

TREŚCI MYŚLOWE A POZNANIE (I)

Na pytanie: Czy i jak poznajemy rzeczywistość w ogóle i rzeczywistość zewnętrzną w szczególności, nie można odpowiedzieć bez uprzedniego zbadania nie tyle naszych aktów poznawczych, ile raczej treści tych aktów. Jeżeli bowiem cokolwiek jest w umyśle obrazem czy tylko pewnego rodzaju odpowiednikiem rzeczywistości, to może nim być jedynie treść aktu poznawczego.

Ponieważ akt poznawczy jest aktem myślenia, w którym umysł ujmuje rzeczywistość, przeto treść aktu poznawczego jest treścią aktu myślenia, czyli treścią myślową. Treść myślowa w ogóle i treść poznawcza w szczególności towarzyszy aktom myślenia czy poznawania i jest obecna w umyśle dzięki właśnie tym aktom. Treści myślowe, nie będąc czynnościami ani stanami umysłu, nie są aktami umysłu, lecz pewnymi momentami czy modyfikacjami (modus) odpowiednich aktów. Treści myślowe nie są przeto przypadłościami umysłu, gdyż istnieją w umyśle tylko jako momenty czy pewnego rodzaju modyfikacje aktów myślenia.

Czym właściwie jest treść myślowa? W akcie myślenia lub poznawania trzeba wyróżnić dwa momenty, z których jeden stanowi o być bezwzględnym aktu umysłu, czyli o tym, co należy do dziedziny rzeczywistego, drugi — o być względnym aktu umysłu, czyli o tym, co należy do dziedziny intencjonalnego. To, co w akcie umysłu należy do dziedziny rzeczywistego, jest wsobne jako przynależne do podmiotu w znaczeniu epistemologicznym. Wsobne jest niedostępne dla doświadczenia zewnętrznego i niepoznawalne dla podmiotu obcego, czyli niekomunikatywne już to de facto jako przynależne do podmiotu w znaczeniu psychologicznym i będące tym samym poza zasięgiem oddziaływań fizykalnych, już to de iure jako przynależne do podmiotu w znaczeniu epistemologicznym i będące tym samym całkowicie poza dziedziną rzeczy i zjawisk nie tylko przedmiotowych, lecz nawet podmiotowych.

Ten moment aktu umysłu, który stanowi o być względnym aktu umysłu, czyli o być-dla-podmiotu i o być-do-przedmiotu, istnieje tylko dla jednego jedyne podmiotu. To być-dla-podmiotu i być-do-przedmiotu jest treścią aktu umysłu.

Treść aktu umysłu jest sama przez się bezwzględnie niekomunikatywna. Bezwzględnej niekomunikatywności treści myślowych nie przeczy ich intersubiektywność i możliwość wyrażania ich w mowie, gdyż mówiący nie udziela słuchaczowi własnych treści myślowych, lecz odwołuje się do treści myślowych słuchacza. Porozumienie polega na tym, że słuchacz i mówiący wiążą z danymi wyrażeniami jednakowe treści, a nie na tym, że mówiący przekazuje słuchaczowi treści obecne w swoim umyśle, lub że słuchacz sięga po treści obecne w umyśle mówiącego.

Co to jest intencjonalne? Jeżeli byt intencjonalny nie jest bytem rzeczywistym, a więc ani rzeczą, ani własnością rzeczy samą w sobie i dla siebie,

ani zjawiskiem, i nie jest również czystym niebytem, to być bytu intencjonalnego może być tylko być względnym, czyli czymś w rodzaju relacji czysto myślniej. Intencjonalne nie jest bytem samo w sobie i dla siebie, lecz jest bytem tylko dla kogoś i tylko w odniesieniu do czegoś. Tak np. wartość związana z tym banknotem stułotowym nie jest bytem sama w sobie i dla siebie, gdyż nie jest ani rzeczą, ani własnością rzeczy samą w sobie i dla siebie, ani zjawiskiem, lecz nie jest również niebytem. Dlatego wartość związana z tym banknotem stułotowym nie zależy od własności fizycznych tego banknotu, a więc od tego, czy np. ten banknot jest nowy i czysty, czy też stary i zabrudzony czy przyniszczony. Wartości tej nie przysługuje być bezwzględne, lecz tylko być względne, w tym wypadku być-dla-kogoś i być-z-e-w-z-g-l-ę-d-u-n-a-c-o-ś. Podobnie być względne przysługuje również treści aktu poznawczego, która nie jest ani rzeczą, ani własnością rzeczy samą w sobie i dla siebie, ani zjawiskiem, gdyż jej być sprowadza się do być-dla-podmiotu i być-do-przedmiotu, i to w taki sposób, iż treść danego aktu jest czymś tylko dla jednego jedyne go podmiotu¹.

Pojęcie bytu intencjonalnego bywa przedmiotem krytyki ze strony tych, którzy za jedyną formę bytowania uznają bytowanie rzeczy jednostkowych, konkretnych, będących przedmiotem doświadczenia², i którzy twierdzą, że pojęcia i sądy są bytami już to jako zjawiska, czyli akty psychiczne, już to jako treści myślowe zaktualizowane w aktach myślenia, już to jako nazwy czy znaki językowe, nie zaś jako treści myślowe same w sobie, w oderwaniu od aktów myślenia, ani nie jako znaczenia same w sobie, w oderwaniu od znaku językowego.

Lecz odrzucenie pojęcia bytu intencjonalnego uniemożliwia posługiwanie się np. pojęciem identityczności w odniesieniu do pojęć i twierdzeń. Jeżeli bowiem np. twierdzenie, wyrażone w wypowiedzi: „Ziemia porusza się wokół Słońca”, nie jest bytem intencjonalnym, lecz bytem konkretnym, to jest niedorzeczne mówić, że twierdzenie wyrażone w wypowiedzi: „Ziemia porusza się wokół Słońca”, jest identityczne z twierdzeniem wyrażonym w wypowiedzi „The Earth moves around the Sun”. Wprawdzie pojęcie identityczności jest inne, gdy idzie o rzeczy konkretne i jednostkowe, inne zaś, gdy idzie o takie byty, jak pojęcia czy twierdzenia, lecz jeżeli nie można powiedzieć, że twierdzenie wyrażone w zdaniu: „Ziemia porusza się wokół Słońca”, wręcz różni się od twierdzenia wyrażonego w zdaniu: „The Earth moves around the Sun”, to twierdzenia te są — w każdym razie w jakiś osobliwy sposób — identityczne.

Jeżeli zaś nie można ani posługiwać się pojęciem jedności czy identityczności w odniesieniu do pojęć i twierdzeń, nie uznając pojęć i twierdzeń za byty osobliwego rodzaju, a mianowicie za byty intencjonalne, ani uniknąć posługiwania się pojęciami jedności i identityczności w odniesieniu do pojęć

¹ Do tego rodzaju bytów intencjonalnych trzeba zaliczyć również uprawnienia, obowiązki, skutki aktów prawnych. Tak np. prawo Piotra do tej oto książki jako jego własności nie jest ani rzeczą, ani własnością rzeczy samą w sobie i dla siebie, ani zjawiskiem, gdyż być prawa własności sprowadza się do być-dla-kogoś i być-w-z-g-l-ę-d-e-m-c-z-e-g-o-ś. Ze względu na odmienną bytowania bytów intencjonalnych zwykło się przeciwstawiać dziedzinę bytów idealnych dziedzinie bytów rzeczywistych (realnych). Do dziedziny bytów idealnych Heidegger zalicza treści aktów myślenia; w szczególności sądów: „Am Urteil muss unterschieden werden: das Urteilen als realer psychischer Vorgang und das Geurteilte als idealer Gehalt”. (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 10. Aufl. Tübingen 1963, s. 216).

² L. Chwistek, *Granice nauki*, Lwów—Warszawa [1935], ss. 20. nn.

i twierdzeń³, to uznawanie pojęć i twierdzeń za byty intencjonalne jest nieuniknione.

Treści myślowe są tym, co jest umysłowi dane bezpośrednio⁴. Jeżeli przeto w badaniu sprawy zdolności umysłu do poznania rzeczywistości trzeba rozpoczynać od tego, co jest umysłowi dane bezpośrednio, to zagadnienie poznania nie tylko nie może być rozwiązane bez badania treści myślowych, lecz nawet — jeżeli w ogóle może być rozwiązane — może być rozwiązane jedynie przez badanie treści myślowych.

Wśród treści myślowych osobliwe miejsce zajmują treści pojęciowe, czyli pojęcia i treści od nich pochodne. Ponieważ treści myślowe w ogóle a treści pojęciowe w szczególności stanowią o osobliwej relacji umysłu do rzeczy, a mianowicie o relacji, którą nazywamy poznaniem, przeto w zagadnieniu tu omawianym można wyróżnić cztery sprawy: a) relację treści myślowych do przedmiotu, b) relację treści myślowych do umysłu, c) relację treści myślowych do mowy, d) relację treści myślowych do rzeczy. Ponieważ zagadnienie relacji treści myślowych do przedmiotu zostało omówione w artykule zamieszczonym w poprzednim tomie Tarnowskich Studiów Teologicznych⁵, przeto obecnie pozostaje omówić trzy pozostałe.

Szukając rozwiązania tych zagadnień łatwo ulec pokusie dobierania takich założeń lub szukania takich przejść, które prowadzą do jakiegoś z góry obranego rozwiązania. Rzetelność wymaga, aby chroniąc się od stronniczości i naginania przesłanek do z góry upatrzonych wniosków, być gotowym uznać to, co jest niewątpliwe, za niewątpliwe, a to, co jest niepewne, za niepewne, bez względu na to, czy wnioski, do jakich dojdziemy, będą zgodne z naszymi życzeniami lub oczekiwaniami, czy też nie.

Przystępując do szukania odpowiedzi na postawione pytanie, należy uprzednio obrać właściwą metodę, gdyż wybór właściwej metody pozwoli uniknąć poszukiwań, które prowadzą do nikąd. Ponieważ w postawionym zagadnieniu idzie o to, czy treści myślowe jako takie dostarczają przesłanek, które umożliwiają odpowiedź na pytania: Czy istnieje transcendentne, Czy umysł poznaje transcendentne, Czy umysł poznaje transcendentne tak, jak ono jest samo w sobie, przeto nie można rozpoczynać — jak to uczynił Kant — od badania gotowych wytworów poznania, szukając w nich warunków ich prawdziwości, powszechności, czy konieczności. Bez pewności bowiem, że istnieje transcendentne i że umysł poznaje transcendentne, nie jesteśmy władni czy to odróżnić akty poznawcze od innych aktów umysłu, czy to odnaleźć w nich warunki ich prawdziwości, powszechności i konieczności. W takim razie pozostaje tylko metoda a priori, która polega na analizie pojęcia aktu poznawczego, czyli na odnalezieniu w samym pojęciu aktu poznawczego przesłanek dla rozwiązania zagadnienia, o które idzie. Odwoływanie się do stanu faktycznego nie jest wykluczone ani zabronione, lecz może ono mieć znacze-

³ Nawet marksiści, którzy właśnie odrzucają pojęcie bytu intencjonalnego, przyjmują, że „poszczególne pojęcie jest w swoim bycie jednostkowe”, i że „nie ma dwóch pojęć, które by odzwierciedlały absolutnie ten sam przedmiot lub tę samą stronę przedmiotu” (M. Aleksiejew, *Dialektyka form myślenia*, PWN, Warszawa 1961, s. 91). Jeżeli pojęcie nie może być jednostkowe ani jako rzecz konkretna, ani jako znak językowy, to może być jednostkowe tylko jako pewien byt intencjonalny.

⁴ Tego, co jest umysłowi dane bezpośrednio, nie należy utożsamiać ani z „dany mi zmysłowymi”, ani z treściami pierwotnymi.

⁵ Por. *Alma Mater Tarnoviensis*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. 5., Tarnów 1972, ss. 63—86.

nie tylko negatywne w tym znaczeniu, że musimy odrzucić przypuszczenia, które są sprzeczne z faktami, lecz nie możemy przesądzać o prawdziwości przypuszczeń, które nie są wyraźnie sprzeczne z faktami.

Ἄνθρωπος ἐν εὐθρόνῃ φάος ἄπει εἰαντῶ

Heraklit

I. TREŚĆ MYŚLOWA A UMYŚŁ

Dotychczasowe rozważania doprowadziły do wniosku, że jedynym źródłem treści myślowych w ogóle i pojęć w szczególności jest umysł.

Zagadnienie obecne można przedstawić następująco: Jaki jest udział umysłu w urzeczywistnianiu treści myślowych w ogóle, i treści myślowych, które są odpowiednikami rzeczy transcendentnych, w szczególności.

Przedstawione zagadnienie można rozpatrywać już to jako *quaestio iuris*: Czy i w jakich granicach umysł może przyczyniać się do powstania treści myślowych (a więc również pojęć), już to jako *quaestio facti*: Czy i w jakich granicach umysł przyczynia się do powstawania treści myślowych.

Odpowiedzi na *quaestio iuris* może dostarczyć analiza pojęcia umysłu i pojęcia aktu umysłu, odpowiedzi na *quaestio facti* może dostarczyć tylko analiza rzeczywistego aktu umysłu.

Na razie zakładamy, że immanentne względem umysłu i transcendentne względem umysłu istnieje realnie. Rozpatrujemy najpierw *quaestionem iuris*.

W akcie umysłu wyróżniliśmy być bezwzględne, czyli to, dzięki czemu akt umysłu należy do dziedziny rzeczywistego jako pewne zjawisko czy stan umysłu, i być względne, czyli to, dzięki czemu w akcie umysłu jest pewien moment, który należy do dziedziny intencjonalnego. Być bezwzględne jest tym, co można nazwać momentem egzystencjalnym, być względne natomiast tym, co można nazwać momentem formalnym aktu umysłu. Dzięki momentowi formalnemu dany akt umysłu ujmuje ten właśnie lub taki przedmiot.

Moment egzystencjalny aktu umysłu stanowi o akcie umysłu jako zjawisku czy stanie podmiotowym i jest przez to momentem podmiotowym, moment formalny aktu umysłu stanowi o relacji umysłu do przedmiotu, czyli o ujmowaniu rzeczy poznawanej przez umysł, i jest przez to momentem przedmiotowym⁶.

Być względne aktu umysłu nie jest ujmowaniem myślowym intencjonalnego, lecz jest intencjonalnym, czyli tym, co jest jedynie dzięki ujmowaniu myślowemu, choćby tylko czysto możliwemu. Wszystko, co jest ujmowaniem myślowym czegokolwiek, a więc również intencjonalnego, dołącza się do być bezwzględnego. Intencjonalne, nie będąc ani rzeczą, ani procesem, ani

⁶ Rozróżnienie momentu egzystencjonalnego, czyli podmiotowego, i momentu formalnego, czyli przedmiotowego, ma na względzie strukturę aktu umysłu ontyczną. Natomiast rozróżnienie wśród składników pojęcia aktu poznawczego tych, które stanowią czynnik formalny, i tych które stanowią czynnik materialny, ma na względzie strukturę logiczną pojęcia aktu pozawczego.

zdarzeniem, bytuje poza dziedziną rzeczywistego, w szczególności zaś poza określeniami przestrzeni i czasu.

Umysł jest podłożem i przyczyną zarówno aktów umysłu, jak i treści myślowych⁷. Treści myślowe mogą bowiem bytować realnie tylko jako określenia (modyfikacje) odpowiednich aktów umysłu. Akty umysłu zaś są aktami umysłu o tyle, o ile już to bytują w umyśle jako jego przypadłości (accidentia), już to pochodzą od umysłu jako od ich przyczyny sprawczej, już to bytują w umyśle jako jego przypadłości i pochodzą od umysłu jako od ich przyczyny sprawczej⁸.

Twierdzenie, że akty umysłu bytują w umyśle jako jego przypadłości, jest równoznaczne z twierdzeniem, że umysł przyczynia się do ich z a i s t n i e n i a i i s t n i e n i a jako ich podłoże czyli przyczyna materialna lub raczej q u a s i - m a t e r i a l n a i że między aktami umysłu a umysłem istnieje relacja typu akt-możliwość.

Twierdzenie, że umysł jest jedynie przyczyną materialną (lub q u a s i - m a t e r i a l n ą) aktów umysłu, jest równoważne twierdzeniu, że akt umysłu, będąc następstwem z jednej strony działania przedmiotu czyli rzeczy poznawanej lub jakiejś innej przyczyny różnej od umysłu, z drugiej strony doznawania czyli przyjmowania przez umysł tego działania, jest jedynie o d b i c i e m rzeczy w umyśle jako podłożu.

Ponieważ o akcie umysłu stanowi z jednej strony b y ć bezwzględne, którego czynnik formalny obejmuje — obok innych momentów — uświadczenie sobie przez umysł treści aktu umysłu i relacji między treścią aktu umysłu a rzeczą, z drugiej strony b y ć względne, przeto — skoro z jednej strony uświadczenie sobie przez umysł treści aktu umysłu jest czynnością osobną lub stanem wsobnym, z drugiej strony b y ć względne aktu umysłu należy do dziedziny intencjonalnego — założenie, że umysł jest jedynie przyczyną materialną (lub q u a s i - m a t e r i a l n ą) aktu umysłu, czyli że akt umysłu jest jedynie biernym odbiciem czy odciskiem rzeczy w umyśle, jest fałszywe. Działanie rzeczy transcendentnej nie może sięgać ani w dziedzinę wsobnego, ani tym bardziej w dziedzinę intencjonalnego.

Z tego wynika fałszywość twierdzenia, że przyczyną sprawczą aktów umysłu jest już to — jak sądził Malebranche⁹ — Bóg, już to — jak sądzili może Awicenna, Awerroes i przynajmniej niektórzy awerroiści¹⁰ — umysł czynny oddzielny.

Umysł nie może być przyczyną sprawczą pojęć jako aktów umysłu i nie być jednocześnie ich podłożem.

Twierdzenie, że umysł jest nie tylko przyczyną sprawczą aktów umysłu, lecz również ich podłożem, sprowadza się do alternatywy, że już to t e n

⁷ Arystoteles mówi, że umysł jest „miejszem” treści myślowych (De an., III, 429 a 27—28).

⁸ Pojęcia przyczyny, przyczyny materialnej i przyczyny sprawczej nie są dostatecznie określone. Odwołując się do pojęć intuicyjnych, przekazanych przez Arystotelesa i scholastyków, posługujemy się nimi w przekonaniu, że możliwe tu przesunięcia znaczeń nie podważają wniosków, do których obecne rozważania prowadzą.

⁹ Por. Wł. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. II Warszawa 1968, s. 71.

¹⁰ Poglądy awerioistów są w tej sprawie dość zróżnicowane. Tak np. Siger z Brabantu utożsamiał umysł czynny z Bogiem. Jan z Jandun dał prawdopodobnie początek rozróżnieniu między treścią myślową (species intelligibilis) a aktem umysłu (actus intelligendi), lecz przyjmował — podobnie zresztą jak i późniejsi awerroiści — że umysł czynny jest przyczyną sprawczą pojęć jako aktów umysłu. — Por. Z. K u k s e w i c z, *De Siger Brabant à Jacques de Plaisance*, Ossolineum, Wrocław—Varsovie—Cracovie 1968, s. 65, 221, 336.

s a m — jak twierdzi Suarez¹¹ — umysł jest — jako umysł czynny — przyczyną sprawczą aktów umysłu i — jako umysł bierny — ich podłożem, już to o s o b n y umysł bierny jest podłożem aktów umysłu, osobny zaś umysł czynny jest — jak twierdzi Arystoteles¹² — ich przyczyną sprawczą.

Twierdzenie, że umysł jest przyczyną sprawczą aktów umysłu, sprowadza się do alternatywy, że umysł jest przyczyną sprawczą już to samego b y ć bezwzględnego aktów umysłu, już to ich b y ć względnego i jednocześnie ich b y ć bezwzględnego.

Umysł nie może być przyczyną sprawczą b y ć względnego aktów umysłu i nie być jednocześnie przyczyną sprawczą ich b y ć bezwzględnego.

Twierdzenie, że umysł jest przyczyną sprawczą samego b y ć bezwzględnego aktów umysłu, implikuje alternatywę, że umysł wyposaża swoje akty myślowe w treść, którą znajduje gotową już to w sobie, już to poza sobą.

Twierdzenie, że umysł znajduje treść dla swoich aktów myślowych poza sobą, jest równoważne alternatywie, że przyczyną sprawczą treści aktów myślowych jest już to przedmiot, czyli rzecz poznawana, już to jakaś inna przyczyna różna od umysłu. Twierdzenie, że przyczyną sprawczą treści aktów myślowych jest już to przedmiot, już to jakaś inna przyczyna różna od umysłu, różni się od twierdzenia, że przyczyną aktów poznawczych jest już to przedmiot, już to jakaś inna przyczyna różna od umysłu.

Ponieważ treści aktów myślowych poznawczych musiałyby być bardziej zależne od przedmiotu niż treści aktów myślowych, które nie są aktami poznawczymi, przeto jeżeli przyczyną sprawczą treści aktów poznawczych nie jest lub nawet nie może być ani przedmiot, ani jakakolwiek inna przyczyna różna od umysłu, to przyczyną sprawczą treści aktów myślowych nie może być ani przedmiot, ani jakakolwiek inna przyczyna różna od umysłu.

Twierdzenie, że przyczyną sprawczą treści aktów poznawczych jest przedmiot, jest równoważne twierdzeniu, że przedmiot wraża treści aktów poznawczych w umysł.

Lecz wrażać daną treść aktu poznawczego w umysł znaczy tyle, co urzeczywistnić tę treść w umyśle czyli sprawić w umyśle akt poznawczy o danej treści. Nie można bowiem urzeczywistnić w umyśle treści aktu poznawczego bez urzeczywistnienia odpowiedniego aktu poznawczego. Ponieważ zaś — jak się okazało poprzednio — przedmiot nie może sprawić w umyśle aktu poznawczego, przeto przedmiot nie może również wrażać w umysł treści aktu poznawczego.

Przedmiot nie może w ogóle działać na umysł, gdyż skutkiem jakiegokolwiek działania na umysł byłoby doznawanie, czyli pewien akt, którego podmiotem byłby umysł. Ponieważ jednak umysł może być podmiotem jedynie aktu myślowego, czyli aktu wsobnego, którego podmiot nie różni się od przyczyny sprawczej aktu, gdyż inaczej taki akt nie byłby wsobny, przeto doznawanie będące aktem umysłu nie może być skutkiem działania przedmiotu.

Twierdzenie, że przyczyną sprawczą treści aktów poznawczych jest jakaś inna przyczyna, różna od umysłu i od przedmiotu, sprowadza się do alternatywy, że przyczyną sprawczą treści aktów poznawczych jest już to — jak sądził św. Augustyn¹³ — Bóg, już to — jak mogli sądzić niektórzy awerrości¹⁴ — umysł czynny oddzielny.

¹¹ Fr. Suarez, *De Anima*, 1. 4, c. 9, 13: „...neque in actibus spiritualibus principium agendi et recipiendi opertere distingui. — Por. tamże, 1. 4, c. 10, 6.

¹² *De an.* III, 5, 430 a 14 nn.

¹³ *De Trin.* 14, 15, 21.

¹⁴ Kwestia, czy byli zwolennicy tego poglądu, nie ma tu istotnego znaczenia.

Włączenie Boga jako bezpośredniej przyczyny sprawczej aktów poznawczych lub treści aktów poznawczych umysłu ludzkiego byłoby niezbędne, gdyby umysł ludzki już to nie był inaczej zdolny do jakiegokolwiek choćby niedoskonałego poznania rzeczy, już to — będąc wprawdzie zdolny do niedoskonałego poznania rzeczy — miał prawo do jakiegoś poznania doskonałego na miarę nadludzką czyli na przykład do poznawania rzeczy tak, jak one są same w sobie. Ponieważ jednak nie można dowieść, ani że umysł ludzki nie byłby bez pomocy lub oświecenia bożego zdolny do jakiegokolwiek poznania, ani że umysł ludzki ma prawo do jakiegoś poznania doskonałego na miarę nadludzką, przeto nie można dowieść, że włączenie Boga jako bezpośredniej przyczyny sprawczej aktów poznawczych lub treści aktów poznawczych umysłu ludzkiego jest niezbędne.

Owszem, twierdzenie, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną sprawczą czy to aktów poznawczych, czy to treści aktów poznawczych w umyśle, jest sprzeczne z postulatem metodologicznym, który zabrania wyjaśniać jednostkowe i przygodne przez odwoływanie się do przyczyny pierwszej i najwyższej.

Jeżeli przeto umysł ludzki nie znajduje gotowych treści poznawczych poza sobą, to — ponieważ nie ma aktów poznawczych bez treści poznawczych — umysł znajduje treści aktów poznawczych w sobie.

Twierdzenie, że umysł ludzki znajduje treści aktów poznawczych w sobie, jest równoważne alternatywnie, że umysł ludzki już to, nie mając możliwości sprawiania jakichkolwiek treści poznawczych, ma w sobie jedynie pewien zasób treści poznawczych gotowych, już to, nie mając w sobie jakichkolwiek treści poznawczych gotowych, ma jedynie możliwość sprawiania pewnych treści poznawczych, już to, mając w sobie pewien zasób treści poznawczych gotowych, ma również możliwość sprawiania innych.

Pierwszy człon powyższej alternatywy jest równoważny twierdzeniu, że umysł jest wyposażony od początku w gotowe treści i że poznanie polega na dobieraniu z zasobu gotowych treści takiej, która odpowiada danemu stanowi rzeczy.

Drugi człon alternatywy jest równoważny twierdzeniu, że umysł ludzki jest wyposażony jedynie w pewne dyspozycje, dzięki którym władny jest sprawiać pewne treści poznawcze, i że w akcie poznawczym umysł ludzki niejako w odpowiedzi na każdorazowy stan rzeczy sprawia takie lub inne treści.

Trzeci człon alternatywy jest równoważny twierdzeniu, że umysł ludzki jest wyposażony zarówno w pewne gotowe treści pierwotne, jak i w dyspozycje, dzięki którym władny jest sprawiać treści pochodne, i że w akcie poznawczym umysł ludzki w odpowiedzi na każdorazowy stan rzeczy dobiera odpowiednie treści pierwotne i buduje z nich odpowiednie treści pochodne.

Rozróżnienie między tymi treściami poznawczymi, które są umysłowi ludzkiemu dane — jeżeli tak jest — jako gotowe, a tymi, które pochodzą od umysłu jako od ich przyczyny sprawczej, może być usprawiedliwione tylko na tej podstawie, że treści dane umysłowi ludzkiemu jako gotowe są treściami pierwotnymi, a treści, które pochodzą od umysłu jako od ich przyczyny sprawczej, są pochodne. Lecz pierwotność i pochodność treści poznawczych jako takich polega nie na tym, że jedne nie pochodzą od umysłu, drugie zaś pochodzą, lecz na tym, że treści pierwotne są pewnego rodzaju z a d a t k a m i, które są konieczne i wystarczają do tego, aby umysł mógł sprawiać treści pochodne. Treści pierwotne nie muszą być treściami prostymi, ani treści pochodne nie muszą być bardziej złożone niż te, od których dane treści pochodne pochodzą.

Przy założeniu, że umysł ludzki, nie mając w sobie jakichkolwiek treści poznawczych gotowych, ma jedynie możliwość sprawiania pewnych treści, trzeba przyjąć, że umysł ludzki jest wyposażony w dyspozycje, dzięki którym władny jest sprawiać pewne treści pierwotne, i dyspozycje, dzięki którym władny jest sprawiać treści pochodne. Sprawianie treści pierwotnych należy do myślenia intuicyjnego, czyli pojmowania, sprawianie treści pochodnych należy do myślenia dyskursywnego, czyli rozważania. Myślenie dyskursywne polega na przechodzeniu już to od treści prostych do złożonych, już to od treści bardziej złożonych do mniej złożonych, już to od treści oglądowych (przedstawień) do treści nieoglądowych (pojęć, twierdzeń), już to od ujmowania pewnych przedmiotów do ujmowania ich korelatów.

Twierdzenie, że umysł ludzki, nie mając możliwości sprawiania jakichkolwiek treści poznawczych, ma w sobie jedynie pewien zasób treści poznawczych gotowych, odpowiada stanowisku jakiegoś natywizmu skrajnego, który — jako rozwiązanie wręcz trywialne — prowadziłby filozofię w ślepy zaułek.

Różnica między twierdzeniem, że umysł ludzki, nie mając w sobie jakichkolwiek treści gotowych, ma jedynie możliwość sprawiania pewnych treści poznawczych, a twierdzeniem, że umysł ludzki, mając w sobie pewien zasób treści poznawczych gotowych, ma również możliwość sprawiania innych, dotyczy treści pierwotnych, co do których przyjmuje się ze stanowiskiem natywizmu umiarkowanego — że już to pochodzą od wrodzonych dyspozycji, już to są umysłowi wrodzone.

Założenie, że treści pierwotne są umysłowi wrodzone, jest równoważne alternatywie, że treści pierwotne są ciągle i koniecznie obecne w umyśle już to aktualnie jako momenty formalne aktów poznawczych, już to wirtualnie jako sprawności, czyli będące niejako w pogotowiu dyspozycje umysłu do sprawiania aktów poznawczych, których momentami formalnymi są określone i osobliwe treści¹⁵, już to potencjalnie jako dyspozycja umysłu do sprawiania aktów poznawczych w ogóle, czyli aktów poznawczych, których momentami formalnymi są treści jakiegokolwiek.

Pojęcia będącego aktualnie i będącego potencjalnie wiążą się z pojęciami aktu (actus) i możliwości (potentia), które — jako pierwotne — są niedefiniowalne. Będące wirtualnie jest czymś niejako pośrednim między będącym

¹⁵ Termin „wirtualnie” ma tu znaczenie, które św. Tomasz wyraża przy pomocy narzędnika „virtute”. Będące wirtualnie (virtute) przeciwstawia się z jednej strony będącemu aktualnie (actu), z drugiej strony będącemu potencjalnie (potentia). Będące wirtualnie jest obecne nie „osobiście”, lecz mocą (virtute) obecności czegoś, w czym będące wirtualnie się zawiera, jako np. składnik w tym, czego jest składnikiem, lub skutek w tym, czego jest skutkiem. Przykładem będącego wirtualnie są u św. Tomasza formy pierwiastków w związkach chemicznych: „formae elementorum manent in mixto non actu sed virtute” (S. Th. I, q. 76, a. 4, ad 4). W takim właśnie lub najbardziej do tego podobnym znaczeniu pewne treści poznawcze są lub mogą być obecne w umyśle ludzkim wirtualnie. Treści poznawcze byłyby obecne w umyśle mocą obecności w umyśle sprawności czyli dyspozycji do sprawnego urzeczywistniania aktów poznawczych, których momentami formalnymi są takie właśnie, a nie inne treści. W terminologii J. Dunska Szkota, który posługuje się terminem „virtualiter” będące wirtualnie przeciwstawia się już to — podobnie jak u Tomasza — będącemu aktualnie i będącemu habitualnie, np.: „(Notitiam) „virtualem” voco quando aliquid intelligitur in aliquo ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum” (Ord. I, d. 3, pars 1, q. 1—2, n. 92). już to będącemu formalnie, np.: „...sol, qui est calidus virtualiter, non potest esse calidus formaliter” (Ord. I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 515). Obecność wirtualna treści w umyśle może być pierwotna, jeżeli jest związana z uzdolnieniem wrodzonym (dyspozycją wrodzoną), lub wtórna czyli habitualna, jeżeli jest związana z uzdolnieniem nabytym (dyspozycją nabytą).

aktualnie a będącym potencjalnie. Będące wirtualnie, nie będąc aktualnie, ma udział w aktualności tego, w czym się zawiera, a będąc potencjalnie, ma pierwszeństwo przed wszystkim będącym czysto potencjalnie i jest niejako przed progiem będącego aktualnie.

Dyspozycja umysłu do sprawiania aktów poznawczych w ogóle czyli władza (potentia, możność czynna) nie pociąga za sobą konieczności sprawności (virtus) czyli będącej w pogotowiu dyspozycji umysłu do sprawiania aktów poznawczych, których momentem formalnym jest dana określona treść. Sprawność jest dopełnieniem (uzupełnieniem, complementum) i udoskonaleniem (perfectio) władzy w pewnym zakresie jej działania¹⁶.

Jeżeli pewne treści pierwotne są umysłowi ludzkiemu wrodzone, to jeżeli wyposażenie umysłu ludzkiego w pewne treści wrodzone nie może polegać ani na tym, że treści te są obecne w umyśle ciągle i koniecznie w sposób aktualny, ani na tym, że treści te są obecne w umyśle w sposób czysto potencjalny, to wyposażenie umysłu ludzkiego w pewne treści wrodzone może polegać jedynie na tym, że treści te są obecne w umyśle ciągle i koniecznie w sposób wirtualny.

Nie można a priori wykluczyć istnienia umysłu, w którym pewne treści poznawcze są obecne ciągle i konieczne w sposób aktualny, choć nie wiadomo, jak tego rodzaju obecność treści poznawczych miałyby umożliwiać czy ułatwiać akty poznawcze umysłu, a nie utrudniać ich raczej. W każdym razie możemy uznać za pewnik, że ciągła i konieczna obecność pewnych treści poznawczych jako rzeczywistości aktualnych czyli znajdujących się w polu świadomości nie jest udziałem żadnego umysłu ludzkiego, gdyż z jednej strony to, co nie jest z natury konieczne dla choćby jednego umysłu ludzkiego, nie jest z natury konieczne dla żadnego umysłu ludzkiego, z drugiej strony zaś ciągła obecność pewnych treści poznawczych w polu świadomości byłaby dla umysłu ludzkiego nieużyteczna, a nawet uciążliwa. Skoro bowiem umysł ludzki zdolny jest skierować pełną uwagę ku pewnej rzeczy tylko kosztem odwrócenia uwagi od innych rzeczy, przeto możność usuwania treści poznawczych z pola świadomości jest dla umysłu ludzkiego nieodzowna.

Założenie, że pewne treści poznawcze są obecne w umyśle ludzkim w sposób czysto potencjalny, jest zgodne i ze stanowiskiem natywizmu, który zakłada, że pewne treści poznawcze są obecne w umyśle ludzkim ciągle i koniecznie w sposób przynajmniej wirtualny, i ze stanowiskiem empiryzmu epistemologicznego, który zakłada, że w stanie umysłu poprzedzającym jakiegokolwiek doświadczenie żadna treść poznawcza nie jest obecna w umyśle ludzkim aktualnie czy choćby tylko wirtualnie, tak iż umysł jest wówczas — wedle porównania, jakim się posłużył Arystoteles¹⁷ — tablicą nie zapisaną, a obecność treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia.

Zasadą empiryzmu epistemologicznego jest już to twierdzenie umiarkowane: „Doświadczenie jest źródłem wiedzy”, już to twierdzenie bardziej skrajne: „Doświadczenie jest jedynym źród-

¹⁶ Tomasz z Akw., De virt., 1, c.: „...virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum: virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde Philosophus dicit..., quod virtus est ultimum in re de potentia”.

¹⁷ De an. III, 4, 429 b 31—430 a 1. ² Por. Tomasz z Akwinu, Quaest. disp. de anima, VIII, resp. Locke posłużył się porównaniem do „czystej karty, nie zapisanej żadnymi znakami” (Essay, II, 1, 2).

ł e m w i e d z y". Przeciwno skrajnemu sformułowaniu zasady empiryzmu epistemologicznego można wysunąć następujący argument:

Prawdziwość twierdzenia: „Doświadczenie jest jedynym źródłem wiedzy”, mogłaby wynikać już to stąd, że pojęcie wiedzy, której źródłem nie jest doświadczenie, kryje w sobie sprzeczność, już to stąd, że twierdzenie: „Doświadczenie jest jedynym źródłem wiedzy”, ma w sobie pewne znamię prawdziwości, już to stąd, że nie było, nie ma i nie będzie wiedzy, której źródłem nie jest doświadczenie. Lecz gdyby prawdziwość twierdzenia: „Doświadczenie jest jedynym źródłem wiedzy”, wynikała czy to stąd, że pojęcie wiedzy, której źródłem nie jest doświadczenie, kryje w sobie sprzeczność, czy to stąd, że twierdzenie: „Doświadczenie jest jedynym źródłem wiedzy”, ma w sobie pewne znamię prawdziwości, to źródłem wiedzy, że doświadczenie jest jedynym źródłem wiedzy, nie byłoby doświadczenie. Gdyby natomiast prawdziwość twierdzenia: „Doświadczenie jest jedynym źródłem wiedzy”, wynikała stąd, że nie było, nie ma i nie będzie wiedzy, której źródłem nie byłoby doświadczenie, to gdyby nawet doświadczenie potwierdzało, że nie było i nie ma wiedzy, której źródłem nie byłoby doświadczenie, to przecież żadne doświadczenie nie mogłoby potwierdzać, że nie będzie wiedzy, której źródłem nie byłoby doświadczenie. W takim razie twierdzenie: „Doświadczenie jest jedynym źródłem wiedzy” jest albo niesprawdzalne, albo fałszywe.

Wypowiedź, że obecność treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia, nie jest jednoznaczna, gdyż ani to, w jaki sposób treści poznawcze są obecne w umyśle ludzkim, ani to, w jakim znaczeniu obecność treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia, ani pojęcie doświadczenia, nie jest jednoznacznie określone.

Interpretacja wypowiedzi: „obecność treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia”, a w szczególności wybór:

a) czy wyrażenie: „obecność treści poznawczych w umyśle”, oznacza obecność aktualną, lecz nie wirtualną lub potencjalną, albo obecność aktualną lub wirtualną, lecz nie potencjalną, albo obecność aktualną, lub wirtualną lub potencjalną,

b) czy wyrażenie: „zależy od uprzedniego doświadczenia”, znaczy tyle, co: „pochodzi od doświadczenia jako od przyczyny”, czy: „pochodzi od umysłu ludzkiego, w którym doświadczenie, będące czymś w rodzaju katalizatora, wyzwoliło moc treściotwórczą,

c) czy wyraz „doświadczenie”, oznacza doświadczenie wewnętrzne, czy doświadczenie zewnętrzne¹⁸, rozstrzyga wręcz o stanowisku filozoficznym, tak iż za zasadą, że obecność treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia, mogą się opowiadać i opowiadają się zwolennicy całkowicie rozbieżnych kierunków¹⁹.

¹⁸ Różnicę między doświadczeniem wewnętrznym a doświadczeniem zewnętrznym można by określić następująco: aa) doświadczenie wewnętrzne jest aktem, którego podmiotem i przyczyną sprawczą jest umysł, działający samorzutnie, bb) doświadczenie zewnętrzne jest już to doznaniem, którego podmiotem jest umysł a przyczyną sprawczą jest rzecz transcendentna, działająca na umysł, już to aktem, którego podmiotem i przyczyną sprawczą jest umysł działający pod naciskiem stanu podmiotowego, wywołanego przez działanie rzeczy transcendentnej.

¹⁹ Nawet Kant i Schopenhauer uznali za właściwe przyswoić sobie tę zasadę. Kant przykroił ją tak, aby była zgodna z jego aprioryzmem: „Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel [...] Der Zeit nach geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben aus der Erfahrung” (Krit. d. r.

W wypowiedzi: „obecność treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia”, wyrażenie „doświadczenia” może być zastąpione wyrażeniem „postrzegania”. Znaczenia terminów „doświadczenie” i „postrzeganie” („postrzeżenie”) nie są wprawdzie identyczne, lecz to, co nazywamy postrzeganiem, jest tak związane z tym, co nazywamy doświadczeniem, że każdej interpretacji wypowiedzi: „obecność treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia”, można przyporządkować taką interpretację wypowiedzi: „obecność treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego postrzegania”, iż obie te wypowiedzi będą jednakowo zgodne lub jednakowo niezgodne z dowolnie obranym stanowiskiem filozoficznym.

Wyrazy „doświadczenie” i „postrzeganie” mają wiele znaczeń, spośród których na uwzględnienie zasługują te, które się niejako uzupełniają. Tak więc termin „doświadczenie” oznacza pewną postawę podmiotową bierną, a mianowicie już to doznanie podmiotowe, już to pewien stan podmiotowy, który jest następstwem doznania, termin „postrzeganie” oznacza pewną postawę podmiotową czynną, a mianowicie już to ujmowanie myślowe pewnego przedmiotu immanentnego lub transcendentnego, już to stan podmiotowy, który jest następstwem tego ujmowania ²⁰.

Doświadczenie i postrzeganie nie ogranicza się do samych doznań, które pochodzą od zmysłów ²¹, chociaż niekiedy zakłada się — *implicite* — że doświadczeniem w znaczeniu właściwym jest to, o którym stanowi doznanie zmysłowe ²².

Jaka jest wartość zasady: „Obecność treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia”?

Twierdzenie: „Obecność treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia, które pochodzi od przedmiotu transcendentnego”, jest równoważne alternatywnie, której jeden człon: „Obecność a k t u a l n a treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od jakiegokolwiek uprzedniego doświadczenia”, jest równoważny twierdzeniu: „W stanie umysłu poprzedzającym jakiegokolwiek doświadczenie żadna treść poznawcza nie jest obecna w umyśle ludzkim a k t u a l n i e”, drugi człon: „Obecność a k t u a l n a treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia, które pochodzi od przedmiotu transcendentnego”, jest równoważny twierdzeniu:

Vern., Einleitung), I) (podkr. Kanta). Schopenhauer, który twierdzi, że „świat jako przedstawienie, jak istnieje tylko dzięki umysłowi, tak istnieje również tylko dla umysłu” (Die Welt als Wille, t. I, § 4, Berlin, Bibliographische Anstalt, b. d., s. 12), uznaje doświadczenie — nie tylko wewnętrzne, lecz również „zewnątrzne” — za źródło i warunek metafizyki (Die Welt als Wille, t. II, rozdz. 17, Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen, Berlin, Bibliographische Anstalt, b. d., s. 169).

²⁰ I doświadczenie, i postrzeganie jest skierowane ku pewnemu przedmiotowi immanentnemu lub transcendentnemu, tak iż tym, czego się doświadcza lub co bywa postrzegane, nie jest ani akt doświadczenia, ani akt postrzegania, lecz to, ku czemu akt doświadczenia lub akt postrzegania się kieruje.

²¹ Locke zauważa, że doświadczenie czerpie treści poznawcze z dwóch źródeł. Jednym z nich są doznania, które pochodzą od przedmiotów ujmowanych zmysłami, drugim zaś są postrzeżenia, których przedmiotem są czynności umysłu. „Our observation, employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking” (J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 1, 2).

²² Wyrazem tego stanowiska są np. określenia: „doświadczenie”... „poznanie oparte na postrzeganiu i doznaniu zmysłowym” (*Słownik języka polskiego*, t. II, Warszawa 1960, s. 316), „postrzegać”... „uświadomić sobie wrażenie wywołane działaniem bodźca zewnętrznego na analizator zmysłowy” (*Słownik języka polskiego*, t. VI, Warszawa 1964, s. 1146).

„W stanie umysłu poprzedzającym doświadczenie, które pochodzi od przedmiotu transcendentnego, żadna treść poznawcza nie jest obecna w umyśle ludzkim aktualnie”, trzeci człon: „Obecność wirtualna treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od jakiegokolwiek uprzedniego doświadczenia”, jest równoważny twierdzeniu: „W stanie umysłu poprzedzającym jakiegokolwiek doświadczenie żadna treść poznawcza nie jest obecna w umyśle ludzkim wirtualnie”, czwarty człon: „Obecność wirtualna treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia, które pochodzi od przedmiotu transcendentnego”, jest równoważny twierdzeniu: „W stanie umysłu poprzedzającym doświadczenie, które pochodzi od przedmiotu transcendentnego, żadna treść poznawcza nie jest obecna w umyśle ludzkim wirtualnie”, piąty człon: „Obecność potencjalna treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia”, jest równoważny twierdzeniu: „W stanie umysłu poprzedzającym jakiegokolwiek doświadczenie żadna treść poznawcza nie jest obecna w umyśle ludzkim nawet potencjalnie”.

Ponieważ człon pierwszy sprowadza się do tautologii: „W stanie umysłu poprzedzającym jakiegokolwiek doświadczenie w umyśle ludzkim nie jest obecne żadne doświadczenie”, gdyż aktualna obecność treści poznawczej w umyśle jest pewnego rodzaju doświadczeniem, zaś człon ostatni sprowadza się do twierdzenia niedorzecznego, że umysł nie jest w ogóle władzą poznawczą, gdyż potencjalna „obecność” przynajmniej pewnych treści poznawczych stanowi o istocie władzy poznawczej, przeto zagadnienie zależności treści poznawczych od doświadczenia sprowadza się do zagadnienia prawdziwości trzech pozostałych członów.

Twierdzenie, że o rodzaju treści poznawczych, obecnych w umyśle ludzkim aktualnie lub wirtualnie, stanowi doświadczenie zewnętrzne, czyli ten rodzaj doznań, którego przyczyną jest rzecz transcendentna, nie może w zagadnieniu poznania być założeniem wyjściowym, gdyż daje z góry gotową odpowiedź na te właśnie pytania, w których tkwi sedno tego zagadnienia, a mianowicie na pytania: czy istnieje transcendentne, czy transcendentne ma moc działania, czy możliwe jest działanie transcendentnego na umysł ludzki, czy działanie transcendentnego na umysł ludzki jest bezpośrednie, czy tylko pośrednie, czy działanie transcendentnego na umysł ludzki przyczynia się do powstania treści poznawczych w umyśle, czy w tych właśnie treściach zawierają się informacje o transcendentnym, etc.

Twierdzenie, że obecność aktualna treści poznawczych w umyśle ludzkim zależy od uprzedniego doświadczenia, które pochodzi od rzeczy transcendentnej, sprowadza się do alternatywy, że już to działanie danej rzeczy transcendentnej P_i , już to doznanie podmiotowe, którego przyczyną sprawczą jest działanie danej rzeczy transcendentnej P_i , sprawia lub umożliwia już to daną treść myślową T_i , już to pojawienie się treści myślowej T_i w akcie umysłu.

Jeżeli działanie rzeczy transcendentnej P_i sprawia lub umożliwia już to daną treść myślową T_i , już to pojawienie się treści myślowej T_i w akcie umysłu, to jeżeli bezpośrednie działanie rzeczy transcendentnej P_i na umysł jest równie niemożliwe jak bezpośrednie ujmowanie rzeczy transcendentnej P_i przez umysł, to już to rzecz transcendentna P_i rozporządza pewnym narzędziem, za pośrednictwem którego działa na umysł, już to umysł rozporządza pewnym narzędziem, za pośrednictwem którego przyjmuje działanie rzeczy transcendentnej P_i .

Lecz jeżeli nie może być tak, iż każda rzecz transcendentna, która działa na umysł, rozporządza właściwym sobie narzędziem, za pośrednictwem któ-

rego działa na umysł, to musi być tak, iż umysł rozporządza własnym narzędziem, za pośrednictwem którego przyjmuje działania przynajmniej pewnych rzeczy transcendentnych.

Jeżeli zaś narzędzie, za pośrednictwem którego podmiot przyjmuje działanie pewnej rzeczy transcendentnej P_i , musi być sposobne z jednej strony do przyjęcia działania, które pochodzi od rzeczy P_i , z drugiej strony do przekazania lub zasygnalizowania tego działania umysłowi, to narzędzie to musi być pewną częścią dziedziny transcendentnego, zawłaszczonej w pewien sposób przez podmiot.

Narzędzie, za pośrednictwem którego podmiot przyjmuje działania pewnych rzeczy transcendentnych, bywa określane nazwą *sensorium*.

Gdybyśmy nawet nie wiedzieli skądinąd o istnieniu tego rodzaju *sensorium*, to jednak — przy założeniu, że transcendentne istnieje i jest poznawalne — musielibyśmy uznać istnienie tego *sensorium* za konieczne.

Jeżeli umysł odbiera za pośrednictwem *sensorium* czy to działanie transcendentnego, czy to sygnalizację o takim działaniu, to w procesie zapoczątkowanym przez działanie danej rzeczy transcendentnej P_i na podmiot można wyróżnić następujące zdarzenia:

- a) działanie rzeczy transcendentnej P_i na *sensorium*,
- b) doznawanie zmysłowe, czyli urzeczywistnienie w *sensorium* pewnego aktu, dzięki przejściu energii działania rzeczy transcendentnej P_i w energię *sensorium*,
- c) doznawanie umysłowe, czyli urzeczywistnienie w umyśle pewnego aktu, dzięki przejściu energii *sensorium* w energię umysłu przyjmującego lub zasygnalizowaniu umysłowi stanu energetycznego *sensorium*,
- d) ujęcie rzeczy transcendentnej P_i , czyli urzeczywistnienie w umyśle aktu myślowego, którego treść jest odpowiednikiem rzeczy transcendentnej P_i .

W poszczególnych zdarzeniach, które składają się na proces zapoczątkowany przez działanie rzeczy na *sensorium*, trzeba wyróżnić trzy równoległe warstwy czy strumienie, a mianowicie:

- aa) to, co jest formalnym skutkiem działania rzeczy na *sensorium*,
- bb) to, co jest zjawiskiem psychicznym,
- cc) to, co jest treścią myślową.

Formalnym skutkiem działania rzeczy na *sensorium* jest to, co w bilansie stanu energetycznego jest wyłącznie wkładem, który pochodzi od działania rzeczy, i co jest „fizycznym” przedłużeniem działania rzeczy w nowym ośrodku czyli podłożu, jakim jest *sensorium*²³.

Przyjmując jako tymczasowe założenie, że istnieje transcendentne i że pewne przynajmniej rzeczy transcendentne władne są działać na *sensorium* podmiotu, szukamy odpowiedzi na postawione wyżej pytanie, czy działanie danej rzeczy transcendentnej P_i lub doznanie, którego przyczyną sprawczą jest działanie danej rzeczy transcendentnej P_i , sprawia lub umożliwia już to daną treść myślową T_i , już to pojawienie się treści myślowej T_i w akcie umysłu.

Bez względu na to, jaka jest natura czy to transcendentnego, czy to tej części dziedziny transcendentnego, która jako *sensorium* jest we władaniu podmiotu, trzy pierwsze zdarzenia, które są składnikami procesu zapoczątkowanego przez działanie rzeczy P_i na podmiot, są koniecznym zadatkiem i początkiem poznania rzeczy transcendentnej P_i . Akt będący odpowiedzią umysłu bezpośrednio na działanie *sensorium*, pośrednio na działa-

²³ Od natury tego ośrodka zależy postać energii i rodzaj przemian, jakim ta energia podlega w rozwoju zdarzeń, których podłożem jest *sensorium*.

nie rzeczy transcendentnej P_1 , jest aktem przedstawienia czy wyobrażenia zmysłowego, który niesie z sobą pewną treść myślową T_1 , będącą dla danego podmiotu odpowiednikiem rzeczy transcendentnej P_1 . Ze względu na to być-dla-danego-podmiotu treść myślowa T_1 należy do dziedziny intencjonalnego, która jest poza zasięgiem działania rzeczy i przyczyn sprawczych.

Nawet zależność przyczynowa — gdyby istniała — między treścią T_1 a odpowiadającą jej rzeczą P_1 nie byłaby rękojmią, że treść T_1 jest podobna do rzeczy P_1 , gdyż nie jest oczywiste ani dowiedzione, że skutek jest koniecznie podobny do przyczyny sprawczej, czy to pośredniej, czy to nawet bezpośredniej. Jeżeli bowiem należy się liczyć z możliwością, że — skoro mocą oddziaływania jednej rzeczy na drugą pewna doskonałość (akt) przechodzi od działającego do doznającego — doskonałość przechodząca z jednego podłoża do innego pojawi się w odmiennej postaci, gdy podłoża nie są jednorodne²⁴, to nie ma rękojmi, że doskonałość, która mocą oddziaływania rzeczy na umysł przechodzi od rzeczy do umysłu, pojawia się w umyśle w tej samej postaci, w jakiej istniała w rzeczy. A gdyby nawet pewna doskonałość rzeczy pojawiała się w umyśle w takiej postaci, w jakiej istnieje w rzeczy, to nie można by tego ani stwierdzić, ani udowodnić.

Twierdzenie, że doznanie podmiotowe, którego przyczyną sprawczą jest działanie rzeczy transcendentnej P_1 , sprawia daną treść myślową T_1 , jest równoważne alternatywie, że przyczyną sprawczą treści myślowej T_1 , jest już to ta warstwa doznania podmiotowego, która jest następstwem (skutkiem) formalnym działania rzeczy P_1 , już to ta warstwa doznania podmiotowego, która jest odpowiedzią (reakcją) podmiotu na działanie rzeczy P_1 , już to doznanie podmiotowe jako całość, będąca splotem obu tych warstw.

Wyróżnienie w doznawaniu podmiotowym warstwy, która jest następstwem formalnym działania rzeczy, i warstwy, która jest odpowiedzią podmiotu na działanie rzeczy, stawia wobec zagadnienia granicy między transcendentnym i immanentnym²⁵, przez którą — być może — już to immanentne sięga do dziedziny transcendentnego, rozszerzając tym samym dziedzinę immanentnego, już to transcendentne wkracza w dziedzinę immanentnego, stając się tym samym immanentnym, lub która — być może — jest nie do przebycia ani w tę, ani w tamtą stronę. Tu konieczna jest szczególna oględność, aby przypadkiem nie uznać za transcendentne tego, co należy do podmiotu, lub za immanentne tego, co należy do rzeczy transcendentnej.

Ta warstwa doznania podmiotowego, która jest skutkiem formalnym działania rzeczy, jest „fizycznie” jedynie dalszym ciągiem tego procesu, jakim jest działanie rzeczy. Ta warstwa doznania podmiotowego, która jest odpowiedzią (reakcją) podmiotu na działanie rzeczy, wprowadza do doznania pod-

²⁴ Znane z fizyki prawa przemian energii mogłyby tu służyć tylko jako ilustracja, lecz nie jako argument. Zasada, że skutek nie może przewyższać przyczyny, nie wyklucza możliwości, że pewna doskonałość, przechodząc z jednego podłoża do innego, pojawia się w jakiejś innej niż poprzednio postaci, gdyż zasada, że skutek nie może przewyższać przyczyny, jest równoważna twierdzeniu, że przyczyna zawiera w sobie doskonałość skutku już to formalnie, gdy doskonałość przyczyny udziela się skutkowi w postaci niezmięnionej, już to wirtualnie, gdy doskonałość przyczyny udziela się skutkowi w postaci zmienionej i niekiedy upośledzonej. Tak np. energia cieplna jest w rozgrzanym piecu formalnie, w kawałku zimnego węgla wirtualnie.

²⁵ Przeciwstawienie transcendentnego i immanentnego nie jest — jak się okaże — równoważne z przeciwstawieniem przedmiotowego i podmiotowego, gdyż podmiotowe jest równocześnie immanentne, lecz przedmiotowe nie jest koniecznie transcendentne.

miotowego pewną treść, która stanowi o tym, że doznanie nie tylko jest „fizycznie”²⁶ w podmiocie, lecz jest ponadto czymś podmiotowym i czymś dla podmiotu jako podmiotu. Treść podmiotowa, która stanowi drugą warstwę i dopełnienie doznania podmiotowego, pochodzi od podmiotu i zawiera informację już to o obecności, już to o rodzaju, już to — być może przede wszystkim — o wartości (korzyści lub szkodliwości) danego doznania. Idzie o to, czy ta treść jest lub może być informacją o rzeczy lub działaniu rzeczy, czy też jedynie o stanie podmiotu, który doznaje.

Wolno uznać przynajmniej za możliwe, że każde wprowadzenie działania rzeczy, które napiera na podmiot, sprawia w podmiocie odpowiednie doznanie, będące skutkiem formalnym działania rzeczy, choć nie każde — być może — działanie rzeczy, które sprawia w podmiocie tego rodzaju doznanie, wywołuje również odpowiednią reakcję podmiotu. Tak by właśnie było, gdyby zdolność czy sposobność podmiotu do reagowania na działanie rzeczy była w danym razie — czy to z natury, czy to z przyczyn przypadkowych — ograniczona²⁷.

Twierdzenie, że ta warstwa doznania podmiotowego, która jest skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , sprawia daną treść myślową T_1 , jest fałszywe, gdyż treść myślowa T_1 — jako być względne pewnego aktu umysłu — należy do dziedziny intencjonalnego, do której przyczynowość sprawcza nie sięga.

Twierdzenie, że działanie danej rzeczy transcendentnej P_1 lub ta warstwa doznania podmiotowego, która jest skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , sprawia jedynie pojawienie się danej treści myślowej T_1 w akcie umysłu, jest równoważne twierdzeniu, że działanie rzeczy P_1 lub ta warstwa doznania podmiotowego, która jest skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , jest przyczyną sprawczą jedynie przejścia treści myślowej T_1 z możliwości do aktu.

Lecz jeżeli czy to działanie rzeczy transcendentnej P_1 , czy to ta warstwa doznania podmiotowego, która jest skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , jest przyczyną sprawczą jedynie przejścia treści myślowej T_1 z możliwości do aktu, to treść T_1 musi być określona w jej być możliwościowym niezależnie od działania rzeczy P_1 i od tej warstwy doznania podmiotowego, która jest skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 . A jeżeli treść myślowa T_1 musi być określona w jej być możliwościowym niezależnie od działania rzeczy P_1 i od tej warstwy doznania podmiotowego, która jest skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , to treść T_1 musi być określona również w jej być aktualnym niezależnie od działania rzeczy P_1 i od tej warstwy doznania podmiotowego, która jest skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 .

A jeżeli treść myślowa T_1 jest określona w jej być aktualnym niezależnie od działania rzeczy P_1 i od tej warstwy doznania podmiotowego, która jest skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , to treść T_1 jest określona przez sprawność umysłu, mocą której umysł władny jest sprawiać akty o takiej właśnie a nie innej treści, i działanie rzeczy P_1 ogranicza się do pobudze-

²⁶ Byt B uznamy za „fizycznie” dalszy ciąg bytu A, jeżeli byt A przechodzi w byt B bez dodania doń czegokolwiek i bez utraty przezeń czegokolwiek. Termin „fizycznie” nie powinien sugerować, że idzie tu o byty materialne lub o procesy fizyczne. „Być fizycznie” znaczy tutaj tyle, co „być realnie w sposób bezwzględny, mocą samej natury rzeczy”, w przeciwstawieniu do np. „być intencjonalnie”, „być z mocy prawa”, „być z mocy umowy”, „być dla czegoś”, „być ku czemuś”.

²⁷ Ograniczenie zdolności podmiotu do reagowania na pewne doznania, które są skutkami działań przedmiotowych, nie musi być następstwem tego, że działanie rzeczy jest zbyt słabe, aby mogło przekroczyć próg wrażliwości podmiotu, lecz może być następstwem tego, że podmiot nie jest w ogóle sposobny do reagowania na działania pewnego rodzaju, np. na obecność pola magnetycznego.

nia — bezpośrednio lub za pośrednictwem doznania podmiotowego — tej właśnie a nie innej sprawności umysłu, w taki sam sposób, jak określony znak muzyczny pobudza pianistę do uruchomienia tej właśnie a nie innej dźwigni w klawiaturze instrumentu.

Należy odróżniać sprawność, mocą której umysł władny jest sprawiać akty o treści T_1 dzięki pobudzeniu przez działanie rzeczy P_1 , i sprawność, mocą której umysł władny jest sprawiać akty o treści T_1 niezależnie od działania rzeczy P_1 . Sprawność, mocą której umysł władny jest sprawiać akty o treści T_1 niezależnie od działania rzeczy P_1 , może zależeć od tego, czy w umyśle powstał uprzednio przynajmniej jeden akt o treści T_1 . Natomiast od istnienia sprawności, mocą której umysł władny jest sprawiać akty o treści T_1 dzięki pobudzeniu przez działanie rzeczy P_1 , może zależeć, czy umysł w ogóle władny jest sprawiać jakikolwiek akt o treści T_1 .

Ponieważ rozważania obecne mają charakter aprioryczny, a tym samym najbardziej ogólny, przeto rozpatrywane tu zagaadnienia doznania podmiotowego nie sprowadza się wręcz do zagadnienia doznań zmysłowych, gdyż musi znaleźć rozwiązanie w jakiejś teorii, która by z jednej strony była bardziej ogólna niż teoria, doznań zmysłowych, z drugiej strony — niezależna od twierdzeń uznanych a posteriori.

Twierdzenie, że w umyśle istnieje sprawność S_1 , mocą której umysł władny jest sprawiać akty, których treścią jest zawsze jedna i tylko jedna treść T_1 ²⁸, jest równoważne twierdzeniu, że dana treść T_1 jest obecna w umyśle wirtualnie. Obecność wirtualna treści T_1 w umyśle może być już to pierwotna, która uprzedza wszelki akt umysłu o treści T_1 , już to pochodna, która następuje dopiero po choćby jednym akcie umysłu o treści T_1 . Tamta należy do dyspozycji umysłu, ta zaś do dyspozycji pamięci. Tu mamy na uwadze obecność wirtualną treści T_1 w umyśle pierwotną.

Twierdzenie: „W stanie umysłu poprzedzającym jakiegokolwiek doświadczenie żadna treść myślowa nie jest obecna w umyśle ludzkim wirtualnie”, nie jest sprawdzalne ani a priori, gdyż nie można udowodnić, że w stanie umysłu poprzedzającym jakiegokolwiek doświadczenie żadna treść myślowa nie może być obecna w umyśle ludzkim wirtualnie, ani a similtaneo, gdyż nie można w akcie introspekcji, poprzedzającym jakiegokolwiek doświadczenie, stwierdzić, że w stanie umysłu poprzedzającym jakiegokolwiek doświadczenie żadna treść myślowa nie jest obecna w umyśle ludzkim wirtualnie, ani a posteriori, gdyż nie można czy to w akcie retrospekcji stwierdzić, czy to z późniejszej nieobecności pewnych następstw wywnioskować, że w stanie umysłu poprzedzającym jakiegokolwiek doświadczenie żadna treść myślowa nie była obecna w umyśle ludzkim wirtualnie.

Nie wolno natomiast uznać, że jest niemożliwe czy to z obecności pewnych następstw wywnioskować, iż pewne treści myślowe były obecne w umyśle ludzkim wirtualnie przed jakimkolwiek doświadczeniem, czy to z ogólnych przesłanek udowodnić, iż wirtualna obecność treści myślowych w umyśle ludzkim nie zależy od uprzedniego doświadczenia, którego przyczyną sprawczą jest działanie rzeczy transcendentnej.

Twierdzenie, że obecność wirtualna treści myślowych w umyśle ludzkim zależy od doświadczenia, które pochodzi od rzeczy transcendentnej, sprowadza się do alternatywy, że już to działanie danej rzeczy transcendentnej P_1 , już to doznanie podmiotowe, którego przyczyną sprawczą jest działanie da-

²⁸ Nie idzie tu o jedność ujednostkowania, czyli jedność konkretną (osobniczą), lecz o jedność gatunkową, gdyż treść T_1 , nie będąc ani substancją, ani przypadłością substancji, nie może być ujednostkowiona. Dlatego zbędne jest zaznaczać, że idzie tu o jedność gatunkową. Przykładem treści gatunkowo jednej jest treść związana ze słyszeniem tonu C^2 , czyli drgań o częstości $\nu = 517,3 \text{ sek}^{-1}$.

nej rzeczy transcendentnej P_1 , sprawia lub umożliwia powstanie w umyśle ludzkim pewnej sprawności S_1 , mocą której umysł władny jest sprawiać akty, których treścią jest zawsze jedna i tylko jedna treść T_1 .

Lecz jeżeli działanie żadnej rzeczy transcendentnej jako rzeczy transcendentnej nie może być przyczyną sprawczą jakiegokolwiek dyspozycji umysłu, to nieprawda, że działanie danej rzeczy transcendentnej P_1 urzeczywistnia w umyśle ludzkim pewną sprawność S_1 , mocą której umysł władny jest sprawiać akty, których treścią jest zawsze jedna i tylko jedna treść T_1 . Jeżeli bowiem skutek nie może przewyższać przyczyny²⁹, to jeżeli przypuszczenie, że każda rzecz transcendentna jest wyposażona w doskonałość, która jest porównywalna z doskonałością umysłu lub jego dyspozycji, jest niedorzeczne, to działanie rzeczy transcendentnej jako rzeczy transcendentnej nie może być przyczyną sprawczą jakiegokolwiek dyspozycji umysłu.

Twierdzenie, że działanie danej rzeczy transcendentnej P_1 jedynie umożliwia powstanie w umyśle ludzkim pewnej sprawności S_1 , mocą której umysł władny jest sprawiać akty, których treścią jest zawsze jedna i tylko jedna treść T_1 , sprowadza się do twierdzenia, że doznanie podmiotowe, którego przyczyną sprawczą jest działanie rzeczy P_1 , sprawia lub umożliwia powstanie w umyśle ludzkim sprawności S_1 , gdyż jeżeli działanie rzeczy transcendentnej P_1 nie może być bezpośrednią przyczyną sprawności S_1 , to działanie rzeczy P_1 może umożliwiać powstanie w umyśle sprawności S_1 tylko za pośrednictwem doznania podmiotowego, którego jest przyczyną.

Twierdzenie, że doznanie podmiotowe, którego przyczyną sprawczą jest działanie rzeczy P_1 , sprawia w umyśle ludzkim pewną sprawność S_1 , mocą której umysł władny jest sprawiać akty, których treścią jest zawsze jedna i tylko jedna treść T_1 , jest równoważne alternatywie, że przyczyną sprawczą wyżej określonej sprawności S_1 jest już to wyłącznie ta warstwa doznania podmiotowego, która jest jedynie formalnym następstwem działania rzeczy P_1 , już to wyłącznie ta warstwa doznania podmiotowego, która jest niejako odpowiedzią podmiotu na działanie rzeczy P_1 , już to doznanie podmiotowe jako całość, będąca splotem tych warstw. Ponieważ relacja nie-jest-doskonalsze jest przechodnia, przeto warstwa doznania podmiotowego, będąca skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , nie może — tak samo jak działanie rzeczy P_1 — być przyczyną sprawczą sprawności S_1 , mocą której umysł ludzki władny jest sprawiać akty o treści T_1 .

Sprawność S_1 jest pod każdym względem bytem innego porządku niż warstwa doznania podmiotowego, będąca skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , gdyż sprawność S_1 jest z istoty swej aktem podmiotu jako podmiotu, czyli aktem podmiotowym, podczas gdy warstwa doznania podmiotowego, będąca skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , jest wprawdzie aktem w podmiocie, lecz nie jest aktem podmiotu jako podmiotu, czyli aktem podmiotowym.

Okazało się więc, że żaden czynnik przedmiotowy, a mianowicie ani rzecz P_1 , ani działanie rzeczy P_1 , ani warstwa doznania podmiotowego, będąca skutkiem podmiotowym, podczas gdy warstwa doznania podmiotowego, będąca skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , nie jest i nie może być przyczyną sprawczą czy to aktu umysłu, którego treścią jest treść T_1 , czy to treści myślowej T_1 , czy to wreszcie sprawności S_1 , mocą której umysł władny jest sprawiać akty o treści T_1 .

²⁹ Tomasz z Akw., De veritate, q. 5, a. 2, ad 8: „effectus non potest esse praestantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa”. — Por. II Sent., d. 42, q. 2, a. 4, c. — J. D. Szkot, Ord. I, d. 2, pars 2, q. 1—4, n. 341: „effectus non excedit causam”. — Jest to zasada a priori, która nie wymaga sprawdzenia empirycznego.

Skoro zaś ani akty umysłu, ani treści aktów umysłu, ani sprawności, mocą których umysł władny jest sprawić akty o pewnej treści, nie mogą pochodzić od czynnika przedmiotowego, przeto treść myślowa T_1 , będąca pewnym odpowiednikiem rzeczy transcendentnej P_1 , pochodzi w pewien sposób od czynnika podmiotowego, a więc już to od warstwy doznania podmiotowego, będącej odpowiedzią podmiotu na działanie rzeczy P_1 , już to od sprawności S_1 , mocą której umysł władny jest sprawić akty o treści T_1 , już to od umysłu, który w odpowiedzi na działanie rzeczy P_1 sprawia akt myślowy o treści T_1 .

A ponieważ zarówno warstwa doznania podmiotowego, będąca odpowiedzią podmiotu na działanie rzeczy P_1 , jak i sprawność S_1 , mocą której umysł władny jest sprawić akty myślowe o treści T_1 , pochodzą wyłącznie od podmiotu czyli od umysłu, przeto treść myślowa T_1 , będąca odpowiednikiem rzeczy P_1 , pochodzi ostatecznie od umysłu.

Zagadnienie, w jaki sposób treść myślowa T_1 , będąc wytworem samego umysłu, może nie tylko reprezentować rzecz transcendentną, lecz również umożliwić podmiotowi zajęcie właściwej postawy wobec rzeczy P_1 , będzie rozpatrywane w następnym rozdziale.

Tu należy rozważyć sprawę przejścia od tej warstwy doznania podmiotowego, która jest skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , do tej warstwy doznania podmiotowego, która jest odpowiedzią umysłu na działanie rzeczy P_1 , i następnie do aktu myślowego, którego treść T_1 jest pewnym odpowiednikiem rzeczy P_1 .

Na pytanie, w jaki sposób warstwa doznania podmiotowego, będąca skutkiem formalnym działania rzeczy transcendentnej P_1 , pobudza podmiot do aktu, będącego odpowiedzią na działanie rzeczy P_1 , nie ma odpowiedzi, dopóki natura czy to rzeczy transcendentnej P_1 , czy to jej działania, czy to tego, co — jako pewnego rodzaju sensorium — pośredniczy między podmiotem a rzeczą P_1 , czy to sposobu zjednoczenia podmiotu z owym sensorium, czy to warstwy doznania podmiotowego, będącej skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , czy to wreszcie warstwy doznania podmiotowego, będącej odpowiedzią podmiotu na działanie rzeczy P_1 , jest nieznana.

Tu właśnie kryje się ów kamień obrazu, na którym musi się potknąć każda teoria poznania. Jedynym wyjściem jest przyjąć arbitralnie jedno z dwóch założeń: albo że działanie żadnej rzeczy transcendentnej nie pobudza podmiotu do sprawiania jakiegokolwiek aktu i podmiot jest monadą „bez okien”, zatopioną w kontemplacji świata podmiotowych urojeń, albo że działanie przynajmniej pewnych rzeczy transcendentnych pobudza — choć nie wiadomo, jak — podmiot do sprawiania aktów, które są odpowiedzią na działania tych rzeczy i których treści są pewnymi odpowiednikami danych rzeczy.

Założenie, że działanie żadnej rzeczy transcendentnej nie pobudza podmiotu do sprawiania jakiegokolwiek aktu, wiedzie do jałowego subiektywizmu, idealizmu, czy solipsyzmu.

Założenie, że działanie przynajmniej pewnych rzeczy transcendentnych pobudza podmiot do sprawiania aktów, których treści są odpowiednikami tych rzeczy, implikuje założenie, że podmiot, zawładnąwszy w pewien sposób pewną częścią dziedziny transcendentnego, posługuje się nią jako sensorium, które pozwala podmiotowi wyjść poza dziedzinę czysto immanentnego. To zagadnienie będzie rozpatrywane w następnym rozdziale.

Założenie, że warstwa doznania podmiotowego, będąca skutkiem formalnym działania rzeczy P_1 , pobudza podmiot — przynajmniej w odpowiednich

okolicznościach — do sprawiania aktu, będącego odpowiedzią na działanie rzeczy P_i , prowadzi do alternatywy, że akt, będący odpowiedzią podmiotu na działanie rzeczy P_i , już to jest aktem myślowym, którego treść nie jest żadnym odpowiednikiem rzeczy P_i , już to jest aktem myślowym, którego treść T_j jest jedynym możliwym odpowiednikiem rzeczy P_i , już to jest aktem myślowym, którego treść T_j , będąc pewnym odpowiednikiem rzeczy P_i , jest jednocześnie pewnego rodzaju tworzywem czy załącznikiem dla treści pochodnej T_i , będącej również innego rodzaju odpowiednikiem rzeczy P_i .

Twierdzenie, że akt, będący odpowiedzią podmiotu na działanie rzeczy P_i , jest aktem myślowym, którego treść nie jest żadnym odpowiednikiem rzeczy P_i , zakładałoby istnienie bytu, którego istnienie nie jest niczym uzasadnione, gdyż nie wiadomo, co by tego rodzaju akt miał do roboty w procesie poznawczym.

Twierdzenie, że akt, będący odpowiedzią danego podmiotu na działanie rzeczy P_i , jest aktem myślowym, którego treść T_j jest jedynym, jakim ten podmiot rozporządza, odpowiednikiem rzeczy P_i , jest równoważne twierdzeniu, że poznanie rzeczy P_i wyczerpuje się w akcie, który jest bezpośrednio odpowiedzią danego podmiotu na działanie rzeczy P_i , i że — tym samym — poznanie to jest jednostopniowe.

Twierdzenie, że akt, będący odpowiedzią danego podmiotu na działanie rzeczy P_i , jest aktem myślowym, którego treść T_j , będąc pewnym odpowiednikiem rzeczy P_i , jest dla danego podmiotu pewnego rodzaju załącznikiem czy tworzywem treści pochodnej T_i , będącej również odpowiednikiem rzeczy P_i , jest równoważne twierdzeniu, że dla tego podmiotu poznanie rzeczy P_i rozpoczyna się od aktu, który jest przygotowaniem i pierwszym stopniem poznania, a kończy się na akcie, w którym podmiot ujmuje rzecz P_i w sposób bardziej zgodny może nie tyle z naturą rzeczy P_i , ile raczej z potrzebami umysłu, i że — tym samym — poznanie jest dwustopniowe.

Poznanie jednostopniowe byłoby doskonalsze niż dwustopniowe, gdyby ono w jednym rzucie osiągało to samo, co poznanie dwustopniowe, lecz byłoby mniej doskonałe, gdyby osiągało tylko to, co poznanie dwustopniowe osiąga na pierwszym stopniu.

Poznanie dwustopniowe może być konieczne już to dlatego, że poznanie na stopniu pierwszym jest niedoskonałe i wymaga udoskonalenia na stopniu drugim, już to dlatego, że poznanie na stopniu pierwszym jest wprawdzie równie doskonałe lub nawet doskonalsze niż poznanie na stopniu drugim, lecz poznanie na stopniu drugim pozwala osiągnąć to, czego poznanie na stopniu pierwszym samo jako takie nie pozwala osiągnąć.

Założenie, że poznanie na stopniu pierwszym jest niedoskonałe i wymaga udoskonalenia na stopniu drugim leży, u podstaw systemów, które różnią między poznaniem zmysłowym, jako źródłem wiedzy doświadczalnej, a poznaniem umysłowym, jako instancją, która przekształca wiedzę doświadczalną w wiedzę rozumową.

Jednakże twierdzenie, że danemu umysłowi jest właściwe poznanie dwustopniowe, ani nie jest równoważne twierdzeniu, że poznanie właściwe temu umysłowi jako poznanie stopnia drugiego zależy od poznania zmysłowego jako poznania stopnia pierwszego, ani nawet tego twierdzenia nie implikuje. Nie można bowiem wykazać sprzeczności w pojęciu umysłu, któremu z jednej strony właściwe jest poznanie dwustopniowe, a który z drugiej strony nie zależy w poznawaniu umysłowym od poznania zmysłowego.

Jeżeli wszakże pewien umysł zależy w aktach poznawczych od poznania zmysłowego, to zależność ta polega albo na tym że umysł tworzy własne

treści poznawcze dzięki treściom zmysłowym, których dostarczają zmysły jako osobna władza poznawcza, albo na tym, że powstawanie treści poznawczych umysłowych zależy od uprzedniego powstania w umyśle treści poznawczych zmysłowych, które jednak powstają wprawdzie dzięki zmysłom, lecz nie w zmysłach.

Twierdzenie, że umysł tworzy własne treści poznawcze dzięki treściom zmysłowym, których dostarczają zmysły jako osobna władza poznawcza, domaga się z jednej strony dowodu, że zmysły są rzeczywiście władzą poznawczą i podmiotem treści poznawczych, z drugiej strony wyjaśnienia, jak treści zmysłowe wpływają na powstawanie w umyśle treści umysłowych.

Twierdzenie, że zmysły są osobną władzą poznawczą, jest równoważne twierdzeniu, że zmysły są dla treści zmysłowych już to podmiotem, już to przyczyną sprawczą, już to i podmiotem, i przyczyną sprawczą. Jeżeli przeto zmysły nie są ani podmiotem, ani przyczyną sprawczą treści zmysłowych, to zmysły nie są również władzą poznawczą.

Zmysły byłyby podmiotem treści zmysłowych, gdyby były podmiotem aktów poznania zmysłowego. Ponieważ zaś akt poznania w ogóle, a więc i akt poznania zmysłowego, jest aktem wsobnym, czyli zjawiskiem, którego zaistnienie i istnienie zależy od tego samego czynnika, czynnik zaś, od którego zależy zaistnienie i istnienie pewnego zjawiska wsobnego, jest i przyczyną sprawczą, i podmiotem tego zjawiska, przeto zmysły byłyby podmiotem aktów poznania zmysłowego, gdyby równocześnie były przyczyną sprawczą aktów poznania zmysłowego. A ponieważ obecność treści zmysłowej jest związana formalnie nie z powstawaniem, czyli zaistnieniem aktu poznania zmysłowego, lecz z istnieniem gotowego aktu poznania zmysłowego, przeto gdyby akt poznania zmysłowego pochodził — jako akt wsobny — wyłącznie od zmysłu, to by również — tym bardziej — treść zmysłowa pochodziła od zmysłu.

Lecz twierdzenie, że czy to akt poznania zmysłowego, czy to treść zmysłowa pochodzi od zmysłu, nie jest jednoznaczne, gdyż przed rozwiązaniem zagadnienia, czy umysł poznaje rzeczywistość transcendentną w ogóle, a rzeczywistość materialną w szczególności, nie jesteśmy w stanie powiedzieć nic ani o naturze bytu materialnego, ani o naturze zmysłu jako władzy związanej z bytem materialnym, ani o sposobie, w jaki zmysł ujmuje byt materialny czy zjawiskowy. Nie można bowiem zakładać, że umysł wie cośkolwiek o tym, co jest poza nim, gdy nie wiadomo jeszcze nie tylko, czy umysł może w ogóle wiedzieć cośkolwiek o tym, co jest poza nim, ale nawet, czy poza umysłem cośkolwiek istnieje.

Twierdzenie, że zmysł jest przyczyną sprawczą lub podmiotem czy to aktu poznania zmysłowego, czy to treści zmysłowej, wydaje się oczywiste na tej podstawie, że treści zmysłowe jako — rzekomo — materialne różnią się istotnie od treści umysłowych jako niematerialnych i że w takim razie podmiotem treści zmysłowych jako materialnych nie może być umysł jako władza duchowa, lecz tylko zmysł jako władza materialna.

Jednakże skoro z jednej strony twierdzenie, że treści zmysłowe są materialne, nie jest oczywiste czy uzasadnione, z drugiej strony twierdzenie, że „władza” zmysłowa jest podmiotem czy to aktów poznania zmysłowego, czy to treści zmysłowych, prowadzi do nierozwiązalnych trudności, to trzeba przyjąć, że jeden i ten sam umysł jest podmiotem nie tylko treści umysłowych, lecz również treści zmysłowych.

Zdaniem większości scholastyków umysł jako władza niematerialna może być podmiotem jedynie treści niematerialnych, powszechnych i oderwanych

od istnienia konkretnego, nie może natomiast być podmiotem treści zmysłowych jako — zdaniem Szkoły — nie tylko materialnych, lecz również jednostkowych i konkretnych³⁰. W rzeczywistości treści zmysłowe nie są ani materialne, ani jednostkowe, ani konkretne.

Wypowiedź: „Treść zmysłowa jest materialna”, nie jest jednoznaczna, gdyż może znaczyć tyle, co: „Treść zmysłowa jest zjawiskiem materialnym”, lub tyle, co: „Treść zmysłowa jest odbiciem czy odpowiednikiem własności bytu materialnego”.

Treść zmysłowa nie jest zjawiskiem materialnym. Twierdzenie, że treści zmysłowe są czymś materialnym, a mianowicie zjawiskami materialnymi, wynika z nierozróżniania między doznaniem podmiotowym, które w pewnej warstwie swojej jest skutkiem działania rzeczy transcendentnej, czyli fizycznym przedłużeniem pewnego procesu materialnego, a treścią poznawczą, która płynąc niejako na fali doznania podmiotowego jest przecież czymś zupełnie odmiennym i od tego, co będąc w podmiocie nie jest jednakże czymś podmiotowym, i od tego, co będąc czymś podmiotowym stanowi jednak być bezwzględne aktu podmiotowego, nie zaś być — dla — j e d n e j — j e d y n e j — ś w i a d o m o ś c i, jakim jest treść zmysłowa³¹.

Treści myślowe, nie tylko czysto umysłowe, lecz również zmysłowe, należą do dziedziny intencjonalnego, któremu nie przysługuje ani rzeczywistość rzeczy czy zjawisk materialnych, ani rzeczywistość podmiotów czy zjawisk podmiotowych (psychicznych). Treść zmysłowa nie jest przeto ani zjawiskiem materialnym, ani zjawiskiem w ogóle.

Z twierdzenia, że treść zmysłowa jest odbiciem czy odpowiednikiem własności bytu materialnego, nie wynika twierdzenie, że między treścią zmysłową a umysłem jest dysproporcja, która uniemożliwia przyjmowanie treści zmysłowej przez umysł. Założenie, że natura treści zmysłowych różni się istotnie od natury treści czysto umysłowych i że — tym samym — istnieje dysproporcja między treścią zmysłową a umysłem, wynika z supozycji, że zmysły są podmiotem treści zmysłowych tak, jak umysł jest podmiotem treści umysłowych. Ta supozycja wynika z jednej strony z nieodróżniania tego, co w poznaniu zmysłowym jest procesem, od którego zależy powstanie aktu poznania zmysłowego, i tego, co jest samym aktem poznania zmysłowego, z drugiej strony z utożsamienia funkcji pośredniczenia między rzeczą poznawaną a podmiotem poznającym z funkcją poznawania.

Założenie, że zmysły są „władzą” poznawczą i podmiotem treści zmysłowych, prowadzi do rozszczepienia podmiotu poznania na podmiot poznania zmysłowego i podmiot poznania umysłowego, a w następstwie tego do scholastycznej teorii umysłu czynnego, którego zadaniem miało być przeczucie mostów między „władzą” poznania zmysłowego a „władzą” poznania umysłowego.

Nie ma żadnej przyczyny, która by z dwóch twierdzeń: (a) „Zmysły są władzą poznawczą”, (b) „Zmysły są jedynie koniecznym czynnikiem, który pośredniczy między przedmiotem poznawanym a podmiotem poznającym”, nakazywała uznać raczej pierwsze (a) niż drugie (b), jest natomiast zasada Duns Szkota: *pluralitas non est ponenda nisi ubi est necessitas*, która nakazuje, aby z dwóch twierdzeń dawać pierwszeństwo

³⁰ Św. Tomasz, De ver., 10, 6 ad 1: „formae a sensibilibus abstractae... per lumen intellectus agentis... efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt”.

³¹ To rozumowanie jest a priori, nie zaś a posteriori, gdyż jego podstawę stanowi analiza poznania zmysłowego jako takiego, niezależnie od tego, czy poznanie zmysłowe jest udziałem jakiegokolwiek podmiotu, czy też nie.

temu, które prowadzi do rozwiązania prostszego, i która — tym samym — faworyzuje twierdzenie drugie (b).

Twierdzenie, że zmysły są jedynie czynnikiem koniecznym, który pośredniczy między poznawanym a poznającym, nie przypisuje zmysłom więcej niż konieczne i prowadzi do teorii prostszej, która unika mnożenia władz poznawczych i nie nastęrcza tych trudności, którym ma zaradzić np. teoria umysłu czynnego.

Twierdzenie, że umysł może być podmiotem jedynie form niematerialnych, wymagałoby bliższego określenia, a mianowicie z jednej strony, czy idzie o umysł jako podmiot w znaczeniu psychologicznym (ontycznym), czy też o umysł jako podmiot w znaczeniu epistemologicznym, z drugiej strony zaś, czy „niematerialne” znaczy tutaj tyle, co „duchowe”, czy też tyle, co „intencjonalne”. Umysł jako podmiot w znaczeniu psychologicznym jest podmiotem aktów myślenia i poznawania, a jako podmiot w znaczeniu epistemologicznym jest podmiotem pewnych treści, które są bytami intencjonalnymi.

Z twierdzenia, że umysł jest podmiotem jedynie form powszechnych i oderwanych od istnienia konkretnego, nie wynika wcale, że umysł nie może być podmiotem treści zmysłowych, gdyż znamiona powszechności i oderwania od istnienia konkretnego przysługują nie tylko treściom umysłowym, lecz również treściom zmysłowym, które jako byty intencjonalne są oderwane od istnienia konkretnego, a jako oderwane od istnienia konkretnego są powszechne przynajmniej w tym znaczeniu, iż umysł ujmuje w nich być ku danemu przedmiotowi i być dla danego podmiotu nie tylko w jakiejś jednej chwili t_1 , lecz w dowolnie wielu chwilach $t_1, t_2, t_3, \dots, t_n$. Treść zmysłowa T_1 jest bowiem dla danego podmiotu znakiem przedmiotu P_1 . Znak zaś ma z istoty swej znamię powszechności, ogólności już to ze względu na wielość p o d m i o t ó w, dla których jest znakiem pewnego przedmiotu lub pewnych przedmiotów, już to ze względu na wielość p r z e d m i o t ó w, których jest znakiem dla pewnego podmiotu lub pewnych podmiotów, już to ze względu na wielość, w y p a d k ó w, w których dany znak jest znakiem choćby tylko jednego jedynego przedmiotu dla choćby tylko jednego jedynego podmiotu ³².

Jeżeli zmysły nie są podmiotem ani aktów poznania zmysłowego, ani treści poznania zmysłowego, lecz tylko czynnikiem, który pośredniczy między poznawanym a poznającym, to jedynie umysł jest z jednej strony podmiotem i przyczyną sprawczą aktów poznania zmysłowego i umysłowego, jako podmiot w znaczeniu psychologicznym, z drugiej strony podmiotem i źródłem treści poznawczych zmysłowych i umysłowych, jako podmiot w znaczeniu epistemologicznym.

O tym, że jedynie umysł jest źródłem treści zmysłowych, przekonuje następujące rozumowanie.

Wiadomo, że pod wpływem działania narkotyku mogą powstawać w świadomości pewne obrazy, które pod względem wyrazistości, kolorytu i kompozycji przewyższają wszystko, co można oglądać na jawie. Powstawanie tych obrazów nie można jednak przypisywać działaniu narkotyku, gdyż działanie nieuporządkowane, chaotyczne, jakim z natury rzeczy musi być działanie nar-

³² Tak na przykład nazwa „Wega” ma znamię powszechności ze względu na wielość tych, dla których ta nazwa oznacza jedno określone ciało niebieskie, nazwa „książka” ma znamię powszechności ze względu na wielość przedmiotów, które są desygnatami tej nazwy, treść myślowa, którą przeżywam, patrząc na płaszczyzną barwną, ma znamię powszechności ze względu na to, iż dana treść towarzyszy k a ż d e m u doświadczeniu wzrokowemu, którego przedmiotem jest ta sama płaszczyzna barwna.

kotyku, nie może sprawiać ani — bezpośrednio — stanu uporządkowanego w systemie nerwowym, ani — za pośrednictwem systemu nerwowego — obrazów uporządkowanych w umyśle czy świadomości. Nie wiadomo bowiem, jak bodziec chaotyczny mógłby sprawić w systemie nerwowym stan uporządkowany, ani jak stan chaotyczny systemu nerwowego mógłby sprawić w umyśle obrazy uporządkowane. Nie można też przypuścić, że dany stan systemu nerwowego zależy nie tylko od działania bodźca, w tym wypadku od działania narkotyku, lecz również od uprzedniej dyspozycji systemu nerwowego, dzięki której narkotyki wyzwała w systemie nerwowym taki właśnie stan, który sprawia takie właśnie a nie inne obrazy. Ponieważ bowiem system nerwowy — przynajmniej u człowieka zdrowego — musi być wolny od jakichkolwiek predyspozycji, które by mogły zakłócać odbiór działania bodźców zewnętrznych, a więc neutralny i jednakowo gotowy na przyjęcie każdego bodźca właściwego, przeto system nerwowy musi być tak dysponowany, aby bodźce uporządkowane sprawiały w nim stany uporządkowane, bodźce zaś nieuporządkowane stany nieuporządkowane.

Możliwość powstania w umyśle obrazów uporządkowanych nawet w odpowiedzi na stan systemu nerwowego zdeorganizowany przez dezorganizujące działanie narkotyku dowodzi, że nie system nerwowy, czyli zmysły, lecz jakiś inny czynnik który nie zależy od takiego czy innego stanu systemu nerwowego i od takiego czy innego bodźca zewnętrznego, jest źródłem treści zmysłowych. Tym czynnikiem jest umysł, który uniezależniony w pewien sposób od systemu nerwowego, zdeorganizowanego przez działanie narkotyku, przechodzi niejako na własny rachunek i tworzy treści nie mające związku z rzeczywistością przedmiotową³³.

Jeżeli zaś jedynie umysł jest podmiotem aktów poznania zmysłowego i umysłowego a zarazem podmiotem treści poznawczych zmysłowych i umysłowych, to dwustopniowość poznania ludzkiego nie polega na różnicy między „władzą” poznawczą zmysłową a „władzą” poznawczą umysłową, ani też — tym samym — na różnicy między treścią poznawczą zmysłową, jako rzekomo mniej doskonałą, a treścią poznawczą umysłową, jako bardziej doskonałą, lecz na różnicy między dwoma sposobami ujmowania przedmiotu, różniącymi się ze względu na ich odmienne zadania, a w szczególności na różnicy między sposobem ujmowania przedmiotu intuicyjnym (oglądowym choć niekoniecznie „zmysłowym”), czyli syntetycznym, za pomocą przedstawień, a sposobem ujmowania przedmiotu dyskursywnym, czyli pojęciowym, czyli analitycznym, za pomocą pojęć. Oba te sposoby ujmowania przedmiotu są — jak się okaże z późniejszych rozważań — równouprawnione, choć każdy z nich ma inne zadanie.

Ponieważ ujmowanie przedmiotu w sposób intuicyjny nie musi polegać na ujmowaniu przedmiotu przy pomocy treści zmysłowych, gdyż możliwe jest — a przynajmniej nie wykluczone a priori — ujmowanie przedmiotu w sposób intuicyjny przy pomocy treści niezmysłowych, przeto zagadnienie dwustopniowości poznania może być rozpatrywane a priori, czyli niezależnie od tego, czy człowiek rzeczywiście posługuje się zmysłami, czy też nie. Możliwe, że u jestestw, u których poznanie jest dwustopniowe, poznanie na stopniu pierwszym polega na ujmowaniu przedmiotu przy pomocy treści już to wyłącznie zmysłowych już to niezależnych od zmysłów już to tych i tamtych.

Chociaż treści, które są składnikami przedstawień czy wyobrażeń „zmy-

³³ Z tego wynika, że jaźń jest zdolna nie tylko do — jakoby — odtwarzania treści, lecz również wręcz do ich wytwarzania, niezależnie od rodzaju bodźców i sposobu ich uporządkowania.

słów”³⁴, nie pochodzą ani od rzeczy, ani nawet od zmysłów, lecz od podmiotu, czyli od umysłu, to jednak zagadnienie związku między tymi treściami a rzeczami transcendentnymi nie jest jeszcze tym samym ani pozbawione sensu, ani w jakikolwiek sposób przesądzone. Wsobność i charakter podmiotowy wszystkich treści myślowych, a więc i tych, które są składnikami przedstawiń zmysłowych, nie przekreśla możliwości ich związku z transcendentnym. Na czym ten związek polega?

Zetknięcie się podmiotu z rzeczą transcendentną dokonuje się na granicy dwóch warstw doznania podmiotowego, a mianowicie warstwy będącej skutkiem formalnym działania rzeczy i warstwy będącej odpowiedzią podmiotu na działanie rzeczy. Poznanie jako następstwo zetknięcia się warstwy doznania podmiotowego będącej skutkiem formalnym działania rzeczy i warstwy doznania podmiotowego będącej odpowiedzią podmiotu na działanie rzeczy, polega formalnie na obecności w umyśle formy (postaci) poznawczej, czyli treści myślowej, będącej obrazem czy choćby tylko znakiem rzeczy. Ta treść myślowa towarzyszy aktowi, który jest odpowiedzią umysłu na działanie rzeczy.

Jeżeli treści myślowe, a więc również treści poznawcze, pochodzą od podmiotu, to poznanie nie jest czymś biernym i jest odpowiedzią umysłu na pewne doznania, czyli stany, które powstają w podmiocie jako skutki formalne działania rzeczy na podmiot. Działanie umysłu, które jest odpowiedzią na tego rodzaju stany, można przyrównać do działania przypisywanego przez teorię Arystotelesa umysłowi czynnemu. Świadomość oświetla stany, które powstają w podmiocie jako skutki formalne działania rzeczy na podmiot, przydaje tym stanom odpowiednie treści myślowe i odnosi je do czegoś zewnętrznego, pozapodmiotowego. Przydawanie do tych stanów treści myślowych nie polega ani na uzupełnieniu nowymi treściami treści już uprzednio istniejących, pochodzących jakoby od rzeczy, gdyż rzecz nie wnosi ani nie sprawia żadnych treści myślowych, ani również na wzbogaceniu tych stanów o jakąś nową jakość, gdyż treść myślowa dołącza się do rzeczywistości stanu podmiotu nie jako nowa rzeczywistość, a więc na przykład jako przypadłość, lecz jako byt intencjonalny, czyli jako pewne być-dla-podmiotu i być-dopodmiotu.

Być treści myślowej, którą umysł wiąże z pewnym stanem podmiotu, czyli jej być-dla-podmiotu i jej być-dopodmiotu, polega na tym, że umysł odnosi daną treść do czegoś pozapodmiotowego. To odniesienie treści myślowej do pozapodmiotowego nie polega na ujmowaniu rzeczy zewnętrznej jako terminu odniesienia, lecz na projekcji³⁵ treści myślowej, to znaczy na pewnej czynności umysłu, który odnosi treści własnych aktów myślowych do przedmiotów, uznając te treści za przynależne do przedmiotu, czyli za własności przedmiotu.

Jaka jest w takim razie szansa, że treść myślowa czy to wyobrażenia

³⁴ Z terminami „zmysły” i „zmysłowe” nie wolno tu łączyć znaczeń, które by zależały od doświadczenia lub przesądzały o naturze tego, co nazywamy zmysłowym. Empiryczne pojęcia zmysłu i zmysłowego mogą być zastąpione nieempirycznymi pojęciami, określonymi przy pomocy pojęcia „część dziedziny transcendentnego zawładniętej przez podmiot i umożliwiającej w pewien sposób zetknięcie się podmiotu z rzeczą transcendentną”. To pojęcie jest niezależne od doświadczenia.

³⁵ A. Lalande, *Vocabulaire de la philosophie*, Paris 1956, s. 840. Projekcja polega na eksterioryzacji i obiektywizacji treści myślowych, czyli na takich czynnościach, w których umysł odnosi czysto podmiotowe do będącego poza umysłem i ujmowanego przez umysł jako przedmiot. Husserl powiada, że nasze doświadczenie polega na ciągłym procesie obiektywizacji, czyli niszczeniu „czysto podmiotowego” w naszych wielorakich zjawiskach. (A. Aguire, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag 1970, s. 127).

zmysłowego, czy to jakiegokolwiek aktu poznawczego jest obrazem rzeczy transcendentnej w tym znaczeniu, iż umysł ujmuje rzecz tak, jak ona jest sama w sobie?

Jeżeli — jak się okazało uprzednio — rzecz P_1 nie jest władna przekazać podmiotowi swego obrazu, gdyż nie jest władna sprawić w umyśle ani aktu poznawczego, którego treść T_1 byłaby obrazem rzeczy P_1 , ani treści T_1 , która by była obrazem rzeczy P_1 , to uzdolnienie umysłu do ujmowania rzeczy transcendentnych tak, jak one są same w sobie, mogłoby pochodzić już to od ślepego przypadku, już to z przystosowania się umysłu do rzeczy drogą ewolucji, już to od Boga, który wraził w umysł formy intencjonalne, będące nie tylko reprezentacjami, lecz wręcz obrazami rzeczy samych w sobie.

Przypuszczenie, że uzdolnienie umysłu do ujmowania rzeczy transcendentnych tak jak one są same w sobie, pochodzi od ślepego przypadku, jest całkowicie dowolne i nie do przyjęcia.

Przypuszczenie, że zdolność umysłu ludzkiego do ujmowania rzeczy transcendentnych tak, jak one są same w sobie, jest wynikiem przystosowania się umysłu ludzkiego do rzeczy drogą ewolucji, z jednej strony sprowadza się właściwie do przypuszczenia, że uzdolnienie umysłu do ujmowania rzeczy transcendentnych tak, jak one są same w sobie pochodzi od ślepego przypadku, z drugiej strony nie wyjaśnia sprawy, o którą tu idzie, gdyż jeżeli teoria ewolucji nawet wyjaśnia powstawanie urządzeń ekologicznie użytecznych, to nie wyjaśnia powstania urządzeń, których użyteczność nie mieści się w granicach ekologii, a tym samym nie wyjaśniałaby również, skąd pochodzi — gdyby takie istniało — uzdolnienie umysłu do ujmowania rzeczy tak, jak one są same w sobie.

Przypuszczenie, że uzdolnienie umysłu stworzonego do ujmowania rzeczy transcendentnych tak, jak one są same w sobie, pochodzi od Boga, jest równoważne przypuszczeniu, że Bóg dał danemu jestestwu umysł z możliwych najdoskonalszy, owszem pod pewnym względem wręcz równy umysłowi Bożemu, gdyż właśnie Bóg tak poznaje rzeczy, jak one są same w sobie³⁶. Przypuszczenie, że Bóg dał tego rodzaju umysł człowiekowi, jest bezpodstawne i całkowicie dowolne, gdyż nie można dowieść, ani że do istoty umysłu ludzkiego należy poznawać rzeczy tak, jak one są same w sobie, ani że Bóg jest zobowiązany sprawiać jedynie to, co najdoskonalsze.

Gdyby zresztą umysł ludzki nawet ujmował pewną rzecz transcendentną tak, jak ona jest sama w sobie, to przecież nic by o tym nie mógł wiedzieć³⁷, tak jak ten z przypowieści mistrza Eckharta — człowiek, któremu na nic się nie zdało, że był królem, gdy nic o tym nie wiedział.

Umysł projektując, czyli eksterioryzując i obiektywizując treści myślowe, utożsamia pozór z rzeczywistością, znak z oznaczanym, podmiotowe z przedmiotowym. Nie jest przeto tak, że w poznaniu podmiot przyswaja sobie coś od przedmiotu, lecz jest tak, że podmiot przydziela przedmiotowi coś od siebie. Owszem ponieważ podmiot może ujmować rzecz tylko z pomocą treści,

³⁶ Gdyby pewne stworzenie poznawało pewną rzecz tak, jak ona jest sama w sobie, to orzekanie o Bogu i o tym stworzeniu byłoby przynajmniej w jednym wypadku jednoznaczne, co jest sprzeczne z zasadą, że żadne orzekanie o Bogu i o stworzeniu nie jest jednoznaczne.

³⁷ Podobnie powiedział Ksenofantes: „Nie było nigdy i nie będzie człowieka, który by miał dokładną wiedzę o bogach i o wszystkim tym, o czym mówią. Gdyby nawet udało mu się mówić prawdę zupełną, nie wiedziałby o tym. Tylko mniemanie jest udziałem wszystkich” (W. Heinrich, *Zarys historii filozofii*, t. I, Kraków 1925, s. 31).

które pochodzą od podmiotu, przeto ujęcie rzeczy przez podmiot może polegać tylko na konstrukcji pewnej treści złożonej, która jest odwzorowaniem i niby-obrazem rzeczy. Lecz w następstwie projekcji treść ta nie tylko reprezentuje rzecz, ale wręcz urasta do rangi przedmiotu, choć w rzeczywistości jest jedynie widmem czy zjawą rzeczy, czymś w rodzaju platońskiego εἶδωλον³⁸.

Chociaż widmo to nie pozwala poznać, jaka jest rzecz sama w sobie, to jednak pozwala nam zająć — mniej lub bardziej niezawodnie — właściwą postawę, czy też wybrać właściwy sposób zachowania się wobec tej rzeczy, gdyż właściwe manipulowanie naszym, każdemu właściwym światem rzeczy-dla-podmiotu ma swój odpowiednik w naszym zachowaniu się wobec rzeczywistości absolutnej, czyli wobec świata rzeczy-samej-w-sobie.

Manipulując naszym, każdemu właściwym światem rzeczy-dla-podmiotu, jesteśmy podobni do szachisty, który zna tylko reguły gry, nie zna natomiast i nie może znać „istoty” — gdyby taka była — czy to poszczególnych figur szachowych, czy to takich lub innych posunięć na szachownicy. Nie wiemy bowiem, czym są rzeczy same w sobie, wiemy natomiast — mniej lub więcej — czym są rzeczy dla nas, czyli — jak powiadają egzystencjaliści — jakie znaczenie mają rzeczy dla nas. Znaczenie, jakie rzeczy mają dla nas, zależy od ich położenia na „szachownicy” naszego świata rzeczy-dla-podmiotu, gdyż położenie danej rzeczy w naszym świecie rzeczy-dla-podmiotu wymaga od nas określonego manipulowania tym światem. Wybierając właściwy — czyli zgodny z „regułami gry” — sposób manipulowania naszym światem rzeczy-dla-podmiotu odnajdujemy — niejako po omacku — właściwy sposób zachowania się w świecie rzeczy-samych-w-sobie.

Świat rzeczy samych w sobie kryje się za zasłoną, którą stanowi świat rzeczy-dla-podmiotu. Świat rzeczy-dla-podmiotu jest utkany z treści myślowych, które są formami naszego umysłu³⁹.

Rzecz-dla-podmiotu nie jest przeto identyczna z rzeczą-samą-w-sobie. Można jedynie powiedzieć, iż rzecz-dla-podmiotu zbiega się (pokrywa się, koïncyduje) z odpowiadającą jej rzeczą-samą-w-sobie w taki sposób, że pewne własności rzeczy-dla-podmiotu zbiegają się z odpowiednimi własnościami rzeczy-samej-w-sobie i współrzędne przestrzenno-czasowe właściwe dla rzeczy-dla-podmiotu zbiegają się z odpowiednimi współrzędnymi przestrzenno-czasowymi właściwymi dla rzeczy-samej-w-sobie. Dodać należy, że jak nie możemy wiedzieć, jaka jest istota czy natura własności *n o u m e n a l n y c h*, czyli własności rzeczy-samej-w-sobie, tak również nie możemy wiedzieć, jaka jest istota czy natura przestrzeni *n o u m e n t a l n e j* i czasu *n o u m e n t a l*

³⁸ Gorgiasz, 463 D.

³⁹ O tej zasłonie mówi Tiutczew:

Na mir tainstwiennyj duchow,
Nad etoj biezdnnoj biezymiannoj
Pokrow nabroszen zlatokannyj
Wysokoj woleju bogow.
Dien' — siej blistatielnyj pokrow —
.....
No mierkniet dien' — nastala nocz;
Priszla — i s mira rokowego
Tkan' blagodatnuju pokrowa,
Sorwaw, otrbrasywajet procz...
I biezdna nam obnażenia
S swimi strachami i mgłami,
I niet priegrad miez jej i nami —
Wot otczego nam nocz straszna!
(Dien' i nocz).

n e g o, czyli przestrzeni i czasu właściwych dla rzeczy-samej w sobie. Dlatego powiedzenie, że dana rzecz-dla-podmiotu znajduje się w tym samym miejscu, które zajmuje odpowiadająca jej rzecz-sama-w-sobie, jest pozbawiona sensu, gdyż „być w tym miejscu” znaczy co innego w odniesieniu do rzeczy-samej-w-sobie, co innego zaś w odniesieniu do rzeczy-dla-podmiotu.

W każdym razie jeżeli powiedzenie, iż rzecz-dla-podmiotu zbiega się z odpowiadającą jej rzeczą-samą-w-sobie, ma jakikolwiek sens, to zbieżność rzeczy-dla-podmiotu z rzeczą-samą-w-sobie nie może być doskonała i bezwzględna. Twierdzenie, że zbieżność rzeczy-dla-podmiotu z rzeczą-samą-w-sobie jest doskonała prowadzi do wniosku, że zbieżność rzeczy-dla-podmiotu, z rzeczą-samą-w-sobie nie jest doskonała. Jeżeli bowiem zbieżność rzeczy-dla-podmiotu z rzeczą-samą-w-sobie jest doskonała, to każda własność rzeczy-dla-podmiotu jest doskonale zbieżna z odpowiednią własnością rzeczy-samej-w-sobie i każda zmiana rzeczy-dla-podmiotu jest doskonale zbieżna z odpowiednią zmianą rzeczy-samej-w-sobie. A jeżeli każda zmiana rzeczy-dla-podmiotu jest doskonale zbieżna z odpowiednią zmianą rzeczy-samej-w-sobie, to również okres czasu zjawiskowego, w jakim dokonuje się dana zmiana rzeczy-dla-podmiotu zbiega się doskonale z okresem czasu noumentalnego, w jakim dokonuje się zmiana rzeczy-samej-w-sobie. Lecz ponieważ działanie rzeczy-samej-w-sobie na podmiot jest wiązką zmian, u początku których jest zbiór stanów $P_1, P_2, P_3, \dots, P_n$, właściwych rzeczy-samej-w-sobie, u kresu zaś zbiór stanów podmiotu, od których zależy zbiór stanów $P'_1, P'_2, P'_3, \dots, P'_n$, właściwych rzeczy-dla-podmiotu, przeto — ponieważ każda zmiana, która prowadzi od stanu P_j do stanu P'_i , dokonuje się w pewnym okresie czasu — żaden stan P'_i rzeczy-dla-podmiotu nie może się zbiegać w czasie z odpowiednim stanem P_j rzeczy-samej-w-sobie. Wskutek tego Teraz rzeczy-dla-podmiotu nie zbiega się, czyli nie jest równoczesne z Teraz rzeczy-samej-w-sobie. Innymi słowy: jeżeli w odniesieniu do rzeczy-samej-w-sobie wyraz „teraz” ma jakieś znaczenie, to między Teraz podmiotu a Teraz rzeczy-samej-w-sobie jest rozziew i to, tym większy, im większy jest przedział między podmiotem a tą rzeczą⁴⁰. W takim razie zbieżność między rzeczą-dla-podmiotu a rzeczą-samą-w-sobie nie jest doskonała.

Z powyższych rozważań wynika, że wyrażeniami „przedmiot” i „przedmiotowe” trzeba się posługiwać odtąd w innym niż dotychczas znaczeniu. Jeżeli bowiem przedmiot jest identyczny nie z rzeczą-samą-w-sobie, lecz z rzeczą-dla-podmiotu, to przeciwstawienie przedmiotowego i podmiotowego nie jest w żadnym razie przeciwstawieniem transcendentnego i immanentnego. Przeciwstawienie transcendentnego i immanentnego jest przeciwstawieniem różnych rzeczy, natomiast przeciwstawienie przedmiotowego i podmiotowego jest przeciwstawieniem różnych ujęć jednej i ten samej rzeczy.

Trudność wytyczenia granicy między przedmiotowym a podmiotowym jest widoczna na przykład w teoriach przyrodniczych, które odwołują się do pojęcia prawdopodobieństwa (teorie statystyczne). Ponieważ z jednej strony teoria przyrodnicza rości sobie prawo do opisu stanów „przedmiotowych”, z drugiej strony zaś w pojęciu prawdopodobieństwa kryje się pojęcie stanu

⁴⁰ Ten rozziew polega na tym, że nasze Teraz jest względem Teraz rzeczy-samych-w-sobie zawsze spóźnione i że właściwe Teraz nie jest nam nigdy dane. Dla usunięcia różnicy między Teraz zjawiskowym a Teraz noumentalnym wprowadza się poprawkę, która polega na konstrukcji czasu naukowego, fizykalnego. Lecz ten czas fizykalny — jako abstrakcja, powstała dzięki refleksji naukowej — jest jedynie wielkością fizyczną, która służy do opisu zjawisk, czy do budowania wzorów, w których są wyrażane prawa zjawisk.

niepewności czy niewiedzy, a więc stanu podmiotowego, przeto narzuca się potrzeba takiej interpretacji wyrażenia „prawdopodobieństwo”, iżby prawdopodobieństwo było charakterystyką stanu przedmiotowego, nie zaś podmiotowego.

Jeżeli jednak przedmiot jest identyczny nie z rzeczą-samą-w-sobie, lecz z rzeczą-dla-podmiotu, to zagadnienie, czy teoria fizyczna, która posługuje się pojęciem prawdopodobieństwa, jest opisem stanu podmiotowego, to znaczy wiedzy o zjawiskach, czy też opisem stanów przedmiotowych, to znaczy stanów obiektów materialnych, jest zagadnieniem pozornym, gdyż zakłada przeciwstawienie rzeczy tam, gdzie jest przeciwstawienie jedynie różnych ujęć jednej i tej samej rzeczy. Jeżeli bowiem przedmiotem jest nie rzecz-samą-w-sobie, lecz zespół treści, który — mocą projekcji, czyli eksterioryzacji i obiektywizacji — przyjmuje na siebie rolę rzeczy-samej-w-sobie, to przypisywanie własności prawdopodobieństwa „przedmiotowi” nie pozbawia tej własności charakteru podmiotowego.

Jeżeli zarówno przedmioty fizyki, jak i przyrządy pomiarowe, które służą do badania tych przedmiotów, są w rzeczywistości „przedmiotami”, czyli zespołami treści, które — mocą projekcji — przyjmują na się rolę rzeczy-samej-w-sobie, to i przedmioty, i przyrządy pomiarowe, które służą do badania tych przedmiotów, muszą nosić na sobie znamię podmiotowego i dzielić z podmiotem wszystkie jego ograniczenia i niedostatki. Ograniczenia i niedostatki, wynikające z niedoskonałości podmiotu, stanowią o tym, że zarysy przedmiotów są dla podmiotu zawsze w pewnym stopniu nieostre i niejako rozmazane, i że — tym samym — bezwzględna „dokładność” obserwacji czy pomiaru jest nie tylko faktycznie, lecz wręcz zasadniczo niemożliwa ⁴¹.

Stany podmiotu, które są skutkami formalnymi działania rzeczy na podmiot, nie są jeszcze ani aktami poznawczymi, ani formami czyli treściami poznawczymi, gdyż rzecz nie jest władna sprawiać ani aktów, ani form poznawczych, lecz — jako pewne podświadome stany napięcia, które pobudzają umysł do sprawiania aktów poznawczych — są pewnymi zaczątkami czy prazaczątkami i koniecznymi załącznikami poznania. Podmiot nie poznaje ani natury tych stanów, ani nawet — przynajmniej bezpośrednio — ich obecności, lecz uświadamia sobie jedynie treści myślowe, w które sam — odpowiednio pobudzony — przyobleka te stany ⁴².

Rodzaj treści myślowych, w które umysł przyobleka dane stany podmiotu, nie jest wyznaczany przez rodzaj czy „naturę” działań rzeczy, lecz przez rodzaj dróg, jakimi te działania dochodzą do podmiotu. Wprawdzie rodzajowi działania, które pochodzi od rzeczy, odpowiada rodzaj drogi, jaką dane działanie rzeczy dochodzi do podmiotu, lecz ani związek między rodzajem drogi, jaką to działanie rzeczy dochodzi do podmiotu, a tymże działaniem, ani związek między rodzajem treści, w którą podmiot przyobleka dane doznanie, a rodzajem drogi, która wiedzie od działania rzeczy do danego doznania, nie jest dostatecznie znany, iżby rodzaj treści myślowej pozwalał określić rodzaj lub „naturę” czy to działania rzeczy, czy to samej rzeczy.

Umysł nie modeluje i nie może modelować treści myślowych na podo-

⁴¹ Takie właśnie znaczenie może mieć wypowiedź Chwistka: „idealna długość odcięcia nie istnieje, nie możemy więc o niej mówić z sensem” (L. Chwistek, *Granice nauki*, Lwów—Warszawa, b.n., s. 223. — Por. tamże, s. 225).

⁴² Stany podmiotu — tak samo, jak rzeczy transcendentne — nie mogą sprawić w umyśle ani aktów, których treści byłyby obrazami tych stanów, ani treści tego rodzaju. Właśnie umysł dysponuje zasobem treści, z którego wydobywa taką lub inną treść, jako odpowiedź na taki lub inny stan podmiotu.

bieństwo własności rzeczy transcendentnych, lecz co najwyżej na podobieństwo własności swoich doznań lub stanów podmiotowych. W takim razie treści poznawcze są odpowiednikami stanów podmiotowych, nie zaś własności rzeczy transcendentnych. Umysł przeto projektując, czyli rzutując treści myślowe w dziedzinę pozapodmiotowego, przypisuje charakter przedmiotowy i transcendencję temu, co z istoty swej jest podmiotowe i immanentne. Jeżeli przeto umysł ogląda nie to, co jest rzeczą samą w sobie, lecz to, co sam tworzy dla siebie samego, to — parafrazując słowa Heraklita, można powiedzieć, że umysł sam sobie zapala światło, nie tyle po to, aby w nim widzieć rzeczy, ile raczej po to, aby zeń utkać sobie przedmioty, namiastki rzeczy.

Umysł, będąc źródłem wszystkich treści myślowych czy poznawczych, jest źródłem również pojęć, które — jak się okaże później — są treściami pochodnymi, czyli pewnymi przekształceniami treści pierwotnych. Pojęcia czerpią swoją treść z ich odniesienia do treści pierwotnych, w których są nie jako zakotwiczone. Ponieważ zaś treści myślowe, które są odpowiednikami własności transcendentnego, nie są obrazami, lecz jedynie — co najwyżej — znakami zastępczymi tych własności, przeto również pojęcia nie są obrazami, lecz jedynie znakami zastępczymi, czy — jak chce Bergson⁴³ — symbolami rzeczy.

Zagadnienie, w jaki sposób podmiot skazany na posługiwanie się tak niedoskonałymi narzędziami, jak treści myślowe i pojęcia, może coś wiedzieć o rzeczach transcendentnych, będzie rozpatrywane w ostatnim rozdziale niniejszej pracy.

THE CONTENT OF THOUGHT AND THE PROBLEM OF KNOWLEDGE

Chapter I. The Content of Thought and the Mind

Summary

The paper is concerned with the question of how the knowledge of external things depends upon the content of our acts of thought.

The author distinguishes, after Bolzano, between the act and the content of apprehension, and he shares the opinion, that the one and only one way for knowing the external world — if the external world is at all knowable — comes from the content of thought, that is, from the content of our acts of apprehension, or of cognition altogether. For we do not know immediately either the primary or secondary qualities of an external object, or our acts of perception, but only the content of our acts of thought.

We may, perhaps, distinguish between the primary and secondary content of our acts of perception, but this distinction, even if justified, is for our purpose irrelevant. The method of present investigation is not an analysis of facts, but that of concepts, for the problem of knowledge cannot start, as Kant once did, from a fact of knowledge, since in this problem even the fact of knowledge is called in question.

Since the one and only way of apprehending, perhaps, the external world comes from the content of our acts of thought, we ought to investigate:

- (i) what causes the content of acts of thinking,
- (ii) if the contents of thought give us the knowledge of the external world,
- (iii) if the contents of perceptions are true copies of external things.

⁴³ H. Bergson, *L'évolution créatrice, Oeuvres, éd. du centenaire*, Paris 1963, s. 631.

Since the contents of acts of thought, being neither physical events, nor psychological ones, belong to the domain of intentions, they are entirely beyond causes and beyond causality, at least beyond a physical ones. Moreover, since the act of thought is immanent, and every act of knowledge is an act of thought, neither an act of knowledge, nor, a fortiori, the content of an act of knowledge may be caused by any external cause. For the immanency of an act consists in the fact, that the cause of an immanent act ought to be just the subject of this act. Since the subject of an act of knowledge is surely the mind, the cause of an act of knowledge ought to be only the mind. We ought to remark that the immanency is proper to the act of knowledge as well as — all the more so — to the content of this act, but for different reasons, namely as the psychological immanency in the former case, and as the epistemological immanency in the latter one.

For that reason we ought to raise the question of if and how the mind perceives external beings, especially the material world. If we assume, that external things not only are existing, but also demand of a rational creature a suitable behaviour, we have to explain, how the mind may come into contact with the external world. In that case we ought to assume the existence of an intermediary between a mind and the external world. This intermediary would be a part of the external world, that is, such a part which would be under the control of the mind. This intermediary may be called the sensorium. Such a sensorium is, perhaps, no other being than a human body or a certain part of it. The mind perceives neither the external things, nor any states of its own sensorium, but, being in contact with its own body, it builds up its own world out of its own images, which it recalls from its own potentiality. This world is a mere fancy or an eidolon, which exists only for one and the only subject. This private world is a reply to the activities of the external world. Manipulating with our private world we are able, at least in some degree, to control the activities and states of our own body and to find a suitable manner of behaviour in the external world.

The private world is, in fact, a mere fancy, but we have a natural propensity to make a projection, that is, objectification and externalization of that, which is, as a product of the activity of mind, in fact, only a subjective being. The mind extrapolates its own products into the domain of external reality, that is, it views its own mental images as objective reality.

The mind, therefore, is not a merely passive principle of the acts of knowledge, but on the contrary, it is an active one. Hence we may travesty Heraclitus' sentence, and say, that the mind enkindles the light for itself.

What is, therefore, the value of the human knowledge, as it is concerned with the external world? Since we are knowing immediately only our own subjective world, we are able neither to compare this world with that objective one, nor even to assume that we experience external things as they are in themselves. If the expression „as they are in themselves” ought to mean that a thing may have any appearances ($\tau\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$) which do not appear, this expression seems to be contradictory or empty of meaning. For the expression „to experience external things as they are in themselves”, involves an assumption, that external things may have any appearances, which do not appear.