzieja, poznanie, decyzje, uczucia, emocje, doznania zmysło-we. Metafizyka ustala własnie, czym to jest i że jest.

2. Poznanie, które nas tu interesuje, jest więc najpierw przedmio-tom metafizyki, gdy ustalamy, czym ono jest i że jest. Identyfikujemy je własnie jako realną relację, wspartą w człowieku na własności in-telektu i władzach zmysłowych jako kresach relacji. Tę relację pod-miotuje i nadaje władzom poznawczym, zmysłom i intelektowi, po-znawany przedmiot.

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

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

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

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

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

Relacja poznania jest podmiotowana czyli wyznaczona przez pozna-waną rzecz. Kresem tej relacji jest intelekt możliwościowy.

3. Teoria poznania badając samodzielnie, „jak” przebiega proces na-bywania wiedzy, zależy jednak od wcześniejszych rozstrzygnięć me-tafizycznych.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

do teorii *reditio* głosząc, że dane zmysłowe ujmuje się w — tkwiące w zmysłach i intelekcie — kategorie poznawcze i dzięki temu wiemy, czym jest to, co poznaję, mimo że nie poznaję istot rzeczy. Husserl za Kantem przyjął, że poznanie to dostosowanie rzeczy do naszego po-znania, upodobnienie przedmiotu i podmiotu, myląc tu poznanie z mi-łością. Heidegger za Parmenidesem utożsamił poznanie z tworzeniem się istot. Utożsamił teorię poznania z metafizyką. Taki jest na dzisiaj stan zagadnienia idealistycznej tradycji teorii poznania.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kantowska teoria poznania, operująca kategoriami wobec addycy-

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

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

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

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

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

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

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

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

To wyjaśnienie procesu poznania dzieje się w obszarze metafizycznego zidentyfikowanego podmiotu poznania (rzecz poznawana) i kresu poznawcza dzieje się w bytowej próżni.

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

Często bada się relację oderwaną od jej podmiotu i kresu. Relację sama w sobie. Porażnia się wtedy błąd, który polega na traktowaniu ryzocodłowości relacji jako samodzielnego bytu, jako substancji. Błąd

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

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

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

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

8. W analizie heurystycznej zarysujemy więc krótko sposoby uzyskiwania twierdzeń z człowieka jako człowieka i jako osobie, by usprawnić bliżej realistyczną teorię procesu poznania.

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

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

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

Analiza przypadłości fizycznych, nawet typowo metafizyczna, da w wyniku tylko nauki szczegółowe. Przedmiot bowiem decyduje o typie nauki, a raczej to, czego dowiadujemy się poznając byt, jest proporcjonalne do natury władz poznawczych, jest więc proporcjonalne do sposobów poznawania. Tezy o sposobie poznawania nie mogą być tezami o istocie bytów. Uważał zarazem, że poznanie dostarcza nam szerokiach informacji o przedmiocie poznawany. Trzeba tylko wiedzieć, które materiały uczyniły pierwszym przedmiotem analizy metafizycznej. Ta wiedza i umiejętność charakteryzują właśnie filozofów.

Trzeba uczynić punktem wyjścia analiz metafizycznych odrębność (aliquid) i tym samym ujmując odrębność zasadę niesprzeczności. Sytuuje nas to w pluralizm, ujawnianym przez odrębne byty jednostkowe. Wyniki analizy odrębności trzeba połączyć z informacjami o bycie. dostarczonymi przez wszystkie cztery zasady.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TADEUSZ KLIMSKI

POZNANIE LUDZKIE WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

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

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

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

Sceptycy głównie atakowali prawdziwość poznania. Jeżeli ono nawet zachodzi, to nie jest prawdziwe. Jeżeli nie jest prawdziwe, to je bowiem natury człowieka i jego odniesień do Boga.

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

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

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

wanym w długości, szerokości i głębokości. Sądzi, że określenie własności ciała, odrębny od własności duszy, jest stwierdzeniem rzeczy odrębnej. Taką rzecz odrębną jest również dusza. Można bowiem wskazać na charakteryzujące ją własności, odrębne od własności ciała. Własnością duszy jest to, że w sposób bezpośrednio oczywisty ujmuje siebie jako istnienie. A dokładniej mówiąc, to sama myśl pojmuje swe własne istnienie. To pojmowanie jest zrozumieniem siebie. Nie przekreśla go nawet wątpliwość, gdyż jest ono także myśleniem.

Dusza pojmuje więc siebie, co oznacza, że zarazem myśli pojmując siebie jako tożsamą z tym, co wie. Jest więc ona tym, co wie o sobie. Wie natomiast to, że jest, że żyje i że to życie, które ujmuje, jest życiem myśli. Wiedząc to, że wie, czym jest, dusza jest zdolna do poznania swej wewnętrznej zawartości.

Ujmowanie tego, co jest wobec myśli i duszy zewnętrzne, jest według św. Augustyna trudne do określenia. Samo więc połączenie duszy z ciałem w tym celu, aby dusza dzieliła się z nim swoim życiem, jest dla św. Augustyna tajemnicą. W związku z tym, sam człowiek jest dla siebie tajemnicą, gdyż właśnie nie może zrozumieć połączenia swej duszy z ciałem.

Dusza należy do porządku czysto duchowego i jest obecna w całym ciele przez wykonywanie w nim wszystkich czynności, które są myślą i życiem. Św. Augustyn nie umie ująć związku duszy z ciałem jako czegoś wobec duszy zewnętrznego. Wie jednak, że dusza jest pośrednikiem między ciałem, które ożywia, a ideami Boga, które ją ożywiają. Ten związek między duszą a ideami dusza dlatego łatwiej pojmując, że ma taką samą naturę co idee: jest myślą, tak jak idee są myślą Boga.

W problematyce związku między duszą i ciałem jest uwikłane nasze ludzkie poznanie.

Ludzkie poznanie obejmuje także wrażenia. Wrażenie jest wszelkim odczuciem cielesnym, gdy jest znane duszy. Służy ono i wystarcza do wywołania poznania samodzielnego, czysto zmysłowego, nie wymagającego uzupełnienia w działaniach umysłowych. Wrażenia jako odczucia cielesne wskazują na nasze związki z rzeczami. należą zarazem do stanu ciała. Nie wywołują wiedzy i nie wchodzą w jej zakres. Nie wpływają też na działania duszy. Św. Augustyn uważa ponadto, że wrażenia, należąc do działań duszy, gdyż ciało ich sobie nie uswiadcza. Trzeba też dodać, że ciało i odczucia cielesne jako wrażenia należą do porządku rzeczy niższych, które zgodnie z zasadami hierarchii świata nie mogą oddziaływać na rzeczy wyższe.

Mechanizm więc korzystania przez duszę z wrażeń jest dość skomplikowany. Dusza ożywia ciało, lecz nie może podlegać jego działaniom. Nie może przejąć gotowego wrażenia spoza siebie. Wszystko, co wie, musi brać z siebie. Dusza nie przyjmuje więc bezpośrednio wrażeń, lecz dzięki uwadze wie o swym wpływie na ciało. Na podstawie tego wpływu tworzy sobie obraz tego, co dzieje się w podlegających jej organach cielesnych. Ta uwaga to działanie myśli. Myśl więc jest warunkiem wrażenia. Myśl wobec tego tworzy wrażenia, które dzięki pamięci łączy w całość. Tworzenie wrażeń, łączenie ich w całość i pamiętanie ich, to najniższe czynności myśli. Te czynności utrudniają duszy jej odkrycie samej siebie.

Myślenie, augustyńska *cogitatio*, jest przede wszystkim ruchem, dziełem, którym dusza zbiera, gromadzi i układa w całość swe ukryte poznanie. To poznanie to uczenie się, oparte na przypominaniu. Dzie-