

**KS. LEOPOLD REGNER**

...τοις ερηγοροσιν ενα και  
κοινων κοσμον ειναι, τον δε  
κοιμωμενων εκαστον εις  
ιδιον αποστρεφεισθαι

Heraklit

## TREŚĆ MYŚLOWA A RZECZ (ZAGADNIENIE TRANSCENDENTALNE\*)

W zagadnieniu transcendentalnym idzie nie o to, czy i jak „pewne przedstawienia mogą się odnosić *a priori* do przedmiotów doświadczenia”<sup>1</sup>, lecz o to, czy i jak treści podmiotowe zawierają informacje o transcendentnym, czyli o rzeczy-samej-w-sobie.

Rozróżniamy przedmiot w znaczeniu właściwym, czyli rzecz taką, jaka jest dla podmiotu, i przedmiot w znaczeniu niewłaściwym, czyli rzecz taką, jaka jest sama w sobie.

Pytanie: „Czy i jak treści podmiotowe zawierają informacje o rzeczach-samych-w-sobie?” nie jest równoważne pytaniu: „Czy i jak treści podmiotowe odnoszą się do rzeczy-samych-w-sobie?”, gdyż treści podmiotowe mogłyby odnosić się lub być odnoszone do rzeczy-samych-w-sobie, nie zawierając informacji o nich, i odwrotnie, treści podmiotowe mogłyby zawierać informacje o rzeczach-samych-w-sobie, nie będąc odnoszone do rzeczy-samych-w-sobie. Umysł ujmuje wprost przedmiot, czyli to, co jest rzeczą dla podmiotu, lecz nie ujmuje – przynajmniej wprost – odniesienia treści podmiotowych nie tylko do rzeczy-samych-w-sobie, ale nawet do przedmiotu, czyli do tego, co jest rzeczą dla podmiotu. Odniesienie bowiem do przedmiotu, czyli być-do-przedmiotu, stanowi wprawdzie o być względnym akcie poznawczego, lecz nie jest w nim ujmowane wprost, gdyż być-do-przedmiotu nie jest ani przedmiotem, ani własnością przedmiotu<sup>2</sup>.

Między przedmiotem, czyli tym, co jest rzeczą dla podmiotu, a rzeczą samą w sobie jest przedział nieprzebyty, który polega nie na tym, że formy, w jakich umysł ujmuje rzeczy, nie mogą dorównać doskonałości form rzeczy samych w sobie

\* Artykuł niniejszy jest częścią większej całości. Poprzednie części ukazały się w Tarnowskich Studiach Teologicznych: tom V (1972), s. 63-86 oraz tom VI (1977), s. 54-83.

<sup>1</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2 Aufl. 1787, s. 78: „daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind”; „wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können”

<sup>2</sup> Własnością przedmiotu, czyli tego, co jest rzeczą dla podmiotu, jest pewna treść myślowa, w którą podmiot mocą projekcji przyobleka przedmiot. Przyoblekając przedmiot w pewną treść umysł nie ujmuje jednak odniesienia tej treści do przedmiotu, gdyż to odniesienie nie jest ani przedmiotem, ani własnością przedmiotu. Umysł ujmując przedmiot nie ujmuje odniesienia treści swojego ujęcia do przedmiotu, gdyż w takim razie umysł ujmowałby jednocześnie nieskończenie wiele odniesień, albowiem umysł ujmując np. odniesienie  $R_i$  danej treści  $T_p$  do danego przedmiotu  $P$ , ujmowałby jednocześnie odniesienie  $R_j$  innej treści  $T_n$  do odniesienia  $R_i$ , a ujmując odniesienie  $R_j$  treści  $T_n$  do odniesienia  $R_i$ , ujmowałby jednocześnie dalsze odniesienie  $R_k$  jeszcze innej treści  $T_n$  do odniesienia  $R_j$ , itd. w nieskończoność.

i że umysł ujmuje formy tych rzeczy tylko niedoskonale, lecz na tym, że formy, jakimi umysł rozporządza, są całkowicie i bezwzględnie – a więc nie tylko ilościowo – niewspółmierne z formami rzeczy samych w sobie, i umysł nie ujmuje form tych rzeczy nawet niedoskonale<sup>3</sup>.

Jeżeli przedmiot, czyli to, co jest dla podmiotu, jest zespołem treści podmiotowych, które mocą projekcji przyoblekają się w pozory rzeczy transcendentnej, to poznanie polega ostatecznie na wytworzeniu przedmiotu immanentnego, nie zaś na zgodności umysłu z czymś transcendentnym.

Albo więc transcendentne nie istnieje, albo transcendentne istnieje i jest całkowicie niepoznawalne, albo transcendentne jest poznawalne i treści podmiotowe zawierają przynajmniej pewne informacje o transcendentnym.

Rozpatrując zagadnienie istnienia i rzeczywistości w ogóle, czy istnienia i rzeczywistości pozapodmiotowej w szczególności, należy odróżniać:

a) pojęcie rzeczywiście istniejącego od przeświadczenia, że poza podmiotem istnieje coś jako rzeczywiste,

b) przeświadczenie, że poza podmiotem istnieje cokolwiek jako rzeczywiste, od przeświadczenia, że to, co jest przedmiotem tego oto spostrzeżenia, istnieje poza podmiotem jako rzeczywiste,

c) przeświadczenie, że poza podmiotem istnieje cokolwiek jako rzeczywiste lub że to, co jest przedmiotem tego oto spostrzeżenia, istnieje poza podmiotem jako rzeczywiste, od sprawdzianu (kryterium) czy motywu pewności przeświadczenia, że poza podmiotem istnieje cokolwiek jako rzeczywiste lub że to, co jest przedmiotem tego oto spostrzeżenia, istnieje poza podmiotem jako rzeczywiste,

d) pewność przeświadczenia, że poza podmiotem istnieje cokolwiek jako rzeczywiste lub że to, co jest przedmiotem tego oto spostrzeżenia, istnieje poza podmiotem jako rzeczywiste, od prawdopodobieństwa tego przeświadczenia.

Wprawdzie pewność twierdzenia, że pozapodmiotowe nie istnieje, nie jest – teoretycznie<sup>4</sup> – mniejsza ani większa niż pewność twierdzenia, że pozapodmiotowe istnieje, lecz ta równość prawdopodobieństwa obu powyższych twierdzeń wynika nie tyle z istnienia poważnych dla obu przesłanek, ile raczej z nieistnienia takich przesłanek. Brak zaś tego rodzaju przesłanek wynika tak z niemożliwości intersubiektywnego określenia, co to znaczy „istnieje”, czyli co jest rzeczywiste, jak też z braku dostatecznych danych doświadczenia, które by upewniały, że coś istnieje lub jest rzeczywiste.

Niemożliwość określenia, co znaczy „istnieje”, czyli co to jest rzeczywiste, może wynikać albo stąd iż to, co stanowi o istnieniu jako istnieniu czy rzeczywistości jako rzeczywistości, jest ujmowane tylko – jak utrzymuje H. Bergson<sup>5</sup> – przez intuicję, albo stąd, iż – jak utrzymuje L. Chwistek<sup>6</sup> – wielość dziedzin rzeczywistego czy

<sup>3</sup> E. Stein zdaje się upatrywać źródło niedoskonałości ludzkiego poznania nie w tym, że formy poznawcze umysłu ludzkiego są niewspółmierne z formami rzeczy, lecz w tym, że formy rzeczy są niewspółmierne z formami czystymi, czyli wzorami rzeczy w umyśle Bożym (E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, Freiburg-Basel-Wien 1962, s. 224-227). Ten pogląd nie jest słuszny, gdyż ani do istoty poznania nie należy zgodność umysłu z ideą w umyśle Bożym, lecz tylko zgodność z rzeczą poznawczą, ani forma, która stanowi o istocie rzeczy, nie podlega zróżnicowaniu pod względem stopnia doskonałości. Tak np. poznanie, że dany przedmiot jest złotem, nie polega na zgodności umysłu z ideą złota w umyśle Bożym, a złoto nie jest złotem bardziej lub mniej, nawet jeżeli zawiera większą lub mniejszą ilość domieszek.

<sup>4</sup> Nie idzie tu o pewność praktyczną, która wynika z przeświadczenia o zależności podmiotu od czegoś, co jest poza nim. Pewność teoretyczna polegałaby albo na odrzuceniu idealizmu i uznaniu realizmu, albo na odrzuceniu realizmu i uznaniu idealizmu.

<sup>5</sup> *Introduction à la métaphysique*, w: *Oeuvres*, Paris 1963, s. 1420, 1424.

<sup>6</sup> Chwistek rozróżnia rzeczywistość naturalną, o której przekonują kryteria zdrowego rozsądku, rzeczywistość fizykalną, którą odkrywa przyrodoznawstwo, rzeczywistość wrażeń, na którą zwraca uwagę empiriokrytycyzm, i rzeczywistość wyobrażeń. Wylczenie tych dziedzin rzeczywistego nie otwiera jednak

wielość sposobów bycia rzeczywistym jest źródłem wieloznaczności orzecznika „rzeczywiste”

Nieemożliwość intersubiektywnego określenia, co to znaczy „istnieje”, czyli co to jest rzeczywiste, wynika z nieuchwytności treści intuicyjnej, w której umysł ludzki ujmuje coś jako istniejące czy rzeczywiste, a tym samym z braku pojęć do których by pojęcia „istnieje” i „rzeczywiste” mogły być sprowadzone.

Nieuchwytność treści intuicyjnej, w której umysł ludzki ujmuje coś jako istniejące czy rzeczywiste, wynika stąd, że umysł nie ujmuje intuicyjnie i nie umie wskazać własności, które by czy to – jako znamiona – pozwalały odróżnić istniejące od nieistniejącego, czy to – jako składniki istoty – stanowiły o „istocie” tego, co jest denominatem<sup>7</sup> słowa „istnieje” (lub desygnatem terminu „istnienie”). Umysł ludzki nie rozporządza również wyraźną i określoną treścią intuicyjną ani tym samym treścią pojęciową, która by odpowiadała aktowi *esse*, czyli temu, co według św. Tomasza stanowi o istnieniu istniejącego<sup>8</sup>.

Treść intuicyjna, w której umysł ludzki ujmuje istniejące jako istniejące czy rzeczywiste jako rzeczywiste ani nie pochodzi ani nie zależy od danych doświadczenia. Jeżeli bowiem to, co nie jest samo przez się zasadą działania, ani nie jest samo przez się przyczyną sprawczą doznania, to jeżeli to, co – jako zasada bytowania – stanowi o istnieniu istniejącego jako istniejącego czy o rzeczywistości rzeczywistego jako rzeczywistego, nie jest samo przez się zasadą działania, to jeżeli treść intuicyjna, która pochodzi lub zależy od danych doświadczenia, zależy w jakiś sposób od odpowiedniego doznania, to treść intuicyjna, w której umysł ludzki ujmuje istniejące jako istniejące czy rzeczywiste jako rzeczywiste, nie zależy od jakiegokolwiek doznania i – tym samym – ani nie pochodzi, ani nie zależy od danych doświadczenia<sup>9</sup>.

Treść myślowa T pochodzi od rzeczy A, jeżeli rzecz A sprawia lub przekazuje umysłowi treść T. Treść myślowa zależy jedynie od rzeczy A, jeżeli właściwa i całkowita przyczyna, która aktualizuje treść T, jest zdolna ją zaktualizować tylko w okolicznościach, których przyczyną – choćby tylko częściową – jest rzecz A.

drogi do określenia ani jakiegoś jednego znaczenia orzecznika „rzeczywiste”, ani nawet tych poszczególnych znaczeń, które by powinny odpowiadać rzeczywistościom wymienionych dziedzin rzeczywistego. Chwistek, wyliczając cztery różne rzeczywistości, chciał – zdaniem Markovića – ustalić znaczenie terminu „rzeczywistość” przez wskazanie „sposobów użycia” tego terminu. Trzeba jednakże zauważyć, że samo wyliczenie różnych rzeczywistości nie wyjaśnia, jaki moment przedmiotowy upoważnia nas do uznania pewnej rzeczy za rzeczywistą, czyli do użycia w odniesieniu do niej nazwy „rzeczywiste” (*Granice nauki*, Lwów–Warszawa br., s. 237-256. Por. M. MARKOVIĆ, *Formalizm w logice współczesnej*, Warszawa 1962, s. 344).

B. Russel zwraca uwagę na to, że zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy realizmu, stawiając pytanie: „Czy przedmioty naszych spostrzeżeń są rzeczywiste i czy są niezależne od spostrzegającego”, popełniają jednakowy błąd, gdyż przyjmują, że znaczenia, jakie łączą się z wyrażeniami „rzeczywiste” i „niezależne”, są określone i wyraźne, choć w istocie nie są ani wyraźne ani określone (*Mysticism and Logic*, London 1959, s. 120-121).

<sup>7</sup> Denominatem danej nazwy (orzecznika) nazywam własność, ze względu na którą nazwa ta bywa orzekana o jej desygnacie jako podmiocie denominatu. Tak np. denominatem nazwy „człowiek” jest własność, ze względu na którą nazwa „człowiek” bywa orzekana o Piotrze. Denominatem słowa „istnieć” jest to, ze względu na co słowo „istnieje” bywa orzekane o rzeczy istniejącej. Denominat nazwy konkretnej jest desygnatem odpowiedniej nazwy abstrakcyjnej. Tak np. denominat nazwy „białe” jest desygnatem nazwy „bialość”, a denominat słowa „istnieje” jest desygnatem nazwy „istnienie”

<sup>8</sup> Św. Tomasz z Akwinu nie posługiwał się terminem *existentia*. Słowami *existere*, *praexistere* posługiwał się na oznaczenie faktu istnienia, natomiast na oznaczenie aktu bytowania posługiwał się najczęściej słowem *esse* (C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961, s. 537).

<sup>9</sup> Hume słusznie twierdzi, że nie ma osobnego doznania czy wrażenia, od którego by pochodziło pojęcie istnienia: „idea istnienia nie pochodzi z żadnej szczególnej impresji”. Ponieważ jednak – zgodnie z zasadą empiryzmu – „każda idea powstaje z podobnej jej impresji”, przeto Hume dochodzi do wniosku, że „[idea istnienia] musi być dokładnie tożsama z ideą percepcji czy przedmiotu”, czyli: „idea istnienia [...] jest dokładnie tożsama z ideą tego, co ujmujemy jako istniejące” (*Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1,

Zależność treści myślowej od rzeczy może być albo tego rodzaju, że ciąg treści  $T_1, T_2, T_3, \dots T_n$  aktualizowanych w umyśle jest równoległy do ciągu odpowiadających im okoliczności  $C_1, C_2, C_3, \dots C_n$ , jak się ma rzecz z aktami postrzegania zmysłowego, albo tego rodzaju, że ciąg treści  $T_1, T_2, T_3, \dots T_n$  rozwija się bez związku z jakimkolwiek ciągiem okoliczności  $C_1, C_2, C_3, \dots C_n$ , skoro zapoczątkowanie ciągu treści  $T_1, T_2, T_3, \dots T_n$  jest następstwem działania w umyśle pewnego „mechanizmu”, który wyzwolony (dzięki obecności pewnej okoliczności  $C$ ) aktualizuje dany ciąg treści  $T_1, T_2, T_3, \dots T_n$  (jak się ma rzecz z halucynacjami wywołanymi działaniem narkotyku), albo też tego rodzaju, że w ogóle zdolność umysłu do odtwarzania treści  $T$  zależy od przynajmniej jednego wydarzenia, dzięki któremu treść  $T$  zaktualizowała się w przeszłości w umyśle, jak się ma rzecz z wyobrażeniami odtwórczymi.

Jeżeli założymy, że poznanie rzeczy za pomocą zmysłów nie może polegać na czym innym, jak tylko na przyjmowaniu pewnego działania rzeczy, które powoduje w narządzie zmysłowym pewne zmiany fizjologiczne, a następnie pewien obraz, gdy idzie o zmysł wzroku, lub w ogóle treść zmysłową, gdy idzie o inne zmysły, to musimy też uznać, że za pośrednictwem zmysłów poznajemy – jeżeli poznajemy – tylko te własności rzeczy, które są źródłami działań przyjmowanych przez zmysły i powodujących określone zmiany fizjologiczne w narządach zmysłowych, a w dalszej kolejności odpowiednie obrazy czy w ogóle treści zmysłowe. Jedynie treści myślowe, które w taki sposób pochodzą czy zależą od rzeczy, mogą zasługiwać na miano danych doświadczenia czy danych zmysłowych. Natomiast inne treści myślowe – a stanowią one ogromną większość – ani nie pochodzą od rzeczy, ani nie zasługują na miano danych doświadczenia. Ich obecność w zespołach treści postrzeniowych jest następstwem działania umysłu, który nie tylko łączy różne treści zmysłowe w obrazie jednego przedmiotu, lecz również uzupełnia ten obraz, wprowadzając do niego treści niezmysłowe. Taką treścią jest również ta, w której umysł ujmuje rzecz jako istniejącą.

Przeświadczenie, że w ogóle istnieje coś jako rzeczywistość pozapodmiotowa, nie pochodzi i nie może pochodzić od danych doświadczenia, gdyż w danych doświadczenia nie można wyróżnić formy doznania (impresji) odpowiadającej „formie” istnienia, czyli temu momentowi, który stanowi o istnieniu czy rzeczywistości rzeczywistego.

Przeświadczenie, że w ogóle istnieje coś jako rzeczywistość pozapodmiotowa, pochodzi przeto od samego umysłu, do którego natury należy zwracać się ku temu, co jest poza nim. Umysł nie jest władny, ani nie ma potrzeby sprawdzać czy – lub uzasadniać – że jego przeświadczenie o istnieniu rzeczywistości pozapodmiotowej jest nie tylko praktycznie, lecz również teoretycznie słuszne. W takim razie umysłowi ludzkiemu dana jest jedynie skłonność naturalna czy instynkt zwracania się ku czemuś, co jest – jakoby lub naprawdę – rzeczywistością pozapodmiotową, sama natomiast rzeczywistość pozapodmiotowa jest mu nie tyle dana, ile raczej samemu sobie przez umysł zadana.

Można by przeto ulec pokusie wysnucia wniosku, że – skoro istnienie tego rodzaju skłonności naturalnej w umyśle ludzkim musi mieć swoją rację dostateczną, a racją dostateczną tego rodzaju skłonności może być tylko istnienie rzeczywistości pozapodmiotowej – rzeczywistość pozapodmiotowa istnieje.

---

Warszawa 1963, 93). Ten wniosek Hume'a nie jest wolny od sprzeczności, gdyż jeżeli idea istnienia jest tożsama z ideą percepcji czy przedmiotu, to – pomijając tu niejasność pojęcia tożsamości idei i mając na względzie przechodność relacji tożsamości – idea jakiegoś jednego przedmiotu jest tożsama z ideą każdego innego przedmiotu, a więc np. idea złota jest identyczna z ideą ołowiu, a idea czarnego jest identyczna z ideą białego, itd. Jeżeli każda idea powstaje z podobnej jej impresji, to nie wiadomo, jak jedna i ta sama idea istnienia może powstawać z tak niepodobnych impresji, jak np. impresja barwy i impresja dźwięku.

Jakkolwiek treść intuicyjna, w której umysł ludzki ujmuje istniejące jako istniejące, czy rzeczywiste jako rzeczywiste, nie pochodzi ani nie zależy od doświadczenia, to jednak przekonanie, że dana rzecz A istnieje i jest rzeczywista, może zależeć i zależy od doświadczenia, na tej mianowicie podstawie, że pewne treści, które są obecne w danym akcie doświadczenia, przedstawiają pewien przedmiot w taki sposób, iż umysł ludzki czuje się zmuszony odnosić się do tego przedmiotu jako do czegoś istniejącego i rzeczywistego. Uznanie danego przedmiotu za coś istniejącego i rzeczywistego jest jednym z momentów, które stanowią o obiektywizacji i eksterioryzacji treści myślowej<sup>10</sup>, czyli o jej być przedmiotem.

Jakkolwiek umysł ludzki utożsamia – przynajmniej *implicite* – przedmiot, czyli to, co jest rzeczą-dla-podmiotu, z rzeczą-samą-w-sobie, a istnienie przedmiotu z istnieniem rzeczy-samej-w-sobie, to jednak jest różnica między istnieniem przedmiotu a istnieniem rzeczy-samej-w-sobie, gdyż inaczej istnieje to, co jest rzeczą-dla-podmiotu, inaczej natomiast istnieje to, co jest rzeczą-samą-w-sobie. Istnienie będącego rzeczą-dla-podmiotu jest istnieniem dla podmiotu, czyli istnieniem względnym, gdyż będące rzeczą-dla-podmiotu istnieje dla podmiotu. Natomiast istnienie będącego rzeczą-samą-w-sobie jest istnieniem samym w sobie, czyli istnieniem bezwzględnym, gdyż będące rzeczą-samą-w-sobie istnieje samo w sobie<sup>11</sup>.

Na jakiej przeto podstawie umysł ludzki uznaje pewne rzeczy za istniejące? Czy przeświadczenie, że pewna rzecz A istnieje, jest tożsame z bezpośrednią intuicją rzeczy A lub bezpośrednio związane z ujmowaniem rzeczy A przez zmysły, czy też idzie za przeświadczeniem, że rzecz A ma takie a takie własności, lub za przeświadczeniem, że ujmowanie rzeczy A przez umysł ma takie a takie własności?

Trzeba odróżniać skłonność umysłu, nakazującą uznać za istniejące to, co się narzuca jako przedmiot aktu poznania, zwłaszcza zmysłowego, od przeświadczenia, które jest wynikiem namysłu (refleksji) i zastanowienia czy to nad danym aktem poznawczym, czy to nad jego treścią.

Powstawanie skłonności do uznania za istniejące tego, co się narzuca w aktach poznania zmysłowego jako ich przedmioty, nawet w tych wypadkach, kiedy to, co się narzuca jako istniejące, nie istnieje wcale, wskazuje, że w przedmiocie nie ma żadnego oddzielnego czynnika, który by sprawiał osobliwe doznanie, wrażenie czy postrzeżenie istnienia danego przedmiotu, a tym samym pozwalał rozstrzygać niezawodnie, że to, co jest ujmowane jako istniejące, istnieje rzeczywiście. Gdyby taki czynnik sprawiał jako właściwą sobie treść myślową doznanie, wrażenie czy postrzeżenie istnienia danego przedmiotu, to mylne sądy o istnieniu przedmiotów nie istniejących byłyby wręcz niemożliwe. Źródłem tego rodzaju skłonności jest wyłącznie umysł, który mocą wrodzonej dyspozycji zwraca się i niejako ciąży ku temu, co jest poza nim, lub – co zresztą na jedno wychodzi – obiektywizuje i eksterioryzuje to, co jest w nim.

<sup>10</sup> Obiektywizacją i eksterioryzacją nazywam czynność spontaniczną umysłu, która polega na przerzucaniu (projektowaniu) treści podmiotowych w dziedzinę przedmiotu w taki sposób, iż zespół treści, za pomocą których umysł ujmuje przedmiot, staje się dla umysłu już nie *medium quo* umysł ujmuje przedmiot, ale wręcz przedmiotem. Tak np. treść, która pojawia się w umyśle (czy jak chcą niektórzy, w zmyśle wzroku) przy oglądaniu powierzchni czerwonej, jest dla umysłu czymś, co jako własność przedmiotu należy do dziedziny przedmiotowego. Treść wrażenia takiej czy innej barwy jest sama w sobie czymś czysto podmiotowym, choć dla umysłu jest czymś, co należy do przedmiotu. Wprowadzone tu pojęcie obiektywizacji różni się od pojęcia uprzedmiotowienia (*Objektivierung*) w fenomenologii Husserla. U Husserla termin „uprzedmiotowienie” oznacza postępowanie, które oddziela to, co w naszych spostrzeżeniach jest czysto przedmiotowe (A. AGUIRRE, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag 1970, 126, 127; E. HUSSERL, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, 73 n., 271 n.).

<sup>11</sup> Wyrażenia: „istnienie samo w sobie” „istnienie bezwzględne”, „istnieje samo w sobie”, nie oznaczają istnienia absolutu czy istnienia substancji, lecz jedynie istnienie pozapodmiotowego, czyli istnienie będącego rzeczą-samą-w-sobie, w przeciwstawieniu do istnienia względnego, czyli istnienia dla podmiotu.

Nie jest przeto tak, iż rzecz ujmowana czy to w intuicji, czy to w poznaniu zmysłowym narzuca się umysłowi jako istniejąca, lecz jest tak, iż umysł ujmując rzecz narzuca jej czy przypisuje status istnienia, które tym samym jest istnieniem dla podmiotu. Temu istnieniu dla podmiotu może odpowiadać istnienie samo w sobie, czyli istnienie rzeczy-samej-w-sobie, które zresztą należy do pojęcia rzeczy-samej-w-sobie, albowiem coś jest rzeczą-samą-w-sobie tylko o tyle, o ile istnieje istnieniem samym w sobie.

Odruch, który skłania umysł do uznania za istniejące tego, co się narzuca w pewnym akcie poznania jako jego przedmiot, nie może dostarczać ani podstawy pewności dla przeświadczenia, że dana rzecz istnieje, ani składnika treści przekonania, że ta rzecz istnieje, lecz jedynie może pobudzać lub skłaniać umysł do zastanowienia się, czy dana rzecz istnieje naprawdę, czy też nie.

Twierdzenie, że poznanie zmysłowe zdolne jest samo przez się narzucić umysłowi przeświadczenie, iż dana rzecz istnieje, nie jest uzasadnione. Hume'owi nie udało się wyjaśnić, jak umysł zdany wyłącznie na doświadczenie może ująć istnienie rzeczy. J. Locke przyjął wprawdzie, że poznanie zmysłowe przekonuje o istnieniu rzeczy zewnętrznych, lecz przyznał, że pewność przekonania o rzeczach jest mniejsza niż pewność przekonania o istnieniu samego siebie lub o istnieniu Boga<sup>12</sup>.

Czy jednak nie jest tak, że istnienie danej rzeczy jest koniecznym następstwem pewnych jej własności i że w takim razie rzecz wyposażona w te własności musi istnieć. Tu jednak nie idzie o „musi” *ex parte post*, które polega na tym, iż – jak w Kartezjuszowskim *cogito, ergo sum* – rzecz może mieć pewną własność tylko o tyle, o ile istnieje, lecz o „musi” *ex parte ante*, które polega na tym, iż istnienie rzeczy wyposażonej w pewną własność lub pewne własności nie jest p r z y g o d n e .

Próby określenia rzeczy istniejącej jako rzeczy, która ma określone własności, były podejmowane przez Kartezjusza, Spinozę i Leibniza.

Według Kartezjusza „rzeczywistość” duszy polega na możliwości pomyślenia o duszy jako o bycie myślącym (*ens mere cogitans*), „rzeczywistość” ciała polega na możliwości pomyślenia o ciele jako o rzeczy rozciągłej (*res extensa*), a „rzeczywistość” Boga – na możliwości pomyślenia o Bogu jako o bycie najbardziej rzeczywistym (*ens realissimum*).<sup>13</sup>

Według Spinozy prawdziwość idei polega nie na jej zgodności z przedmiotem, lecz na tym, że tej idei przysługują wewnętrzne określenia (*denominationes intrinsecae*) idei prawdziwej. Tymi określeniami są m o ż l i w o ś ć i b y ć - d o - p o m y ś l e n i a<sup>14</sup>. Spinoza utrzymywał, że przekonanie o istnieniu pewnej rzeczy może być *a priori* lub *a posteriori* i że Bóg – jako pierwsza przyczyna wszystkich rzeczy i zarazem przyczyna siebie samego – jest poznawalny s a m p r z e z s i ę , czyli bez odwoływania się do pojęcia jakiegokolwiek innego bytu<sup>15</sup>.

Według Leibniza racją dostateczną, która stanowi o istnieniu danej rzeczy, jest to, że ta rzecz jest najlepsza, czyli taka, która może współistnieć z największą ilością innych rzeczy istniejących<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> *Essay Concerning Human Understanding* 4, 9, 2: „I say then, that we have the knowledge of our own existence by intuition; of the existence of god by demonstration; and of other things by sensation”; Tamże 4, 11, 3: „The notice we have by our senses of the existing of things without us, though it be not altogether so certain as our intuitive knowledge [...]”.

<sup>13</sup> F. PAULSEN, *Immanuel Kant*, Stuttgart 1920, s. 190.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> M. TOPOLSKY, *Realita a poznanie*. Bratislava 1970, s. 111. Por. L. KOLAKOWSKI, *Uwagi o przekładzie*, w: B. SPINOZA, *Etyka*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954, s. LXIII.

<sup>16</sup> G.W. LEIBNIZ zastrzega się wprawdzie, że istniejące nie może być zdefiniowane przez odwołanie się do jakiegoś jasnego pojęcia, lecz utrzymuje zarazem, że to, co jest możliwe, istniałoby, gdyby mogło. A ponieważ istnieniu jednego możliwego może przeszkadzać jakieś inne, przeto doskonalsze ma pierwszeństwo

Istnienie nie jest własnością<sup>17</sup>, czy – jak utrzymywali Alfarabi i Awicenna<sup>18</sup> – przypadłością bytującą w istniejącym, a w każdym razie nie jest własnością pochodną, czyli własnością, która by była czy to następstwem formalnym innej własności, czy to wypadkową innych własności jako jej składowych. Można jednak przyjąć, że istniejące jako istniejące musi czy to mieć pewne określone własności, czy to być w pewnej określonej relacji lub w pewnych określonych relacjach do innej rzeczy albo innych rzeczy, i że w takim razie wolno sformułować pewne twierdzenie koniecznie prawdziwe postaci:

Jeżeli rzecz A istnieje, to rzecz A ma własności:  $Q_1, Q_2, Q_3, \dots, Q_k$  i jest w relacjach:  $R_1, R_2, R_3, \dots, R_m$  do rzeczy:  $B_1, B_2, B_3, \dots, B_n$ .

Twierdzenie to może mieć na względzie już to będące rzeczą-samą-w-sobie, już to przedmiot, czyli będące rzeczą-dla-podmiotu.

Jeżeliby pewne tego rodzaju twierdzenie miało na względzie będące rzeczą-samą-w-sobie, to jako implikacja – mogłoby samo być prawdziwe *a priori*, nie dając jednak podstawy do uznania jego składników, to jest poprzednika i następnika implikacji, za prawdziwe.

Jeżeliby natomiast pewne tego rodzaju twierdzenie miało na względzie będące rzeczą-dla-podmiotu, to ani prawdziwość całej implikacji, ani prawdziwość jej poprzednika nie mogłaby być czy to udowodniona *a priori*, czy to sprawdzona *a posteriori*.

Nawet gdyby można było wskazać pewien układ przedmiotów, które jako wartości zmiennych:  $A, B_1, B_2, B_3, \dots, B_n, Q_1, Q_2, Q_3, \dots, Q_k, R_1, R_2, R_3, \dots, R_m$ , spełniają funkcję propozycjonalną:

Jeżeli rzecz A istnieje, to rzecz A ma własności:  $Q_1, Q_2, Q_3, \dots, Q_k$ , i jest w relacjach:  $R_1, R_2, R_3, \dots, R_m$ , do rzeczy:  $B_1, B_2, B_3, \dots, B_n$ ,

i równocześnie funkcję propozycjonalną:

Rzecz A ma własności:  $Q_1, Q_2, Q_3, \dots, Q_k$ , i jest w relacjach:  $R_1, R_2, R_3, \dots, R_m$ , do rzeczy:  $B_1, B_2, B_3, \dots, B_n$ .

to jednak nie można by było na tej podstawie, czyli *a priori*, wnioskować niezawodnie, że pewna rzecz A, będąca już to rzeczą-samą-w-sobie, już to rzeczą-dla-podmiotu, istnieje.

Z tego wynika, że nie tylko istnienie jakiegokolwiek rzeczy skończonej, ale nawet istnienie Boga nie może być dowiedzione *a priori*.

Należy rozważyć, czy ujmowanie danej rzeczy A przez umysł może mieć takie własności, które uzasadniają lub chociażby narzucają przeświadczenie, że ta rzecz istnieje czy to jako rzecz-dla-podmiotu, czy to nawet jako rzecz-sama-w-sobie.

Jeżeli ani w przedmiocie, ani w treści aktu, w którym umysł ujmuje przedmiot, nie ma czynnika, który by władny był uzasadnić lub narzucić przeświadczenie, że dana rzecz istnieje, to jeżeli takie przeświadczenie powstaje w umyśle kiedykolwiek, to czynnikiem, który narzuca to przeświadczenie, mogą być tylko własności samego ujmowania przedmiotu przez umysł<sup>19</sup>.

do istnienia przed mniej doskonałym (*Fragmente zur Logik*, Berlin 1960, s. 466). Leibniz dowodził, że Bóg wybrał spośród wielu możliwych ten świat, który jest najlepszy, gdyż Bóg kieruje się zasadą racji dostatecznej, a być-najlepszym jest dostateczną racją istnienia (*Monadologia* § 53-55). Ponieważ być-najlepszym przysługuje światu jako całości, toteż racją dostateczną istnienia każdej rzeczy w świecie jest jej sposobność do współistnienia z innymi rzeczami istniejącymi (W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1968, s. 90).

<sup>17</sup> Kartezjusz uważał istnienie i trwanie za atrybut rzeczy, lecz nie za jakość (R. DESCARTES, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 34).

<sup>18</sup> E. GILSON, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 60.

<sup>19</sup> Nie idzie tu o jeden akt poznawczy, lecz o ujmowanie przedmiotu w wielu aktach poznawczych, które się wzajemnie uzupełniają.

Takie jest – jak trzeba przyjąć – stanowisko I. Kanta, który określa rzeczywiste jako to, „co się wiąże z materialnymi warunkami doświadczenia (wrażenia)<sup>20</sup>”. Zgodnie z tym Kant utrzymuje, że o istnieniu danej rzeczy – lecz nie o istnieniu rzeczy w ogóle – „trzeba wywnioskować z jego [tj. doświadczenia zewnętrznego] właściwości i przez zestawienia z kryteriami wszelkiego rzeczywistego doświadczenia”<sup>21</sup>.

Ponieważ istnienie rzeczy-samej-w-sobie nie może być poznane, dlatego zagadnienie istnienia rzeczy musi być ograniczone do istnienia tego, co jest rzeczą-dla-podmiotu.

Ponieważ przeświadczenie o istnieniu rzeczy nie może być wynikiem badania pojęcia tej rzeczy<sup>22</sup>, czyli badania własności, które powinny przysługiwać tej rzeczy, jeżeli ona ma być tym, czym ma być, przeto przeświadczenie o istnieniu rzeczy zewnętrznej może powstać tylko dzięki spostrzeżeniu zewnętrznemu. Ponieważ jednak spostrzeżenia zewnętrzne bywają źródłem przeświadczeń nie tylko prawdziwych, lecz również mylnych, przeto należy zbadać i określić, czym się różnią przeświadczenia o istnieniu rzeczy prawdziwe od przeświadczeń mylnych.

Spostrzeżenie zewnętrzne jest źródłem przeświadczenia, że dana rzecz istnieje, jeżeli pewna własność ciągu doświadczeń, z których to spostrzeżenie się składa, ukazuje przedmiot tych doświadczeń jako rzecz od podmiotu niezależną<sup>23</sup>. Niezależność zaś tej rzeczy od podmiotu polega na tym, że ta rzecz ukazuje się w różnych doświadczeniach jako jedna:

a) już to jednością statyczną, do której należy:

aa) jedność ejdetyczna (*eidōs*, wygląd), polegająca na tym, że wyglądy tej samej rzeczy, widzianej z różnych stron, są odnoszone do czegoś jednego,

ab) jedność kategoryczna (*kategorema*, orzecznik, kategoria), polegająca na tym, że pewne przypadłości są odnoszone do czegoś jednego jako do substancji, w której bytują;

b) już to jednością dynamiczną, do której należy:

ba) jedność synechetyczna (*syneches*, ciągi, kolejny), polegająca na ciągłości jednoczącej stany fizyczne, urzeczywistniające się kolejno w czymś, co jest ich podłożem,

<sup>20</sup> *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957, s. 387. W tekście oryginalnym: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung der Empfindung zusammenhangt, ist wirklich (*Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1971, s. 309).

<sup>21</sup> *Krytyka czystego rozumu* s. 304. Pewne wypowiedzi Kanta, dotyczące świadomości istnienia rzeczy zewnętrznych, wydają się wręcz zaskakujące. W polemice z idealizmem Kant opowiada się za „bezpośrednią świadomością istnienia innych rzeczy poza mną” (tamże s. 401), a nawet za tym, że „zewnętrzne doświadczenie jest właściwie bezpośrednie” (tamże s. 402) i że „samo doświadczenie wewnętrzne jest możliwe tylko pośrednio i tylko dzięki [doświadczeniu] zewnętrznemu” (tamże s. 403). Twierdzenie Kanta, że „świadomość mego własnego istnienia jest zarazem świadomością istnienia innych rzeczy poza mną” (tamże s. 401) i że „samo doświadczenie wewnętrzne jest możliwe tylko pośrednio i tylko dzięki [doświadczeniu] zewnętrznemu” (tamże s. 403), mają wyrazić, że poznanie istnienia własnego jest refleksyjne, a więc pośrednie i zależne. Poznanie zaś rzeczy zewnętrznych jest bezpośrednie i pierwotne względem tamtego, skoro akt umysłu zwraca się ku rzeczy zewnętrznej samorzutnie i z samej swej natury, ku sobie natomiast tylko przez refleksję. Refleksja bowiem jest możliwa jedynie dzięki temu, iż umysł zwraca się w swoich aktach ku rzeczom będącym poza nim. Bezpośrednia świadomość istnienia rzeczy zewnętrznych jest świadomością istnienia rzeczy zewnętrznych w ogóle, natomiast o istnieniu danej rzeczy jednostkowej „trzeba wywnioskować z jego [tj. doświadczenia zewnętrznego] szczegółowych właściwości i przez zestawienie z kryteriami wszelkiego rzeczywistego doświadczenia” (tamże s. 404). Trzeba zauważyć, że Kant ma na myśli istnienie empiryczne, nie zaś istnienie rzeczy-samej-w-sobie.

<sup>22</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, s. 314: „in dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden”

<sup>23</sup> Tu idzie o niezależność od podmiotu „zjawiskową”, czyli będącą dla podmiotu, nie zaś o niezależność od podmiotu ontyczną, czyli o niezależność od podmiotu tego, co jest rzeczą-samą-w-sobie. Niezależność od podmiotu ontyczna jest tak samo niepoznawalna, jak istnienie czy rzeczywistość rzeczy-samej-w-sobie. Por. K. KOWALSKI, *Podstawy filozofii*, Gniezno 1930, s. 138–139.



bb) jedność synoiketyczna (*synoikia*, zbiorowisko, środowisko, społeczność), polegająca na ciągłości jednoczącej układ, w którym działania i stany fizyczne danego ciała splatają się z działaniami i stanami fizycznymi innych ciał układu, zgodnie z prawami zachowania i wymiany energii.

Tak np. Iwan Karamazow mógł się przekonać, że jego rozmowa z czartem była majakiem, gdy się potem okazało, że rozwój wydarzeń, które zaszły jakoby w czasie tej rozmowy, nie układał się z późniejszym stanem rzeczy ani w jedność synechetyczną, ani w jedność synoiketyczną, skoro ręcznik, który zgodnie z przebiegiem wydarzeń w czasie rzekomej rozmowy, powinien być wilgotny i leżeć na krześle, znalazł się po przyjsciu Aloszy na umywalce suchy i złożony, a szklanka, która powinna być gdzieś na podłodze, stała na stole.

Każda z tych jedności spełnia pewną zasadę lub postulat: jedność ejdetyczna i jedność kategorematiczna zasadę substancji, a jedność synechetyczna i jedność synoiketyczna zasadę przyczynowości, zasadę determinizmu i postulaty ciągłości czasu, przestrzeni, ruchu i zmiany<sup>24</sup>.

Rzecz, która w różnych doświadczeniach ukazuje się jako jedna, ukazuje się jako taka tylko dzięki temu, że jest posłuszna nie kaprynowi podmiotu, lecz prawom od podmiotu niezależnym, czy to będą ontologiczne zasady substancji, przyczynowości i determinizmu, czy to empiryczne postulaty ciągłości zjawisk przestrzenno-czasowych<sup>25</sup>.

Jednakże stwierdzenie, że pewien przedmiot  $A_d$  ukazuje się jako rzecz posłuszna prawom przedmiotowym, nie przesądza wcale o tym, że pewna rzecz  $A_n$ , będąca pozapodmiotowym odpowiednikiem przedmiotu  $A_d$ , istnieje jako rzecz-sama-w-sobie<sup>26</sup>.

Z drugiej strony ani uznanie założenia, iż rzecz-sama-w-sobie  $A_n$  istnieje poza podmiotem, ani uznanie, iż rzecz-sama-w-sobie  $A_n$  nie istnieje poza podmiotem, nie wpływa na zachowanie się przedmiotu  $A_d$ , który jako rzecz-dla-podmiotu jest odpowiednikiem rzeczy-samej-w-sobie  $A_n$ . Uznanie, iż rzecz-sama-w-sobie  $A_n$  istnieje poza podmiotem jako odpowiednik przedmiotu  $A_d$ , polega przeto na czymś w rodzaju „efektu tunelowego” dzięki któremu umysł pokonuje niejako „wał potencjału”, odgradzający rzecz-samą-w-sobie od umysłu.

Jeżeli jedność ejdetyczna polega na tym, że dana rzecz jest czymś, do czego jest odnoszony pewien ciąg zespołów wyglądów, to narzuca się nie tylko pytanie, czy dana rzecz istnieje, lecz również pytanie, czy wyglądy tej rzeczy istnieją.

Wiadomo np. że ta moneta ma taki kształt, gdy jest oglądana pod takim kątem, inny zaś, gdy pod innym<sup>27</sup>, i że barwa tej tkaniny ma taki odcień, gdy jest oglądana przy pełnym świetle, inny zaś przy świetle osłabionym. Który wygląd (kształt, odcień

<sup>24</sup> Zasady tu wymienione odnoszą się do własności bytu i są konieczne, postulaty natomiast odnoszą się do własności intuicji i są przygodne, gdyż nie można – ani *a priori*, ani *a posteriori* – wiedzieć, czy czas, przestrzeń, ruch i zmiana mają same w sobie strukturę ciągłą. O jedności ejdetycznej stanowią w pewien sposób jedność synechetyczna i jedność synoiketyczna.

<sup>25</sup> Według Kanta sprawdzianem istnienia czy rzeczywistości tego, co jest przedmiotem danego doświadczenia, jest zgodność tego doświadczenia z zasadami substancjalności, przyczynowości i wzajemnego oddziaływania. Tym zasadom odpowiadają lub z nich wynikają zasady: trwałości tego, co jest ujmowane w rzeczy jako substancja, zależności przyczynowej między stanami, które się urzeczywistniają kolejno w danej substancji, zależności przyczynowej między działaniami i stanami fizycznymi rzeczy współistniejących, ciągłości zjawisk, które się dokonują w przestrzeni i w czasie.

<sup>26</sup> Husserl, porównując istnienie tamtych podmiotowych z istnieniem rzeczy danych w spostrzeżeniu zewnętrznym, stwierdza, że istnienie tamtych jest „absolutne” (czyli bezwzględnie pewne i niezaprzeczone), istnienie tych jest natomiast hipotetyczne, gdyż nie mogę wątpić w istnienie przeżyć danych w mojej świadomości, lecz mogę wątpić w istnienie rzeczy danych w doświadczeniu: „każde choćby najdalej sięgające doświadczenie pozostawia otwartą możliwość, iż to, co dane, nie istnieje mimo nieustannej świadomości jego cielesnej samoobecności”; „wszystko, co w świecie rzeczy istnieje dla mnie, zasadniczo jest tylko przypuszczalną rzeczywistością” (*Idee czystej fenomenologii*, PWN, 1967, s. 86).

<sup>27</sup> A.J. AYER, *The Foundations of Empirical Knowledge*, London–New York 1958, 264 n.

barwy) jest rzeczywisty? Czy jest tak, że ten wygląd jest rzeczywisty, tamten zaś pozorny, czy też jest tak, że każdy wygląd jest jednakowo rzeczywisty, lub tak, że każdy wygląd jest jednakowo pozorny? Jeżeli jeden wygląd jest rzeczywisty, inny zaś pozorny, to co stanowi o być-rzeczywistym tamtego, a co o być-pozornym tego? A jeżeli każdy wygląd jest jednakowo rzeczywisty lub każdy jednakowo pozorny, to czy jest tak, że wszystkie wyglądy są równouprawnione, czy też jest tak, że ten wygląd jest w pewien sposób uprzywilejowany, tamten zaś nie?

Powyższe pytania sprowadzają się do dwóch następujących: Co to jest wygląd przedmiotu? Czym się różni wygląd przedmiotu od jego przypadłości<sup>28</sup>?

Pytania te są tak ze sobą związane, że trzeba je rozpatrywać łącznie. Wygląd bowiem przedmiotu jest to jeden z wielu sposobów ujmowania pewnej przypadłości, spostrzeganej zmysłowo. Ponieważ jednak przypadłość spostrzegana zmysłowo jest pewną treścią podmiotową, w którą podmiot – przez obiektywizację i eksterioryzację – przyobleka przedmiot, przeto przypadłość spostrzegana zmysłowo jest ostatecznie wyglądem, a w każdym razie jednym z wyglądów. Ponieważ jednak nie każdy wygląd może być uznany za przypadłość, lecz tylko pewien wygląd wyróżniony w klasie czy w ciągu jednorodnych (jednostajnych)<sup>29</sup> wyglądów danego przedmiotu, przeto powstaje pytanie, co stanowi o tym, że jakiś jeden wygląd  $W_i$  jest uznawany za przypadłość tego przedmiotu, inne zaś wyglądy, które należą z nim do jednego ciągu:  $W_1, W_2, W_3, \dots, W_n$  wyglądów jednorodnych tego przedmiotu, nie są uznawane za przypadłości, i co stanowi o tym, że wygląd  $W_i$  uchodzi za rzeczywistość, inne zaś wyglądy powyższego ciągu uchodzą za pozór, skoro – jak wynika z rozważań uprzednich – wszystkie wyglądy są w jednakowym stopniu pozorem.

Tu trzeba jednak zauważyć, iż twierdzenie: „Każdy wygląd jest pozorem”, jest prawdziwe, gdy za miarę rzeczywistości uznamy rzeczywistość tego, co jest rzeczą-samą-w-sobie, lecz nie jest prawdziwe, gdy za miarę rzeczywistości uznamy rzeczywistość tego, co jest rzeczą-dla-podmiotu. Podobnie przeto jak uprzednio została określona miara rzeczywistości tego, co jest substancją dla podmiotu, tak obecnie może być określona również miara rzeczywistości tego, co jest przypadłością przedmiotu, czyli tego, co jest rzeczą-dla-podmiotu.

Można przeto dać następujące określenie będące przypadłością przedmiotu:

Wygląd  $W_i$  przedmiotu  $P$ , dany w doświadczeniu zmysłowym, jest przypadłością rzeczywistą przedmiotu  $P$ , jeżeli:

a)  $W_i$  należy do ciągu:  $W_1, W_2, W_3, \dots, W_n$  wyglądów jednorodnych przedmiotu  $P$ , danych w doświadczeniu zmysłowym,

b)  $W_i$  ma tę własność, że opis odniesień (relacji) wszystkich wyglądów ciągu:  $W_1, W_2, W_3, \dots, W_n$  do wyglądu  $W_i$  jest najprostszymi i zgodny z prawami doświadczenia, które stanowią o jedności przedmiotu  $P$ <sup>30</sup>.

Nie można poprzestać na określeniu, że przypadłością przedmiotu jest ten wygląd przedmiotu, który zjawia się w pewnych warunkach wyróżnionych czy uprzywilejo-

<sup>28</sup> W tym pytaniu idzie również o relację między jednością ejdetyczną a jednością kategorematyczną.

<sup>29</sup> Ciągiem wyglądów jednorodnych jest np. ciąg kształtów, które widzimy, gdy oglądamy monetę pod coraz to innym kątem lub ciąg odcieni powierzchni barwnej, oglądanej w coraz to innym oświetleniu.

<sup>30</sup> Niekiedy określa się jako rzeczywiste te wyglądy, które mają „największą wartość jako źródła przewidywania” (por. AYER, jw. s. 267). Takie określenie jest – jak sądzę – równoważne temu, które podałem wyżej, gdyż możliwość przewidywania sprowadza się do opisu zależności (relacji) między stanami danymi a stanami przewidywanymi. U Husserla postępowanie, które prowadzi do wyróżnienia spośród wszystkich możliwych wyglądów przedmiotu tego wyglądu, który jest wyglądem „przedmiotowym” (ogólnie ważnym, uznanym), nazywa się uprzedmiotowieniem (Objektivierung) (AGUIRRE, jw. s. 126–127. Por. HUSSERL, jw. s. 271 n.).

wanych, gdyż jednoznaczne określenie tego, co jest warunkiem wyróżnionym, jest nawet dla jednej tylko dziedziny doświadczenia zmysłowego niemożliwe<sup>31</sup>.

Postępując się w określeniu pojęcia przypadłości przedmiotu pojęciem wyglądu, mamy na względzie właściwie tylko jedną dziedzinę doświadczenia, a mianowicie dziedzinę wrażeń wzrokowych. Należałoby rozpatrzyć zagadnienie, czy pojęcie przypadłości przedmiotu, zbudowane według modelu zapożyczonego z dziedziny wrażeń wzrokowych, może być rozszerzone – *mutatis mutandis* – na inne dziedziny wrażeń zmysłowych. Biorąc pod uwagę osobliwy charakter treści wrażeń wzrokowych, można przewidywać, że rozszerzenie omawianego pojęcia na pozostałe dziedziny doświadczenia zmysłowego okaże się trudne lub nawet niemożliwe.

Osobliwy charakter wrażeń wzrokowych przejawia się z jednej strony w tym, że treści wrażeń wzrokowych układają się w zespoły o pewnej strukturze, w której mnogość treści bogato zróżnicowanych jest podporządkowana pewnej zasadzie jednoczącej, z drugiej zaś w tym, że umysł odnosi dane wrażeń wzrokowych do pewnej substancji jako ich podłoża bezpośredniego.

Wrażenia innych zmysłów – z wyjątkiem wrażeń dotykowych – różnią się pod tym względem od wrażeń wzrokowych, gdyż na przykład wrażenia słuchowe odznaczają się wprawdzie bogactwem zróżnicowania treści i tworzą zespoły o pewnej strukturze, lecz są odnoszone do pewnego przedmiotu nie jako do ich podłoża substancjalnego, ale jako do ich źródeł, czyli przyczyny sprawczej, natomiast wrażenia węchowe i smakowe ani nie tworzą zespołów o jakiejś wyraźnej strukturze, ani nie są odnoszone wyraźnie do określonego przedmiotu jako ich podłoża substancjalnego, lecz raczej jako do ich źródła. Wrażenia dotykowe nie dorównują wprawdzie wrażeniom wzrokowym pod względem bogactwa treści i wyrazistości struktur, niemniej jednak mają z wrażeniami wzrokowymi wspólne to, że ich treści układają się w pewne struktury i że umysł odnosi je do pewnego przedmiotu jako ich podłoża substancjalnego.

Ponieważ z jednej strony odnoszenie tego, co jest dane we wrażeniach słuchowych, węchowych i smakowych, do danego przedmiotu jako do ich podłoża substancjalnego jest niezgodne z intuicją, z drugiej strony odnoszenie tego, co jest dane we wrażeniach wzrokowych i dotykowych, do danego przedmiotu wyłącznie jako do ich źródła i przyczyny sprawczej jest intuicyjnie dopuszczalne, przeto możliwe jest pewnego rodzaju zrównanie danych doświadczenia zmysłowego przez przypisanie im wszystkim statusu skutków zewnętrznych, które pochodzą od odpowiednich przypadłości przedmiotu.

Przy takim rozumieniu danych doświadczenia zmysłowego należałoby rozróżnić między przypadłościami, które bytują w danym przedmiocie jako w ich podłożu substancjalnym, a danymi doświadczenia zmysłowego jako skutkami, których źródłem i przyczyną sprawczą są przypadłości przedmiotu czy też ich działania, a które bytują już nie w danym przedmiocie, lecz poza tym przedmiotem, czy to jako zjawiska fizjologiczno-psychiczne bytujące w systemie nerwowym lub w świadomości. Za rozróżnieniem między przypadłościami przedmiotu a danymi doświadczenia zmysłowego powinno iść rozróżnienie między tym, co jest ujmowane przez zmysły bezpośrednio, a tym, co jest ujmowane – jeżeli jest ujmowane – tylko bezpośrednio przez umysł<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> AYER, jw. s. 265-267.

Rozróżnienie między tym, co jest ujmowane przez zmysły bezpośrednio, a tym, co – jako przypadłość przedmiotu – nie jest ujmowane bezpośrednio, choć bywa ujmowane pośrednio przez umysł, jest wyrazem stanowiska realizmu krytycznego, zapoczątkowanego przez pitagorejczyków i rozwijanego w starożytności przez Protagorasa, Demokryta i Platona (por. W. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1920, 112 n.). W realizmie krytycznym nie bierze się pod uwagę rozróżnienia między „wyglądem” a przypadłością, lecz rozróżnienie między jakościami wtórnymi a jakościami pierwotnymi (por. LOKE, jw. 2, 8, 9-15; 4, 3, 12-13).

Uznanie danych doświadczenia zmysłowego, które jako takie miałyby być „danymi bezpośrednimi”, za skutki, które pochodzą czy to od przypadłości przedmiotu, czy to od działania przedmiotu, zdaje się narzucać w sposób nieunikniony założenie, że przedmiot i jego przypadłości nie tylko istnieją jako rzeczy-same-w-sobie, ale są również jako rzeczy-same-w-sobie poznawalne, choćby tylko pośrednio. Wbrew temu możliwa jest jednak taka interpretacja pojęć: „dane bezpośrednie doświadczenia”, „przypadłość przedmiotu”, „działanie”, „poznawalne pośrednio”, która pozwala obejść założenie, iż rzecz-sama-w-sobie jest poznawalna.

Zagadnienie, czy rzecz-sama-w-sobie, bytująca poza podmiotem, czyli transcendentna, istnieje, jest nie tyle źle postawione, ile raczej zasadniczo nierozstrzygalne, gdyż umysł ludzki ani nie ma pojęcia czy intuicji, w której by ujmował znaczenie wyrażen „istnieje” czy „rzeczywiste”, ani nie jest władny pokonać przedziału, który oddziela transcendentne od podmiotu. Niemniej jednak podmiot może ujmować istnienie tego, co istnieje dla podmiotu, i odróżniać to, co istnieje dla podmiotu, od tego, co nie istnieje przynajmniej dla podmiotu.

Chociaż dla umysłu ludzkiego – przynajmniej teoretycznego – nie było obojętne pytanie, czy pewne istniejące dla podmiotu istnieje również jako rzecz-sama-w-sobie lub czy każde istniejące samo w sobie istnieje tylko jako rzecz-sama-w-sobie, czy też niekiedy jako rzecz-dla-podmiotu, to jednak musiałby się pogodzić z tym, że nie jest władny odpowiedzieć na nie przynajmniej tak długo, jak długo jest zdany na tę wyłącznie wiedzę, która jest mu dostępna w sposób zgodny z jego naturą. Nikomu bowiem nie jest dane przewyższyć samego siebie.

Jakkolwiek nie możemy ani poznać rzeczy-samej-w-sobie, ani udowodnić, iż rzecz-sama-w-sobie istnieje, ani nawet ująć w treści myślowej tego, co jest denominatem słowa „istnieje”, to przecież czujemy się zmuszeni już to przyjąć, iż poza nami i niezależnie od nas istnieje rzecz-sama-w-sobie, już to przynajmniej zachowywać się tak, jak gdyby rzecz-sama-w-sobie poza nami i niezależnie od nas istniała.

W odniesieniu do tego, co się nam ukazuje jako rzecz posłuszna prawom przedmiotowym, na nic by się nie zdała ani wiedza o nieistnieniu tego, ani dowód nieistnienia tego, co w przeświadczeniu zdrowego rozsądku istnieje. Jaką bowiem korzyść lub ulgę miałbym z wiedzy, iż rzecz, która mnie udręcza, nie istnieje, gdybym nie był władny wyzwolić się od jej udręki, lub jaką szkodę albo udrękę przynosiłaby mi wiedza, iż rzecz, która mnie uszczęśliwia i zaspokaja moje potrzeby, nie istnieje, gdybym jej nieistnienia nie mógł nawet zauważyć? Co by dał komukolwiek dowód, iż rzecz, o której istnieniu był przekonany, nie istnieje, gdyby wszystko działa się tak, jak gdyby ta rzecz jednak istniała? I niewielu chyba znalazło czy znajdzie pociechę w radzie Marka Aureliusza: „Przebudź się i przyjdź do siebie! A jak byś wstał ze snu i poznał, że cię trapiły sny, tak na jawie patrz na to, jak na tamto patrzyłeś”<sup>33</sup>.

Mając te uwagi na względzie można by zaprojektować pewnego rodzaju pragmatyczną definicję istniejącego. Ta definicja mogła być taka:

Rzecz  $A_n$ , która jako rzecz-sama-w-sobie jest odpowiednikiem rzeczy  $A_d$ , obecnej w moim przedstawieniu w taki sposób, iż zmienia nieuchronnie mój los, winna być uznana przeze mnie za istniejącą.

Próbą pragmatycznego określenia pojęcia istnienia jest określenie tego pojęcia przez P.W. Bridgmana. Według niego przekonanie o istnieniu rzeczy opiera się na tym, że nasze pojęcia (*concepts*) czy przedstawienia dotyczące danych rzeczy są *o p e r a t y w n e*, czyli innymi słowy, pozwalają nam znaleźć właściwy sposób postępowania czy zachowania się wobec tych rzeczy, umożliwiając nam powodzenie w naszych zamierzeniach

<sup>33</sup> MAREK AURELIUSZ, *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, Warszawa <sup>2</sup>1989, 6, 31. Por. tamże 5, 2.

czy przedsięwzięciach. Pojęcia są operatywne, gdy mogą sprostać zadaniom, jakie im stawiamy, i wychodzą zwycięsko z prób, jakim je poddajemy<sup>34</sup>.

W jakim pojęciu istnienia kryje się błąd braku początku (*petitio principii*), gdyż z jednej strony konfrontacja pojęć z rzeczami dostarcza kryterium operatywności pojęć i jednocześnie kryterium istnienia rzeczy, a z drugiej kryterium operatywności pojęć jest operatywne tylko wtedy, gdy dane pojęcia konfrontujemy z rzeczami istniejącymi, a kryterium istnienia rzeczy jest operatywne tylko wtedy, gdy z danymi rzeczami konfrontujemy pojęcia operatywne.

Ponieważ jednak przekształcenie tej „definicji” w jakąś definicję, która by była użyteczna teoretycznie, wymagałoby – jak trzeba przewidywać – ogrodzenia jej dodatkowymi zastrzeżeniami, które by się okazały albo wciąż niewystarczające, albo uwikłane w błędnym kole, przeto zbędne jest zajmować się nią dłużej.

Jeżeli jakaś rzecz  $A_d$ , obecna w moim przedstawieniu, przedstawia mi się tak, jakby od tej obecności lub nieobecności zależał taki lub taki mój los, to rzecz  $A_d$  albo jest sama przyczyną sprawczą lub składnikiem przyczyny sprawczej, która wpływa na to, co się zdarza w moim życiu, albo jest *h i p o s t a z ą*, której przypisuje się moc sprawczą jakiejś innej przyczyny. Jeżeli jednak rzecz  $A_d$  jest jedynie zespołem treści podmiotowych, podniesionych – mocą eksterioryzacji i obiektywizacji – do rangi przedmiotu, to jeżeli żadna treść podmiotowa nie może być ogniwem łańcucha przyczyn sprawczych, gdyż treściom podmiotowym przysługuje jedynie być *w z g l ę d n e*, które jest poza kategoriami działania lub sprawiania i bycia przyczyną sprawczą lub skutkiem przyczyny sprawczej<sup>35</sup>, to rzecz  $A_d$  nie może sama przez się być ogniwem w łańcuchu przyczyn sprawczych, ani tych, które należą do dziedziny rzeczy-samych-w-sobie, ani również do tych, które należą do dziedziny przedmiotów, czyli rzeczy-dla-podmiotu. Wtedy rzecz  $A_d$  może jedynie uchodzić za ogniwo w łańcuchu przyczynowym dzięki temu, że przyjmuje niejako odpowiedzialność za działanie już to rzeczy-samej-w-sobie  $A_n$ , już to podmiotu, który pobudzony w pewien sposób przez treść  $A_d$  aktualizuje jakąś inną treść  $B_d$ .

Przyjmując, że twierdzenie: „Rzecz sama-w-sobie istnieje poza podmiotem”, nie tylko ma pewien sens, lecz jest również prawdziwe, musimy odpowiedzieć na pytanie: „Czy treści podmiotowe zawierają lub czy przynajmniej mogą zawierać pewne informacje o rzeczy-samej-w-sobie?” To pytanie jest równoważne pytaniu: „Czy przedmiot  $A_d$ , czyli rzecz-dla-podmiotu, jest lub może być pewnym odwzorowaniem rzeczy-samej-w-sobie  $A_n$ ?”

Należy wziąć pod uwagę, że: Albo przedmiot  $A_d$  nie może być odwzorowaniem rzeczy-samej-w-sobie dzięki temu, że umysł tworzy rzecz  $A_d$  zgodnie z oddziaływaniem rzeczy  $A_n$ , czyli *a posteriori*, albo przedmiot  $A_d$  jest odwzorowaniem rzeczy-samej-w-sobie  $A_n$  dzięki temu, że umysł tworzy przedmiot  $A_d$  zgodnie z koniecznymi prawami umysłu, czyli *a priori*, albo przedmiot  $A_d$  jest odwzorowaniem<sup>36</sup> rzeczy-

<sup>34</sup> *The Nature of Physical Theory*, New York 1936, s. 51: „It seems to me that the answer to all these questions is that the things exist because for one thing the concepts work in the way that I want them to. In my effort to solve the problem of adapting myself to my environment I invent certain devices, and some of these are successful and I use them in my thinking. Existence is a term which presupposes the success of these devices. The concept of table and cloud and star is successful in dealing with certain aspects of my experience [...]”

<sup>35</sup> Św. Tomasz powiada: „Relacja nie może być ani tym, co działa, ani tym, co doznaje działania” (4 Sent. d. 1 q. 1 a. 2, q. 4 c).

<sup>36</sup> Należy zaznaczyć, że wyrażenia „jest odwzorowaniem” i „jest obrazem” nie są bynajmniej równoznaczne, gdyż – jeżeliby nawet każde będące obrazem rzeczy X było równocześnie odwzorowaniem rzeczy X – nie każde odwzorowanie rzeczy X jest jej obrazem. Tak na przykład układ znaków muzycznych na pięciolinii nie jest obrazem, lecz tylko odwzorowaniem melodii, zapis na taśmie magnetofonowej również nie jest obrazem, lecz tylko odwzorowaniem tego, co zostało utrwalone na taśmie.

samej-w-sobie  $A_n$  dzięki temu, iż umysł tworzy rzecz  $A_d$  zgodnie tak z działaniem rzeczy  $A_n$ , jak również z koniecznymi prawami umysłu.

Jeżeli rzeczywistość pozapodmiotowa, czyli świat rzeczy-samych-w-sobie istnieje, to jeżeli nie może być tak, iżby to, co się zdarza w moim życiu nie zależało w żadnej mierze od tego, co się zdarza w rzeczywistości pozapodmiotowej, to jeżeli jednak władny jestem z jednej strony zapobiegać temu, co mi od tej rzeczywistości zagraża, z drugiej zaś strony wykorzystywać to, co mi w niej sprzyja, to twierdzenie, że przedmiot  $A_d$  nie może być odwzorowaniem rzeczy-samej-w-sobie  $A_n$ , jest fałszywe.

Twierdzenie, że umysł tworzy pewne treści podmiotowe zgodnie z działaniem rzeczy-samych-w-sobie, wynika z założeń, iż z jednej strony rzeczy-same-w-sobie nie tylko istnieją poza podmiotem, lecz również dają znać o sobie, wywołując w podmiocie poczucie zagrożenia lub potrzeby, z drugiej strony podmiot władny jest radzić sobie w świecie pozapodmiotowym dzięki informacjom, których dostarcza świat przedmiotów, czyli zespół rzeczy-dla-podmiotu. Jeżeli bowiem podmiot władny jest radzić sobie w świecie pozapodmiotowym, to jeżeli nieprawda, że – jak sądził Leibniz<sup>37</sup> – rozwój treści poznawczych w umyśle jest – dzięki harmonii ustanowionej z góry – równoległy do rozwoju świata pozapodmiotowego, to podmiot władny jest przyjmować od świata pozapodmiotowego znaki, które obudzają w podmiocie świadomość czy to takiego lub takiego zagrożenia, czy to takiej lub takiej potrzeby, a tym samym skłaniają do wyboru właściwego sposobu zachowania się w świecie rzeczy-samych-w-sobie.

Tu natykamy się na trudność, która polega na tym, że na zachowanie się podmiotu w świecie rzeczy pozapodmiotowych, składają się czynności, które – jako przynależne do świata rzeczy-samych-w-sobie – są równie niepoznawalne, jak rzecz-sama-w-sobie. Czynności te nie są przeto podmiotowi ani bezpośrednio dane, ani – tym samym – jego działaniu bezpośrednio poddane.

Otóż działanie podmiotu jest podobne do działania pracownika, którego zadaniem jest czuwanie nad pracą maszyny. Podobnie jak pracownik, który czuwa nad pracą maszyny, odczytuje położenia wskazówek w przyrządach, zwraca uwagę na sygnały i zgodnie z wynikami obserwacji zmienia położenia odpowiednich dźwigni, czy obraca odpowiednimi galkami, czy też naciska odpowiednie guziki, nie zastanawiając się nad tym lub może nawet nie wiedząc w ogóle, jakie działania maszyny zależą od jego działań, tak również i podmiot obraca się w świecie przedmiotów, czyli rzeczy-dla-podmiotu, w którym odczytuje pewne sygnały pochodzące od nieznanego i niepoznawalnego świata rzeczy-samych-w-sobie, i zgodnie z tym wybiera takie zachowania, aby znaleźć – niejako po omacku – bezpieczne dla siebie miejsce w świecie rzeczy-samych-w-sobie, którego nie zna.

Czy jednak zdolność umysłu ludzkiego do tworzenia odwzorowań rzeczy-samych-w-sobie ma swoje źródło wyłącznie w zdolności do odbierania i właściwego sobie interpretowania sygnałów, które pochodzą od rzeczy-samych-w-sobie? Innymi słowy: Czy cała nasza wiedza ma swoje źródło wyłącznie w doświadczeniu i jest tym samym *a posteriori*?

Otóż twierzę, że oprócz treści poznawczych, które zależą od doświadczenia, w umyśle ludzkim są treści poznawcze, które od doświadczenia nie zależą. Jeżeli bowiem treści poznawcze, które zależą od doświadczenia, muszą mieć początek w pewnych „impresjach” i mogą dostarczać wiedzy tylko przygodnej (przypadkowej), to jeżeli pewne treści poznawcze, jakimi umysł rozporządza, nie pochodzą od jakichkolwiek impresji lub dostarczają wiedzy koniecznej, to umysł ludzki jest wyposażony czy to w pewien zasób gotowych treści poznawczych, czy to w pewne dyspozycje

<sup>37</sup> G.W. LEIBNIZ: *List do p. Coste'a*, w: G.W. LEIBNIZ: *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski*, PWN 1969, s. 273. Por. *Nowy system*, etc., tamże, s. 170.

do aktualizowania określonych treści poznawczych niezależnie od doświadczenia, czyli *a priori*.

Wystarczy przeto wskazać pewne treści poznawcze, które nie są impresjami ani nie pochodzą od impresji, lub pewne treści poznawcze, które stanowią o wiedzy koniecznej.

Treściami poznawczymi, które nie są impresjami ani nie pochodzą od impresji, są treści, które odpowiadają denominatom wyrazów: „jest”, „był”, „konieczne”, „przygodne”, „substancja”, „relacja”, „nie”, i wielu innych. Nie tylko bowiem nie można wskazać impresji, która by odpowiadała którejkolwiek z tych treści, lecz trzeba nawet uznać, że pojęcie impresji, która by była odpowiednikiem którejkolwiek z tych treści, jest wręcz sprzeczne.

Istnienie wiedzy koniecznej nie jest oczywiste i spór o jej istnienie jest odwiecznym sporem między empiryzmem, który zakłada, że wszelka wiedza pochodzi z doświadczenia i osiąga pewność tylko względną, a racjonalizmem, który obok prawd przygodnych, które dotyczą zdarzeń (*vérités de fait*), uznaje prawdy konieczne, których źródłem jest umysł (*vérités de raison*<sup>36</sup>).

Umysł może być źródłem wiedzy apriorycznej tylko o tyle, o ile rozporządza pewnym zasobem treści poznawczych, które nie zależą od doświadczenia w taki sposób, iż dana treść poznawcza może być zaktualizowana tylko dzięki zaktualizowaniu właściwej jej impresji i przynajmniej pierwsze zaktualizowanie tej treści jest bez zaktualizowania odpowiedniej impresji niemożliwe.

Treści, które są źródłem wiedzy apriorycznej, mogą zależeć od doświadczenia tylko w ten sposób, iż zaktualizowanie jakiegś tego rodzaju treści zależy nie od jakiegoś określonego doświadczenia, lecz od jakiegoś doświadczenia w ogóle, zewnętrznego lub wewnętrznego. Umysł bowiem aktualizuje te treści tylko dzięki temu, iż buduje z nich pewien przedmiot.

Ponieważ być treści poznawczej polega na być-do-przedmiotu, przeto zwłaszcza treści pierwotne nie mogą być zaktualizowane bez odniesienia ich do przedmiotu czy wbudowania ich w pewien przedmiot, czyli pewien zespół treści, w którym dana treść jest taką właśnie treścią dzięki wzajemnemu określaniu się składników tego zespołu.

Czy jest jakaś wiedza *a priori*, a w szczególności czy są nauki aprioryczne?

Można by sądzić, że pojęcie nauki apriorycznej jest sprzeczne, skoro z jednej strony twierdzenia mogą być *a priori* konieczne i prawdziwe tylko o tyle, o ile są analityczne, z drugiej strony zaś u podstaw nauk apriorycznych, logiki i matematyki, muszą być twierdzenia, które nie są analityczne.

Wiadomo, że Kant próbował usunąć tę trudność, przyjmując, iż podstawowe twierdzenia nauk apriorycznych, w szczególności zaś twierdzenia (sądy) matematyki, nie są wprawdzie analityczne, są jednak – jako sądy syntetyczne *a priori* – konieczne.

<sup>36</sup> Pogląd, że umysł jest źródłem pewnych treści niezależnych od doświadczenia, nazywa się aprioryzmem lub natywizmem. Utożsamienie aprioryzmu z natywizmem nie wydaje się jednak słuszne, ponieważ natywizm daje się pogodzić z aposterioryzmem. Lenin na przykład zakłada, że pewność twierdzeń logiki opiera się na doświadczeniu, lecz zastrzega się, że nie idzie tu o doświadczenie indywidualne, ale o doświadczenie – rzecz można – gatunkowe, które polega na tym, iż prawa logiki wrosły w świadomość ludzką dzięki „praktyce, powtarzanej miliardy razy” (W.I. LENIN, *Filosofskie tetradi*, Moskwa 1936, s. 183-184, 207. Cyt. A. SCJAFF, *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, Warszawa 1951, s. 58). Praktyka, dzięki której prawa logiki utrwaliły się w świadomości ludzi, nie mogła powtarzać się miliardy razy w życiu jednego osobnika. Jeżeli zaś te prawa utrwaliły się w świadomości ludzi dzięki praktyce wielu pokoleń ludzkich, to zapewne dzięki temu, że przechodziły od jednego pokolenia do drugiego przez dziedziczenie. A ponieważ własność dziedziczona przez wiele pokoleń musi być własnością wrodzoną, przeto pogląd, że prawa logiki utrwaliły się w świadomości ludzi dzięki praktyce powtarzanej miliardy razy, można słusznie uznać za rodzaj natywizmu.

Sądy te czerpią swoje *a priori* i swoją konieczność nie z pojęć, lecz z oglądów *a priori*, gdyż sądy te są twierdzeniami o własnościach tych oglądów.

Kant słusznie odrzekł się od sądów analitycznych i słusznie szukał podstawy sądów *a priori* poza pojęciami. Twierdzenia bowiem, czy to *a priori*, czy to *a posteriori*, które dotyczą przedmiotów, nie mogą czerpać swej pewności z analizy pojęć, gdyż o własnościach przedmiotów może pouczyć tylko badanie przedmiotów, nie zaś badanie pojęć. Wiedza o przedmiocie może pochodzić tylko z badania przedmiotu, a więc już to przedmiotu danego w doświadczeniu zewnętrznym, czyli w poznaniu zmysłowym (wiedza *a posteriori*), już to przedmiotu przedstawionego w umyśle niezależnie od doświadczenia zewnętrznego (wiedza *a priori*).

Przedmiotami danymi *a priori* są pewne struktury, które umysł czy to odnajduje sam w sobie, czy to tworzy. Umysł bada własności tych struktur i dochodzi do pewnych twierdzeń, które są niezależne od doświadczenia zewnętrznego. Umysł wyróżnia osobliwie te twierdzenia, o których jest przekonany, że odnoszą się nie tylko do jednego wypadku szczegółowego i nie tylko do przedmiotu przedstawionego w myśli, lecz również do wszystkich innych wypadków podobnych, a zwłaszcza do rzeczy, które są – jeżeli są – poza podmiotem, jako rzeczy-same-w-sobie. Na co by się bowiem zdał trud poznawczy, gdyby ograniczał się do wiedzy o czymś jednym, przemijającym i niepowtarzalnym?

Twierdzenia konieczne *a priori* musiałyby – gdyby istniały – być ważne nie tylko w odniesieniu do przedmiotów przedstawionych w umyśle, lecz również w odniesieniu do rzeczy – jeżeli takie są – pozapodmiotowych, czyli rzeczy-samych-w-sobie. Umysł byłby władny dojść do takich twierdzeń, gdyby wśród treści, jakimi rozporządza niezależnie od doświadczenia zewnętrznego, rozpoznawał struktury czy własności, które by musiały przysługiwać każdemu istniejącemu jako właśnie istniejącemu, czyli – inaczej mówiąc – takie struktury czy własności, bez których żadna rzecz nie mogłaby czy to istnieć, czy to zacząć istnieć. W takim właśnie razie umysł mógłby dojść do pewności, że jeżeli dana rzecz lub dany zespół rzeczy istnieje, to ta rzecz lub ten zespół rzeczy musi mieć taką strukturę lub takie własności. Gdyby ponadto własności rzeczy istniejących musiały zależeć jedne od drugich w taki sposób, że istniejące, które by miało pewną własność  $W_i$ , musiałyby mieć również pewną własność  $W_j$ , to umysł poznający tę zależność, doszedłby do pewnego twierdzenia apriorycznego, dotyczącego rzeczy pozapodmiotowych, czyli rzeczy-samych-w-sobie.

Własności istniejącego jako istniejącego, czyli własności, które są związane z istnieniem rzeczy, iż każda rzecz, która istnieje, musi mieć również te własności, można nazwać własnościami egzystencjalnymi.

Należy zauważyć, że umysł, dla którego przedmiotem jest rzecz-dla-podmiotu, odnosi wprawdzie własności egzystencjalne do rzeczy-samej-w-sobie, lecz identyfikując rzecz-samą-w-sobie z rzeczą-dla-podmiotu, przyobleka we własności egzystencjalne rzecz-dla-podmiotu. Dzięki takiemu właśnie *qui pro quo* rzecz-dla-podmiotu, nie będąc obrazem odpowiedniej rzeczy-samej-w-sobie, lecz tylko pewnym jej odwzorowaniem, jest niejako surogatem (namiastką) rzeczy-samej-w-sobie w świecie rzeczy-dla-podmiotu. Dzięki zaś temu być-namiastką-rzeczy-samej-w-sobie rzecz-dla-podmiotu pozwala podmiotowi tak się zachowywać w świecie rzeczy-samych-w-sobie, aby przynajmniej w pewnej mierze mógł wykorzystywać to, co w świecie rzeczy-samych-w-sobie jest mu przyjazne, i ustrzec się tego, co mu jest wrogie.

Wiedza o strukturze czy własnościach, które muszą przysługiwać istniejącemu jako istniejącemu, musi być *a priori*, gdyż wiedza *a posteriori* może dotyczyć jedynie przygodnego. Jeżeli przeto umysł osiąga wiedzę o własnościach, które muszą przysługiwać istniejącemu jako istniejącemu, to jeżeli wiedza o tym, co jest konieczne, nie może być *a posteriori*, to umysł zdolny jest odkryć w sobie samym wiedzę



ważną nie tylko w odniesieniu do tego, co bywa pomyślane, lecz również w odniesieniu do tego, co istnieje poza podmiotem.

Wiedza *a priori* jest możliwa dzięki temu, że umysł władny jest tworzyć przedstawienia przedmiotów, odróżniać te przedmioty jedne od drugich, porównywać je, porządkować, tworzyć z nich takie lub inne zbiory, struktury, etc. W ten sposób umysł tworzy coraz to nowe przedstawienia, które nie pochodzą ani nie zależą od doświadczenia. Choćby nawet te przedmioty, które stanowią początkowe tworzywo danych przekształceń myślowych, pochodziły z doświadczenia zewnętrznego czy nawet były wręcz rzeczami materialnymi, to by przecież struktury z nich utworzone mogły tak daleko odbiegać od danych doświadczenia zewnętrznego, iżby twierdzenia o tych strukturach były od tego doświadczenia całkowicie niezależne, a tym samym *a priori*. Przykładem tego jest kombinatoryka, która wychodząc od przedstawień jednostkowych, niejako naocznych, buduje struktury coraz bardziej złożone i dochodzi do twierdzeń abstrakcyjnych, których prawdziwość nie zależy od doświadczenia, a więc od tego, co było tworzywem początkowym, jest czymś rzeczywistym i dostępnym dla doświadczenia zmysłowego, czy też jedynie czymś pomyślanym i od doświadczenia całkowicie niezależnym. Innym przykładem jest teoria gry w szachy. Twierdzenie, że określony ciąg przesunięć na szachownicy stanowi o wygranej po stronie figur białych, jest twierdzeniem *a priori*, które nie odwołuje się do doświadczenia i nie zależy od tego, czy dany ciąg przesunięć zdarzył się w jakiejś rozgrywce, czy nie. Twierdzenie to wynika wyłącznie z uznanych na początku zasad gry. W tym wypadku wręcz bez znaczenia jest to, że ktoś szukając odpowiedzi na to pytanie posługuje się figurami szachowymi i szachownicą, a więc rzeczami materialnymi, poznawalnymi w doświadczeniu zmysłowym.

Za wiedzę aprioryczną uchodziła zawsze matematyka. Za sprawę jednak sporną musimy uznać to, czy twierdzenia matematyki są konieczne już to w takim znaczeniu, że są bezwzględnie prawdziwe tylko w odniesieniu do określonych struktur przedstawionych w myśli, już to w takim znaczeniu, że są prawdziwe w odniesieniu do niektórych dziedzin rzeczywistości pozapodmiotowej, już to w tym znaczeniu, że odpowiadają rzeczywistości pozapodmiotowej z pewną dostatecznie wielką, choć tylko przybliżoną dokładnością, już to w tym znaczeniu, że są bezwzględnie prawdziwe o rzeczywistości, jaka jest dana, czyli o świecie obecnie istniejącym, już to w tym znaczeniu, że są bezwzględnie prawdziwe nie tylko o tym świecie, który jest obecnie dany, lecz nawet o jakimkolwiek świecie możliwym możliwością, jaką umysł ludzki władny jest wyróżnić czy określić. Tak postawione zagadnienie mimo całej swojej złożoności, jest jednak – zwłaszcza wobec bujnego rozwoju różnych działów matematyki, powstania nowych jej działów i zarysowania się różnic w poglądach na podstawy matematyki – jeszcze zbyt uproszczone. Wyróżnienie w nim choćby tylko niektórych innych aspektów wymagałoby daleko idących analiz.

Można by sądzić, że sprawa aprioryczności twierdzeń została w każdym razie rozstrzygnięta w odniesieniu do twierdzeń geometrii. Skoro się bowiem okazało, że geometria euklidesowa nie jest jedyną możliwą geometrią i że pewna geometria nieeuklidesowa lepiej się nadaje do opisu świata, to albo wszystkie twierdzenia geometrii, albo przynajmniej te które wynikają z jej niektórych aksjomatów, powinny być uznane za twierdzenia wymagające sprawdzenia czy potwierdzenia w doświadczeniu, a więc twierdzenia *a posteriori*<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> W jednej z najwcześniejszych swoich prac, w książce: *An Essay on the Foundations of Geometry* (1985), B. Russel wyłożył pogląd, później zresztą przez autora odrzucony, że wszystkie aksjomaty geometrii projekcyjnej są sądami syntetycznymi *a priori*, natomiast pewne aksjomaty geometrii metrycznej, w szczególności zaś geometrii euklidesowej, są zdaniem empirycznymi (I. DAMBSKA, „*An Essay on the Foundations of Geometry*” B. Russela i krytyka tej książki we Francji w 1989–1990, odczyt na XVII Konferencji Historii Logiki w Krakowie, kwiecień 1971 r.).

Należy tu jednak zauważyć, że pojęcie „*a priori*”, czyli pojęcie tego, co nie zależy od doświadczenia zewnętrznego, oscyluje niejako między pojęciem struktury, którą umysł tworzy niezależnie od doświadczenia zewnętrznego, w szczególności zaś niezależnie do takich lub innych impresji, a pojęciem zgodności tej struktury ze strukturą rzeczywistego, czyli tego, co istnieje poza podmiotem.

Przedmiotem geometrii jest struktura, którą umysł tworzy niezależnie od doświadczenia zewnętrznego. Taką strukturą jest przestrzeń, nie ta jednak, która jest domniemaną rzeczywistością pozapodmiotową, lecz ta, która jest dana umysłowi jako pewna treść podmiotowa. Ani przedstawienie przestrzeni, ani przedstawienia jej własności nie pochodzą z doświadczenia zewnętrznego, gdyż nie ma, a nawet nie może być impresji, od których by te przedstawienia mogły pochodzić. Gdyby nawet impresja barwy rozpostartej na pewnej powierzchni mogła dać początek przedstawieniu powierzchni, to by jednak nie mogła zapoczątkować przedstawienia przestrzeni trójwymiarowej, a impresje przestrzeni, odbierane za pośrednictwem wrażeń dotykowych czy ruchowych, nie mogłyby być źródłem przedstawień przestrzennych wzrokowych. Niemożliwa jest również na przykład impresja ciągłości, wobec czego impresja przestrzeni ciągłej – gdyby impresja przestrzeni mogła w ogóle istnieć – nie różniłaby się od impresji przestrzeni nieciągłej. Również impresja przestrzeni euklidesowej nie mogłaby się różnić od impresji przestrzeni nieeuklidesowej<sup>40</sup>, tak jak na przykład impresja barwy czerwonej różni się od impresji barwy zielonej.

Natomiast zgodność struktury przestrzeni geometrycznej ze strukturą domniemanej przestrzeni rzeczywistej nie przesądza o aposteriorycznym charakterze geometrii, lecz jedynie o tym, że ta geometria nadaje się lepiej do opisu zjawisk niż tamta.

Z rozważań przedstawionych zwłaszcza w dwóch poprzednich rozdziałach okazało się, że wszystkie treści, zarówno te, które zależą od doświadczenia zewnętrznego, jak i te, które od takiego doświadczenia nie zależą, mają swoje źródło w umyśle. Jedne z tych treści są sygnałami, w których są zaszyfrowane pewne informacje o obecności i działaniu rzeczy-samej-w-sobie, drugie zaś służą umysłowi już to jako klucz do rozszyfrowania – o tyle, o ile to możliwe – treści – sygnałów, już to jako składniki do skonstruowania przedmiotów, czyli tego, co reprezentuje rzeczy-same-w-sobie w świecie rzeczy-dla-podmiotu.

Powstaje pytanie, czy treści, które służą umysłowi czy to jako klucz do rozszyfrowania treści doświadczalnych, czy to jako składniki do skonstruowania przedmiotów, zawierają zadatek wiedzy, która by była *a priori* i równocześnie zawierała informacje o rzeczy-samej-w-sobie.

Jeżeli umysł ma w sobie treści, które zawierają zadatki wiedzy apriorycznej, to treściami tymi nie są ani „istoty” rzeczy, ani gotowe „formy”, będące odwzorowaniem takich rzeczy, jak człowiek, drzewo, zwierzę, stół, etc., lecz jedynie pewne treści

<sup>40</sup> Podstawowe własności struktur, które są przedmiotami nauk apriorycznych, są określone w aksjomatach. Stąd o różnicy między własnościami przestrzeni euklidesowej a własnościami przestrzeni nieeuklidesowej stanowi różnica między zespołem aksjomatów tamtej a zespołem aksjomatów tej. Między różnymi systemami geometrii nie ma właściwie sprzeczności, skoro każda z geometrii opisuje inną strukturę, tak, jak nie ma sprzeczności między opisem życia Cezara a opisem życia Napoleona. Pozorna sprzeczność między geometrią euklidesową a pewną geometrią nieeuklidesową wynika również stąd, że pewnemu terminowi, na przykład terminowi „prosta” odpowiada inna intuicja w geometrii euklidesowej, inna zaś w geometrii na przykład Riemanna. Aksjomaty bowiem określają nie tylko własności danej struktury, lecz również znaczenia terminów pierwotnych, które występują w aksjomatach (por. K. АЛДУКІЕВІЧ, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 79n.). Pojęcie prostej w geometrii euklidesowej wiąże się z inną intuicją niż pojęcie prostej w geometrii nieeuklidesowej. Nie wiemy, czym jest przestrzeń sama w sobie, czyli przestrzeń, w której rozmieszczone są rzeczy-same-w-sobie. Przestrzenią dla podmiotu jest zbiór możliwych sposobów manipulowania światem rzeczy-dla-podmiotu. Przestrzeń ta jest projekcją pewnej formy podmiotowej, która umożliwia rozmieszczenie czy uporządkowanie przedmiotów, czyli rzeczy-dla-podmiotu.

proste, a raczej dyspozycje do aktualizowania pewnych treści prostych<sup>41</sup>, z których umysł buduje treści złożone.

Właściwym źródłem wiedzy *a priori*, której *być-a-priori* polega nie tylko na tym, że wiedza ta nie zależy od doświadczenia zewnętrznego, lecz również na tym, że wiedza ta jest koniecznie prawdziwa o rzeczach-samych-w-sobie, jeżeli jakiegokolwiek, gdziekolwiek, i kiedykolwiek istnieją, są już to pewne struktury treści, już to pewne treści, jakie umysł w sobie odnajduje.

Źródłem treści, w których są zadatki wiedzy *a priori*, są prawa logiki. Prawem logiki nazywamy już to pewną dyspozycję podmiotową, która należy do natury umysłu i która kieruje umysłem w jego czynnościach przechodzenia od jednej treści do innej, czy od jednej struktury treściowej do innej, już to pewne twierdzenie, które opisuje pewną formę przejścia od jednej treści do innej, czy od jednej struktury treściowej do innej, zgodną z prawem logicznym w pierwszym znaczeniu. W prawach logiki umysł widzi pewną bezwzględną konieczność, która nie polega na jakimś irracjonalnym przymusie, lecz na mniej lub więcej wyraźnym przeświadczeniu, że prawo logiczne należy do samej natury umysłu, tak iż zlekceważenie tego prawa jest dla umysłu równoznaczne ze zdradą i wyparciem się siebie samego. Człowiek, który narusza prawa logiki w sposób szczególnie rażący, naraża się na śmieszność lub budzi politowanie czy oburzenie.

Prawa logiki stanowią o systemie pewnych struktur czyli form. Podstawą tych struktur muszą być pewne relacje. Umysł poznaje te relacje i ich własności niezależnie od doświadczenia. Te struktury muszą być pewnym odwzorowaniem rzeczywistości. Jeżeli bowiem do natury umysłu należy dążyć do zgodności z rzeczywistością, to jeżeli czynność umysłu, którą rządzi prawo logiki, polega na przejściu od jednego stanu zgodności z rzeczywistością do jakiegoś innego stanu zgodności z rzeczywistością, to również przejście od jednego stanu do innego musi być zgodne ze strukturą rzeczywistości<sup>42</sup>. A skoro prawo logiki ukazuje przejście zgodne ze strukturą rzeczywistości, to prawo logiki dostarcza umysłowi wiedzy *a priori* o strukturze rzeczywistości.

Czy jednak przeświadczenie o konieczności praw logiki może istotnie dostarczyć umysłowi jakichkolwiek treści, a w szczególności wiedzy *a priori* o rzeczywistości pozapodmiotowej? Możliwa jest bowiem alternatywa:

Albo jest tak, że umysł nie jest w stanie znaleźć związku między strukturą, jaką wyznacza prawo logiki, a strukturą rzeczywistości pozapodmiotowej, i prawo logiki przedstawia się umysłowi jako ślepa, irracjonalna konieczność, albo tak, że poznanie prawa logiki prowadzi do poznania odpowiedniej struktury rzeczywistego, albo też tak, że uprzednia wiedza o strukturze rzeczywistego prowadzi do wiedzy czy przeświadczenia o prawie logiki.

Natura przejścia logicznego od jednej struktury treściowej do innej każe uznać pierwszy człon powyższej alternatywy za fałszywy, gdyż prawa logiki nie są dla umysłu jakąś irracjonalną, obcą i niepojętą koniecznością.

Co się tyczy priorytetu jednej lub drugiej wiedzy, to należy powiedzieć, że wiedza dotycząca praw logiki jest pochodna względem wiedzy dotyczącej struktury bytu i tym samym wtórna. Wiedza o strukturze bytu należy do natury umysłu jako jego dyspozycja do ujmowania w rzeczach tego, co jest bytem i co należy do bytu jako do bytu.

<sup>41</sup> Dana treść  $T_i$ , będąca treścią pierwotną, może być w umyśle już to potencjalnie, dzięki temu, że umysł może być podmiotem każdej treści, już to wirtualnie, dzięki temu, że umysł jest wyposażony w dyspozycję, czyli uzdolnienie do zaktualizowania treści  $T_i$ , już to *implicite*, dzięki temu, że treść  $T_i$  jest składnikiem pewnego zespołu treści, a więc pewnego przedstawienia przedmiotu, już to *explicitie*, dzięki temu, że treść  $T_i$  została wyodrębniona z zespołu treści, którego jest składnikiem.

<sup>42</sup> Zgodność danego stanu z rzeczywistością polega nie na tym, że ten stan (czy też treść z tym stanem związana) jest obrazem danej rzeczy, lecz na tym, że jest odwzorowaniem tej rzeczy.

Prawa logiki są dla umysłu czymś oczywistym dlatego, że umysł widzi w nich – a przynajmniej wyczuwa w nich *implicite* – nie tyle prawa umysłu, ile raczej prawa bytu. Na co by się bowiem zdało wiedzieć, że prawa logiki są prawami umysłu, gdyby u ich podstaw nie było przeświadczenia – przynajmniej instynktowego – że prawa umysłu są równocześnie prawami bytu, czyli rzeczywistości, gdyż w takim razie prawa umysłu byłyby dla umysłu tylko niezrozumiałym, irracjonalnym nakazem czy imperatywem.

Prawami umysłu są pewne kategorie, w jakich umysł ujmuje byt. Kategoriami nie są jednak jakiegokolwiek gotowe – jak sądził Kant – pojęcia. Kategorie są raczej pewnymi treściami *a priori*, danymi umysłowi *wirtualnie*, czyli w pewnych dyspozycjach, dzięki którym te treści bywają we właściwych okolicznościach aktualizowane. Dzięki tym dyspozycjom umysł wydobywa te treści niejako z siebie, czy – jakby powiedzieli scholastycy – z własnej możliwości.

Te treści czy dyspozycje do aktualizowania tych treści nie są jednak dla umysłu jakimiś dodatkami, doczepionymi do czegoś, co jest już gotowym umysłem, lecz raczej czymś, co należy wręcz do natury umysłu, tak iż bez nich umysł nie byłby umysłem.

Już uprzednie rozważania doprowadziły do wniosku, że umysł nie nabywa i nie może nabywać treści poznawczych ani od rzeczy-dla-podmiotu, skoro rzecz-dla-podmiotu jest wytworem umysłu, gdyż nie rzecz-dla-podmiotu dostarcza treści umysłowi, lecz umysł przyobleka rzecz-dla-podmiotu w odpowiednie treści, ani od rzeczy-samej-w-sobie, skoro rzecz-sama-w-sobie jest dla umysłu niepoznawalna, gdyż umysł, nawet odbierając od rzeczy samej w sobie pewne sygnały, nie pojmuje przecież ich właściwego znaczenia. Umysł przeto – zdany w akcie poznawczym sam na siebie – sam tworzy lub wydobywa z własnej możliwości wszystkie treści, z pomocą których ujmuje przedmiot czy raczej buduje przedmiot jako namiastkę rzeczy-samej-w-sobie, a równocześnie jako to, co reprezentuje rzecz-samą-w-sobie w dziedzinie rzeczy-dla-podmiotu.

Przedmiot zaś jest z jednej strony namiastką rzeczy-samej-w-sobie dzięki temu, że nosi na sobie *po z ó r* rzeczy-samej-w-sobie, z drugiej strony tym, co reprezentuje rzecz-samą-w-sobie, dzięki temu, że przyobleka się w *p r a w d ę* rzeczy-samej-w-sobie. Pozorem rzeczy-samej-w-sobie są treści, które odpowiadają przypuszczalnym własnościom „jakościowym” czy „istotowym” rzeczy-samej-w-sobie, będącym poza dziedziną poznawalnego, prawdą rzeczy-samej-w-sobie są treści, które odpowiadają własnościom egzystencjalnym rzeczy-samej-w-sobie, danym umysłowi w dyspozycjach *a priori*.

Jakkolwiek umysł nie ujmuje denominatu słowa „istnieć” ani w jakiegokolwiek wyraźnej treści intuicyjnej, ani w odpowiedniej treści pojęciowej, to jednak ujmuje w pewien niezawodny sposób i *a priori* pewne własności egzystencjalne, czyli własności istniejącego jako istniejącego, czy rzeczywistego jako rzeczywistego, dzięki czemu zdolny jest osiągnąć wiedzę konieczną, która jest tym samym wiedzą *a priori*.

Podmiot przydaje przedmiotom pewne treści, które są odpowiednikami czy to przypuszczalnych własności „jakościowych”, czy to własności egzystencjalnych, gdyż jedno i drugie umożliwiają podmiotowi takie ujmowanie rzeczy-dla-podmiotu, które wyznacza mniej lub więcej korzystne sposoby zachowania się w świecie rzeczy-samych-w-sobie.

Treści, które są odpowiednikami własności „jakościowych”, mają dla podmiotu wyłącznie to znaczenie, iż umożliwiają pewne działania, natomiast treści, które są odpowiednikami własności egzystencjalnych, mają również to znaczenie, iż służą jako źródło czystego (teoretycznego) poznania. Z nich to umysł czerpie najpierw wiedzę o bycie jako bycie, następnie zaś wiedzę o naczelnym założeniu nauk. Wiedza ta jest w umyśle *a priori*, choć początkowo tylko *wirtualnie*, czyli mocą odpowiednich

dyspozycji, i *implicite*, czyli w uwikłaniu w treściach pierwotnych, a więc niejako w załączku czy w kokonie, z którego wydobywa się dzięki wysiłkowi umysłu, aby stać się wiedzą aktualną i rozwiniętą.

Sprawa, czy wyposażenie umysłu w treści poznawcze lub dyspozycje do aktualizowania treści poznawczych jest – jak zakłada kreacjonizm – darem Stwórcy, czy też – jak przyjmuje ewolucjonizm – wynikiem rozwoju filogenetycznego jestestw ożywionych, przynależnych do jednej z gałęzi hominidów, nie ma tu znaczenia istotnego, gdyż trzeba przyjąć, że treści poznawcze są w obu wypadkach dane umysłowi jednostkowemu jako coś niezależnego od doświadczenia, a w każdym razie od doświadczenia jednostkowego, a więc tym samym *a priori*.

Trzeba jednak zauważyć, że twierdzenie, iż treści poznawcze czy dyspozycje do aktualizowania treści poznawczych mają swoje źródło w doświadczeniu wielu pokoleń przodków człowieka, a więc jestestw, które w rozwoju swoim nie osiągnęły jeszcze stopnia ludzkości, lub jestestw, które ten stopień już osiągnęły, kryje w sobie trudność nieprzewycięzoną. Jeżeli bowiem – jak z uprzednich rozważań wynika – poznanie, a więc również doświadczenie, polega na aktualizowaniu pewnych treści podmiotowych, czyli na odwoływaniu się do treści, które umysł ma sam w sobie, to umysł nie mając w sobie czy to treści myślowych, czy to uzdolnień do aktualizowania treści myślowych, bez których poznanie, a więc również doświadczenie, nie jest możliwe, nie mógłby nie tylko poznawać czy doświadczać, ale nawet w ogóle być umysłem.

Powyższe rozważania upoważniają do wniosków, które dotyczą przedmiotu metafizyki, przedmiotu nauk szczegółowych, a osobliwie fizyki, i wreszcie możliwości metafizyki jako wiedzy *a priori*.

Co to jest metafizyka?

Pytanie: „Co to jest metafizyka?”, sprowadza się do pytania: „Jaki jest przedmiot metafizyki?” Jeżeli metafizyka ma być wiedzą o tym, co absolutne, to przedmiotem metafizyki nie jest rzecz-dla-podmiotu, lecz rzecz-sama-w-sobie<sup>43</sup>. Rzecz-sama-w-sobie jest z jednej strony czymś transcendentnym, z drugiej strony ma w sobie to, co stanowi o jej bycie i jej własnościach egzystencjalnych, i to, co stanowi o jej „istocie” i jakościach. Umysł nie może mieć wiedzy o tym, co w rzeczy-samej-w-sobie stanowi o jej istocie czy jakościach, lecz tylko o tym, co stanowi o jej bycie i własnościach egzystencjalnych. Przedmiotem metafizyki nie mogą przeto być własności „jakościowe” czy „istoty” rzeczy, lecz tylko własności egzystencjalne. Umysł dochodzi do metafizyki, oddzielając to, co jest przedmiotem metafizyki, zarówno od tego, co stanowi o rzeczy-dla-podmiotu, jak i od tego, co byłby skłonny uznać za „istotę” rzeczy-samej-w-sobie<sup>44</sup>.

Metafizyka nie musi odwoływać się do doświadczenia zewnętrznego, gdyż z jednej strony doświadczenie zewnętrzne może dostarczyć informacji o rzeczach-dla-podmiotu, lecz nie o rzeczach-samych-w-sobie, z drugiej strony zaś poznanie metafizyczne nie tylko obywa się bez tych treści, które pochodzą lub zależą od impresji, czyli doświadczenia zewnętrznego, lecz nawet musi abstrahować, czyli wyzwolić się od

<sup>43</sup> A. SCHOPENHAUER właśnie upatruje różnicę między metafizyką a fizyką w tym, że metafizyka ma za przedmiot rzeczy-same-w-sobie, fizyka natomiast zjawiska: „Denn solche Fortschritte der Physik werden immer nur die Kenntniß der Erscheinung vervollständigen; während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt, zum Erscheinenden” (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. Bd., Kap. 17, s. 165).

<sup>44</sup> Tę „abstrakcję metafizyczną” ma na myśli Suarez, gdy określa, że metafizyka jest to nauka, która bada byt jako byt, czyli w oderwaniu od tego, co stanowi o bytowaniu materialnym (*Disp. Metaph.*, I, s. 3, c. 1: „...definiri potest, metaphysicam esse scientiam quae ens in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur”). Należałoby dodać, że przedmiotem metafizyki jest byt w oderwaniu od jakiegokolwiek określenia „jakości” czy „istoty” – jeżeli takie jest możliwe – również bytu materialnego.

tego rodzaju treści i od wszystkiego, co należy jedynie do rzeczy-dla-podmiotu, a nie do rzeczy-samej-w-sobie.

Rzecz-sama-w-sobie jest wprawdzie bytem transcendentnym i dla podmiotu niedostępnym. Jeżeli jednak z jednej strony rzecz-sama-w-sobie jest bytem, z drugiej strony umysł ma sam w sobie źródło wiedzy o tym, co jest bytem, o i tym, co jest własnością bytu jako bytu, to umysł może osiągnąć i osiąga wiedzę o rzeczy-samej-w-sobie, nie *a posteriori*, czyli dzięki zetknięciu się z nią, lecz *a priori*, czyli dzięki intuicji, w której umysł uobecnia sobie i kontempluje niejako byt i własności bytu jako bytu. Uobecnienie bytu i własności bytu jako bytu w umyśle polega na tym, że umysł tworzy w sobie różne zespoły treści, czyli przedmioty, o różnych strukturach egzystencjalnych. Te struktury ukazują umysłowi różne własności egzystencjalne i relacje między nimi. W ten sposób wiedza o bycie jako bycie i własnościach bytu jest niezależna od doświadczenia, czyli od zetknięcia się podmiotu z przedmiotem, i tym samym *a priori*.

Do własności egzystencjalnych, czyli własności bytu jako bytu, należy zaliczyć – obok takich własności, jak jedno, dobro, prawda – te własności czy relacje, które Kant nazwał kategoriami. Kant słusznie widział w kategoriach źródło wiedzy *a priori*, lecz niestosownie obniżył ich rangę, gdy przypisał im jedynie wartość jako „apriorycznej podstawie możliwości doświadczenia”<sup>45</sup>, lecz nie uznał ich za źródło wiedzy o rzeczach-samych-w-sobie.

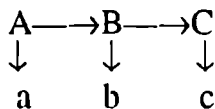
Co jest przedmiotem fizyki?

Przedmiotem nauk szczegółowych (poza naukami matematycznymi) jest pewna dziedzina czy warstwa rzeczywistości, będąca rzeczywistością względną, którą stanowią rzeczy dla podmiotu. Rzeczywistość ta jest pewnego rodzaju refleksem czy widmem (*eidolon*) rzeczywistości absolutnej, którą stanowią rzeczy-same-w-sobie. Rzeczywistość względna jest pewnego rodzaju odpowiedzią umysłu na doznania, które są następstwem działania rzeczy-samych-w-sobie na podmiot. Ponieważ umysł przyobleka rzeczy-dla-podmiotu, czyli przedmioty, nie tylko w treści, które są odpowiednikami przypuszczalnych własności „jakościowych” czy „istotowych” rzeczy-samych-w-sobie, lecz również w treści, które są odpowiednikami własności egzystencjalnych, przeto w opisie rzeczywistości względnej umysł usiłuje posługiwać się pojęciami i zasadami, które *ex recto* mogą się odnosić tylko do rzeczywistości absolutnej, czyli do rzeczy-samych-w-sobie, jako bytów rzeczywistych, a tylko *ex obliquo* do rzeczywistości względnej, czyli do rzeczy-dla-podmiotu, jako bytów w namiastce.

To dotyczy osobliwie zależności przyczynowej między stanami rzeczy-samych-w-sobie i zależności przyczynowej między stanami rzeczy-dla-podmiotu. Właściwa zależność przyczynowa zachodzi jedynie między stanami rzeczy-samych-w-sobie, nie zaś między stanami rzeczy-dla-podmiotu, gdyż jeżeli każdy stan rzeczy-dla-podmiotu zależy w pewien sposób od odpowiadającego mu stanu rzeczy-samej-w-sobie, jako jego refleks, to żaden stan rzeczy-dla-podmiotu nie zależy przyczynowo od jakiegokolwiek stanu rzeczy-dla-podmiotu poprzedniego.

Zależności między stanami rzeczy-samej-w-sobie i między odpowiadającymi im stanami rzeczy-dla-podmiotu można przedstawić na następującym wykresie:

<sup>45</sup> Kant uznał kategorie za „aprioryczną podstawę możliwości doświadczenia” (*Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przekł. R. Ingardena, PWN 1957, s. 200), czy za „warunki możliwości przedmiotu doświadczenia” (tamże, s. 216) i wyprowadził z nich naczelne zasady „przyrodoznawstwa” (tamże, s. 78), lecz ograniczył ich ważność do zjawisk. Rozwój pojęć fizyki poszedł później inną drogą niż ta, którą widział Kant. Przykładem tego jest zasada zachowania, która nie polega obecnie, jak u Kanta, na zachowaniu tej samej „ilości materii” (tamże, s. 78, 346n.) czy zasada determinizmu (konieczności przyczynowej), która w mechanice kwantowej przestała być zasadą bezwzględną. Tym samym kategorie przestały być „warunkami możliwości przedmiotu doświadczenia”



gdzie A, B, C, są znakami stanów rzeczy-samej-w-sobie, a, b, c, są znakami stanów rzeczy-dla-podmiotu. Zależność przyczynowa jest rzeczywista jedynie wzdłuż ciągu stanów A, B, C, natomiast wzdłuż ciągu stanów a, b, c, jest jedynie kolejność następstwa bez zależności przyczynowej<sup>46</sup>. Przykład podobnej zależności mamy w technice filmowej, gdzie stanom A, B, C, odpowiadają stany rzeczywistości utrwalanej w obrazach filmowych, stanom zaś a, b, c, odpowiednie obrazy na ekranie.

Z tego wynika, że nie należy oczekiwać, iż przedmiot fizyki, którym jest dziedzina rzeczy-dla-podmiotu, będzie poddany prawom następstwa przyczynowego, i że nie ma nic zaskakującego w tym, iż prawa fizyki nie spełniają w pewnej dziedzinie zjawisk postulatów, które wypływają z zasady przyczynowości. Nie wiemy, jaka jest struktura dziedziny rzeczy-samych-w-sobie, a tym samym nie wiemy, jakie są postulaty, które wypływają z zasady przyczynowości w odniesieniu do tej dziedziny. Jeżeli jednak stany rzeczy-dla-podmiotu są jedynie pewnymi refleksami stanów rzeczy-samych-w-sobie, to trzeba *a priori* przewidywać, że „rzeczywistość” rzeczy-dla-podmiotu musi być nieciągła i jest – być może – również skwantowana. Nieciągłość dziedziny rzeczy-dla-podmiotu jest związana nie tyle z naturą czy to rzeczy-samych-w-sobie, czy ich działań, ile raczej z warunkami, od których zależy poznanie ludzkie, osobliwie zaś z „mechanizmem” powstawania doznań podmiotu, jako czynników, które pośredniczą między podmiotem a rzeczą-samą-w-sobie.

Człowiek ma przeto przed sobą dwie różne dziedziny czy warstwy rzeczywistości, ku którym jego umysł się zwraca:

Z jednej strony rzeczywistość pozorną rzeczy-dla-podmiotu, którą umysł – pobudzony przez doznania – sam „urzeczywistnia” dla siebie przez projekcję zespołów treściowych, i którą wciąż rozbudowuje, uzupełniając ją coraz nowymi treściami i szczegółami, rozszerzając w ten sposób obszar swojego świata i możliwości swego działania w tym świecie.

Z drugiej strony rzeczywistość absolutną rzeczy-samych-w-sobie, do której umysł nie ma dostępu i którą ujmuje tylko dzięki treściom danym umysłowi *a priori*, choć tylko *wirtualnie*, to znaczy w dyspozycjach, które stanowią o naturze umysłu.

Umysł ludzki, zdany na skąpe sygnały, jakie otrzymuje od świata rzeczy-samych-w-sobie, usiłuje je zrozumieć i zbudować sobie jakiś model tego świata, lecz nie wie i nigdy się nie dowie, jak dalece ten model jest podobny lub niepodobny do domniemanego pierwowzoru.

Twierdzenie, że dziedzina rzeczy-dla-podmiotu jest z jednej strony przedmiotem nauk szczegółowych, z drugiej zaś strony wytworem umysłu, który projektuje<sup>47</sup> zbudowane przez się zespoły treści, stawia nas wobec pytania, na czym mianowicie polega prawda w odniesieniu do „rzeczywistości” rzeczy-dla-podmiotu. Prawda bowiem nie może w tym wypadku polegać na zgodności umysłu z przedmiotem, gdyż przedmiot jako wytwór umysłu jest tym samym zgodny z umysłem i umysł nie ma potrzeby naginać się czy upodabniać do przedmiotu. Ta trudność zniknie jednak, gdy weźmiemy pod uwagę, że umysł tworzy świat rzeczy-dla-podmiotu jako model, którym by można

<sup>46</sup> Takim wykresem posłużył się Bradley w przedstawieniu zależności między ciągiem stanów jakości pierwszorzędných a ciągiem stanów jakości drugorzędnych (F.H. BRADLEY, *Appearance and Reality*, London-Oxford-New York 1969, s. 289 nm.). Związek między stanami a, b, c, jest w rodzaju tego związku, jaki zachodzi między cieniem parobka, cieniem szczotki i cieniem konia, gdy – jak to jest gdzieś u Dostojewskiego – cień parobka czesze cieniem szczotki cień konia.

<sup>47</sup> Słowo „projektuje” znaczy tu tyle, co „dokonuje projekcji”

było tak manipulować, iżby znaleźć najbardziej właściwy sposób zachowania się w świecie rzeczy-samych-w-sobie. W takim razie prawda w odniesieniu do świata rzeczy-dla-podmiotu polega na wyborze najbardziej właściwego sposobu działania.

Natomiast w odniesieniu do rzeczywistości rzeczy-samych-w-sobie ważna jest klasyczna definicja prawdy: „prawda jest to zgodność umysłu z rzeczą”, z tym jednak zastrzeżeniem, że umysł odkrywa tu tylko niewielki rąbek prawdy.

W osiąganiu i jednej i drugiej prawdy, a więc i tej prawdy pragmatycznej, i tej prawdy czystej, umysł ludzki jest podobny do Sokratesa, o którym Faidros powiedział, że zgoła nie wychodzi poza mury<sup>48</sup>. Umysł bowiem osiąga prawdę nie wychylając się z eremu, w którym go więzi jego immanencja.

## ZAKOŃCZENIE

Zakres rozważań, które wypełniły niniejszą pracę, może się wydać zbyt szeroki, lecz w istocie trudno by było ograniczyć się do jakiegoś jednego lub do niektórych tylko aspektów zagadnienia. O charakterze tych rozważań stanowią trzy czynniki: 1) założenia, 2) metoda, 3) zamierzenie (cel).

Ponieważ te rozważania dotyczyły spraw dla filozofii najbardziej podstawowych, a mianowicie wartości poznawczej treści myślowych, a tym samym wartości naszego poznania w ogóle, przeto należało ograniczyć się do założeń najprostszych i najbardziej oczywistych. Takich zaś założeń trzeba było szukać nie w fakcie poznania – gdyż fakt poznania nie jest ani najprostszymi, ani najbardziej oczywistym – lecz w czystym pojęciu poznania – bez względu na to, czy umysł *de facto* poznaje, czy nie. Nie należy bowiem przyjmować na początku tego, co ma być dopiero wynikiem końcowym.

To ograniczenie zakresu założeń narzuciło metodę, jaką należało wybrać, gdyż wyrzeczenie się badania faktów i ograniczenie się do badania pojęcia skazuje na posługiwanie się metodą *a priori*.

Nie oznacza to jednak wcale wyrzeczenia się dowodów ze stanu faktycznego, gdyż w sporze z tymi, którzy uznają jedynie dowody ze stanu faktycznego, nie tylko wolno, ale wręcz konieczne było posłużyć się – *dato, non concessio* – przesłankami ze stanu faktycznego, aby wykazać, że przesłanki te już to nie narzucają wniosków, jakie się z nich wyprowadza, już to narzucają wnioski wręcz przeciwne. Tak się ma np. sprawa z rozważaniami dotyczącymi teorii o różnicy między umysłem czynnym i biernym.

W badaniu „natury” czy „istoty” treści myślowych w ogóle i pojęć w szczególności nie idzie jedynie o to, czym są treści myślowe i jakie są ich rodzaje, jaka wreszcie jest relacja pojęć do innych treści myślowych, lecz również – i to jeszcze bardziej – o to, jakie jest – z jednej strony – pochodzenie (geneza) treści myślowych i jaki jest – z drugiej strony – udział treści myślowych w poznaniu w ogóle i w poznaniu rzeczywistości transcendentnej w szczególności.

Z przeprowadzonych rozważań wynika, że:

- rzecz-sama-w-sobie jest niepoznawalna;
- nie można skonstruować dowodu istnienia świata rzeczy transcendentnych;
- to, co ujmujemy jako rzeczywistość przedmiotową, jest w istocie jedynie projekcją naszych treści podmiotowych;
- przedmiotem poznania nie jest rzecz-sama-w-sobie, lecz jedynie rzecz-dla-podmiotu, czyli projekcje naszych treści podmiotowych;
- „rzeczywistość” będąca projekcją naszych treści podmiotowych jest zespołem rzeczy-dla-podmiotu, czyli światem rzeczy-dla-podmiotu;

<sup>48</sup> PLATON, *Faidros*, 230 d.



- świat rzeczy-dla-podmiotu jest namiastką, pozorem, czy „widmem” świata rzeczy-samych-w-sobie;
  - odpowiednie manipulowanie światem rzeczy-dla-podmiotu pozwala odnaleźć właściwe zachowanie się w świecie rzeczy-samych-w-sobie;
  - świat rzeczy-dla-podmiotu jest przedmiotem nauk przyrodniczych, czyli tych nauk, które określają prawa manipulowania światem rzeczy dla podmiotu;
  - przedmiotem metafizyki nie są rzeczy-same-w-sobie, lecz tylko ich własności egzystencjalne, czyli prawa bytu jako takiego;
  - przynajmniej pewne treści podmiotowe bywają odpowiedzią umysłu bezpośrednio na pewne stany podmiotu, pośrednio na działania rzeczy-samej-w-sobie, których następstwem są dane stany podmiotu<sup>49</sup>;
  - „istota” rzeczy-samej-w-sobie, a więc również „istota” stanów podmiotu, tych, które są następstwami działań rzeczy-samej-w-sobie, i tych, które nie są następstwami takich działań, jest niepoznawalna;
  - bezpośrednimi danymi umysłu są wyłącznie treści myślowe;
  - treści myślowe są obecne aktualnie tylko dzięki aktom umysłu;
  - treści myślowe pochodzą wyłącznie od umysłu, który jest wyposażony we wrodzone dyspozycje do aktualizowania określonych rodzajów treści, i w tym znaczeniu treści myślowe są wrodzone;
  - wśród dyspozycji do aktualizowania treści myślowych należy wyróżnić dyspozycje do aktualizowania treści będących odpowiednikami własności formalnych, czyli jakości, i dyspozycje do aktualizowania treści będących odpowiednikami własności egzystencjalnych;
  - dyspozycje umysłu do aktualizowania treści będących odpowiednikami własności egzystencjalnych stanowią o tym, że umysł jest w ogóle umysłem, dyspozycje do aktualizowania treści będących odpowiednikami własności formalnych stanowią o tym, że umysł jest umysłem właśnie takim, a więc np. umysłem ludzkim (można by przeto przypuścić, że istnieje umysł, który nie posługuje się treściami tego drugiego rodzaju, lecz można przypuścić, że istnieje umysł, który nie posługuje się treściami pierwszego rodzaju);
  - wśród treści myślowych należy wyróżnić treści i n t u i c y j n e (przedstawieniowe), które są treściami pierwotnymi, i treści d y s k u r s y w n e (pojęciowe), które są treściami wtórnymi;
  - treści pojęciowe są narzędziami mowy;
  - być treści pojęciowych polega na ich odniesieniu (relacji) do treści intuicyjnych;
  - struktura treści pojęciowych, która odpowiada strukturze mowy, umożliwia opisywanie przedmiotów, choć równocześnie uniemożliwia wyczerpujące opisywanie.
- Rozważania, które przedstawiłem w tej pracy, stanowią pewien łańcuch twierdzeń, uporządkowanych w taki sposób, aby – tam, gdzie to było możliwe – każde twierdzenie późniejsze miało uzasadnienie w pewnych twierdzeniach uznanych wcześniej. Zastrzeżenie „tam, gdzie to było możliwe”, jest jednak konieczne, gdyż tu i ówdzie nie udało się znaleźć przesłanek, które by rozstrzygały o uznaniu tego, a nie przeciwnego stanowiska. W takich wypadkach wybór danego stanowiska był do pewnego stopnia arbitralny, gdyż do opowiedzenia się za danym stanowiskiem skłaniał wzgląd na jałowość stanowiska przeciwnego, które odbierając w ogóle sens zagadnieniu poznania, zapędza filozofię w ślepy zaułek np. idealizmu czy solipsyzmu.

Rozważania przedstawione w tej pracy ani nie wyczerpują wszystkich zagadnień, jakie się wiążą – pośrednio lub nawet bezpośrednio – z zagadnieniem wymienionym w tytule, ani też – zapewne – nie usuwają wszystkich niejasności czy niejednoznaczności.

<sup>49</sup> To jest założenie, które przyjmujemy dla odciążenia się od stanowiska idealistycznego.

Jeżeli bowiem żądamy od mowy, aby rozporządzała nie tylko wyrażeniami, które coś wyrażają, ale również wyrażeniami, które wyjaśniają to, co inne wyrażenia wyrażają, to się okaże, że żadne sformułowanie nie może być doskonałe i pełne w takiej mierze, iżby nie wymagało żadnego dopowiedzenia<sup>50</sup>. To zapewne miał na myśli Norwid, gdy stwierdził, że „słów granice są jeszcze słowem”<sup>51</sup>.

## GEDANKENINHALT UND DING

### Eine transzendente Frage

#### Z u s a m m e n f a s s u n g

Der vorliegende Artikel ist der letzte, unbertächlich bearbeitete Teil der Habilitationsschrift, deren drei erste Teile früher in dem V., dem VI. und dem X. Band der Zeitschrift „Tamowskie Studia Teologiczne” (Studia Theologica Tamoviensia) erschienen sind.

Im vorliegenden Artikel, unter dem Titel: „Gedankeninhalt und Ding”, stellt der Verfasser die Frage: „Liefem uns die Gedankeninhalte Berichte über das Ding-an-sich selbst, und wie sei es möglich?” Diese Frage bezeichnet der Verfasser als die transzendente Frage, weil das Ding-an-sich transzendental ist.

Transzendentalität des Dinges-an-sich besteht darin, daß die Erkenntnisformen des Gemüts unvergleichbar mit den Eigenschaften des Dinges sind. Der Unterschied zwischen den Erkenntnisformen des Gemüts und den Eigenschaften des Dinges besteht nicht darin, daß diese Formen ungenaue Bildnisse der Eigenschaften seien, sondern darin, daß sie nur ihre Zeichen oder Symbole sind. Daraus folgt, daß unsere Vorstellung von der Welt nur ein Ersatz, – sozusagen – ein Gespenst der Welt ist. Wir verhalten uns in der Umwelt so, als ob wir tastend den richtigen Weg finden, und so, daß wir mit unserer Vorstellung manipulierend richtige Ereignisse in der nichtwahrnehmbaren Umwelt hervorrufen.

Wie sei es doch möglich, daß das Gemüt in der Umwelt meistens unfehlbar und sicher eben das bereitet, was es bereiten will und soll? Das ist eben so darum, weil unsere Vorstellung der Welt hinsichtlich ihrer Struktur mit ihrem Vorbild gleichförmig ist.

Diese Gleichförmigkeit folgt also daraus, daß die Grundsätze des Seins mit den Grundsätzen des Denkens analog sind, und wie das Seiende den Gesetzen des Seins, so auch das Gemüt den Gesetzen des Denkens gehorsam sein soll.

Das Gemüt ist also mit etlicher Fähigkeit ausgestattet, um gewisse ontologische Grundsätze *a priori* zu kennen oder zu entdecken und ohne diese Fähigkeit das Gemüt nicht existieren könne. Daraus läßt sich folgern, daß die Grundsätze des Denkens mit den Grundsätzen der Wirklichkeit analog sind, und daß die Struktur der Gedankeninhalte des Gemüts der Struktur der Wirklichkeit einigemaßen verwandt ist.

Niemals ist die erwähnte Gleichförmigkeit genau und also je genauer sie wäre, desto präziser auch das Subjekt auf die Umwelt einwirken könnte.

<sup>50</sup> J. WILSON, *Thinking with Concepts*, Cambridge 1963, s. 47.

<sup>51</sup> C.K. NORWID, *Krakus*, I, 199.