

Léon Noël

Realność i intelekt^{*}

Epistemologia neotomistyczna zdaje się przeżywać znaczący rozwój. Za pozwoleniem — co do osób „praktycznych”, które od tej tradycyjnej doktryny oczekują formuł definitywnych i szybko stosowalnych — rozwój ten obejmuje kwestie, które gdy się pojawiają, zwiększają swój zakres, a fundamenty systemu ukazują refleksji swą rosnącą złożoność. To powinno napawać radością. Prawda filozoficzna jest niełatwa. Nie odsłania się ludziom o zbyt ograniczonych horyzontach. Nie daje się poskromić ludziom czynu. Im bardziej ten realizm, o którym sądzimy, że jest realizmem św. Tomasza, różnił się będzie od realizmu naiwnego i bezrefleksyjnego, tym bardziej okaże się zdolny zaspokoić surowe wymagania umysłów wyostrzonych wskutek kontaktu z nowożytną krytyką.

^{*} Artykuł ten, pod oryginalnym tytułem *Le réel et l'intelligence*, opublikował Léon Noël w 1925 roku w „Revue Néo-Scholastique de Philosophie”. Por. L. Noël: *Le réel et l'intelligence*. „Revue Néo-Scholastique de Philosophie” 1925, nr 27, s. 5—28.

Występujący w tytule artykułu termin *intelligence* przetłumaczony został nie jako „inteligencja”, ale jako „intelekt”. Jest to podyktowane faktem, że współczesne rozumienie tego terminu jest mało precyzyjne. Jak podaje *Słownik filozofii* pod redakcją Adama Anuszkiewicza, „w przeciągu ostatniego stulecia stosowność słowa inteligencja uległa gwałtownemu rozszerzeniu. Wydaje się jednak, iż owemu rozszerzeniu towarzyszy pewne zamieszanie pojęciowe. [...] termin inteligencja można odnosić nie tylko do szerszej gamy istnień (w tym urządzeń, bytów nieożywionych), ale również do szerszej gamy zjawisk, nie tylko procesów i zdarzeń stricte poznawczych (a zatem myślenia, spostrzegania, sądzenia itd.), lecz również zjawisk uczuciowych (umiejętność radzenia sobie ze stresem lub konfliktem inter- lub intrapsychnym)”. *Słownik filozofii*. Red. A. Anuszkiewicz. Warszawa 2004, s. 252—253. Co więcej, wśród wielu możliwych sposobów rozumienia terminu „inteligencja”, współcześnie na czoło wysuwa się przede wszystkim rozumienie psychologiczne, zgodnie z którym, jak pisze Antoni Podsiad, inteligencja to „charakteryzująca jednostkę zdolność do rozwiązywania problemów, uczenia się i dawania sobie rady w nowych sy-

Nie chodzi o to, aby przywoływać teraz liczne studia, które powstały tu i tam, odkąd zaczęliśmy, także w tym miejscu, mówić o realizmie „bezpośrednim”¹. Inni zechcieli wziąć na siebie to drobiazgowe zadanie².

Niektóre z owych prac skłaniają jednak do refleksji i zachęcają nas do dokonania uściśleń, które bez wątpienia nie będą definitywne. W taki właśnie sposób, w trakcie dyskusji rozkwitają idee. Aby stworzyć kompletną epistemologię w duchu św. Tomasza, potrzebny jest wysiłek, którego bez wątpienia, nikt nie może jeszcze uznać za zakończony. Jeżeli mamy pewne podstawy, aby sądzić, że położone przez nas podwaliny [tej epistemologii — A.B.] przyjmują kształt tradycyjny³, jest wszakże rzeczą ważną, żeby uważnie przebadać także i te, które mogli odkryć inni i które mają, naszym zdaniem, odmienny charakter. Myśl tomistyczna jest złożona — to stanowi oznakę jej prawdziwości, konieczny owoc równowagi wszędzie tam, gdzie podejmuje ona pewne klasyczne dążenia, z których się wywodzi i które syntetyzuje. Jeżeli więc chodzi o wyrażenie ukrytych intencji, które myśl ta zawiera, tak aby odpowiedzieć na pojawiające się nowe problemy, należy spodziewać się w tej kwestii nie mniejszej złożoności.

tuacjach”. A. Podsiad: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa 2000, s. 400. Takie rozumienie nie oddaje sensu terminu „inteligencja” w filozofii Tomasza z Akwinu, w której oznacza on „akt intelektu, a niekiedy oznacza też substancje oddzielone, czyli aniołów”. Por. T o m a s z z A k w i n u: *Suma Teologiczna. Słownik terminów*. Oprac. A. Andrzejczuk. Wstęp M. Gogacz. Warszawa—Londyn 1998, s. 202. Z tej perspektywy terminy „intelekt” i „inteligencja” można stosować zamiennie, jako wyrażenia synonimiczne. Potwierdza to David A. Boileau, który w katalogu filozoficznych terminów używanych przez Désiré Merciera — twórcę szkoły lowańskiej, do której należał także Noël — pisze: „Intelekt: synonimiczny wobec inteligencji. W węższym sensie oznacza aktywną władzę intelektualną, jako różną od intelektu biernego, lub rozumienia”. D.A. Boileau: *A Study in Neo-thomism*. In: *Cardinal Mercier's Philosophical Essays. A Study in Neo-thomism*. Intr. R. McInerny, M.P. Grace. 2002, s. 683. W takim też sensie, jako „intelekt”, termin „inteligencja” tłumaczony będzie w niniejszym artykule. Drugi z terminów występujących w tytule: *le réel*, może zostać przetłumaczony jako „realność” lub „rzeczywistość”. Ponieważ termin „rzeczywistość” ma, jak się wydaje, nieco węższy zakres i swe zastosowanie znajduje raczej w ontologii, zasadniczo w niniejszym tłumaczeniu używany będzie termin „realność”, który lepiej pasuje do poruszanej tu problematyki epistemologicznej [przyp. — A.B.].

¹ L. Noël: *Le Réalisme immédiat*. „Revue Néo-Scholastique de Philosophie” 1923, nr 25.

² Por. *Biuletyn epistemologiczny* René Kremera, tak bogaty i dokładny.

³ Sygnalizowaliśmy już naszą podstawową zgodność z pewnymi tomistami tej klasy, co P. Géný, R. Garrigou-Lagrange, J. Le Rohellec. Moglibyśmy przywołać także innych spośród nich.

Musimy najpierw przypomnieć to, co już powiedzieliśmy zarówno w tym, jak i w innym miejscu⁴ o wzajemnych stosunkach epistemologii i metafizyki. Wydaje się nam, że epistemologia⁵ powinna zapewnić podwaliny, na których wzniesie się budowla myśli technicznie pewnej swych kroków i ich określonej wartości. Poprzedza więc ona w pewien sposób metafizykę ogólną, a jeszcze bardziej specjalną metafizykę podmiotu poznającego. Ale bez wątpienia, w takim samym stopniu jak metafizyka jest ona dziełem refleksji wydarzającej się tylko w umyśle już uformowanym, posiadającym ową spontaniczną metafizykę ukrytą w konstrukcjach zmysłu wspólnego; w umyśle, w którym zafunkcjonowała już pewna nie mniej spontaniczna epistemologia. Czy umysł powinien o tym zapomnieć, tak jak i o wszystkim, co być może przyswoił z nauk szczegółowych? Nikt tak nie uważa. Czy może on zrobić użytek z tego, co jest mu wiadome? Z pewnością tak, gdyż inaczej nie zdołalby nigdy sprostać wymaganiom, w których obliczu staje, rozwiązując problemy, ani wzniesić się do takiego poziomu, jakiego się od niego oczekuje. Niemniej prawdziwe jest jednak to, że krytyczna rekonstrukcja nie opiera się właściwie na żadnym z tego rodzaju kroków. Metafizyką posługiwano się najpierw „bezwiednie”, tak jak Jourdain posługiwał się prozą; teraz trzeba uczynić to ponownie, w sposób świadomy. W tej trudnej szkole każdy krok musi być stawiany z pełną świadomością tego, co z sobą niesie, i tego, co zakłada, a istnieją pewne kroki, które nie zakładają przed sobą żadnych innych i są pierwsze — wcale nie w porządku minionych dziejów ludzkiej świadomości, ale w idealnym porządku danej dyscypliny naukowej.

Być może więc, aby wspomóc początki epistemologii, w odniesieniu do duchowego podmiotu i poznania odwołałem się do pojęć metafizycznych, nawet tych już opracowanych; jednak wszystko to pełni początkowo funkcję jedynie prowizoryczną. I jeśli jest wystarczająco jasne, że później, wyjaśniając definitywnie naturę poznania, utwierdzamy się w przyjętych początkowo stanowiskach, to wydaje mi się jednak, iż stanowiska te same w sobie nie opierają się na żadnym z tych [metafizycznych — A.B.] stwierdzeń. Wiem dobrze, że zgodnie

⁴ L. Noël: *Note sur le problème de la connaissance*. „Annales de l'Institut de Philosophie” 1913, s. 688. [W przypisie Léon Noël nie podaje numeru ani tomu rocznika, w którym ukazał się ten artykuł — A.B.]; L. Noël: *Le Réalisme immédiat...*, s. 158 i nast.

⁵ „Epistemologia”, czy też „teoria poznania” jest badaniem poznania jako takiego, nie jako aktu psychicznego w ogóle, ale dokładnie jako aktu, który zamierza dosięgnąć i dosięga przedmiotów i rzeczy. Staje się ona *krytyką*, gdy dokonuje rozróżnienia między wartością naszych rozmaitych poznań.

ze słowami nieodżałowanej pamięci Ojca Rousselota, „dokładnie tym samym jest założyć wszystko i nie zakładać niczego”^{*} oraz że „jeden element cząstkowy wyodrębnia na początku zarówno abstrakcyjna, jak i arbitralna metoda”⁶; ale jeśli z tego tytułu chciano by przedstawić mi filozofię jako monolit, który należy przyjąć w całości, bez szukania w nim podstaw, nie czułbym się zbyt przekonany.

To jasne, że filozof nie może zaniechać kwestii związanych z myśleniem, życiem i ludzkim bytem, ale chce wiedzieć dokładnie, co znaczy jego ludzkie życie i jego myślenie. Dlatego też musi on rozpocząć od całkowitego ich przyjęcia — wiem to dobrze; ale udzielana przez niego odpowiedź, przyjmująca postać systemu filozofii, będzie zawierać pewne stwierdzenia, które zdominują inne. Czy nie powinny one zostać wyrażone w taki sposób, że w chwili, gdy się pojawiają, nie zależą od niczego i że są zarazem dostatecznie mocne, aby wystarczać same sobie?

Nie sądzę, że epistemologia sama powinna ustalać takie punkty wyjścia. To do metafizyki ogólnej lub ontologii należy sporządzenie spisu pojęć pierwszych oraz ich doprecyzowanie, poprawne sformułowanie pierwszych zasad i powiązanie z nimi wniosków, które one pozwalają ustalić. Do zadań poszczególnych dyscyplin należy sporządzenie katalogu swych zasad, wskazanie sensu pojęć, które łączą, a także odniesienie owych zasad do metafizyki ogólnej. Rola epistemologii polega właściwie na wskazaniu ich wartości. Dzieło to wiąże się z dziełem metafizyki i postępuje wraz z nią. Nie zatrzymuje się ono zresztą wcale na metafizyce ogólnej; towarzyszy wszystkim gałęziom wiedzy celem dokonania ich krytyki. Czy dlatego należy uczynić z owej kwestii przedmiot osobnego traktatu, czy też podjąć ją wraz z dyscyplinami, do których się odnosi? Oto pytanie, które słusznie zajmuje każdego, kto trudził się nad opracowaniem encyklopedycznego wykładu lub podręcznika filozofii. Nie należy przeceniać jego wewnętrznej wagi. Z czysto logicznego i niepedagogicznego punktu widzenia idealnej struktury wiedzy refleksyjnej wydaje mi się, że krytyka, czy też epistemologia — najpierw ogólna, później szczegółowa — na każdym kroku poprzedzają definitywne zabiegi nauki

^{*} Noël nie podaje, skąd pochodzi cytowany fragment. Należy jednak sądzić, że pochodzi on z tego samego źródła, co następny w kolejności przywoływany przez niego fragment. Por. przypis 6 [przyp. — A.B.].

⁶ *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*. „Revue Néo-Scholastique de Philosophie” 1910, nr 12, s. 507. [W przypisie Léon Noël nie podaje autora tego artykułu. Jednakże z kontekstu, w jakim go cytuje, powołując się na Pierre’a Rousselota, należy sądzić, że właśnie Rousselot jest jego autorem — A.B.].

i filozofii, dziedzin pewnych siebie i — jeśli można tak powiedzieć — w pełni świadomych tego, co czynią⁷.

Dokładnie ten problem wartości zechciał postawić wielebny Ojciec Gabriel Picard: nie wystarczy odwołać się do oczywistości, aby na niego odpowiedzieć, bo „występuje on w związku z samą oczywistością”⁸. Chodzi o to, aby wiedzieć, czy możemy zaufać tej oczywistości i przypisać jej realny zasięg. Doskonale wiadomo, że narzuca się ona umysłowi. Pytamy jednak, na jakiej podstawie to się dokonuje, i gdy ta oczywistość nie ukaże nam swych właściwości, bez wątpienia będziemy podlegać jej dalej, lecz pozwoli nam to zobaczyć w niej jedynie fakt subiektywny — co najwyżej ludzką konieczność, której zasięgu nie znamy.

W sumie jest to dokładnie ten sam problem, któremu Kartezjusz, przez hipotezę ducha zwodziciela, nadał postać tak frapującą i malowniczą zarazem. Przeczujemy jednak natychmiast, że ów problem może przyjąć formy, które w określonych przypadkach zniekształcają jego sens i poważnie obciążają rozwiązanie.

⁷ W *Acta Hebdomadae thomisticae* można znaleźć ciekawą dyskusję *De ordine partium philosophiae*. Zgadzam się całkowicie ze zdaniem Ojca Garrigou-Lagrange’a: poszukując sposobu wskazania porządku, w którym od strony psychologicznej powstaje nauka, krytyka musi podążać nie tylko za konstytuowaniem się pewnych nauk niższego rzędu, zgodnie ze spontanicznymi zasadami zmysłu wspólnego, ale także za konstytuowaniem się „filozofii naturalnej”, jak również psychologii eksperymentalnej. Jak powiedziałem w innym miejscu, krytyka w sposób naturalny sytuuje się u progu metafizyki. Por. L. Noël: *Note sur le problème de la connaissance...*, s. 688. Jednocześnie trzeba również powiedzieć, że poza krytyką i metafizyką refleksyjny powrót pewnym dyscyplinom po prostu się narzuca. W szczególności krytyka nauk musi doprecyzować wartość ich nauczania, zanim nauczanie to wykorzysta filozofia; nie będzie można jednak podjąć krytyki nauk bez kilku ogólnych pojęć z zakresu samej krytyki. Także ontologia podmiotu poznającego ustalona będzie definitywnie dopiero po przejściu krytyki. Tak samo w innych kwestiach. Z pedagogicznego punktu widzenia jedynym rozwiązaniem jest to, które od dłuższego już czasu sugerował Ojciec Géný. Przed przystąpieniem do nauczania wyższego we właściwym tego słowa znaczeniu, pogłębionego i specjalistycznego, trzeba, aby młode umysły otrzymały najwcześniej, jak to możliwe, pierwsze wprowadzenie do całości doktryny. Jedyny i ostateczny wykład, który miałby zarazem być encyklopedyczny i pogłębiony, może zrodzić tylko zgubne iluzje.

⁸ G. Picard: *Le problème critique fondamental*. „Archives de Philosophie” 1923, T. 1, s. 17. Ojciec Picard uczynił mi zaszczyt, cytując mnie (s. 77), miałem jednak nieodparte wrażenie, że w ogóle nie przeczytał on ani zdań wcześniejszych, ani tych, które następują po wyciętym przez niego z artykułu *Le réalisme immédiat* cytacie. Przypuszcza on chyba, że zdania te muszą zawierać to, co przedstawia on w streszczeniu (s. 17) jako rozwiązanie przyjęte w szkole lowańskiej. Jakikolwiek by było owo streszczenie, nie jest ono całkiem dokładne i nie oddaje mojego myślenia.

Zwracam uwagę, że Ojciec Picard nie robi różnicy między „zasięgiem oczywistości” a zaufaniem pokładanym w „wartości naszego umysłu” i w jego „skłonności do prawdy”. Mówi o „subiektywnym fenomenie”, a następnie o „obiektywnym zasięgu” oczywistości i jej „odniesieniu do rzeczy samej w sobie”, jak również o „fenomenie” ujętym jako „obiektywny wygląd” [*apparence objective* — A.B.] lub jako „subiektywny wygląd” [*apparence subjective* — A.B.]. Wydaje mi się, że terminy te muszą być starannie poklasyfikowane; pewne, tylko pozorne, trudności od razu się rozwijają niczym niegroźne chmury*.

Najpierw więc skłonność umysłu do prawdy — jego wartość, zaufanie, na które zasługuje — zostaną w wystarczający sposób ugruntowane, jeżeli ukażemy prawdę, którą umysł osiąga. Mądrze jest zatem przede wszystkim pozbyć się w tej kwestii wszelkiego niepokoju i zdecydowanie odrzucić jakiegokolwiek wnikanie w tajemnice swej struktury mentalnej. Będzie można rozszyfrować je później, nie trzeba wcale zajmować się nimi już teraz.

Następnie, gdy mówi się o „subiektywnym fenomenie”, ja ze swej strony rozumiem, że chodzi o element z zakresu psychologii indywidualnej, który ze względu na swe cechy jest nierozzerwalnie związany z aktualną i bezpośrednią aktywnością „indywidualnego ja”. Dlatego sądzę, że mówienie o subiektywnym fenomenie „oczywistości” jest dość trudne, chyba że chodzi o poczucie oczywistości⁹. Ale gdy mówi się, że oczywistość jest jakąś „prowokacją pewności” i że może zmierzać aż do „wymuszenia zgody” [umysłu — A.B.], wydaje mi się jasne, że chodzi tu o elementy otwarcie już przeciwstawne czystemu „fenomenowi subiektywnemu”.

Bez wątpienia, możemy rozumieć termin „subiektywny” w sensie szerszym, obejmującym wszystko to, co nie jest „transcendentne”, ale w takim sensie nie mówi się o „subiektywnym fenomenie”.

Jeśli chodzi o słowo „obiektywny”, to niewątpliwie w pełnym znaczeniu obejmuje ono swym zakresem wszystko to, co ma odniesienie do realności w sobie, ale w nowożytnej terminologii oznacza również to, co przeciwstawia się indywidualnemu podmiotowi, i z tego tytułu nie musi być w sposób konieczny odniesione do rzeczy. Słowa tego

* Noël nie podaje źródła żadnego ze sformułowań przytaczanych zarówno w tym, jak i w trzech następnych akapitach, należy jednak sądzić, że wszystkie one pochodzą z cytowanego wcześniej artykułu Gabriela Picarda. Por. przypis 8 [przyp. — A.B.].

⁹ Trzeba bardzo uważać, żeby nie opierać obiektywnej wartości idei na poczuciu oczywistości. Ona opiera się sama na sobie i usprawiedliwia poczucie oczywistości. Por. L. Noël: *Les frontières de la logique*. „Revue Néo-Scholastique de Philosophie” 1910, nr 12, s. 231.

trzeba używać z pewną ostrożnością, w taki sposób, aby uniknąć wszelkiej dwuznaczności.

Powiedzmy zatem, że absorbujący nas w tej chwili problem nie dotyczy jakiegokolwiek „obiektywności” pojęć oraz ich powiązań, ale ich realności. Chodzi zatem o to, aby wiedzieć, co kryje się pod pojęciem „realny” lub „rzecz sama w sobie”. Czy jest to coś, czego w żaden sposób nie poznaję? Pytam więc, w jaki sposób można o tym mówić? Jeśli poznaję to w jakiś sposób, to istnieją pewne cechy, za których pośrednictwem przeciwstawiam to coś czemuś innemu, co nie jest realne. Ta zupełnie prosta uwaga wystarcza, żeby odegnąć widmo „ducha zwodziciela”. Jeżeli zwodniczy świat, który on mi oferuje, nie ma wszystkich cech tego, co realne, mogę to dostrzec i nie zostanę przez niego zwiedziony. Jeśli zaś ów świat ma wszystkie cechy tego, co realne, tym bardziej zwodzieciel nie może mnie zwieść, jako że, po prostu, świat, który ma wszystkie cechy tego, co realne, jest realny. Czy istnieje jeszcze jakiś inny? Jeżeli go znam, nie pomyłę go z tym pierwszym lub przynajmniej nie będę zmuszony do popełnienia pomyłki, gdy zachowam ostrożność. Jeżeli go nie znam, wszelkie pomieszanie jest zdecydowanie niemożliwe i nie ma podstaw, aby o tym mówić.

Cóż zatem będzie realne, jeśli nie sama ta „obiektywność”, która narzuca się umysłowi — niezależna i dominująca? „To, czego mi potrzeba — pisze Ojciec Picard — to oczywistość, której w dobrej wierze nie można niczego zarzucić. Otóż, słusznie czy nie — tego nie wiem — ale jest faktem, że dla mnie zdanie »dwa i dwa daje cztery« takiego przywileju nie ma: dwa i dwa daje cztery, jeżeli oczywistość, z którą to widzę, nie jest myląca; jeżeli, przeciwnie, taka właśnie jest, dwa i dwa daje, być może, zupełnie coś innego, a zdanie to nie ma być może rzeczywistego sensu. W sumie więc interesuje mnie tylko jedno pytanie: »Czy mój umysł jest zdolny do prawdy?«, i stwierdzam, że odpowiedź twierdząca: »Tak, mój umysł jest zdolny do prawdy«, nie ma tej zobowiązującej oczywistości, przeciwko której zawiodła wszelka próba wątpienia”¹⁰.

W tym miejscu poparłbym chętnie doskonałą uwagę Giuseppe Zamboniego. Wiele trudności ma źródło w tym, że zatrzymujemy się na wyrażonym sądzie, który jest aktem umysłu; jeżeli chcemy go usprawiedliwić, nie wychodząc poza ten punkt widzenia, trzeba będzie z konieczności uciekać się do dogmatycznego potwierdzenia jego wartości i poznawczej zdolności umysłu. Otóż rozwiązanie tego pro-

¹⁰ G. Picard: *Le problème critique fondamental...*, s. 21.

blemu można odnaleźć w czymś, co poprzedza sąd i dominuje nad nim. Dla Zamboniego tym czymś jest element pierwszy, umieszczony ponad wszelkim możliwym wątpleniem, który musi służyć za normę wszelkiej pewności i wszelkiej prawdy¹¹.

„Gnozeologia”, która według Zamboniego jest ostatecznym fundamentem refleksyjnie zorientowanej filozofii, polega na analizowaniu i klasyfikowaniu wszystkiego, co na podstawie naszych sądów może pretendować do miana obiektywnego pierwszeństwa, a następnie — na pokazaniu, w jaki sposób z tych elementów pierwszych wywodzą się kolejne twory, którymi są pojęcia zmysłu wspólnego i nauk. Być może ta „gnozeologia” ma zakres nieco szerszy niż „epistemologia”, o której dopiero co mówiłem. W sumie spis pojęć podstawowych i ich pochodnych należy najpierw do ontologii, a wtórnie — do nauk. Epistemologia traktuje je tylko w kategoriach ogólnych, natomiast zasadniczo zajmuje się dziełem uprawomocnienia, waloryzacji wiedzy, które Zamboni realizuje w tym samym czasie, co swoją klasyfikację.

Tu jednak między nim a nami zarysowuje się pewna rozbieżność, którą musimy zająć się bliżej, jako że ma ona wagę najwyższą. Wśród tych podstawowych pojęć ja ze swej strony umieściłem pojęcie rzeczywistości, czy też bytu rzeczy. Dla niego — przeciwnie: jest to pojęcie pochodne. Bez wątpienia, Zamboni zna pochwalne hymny, które wyśpiewuje się na cześć intelektu jako „władzy bytu”. Upatruje on ogromnej korzyści w tym, że można by wprost odnaleźć w sobie bezpośrednią percepcję bytu nie-ja lub „innego jako innego”. Wśród rozmaitych rozwiązań realizm bezpośredni jawi mu się jako najsolidniejszy i najbliższy prawdy. Ale mimo najlepszych chęci nie potrafi odkryć w swojej świadomości tej „percepcji”, tej „abstrakcyjnej in-

¹¹ „Sądzę, że cała trudność bierze się z ujęcia tej kwestii na poziomie wyrażonego sądu, a tymczasem, kiedy próbuje się ją zastosować do ustalenia treści psychicznych aktualnie obecnych w świadomości, traci ona cały swój sens [...]. Twierdzenie o tej rzeczywistości psychicznej [...] nie może zostać uznane ani za uzasadnione, ani za zagwarantowane, ani wreszcie za prawdziwe; [...] twierdzenie bezpośrednio może być tylko samą rzeczywistością psychiczną [...]. Za każdym razem, gdy biorę pod uwagę sąd pochodzący, że tak powiem, z zewnątrz, mogę i muszę wątpić. Wątpliwość znika jednak, gdy bezpośrednio uświadamiam sobie tę rzeczywistość psychiczną, którą sąd wyraża [...]. Kiedy zwracam się ku sobie, odnajduję rzeczywistość i sąd już mnie więcej nie zajmuje”. G. Z a m b o n i: *Introduzione al Corso di gnoseologia pura*, s. 32. Nie możemy w tym miejscu powtórzyć tego, co mówiliśmy już wielokrotnie na temat teorii sądu i teorii prawdy u św. Tomasza. Por. L. N o ë l: *Le réalisme de saint Thomas*. „Xenia Thomistica”, s. 320 i nast. [Tym razem Noël nie podaje ani miejsca, ani roku wydania przytaczanej przez siebie publikacji Zamboniego, podobnie zresztą, jak powołując się na swój artykuł *Le réalisme de saint Thomas*, pomija informacje na temat roku jego wydania i numeru „Xenia Thomistica”, w którym się ukazał — A.B.].

tuicji”, tego „bezpośredniego ujęcia”, o którym mówią przedstawiciele najbardziej klasycznego tomizmu¹².

W oczach Zamboniego realność nie-ja zostaje osiągnięta w drodze wnioskowania, którego pierwszą podstawą jest dana w percepcji — percepcji wyłącznie bezpośredniej — realność „ja”. Ja ze swej strony nie raz bardzo szczerze próbowałem zagłębić się w tę tezę. Musiałem jednak ustąpić wobec oczywistej dla mnie niemożliwości pogodzenia jej ze stojącymi na przeszkodzie świadectwami tradycji, a jednocześnie zdać sobie sprawę z niezakłóconej i uspokajającej pewności, czerpanej ze zmysłu wspólnego, gdy odwoływałem się do tego rodzaju podstawy. Co więcej, sędzę, że Zamboni i być może Picard przyjąłby z chęcią realizm bezpośredni, gdyby znaleźli w nim kilka odpowiedzi na trapiące ich trudności. Przyjrzyjmy się przez chwilę owym trudnościom.

Skąd może pochodzić pojęcie bytu? — pyta Zamboni. Zmysły nie mogą uchwycić bytu rzeczy, jako że jest on pozazmysłowy lub niematerialny; nawet w stanie konkretnym przekracza ich zdolność; co więcej, zmysły nie osiągają realności rzeczy w sensie ontologicznym, ale

¹² „Ze wszystkich przeanalizowanych dotąd stanowisk, poza gnozeologią fundamentalną, to właśnie jest najpewniejsze i najbliższe naszemu [...]. Intelekt postrzega sam siebie, ma poczucie bycia i tego, że pozostaje w żywej relacji do bytu; to prawda, doskonała prawda; a to słowo *żywy* [jest — A.B.] i wspaniałe, i pełne blasku; jednak o jakim byciu i o jakiej formie relacji zamierzamy tutaj mówić? [...] Inteligencja jako władza bytu jest rozumiana jako zdolność postrzegania realnego istnienia nie-ja, *istnienia innego jako innego*. Gdyby tak było rzeczywiście, intelekt byłby zdolny zaspokoić sam siebie [...], co, mówiąc szczerze, mimo największego zaangażowania dobrej woli nigdy mi się nie udało; w stwierdzeniu istnienia innego zawsze znajdowałem bardziej lub mniej świadome wnioskowanie, wychodzące od tego, co czuję w sobie i co interpretuję jako skutek oddziaływania innego. Mówię to z najlepszą wolą, ponieważ wiem, jak bardzo przez tego rodzaju [bezpośrednie — A.B.] postrzeżenie wszystko zostałoby ułatwione”. G. Z a m b o n i: *Introduzione al Corso di gno-seologia pura...*, s. 75—77.

Zamboni uczynił mi honor, cytując (*La Gnoseologia dell'atto*, s. 14) mój pochodzący z 1913 roku artykuł *Note sur le problème de la connaissance*, w którym zestawiam trzy historyczne teksty: pierwszy zarys Kartezjańskiego *Cogito* w *Regulae*, pierwsze zdania z *Krytyki* Kanta i fragment z *De Veritate*, w których święty Tomasz wiąże pewne posiadanie prawdy z powrotem intelektu do samego siebie. Zatem metoda, która potwierdza się w „gnoseologii” Zamboniego, jest również tą samą, którą próbowałem definiować i którą ciągle uważam za jedyną możliwą. Jednak od tego czasu wydawało mi się, i wydaje mi się coraz bardziej, że godzi się ona na realizm bezpośredni. [Odnosząc się do książki Zamboniego *La Gnoseologia dell'atto*, Noël nie podaje ani miejsca, ani roku jej wydania. Najprawdopodobniej chodzi mu o wydanie z 1922 roku, które ukazało się pod pełnym tytułem: *La Gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere: saggio di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di S. Tommaso d'Aquino*. Por. G. Z a m b o n i: *La Gnoseologia dell'atto*. Milano 1922 — A.B.].

co najwyżej powierzchowną manifestację tej rzeczywistości. Sam intelekt nie może bardziej uchwycić konkretnego bytu rzeczy, ponieważ jest władzą tego, co abstrakcyjne i powszechne. Nie sposób także uczynić z bytu formy wrodzonej, którą umysł projektuje w rzeczy, aby uchwycić je w inteligibilnej syntezie, bo jest to rozwiązanie rozpaczliwe, w ogóle nietomistyczne. Byt należy najpierw ująć w konkretnej, a zarazem intelektualnej percepcji. Istnieje jednak tylko jedna ontologiczna rzeczywistość, która może udostępniać się w takiej percepcji — rzeczywistość „ja” duchowego¹³.

Te same zastrzeżenia padają odnośnie do Ojca Picarda. Nie mamy intelektualnej intuicji rzeczy. Niczego podobnego nie ma w koncepcji św. Tomasza. Wręcz przeciwnie. Tomasz neguje intelektualne poznanie poszczegółów. Intelekt ujmuje swój przedmiot tylko jako oddzielony od jednostkowości, a ponadto rozdrobniony na części. W sumie „ochrzciliśmy mianem intuicji poznanie abstrakcyjne”, ale jest to tylko rozwiązanie werbalne. I tak, zarówno Piccard, jak i Zamboni będą szukali intuicji bytu w intelektualnej percepcji „ja”, która wydaje im się konieczna u podstaw filozofii¹⁴.

Jak zatem możemy przypisać byt rzeczom zewnętrznym? Jak sąd *hoc est* jest możliwy? Zamboni ujął odpowiedź w terminach ogólnych: to proste, nie sam intelekt ani samo odczucie poznaje, to poznaje cały człowiek — zarówno za pośrednictwem intelektu, jak i odczucia. Jednak dla Zamboniego nie jest to jedyne rozwiązanie; nie zapominajmy, że jego zdaniem, intelekt nie może znaleźć bytu w danych zmysłowych, ponieważ tam go nie ma: „[...] byt nie znajduje się wśród danych zmysłu zewnętrznego [...]; intelekt nie może wśród danych zmysłowych odnaleźć konkretnego istnienia rzeczy”*. Dlatego jeżeli zdołamy przypisać bytowi dane doświadczenia, to tylko w wyniku operacji, która jeśli tak można rzec, powierzy mu je przez dodawanie.

Dokładnie w taki sposób pojmuje Zamboni sąd egzystencjalny [*jugement d'existence* — A.B.]. Zresztą według niego każdy sąd polega na wyrażeniu podmiotu w pojęciu rozumianym najpierw jako czysta treść mentalna, bez odniesienia do rzeczywistości¹⁵. Prawdę mówiąc, „istotności” [*quiddités* — A.B.] były wcześniej uformowane za pośred-

¹³ Por. G. Zamboni: *La Gnoseologia dell'atto...*, s. 10—11, 30—33, 80—83.

¹⁴ Por. G. Picard: *Le problème critique fondamental...*, s. 28—30.

* Jest to fragment z *La Gnoseologia dell'atto...* Zamboniego, jednak Noël nie podaje tu dokładnej strony, z której cytat pochodzi [przyp. — A.B.].

¹⁵ Przeanalizowaliśmy w naszych wcześniejszych artykułach teksty świętego Tomasza na temat sądu, do których Zamboni się odnosi. Por. G. Zamboni: *La Gnoseologia dell'atto...*, s. 69. Por. także cytowany już artykuł z „Xenia Thomistica”, a także artykuł *Le Réalisme immédiat*.

nictwem danych zmysłowych, ale przez czysto odejmującą abstrakcję, która nie pozostawia im żadnego zasięgu realnego; jeżeli chodzi natomiast o ideę bytu, pochodzi ona — mówiliśmy o tym — z doświadczenia, które dusza ma z siebie samej. W jaki sposób odnajduje się ona w odniesieniu do nie-ja? Przez rodzaj transferu, gdy pod działaniem „ja”, kiedy to precyzyjnie doświadczam mojej ontologicznej realności, pojawia się oddziaływanie odwrotne, które jej się sprzeciwia: realność zostaje oswobodzona z „ja” — *disoggettivata* — i przypisana rzeczy zewnętrznej — źródłu modyfikacji, których „ja” nie jestem autorem¹⁶.

Nie koncentrujemy się tu na dyskutowaniu wartości takiego postępowania, bardziej lub mniej analogicznego do tego, za którego pomocą Maine de Brian i Schopenhauer ustalali realność rzeczy. Nie pytamy, czy taka jest psychologiczna historia naszych idei na temat świata zewnętrznego, nie szukamy sposobu wykazania systemu sylogizmów, za którego pośrednictwem nadaje mu się postać dowodu ścisłego i sprowadzonego do zasad ontologii. Zajmie nas wyłącznie jedna trudność. Ma ona charakter zasadniczy: dane zmysłowe są najpierw jedynie czystym przejawem [*appareance* — A.B.] fenomenalnym, nie mają one innej obiektywności — „wszystko rozstrzyga się przez pojawienie”*. Toteż nie wystarczy pokazać, jak za pośrednictwem zasad ontologicznych możliwe staje się przejście od tego przejawu do stwierdzenia [istnienia — A.B.] rzeczy, która go podtrzymuje lub wytwarza. Kwestią fundamentalną jest wiedza o tym, jakim prawem owe zasady mogą się stosować do fenomenu i przeprowadzić go od stanu subiektywnego przejawu do koniecznej obiektywności, utwierdzonej wobec mojego „ja” w niezależności i stałości, które wywierają na mnie wpływ. Jest to co najmniej częściowo kwestia Kantowska¹⁷,

¹⁶ S. 87—89, 114—115. [Noël nie podaje ani autora, ani źródła, z którego pochodzi cytat, lecz jedynie strony. Należy jednak sądzić, że chodzi tu ciągle o tę samą pozycję autorstwa Zamboniego: *La Gnoseologia dell'atto...* — A.B.].

* Tym razem Noël nie podaje ani autora, ani źródła, z którego pochodzi cytat. Prawdopodobnie, jak miało to miejsce już wcześniej (por. przypis 16), chodzi znowu o książkę Giuseppe Zamboniego *La Gnoseologia dell'atto...* [przyp. — A.B.].

¹⁷ Upłynęło już trochę czasu, odkąd zwracaliśmy uwagę (*Bulletin d'Épistémologie*. „Revue Néo-Scholastique de Philosophie” 1909, nr 16), jak pewna „psychologiczna” interpretacja [związana z następującym fragmentem z *Krytyki czystego rozumu* — A.B.]: „[...] ja sam tylko jestem tak ukształtowany, że o tych przedstawieniach nie mogę myśleć inaczej, jak jedynie [w ten sposób], że są z sobą powiązane” [B 168 — A.B.], formalnie odrzucona (wyd. 2., s. 168—169) przez Kanta, niesie z jednej strony śmieszny i zarazem łatwy do wyobrażenia sens, ale jednocześnie popycha do całkowitego niezrozumienia historycznej litery *Kritik der reinen Vernunft*. W trzecim zeszyście wielkiego dzieła Josepha Maréchala *Le point de départ de la Métaphysique* znajduje się wykład koncepcji Kanta, którego pewne elementy chcielibyśmy bardzo zbadać, ale ani miejsce, ani czas dzisiaj nam na to nie pozwalają. Wykład ten, co do

kwestia prawa — *quaestio juris* — a nie faktu. Nie chodzi o to, aby wiedzieć, czy myślimy byt obiektywny, ale o to, jakim prawem go myślimy. Na to pytanie odpowiedzią jest dedukcja transcendentálna. Począwszy od chwili, gdy wrażenie i intelekt zostały odseparowane od rzeczy, w nieuniknionym dialektycznym ruchu systemów jest ona stanowiskiem najbardziej zachowawczym i najmniej negatywnym, jak to tylko możliwe. Dalej pojawia się już idealizm lub psychologizm.

Oczywiście, jeżeli poznanie nie jest odseparowane od rzeczy, zmienia to radykalnie sytuację. Wydaje się, że Jan od św. Tomasza przewidział, do jakich trudności można by dojść, odmawiając poznaniu zmysłowemu bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością. Doświadczenie stanowi pierwsze źródło naszych poznań i powinno być również bazą, na której poznania te się opierają: „[...] in illam ultimate resolvitur omnis nostra cognitio utpote ab ipsa inchoata”¹⁸. Jednak samo doświadczenie również powinno się opierać na tym, co realne; inaczej wszystko się zawali. Jeśli doświadczenie zmysłowe dosięga tylko obrazu, jesteśmy odseparowani od rzeczy; nie mamy już żadnego sposobu, aby odnaleźć je w sposób pewny: chcąc ugruntować naszą pewność, musimy w jakikolwiek sposób dosięgać rzeczy, a nie dosięgniemy ich inaczej, jak tylko przez zmysły zewnętrzne: „[...] non potest ultimate resolvi cognitionis in ipsum objectum ut est realiter in se, quia si in aliquid aliud praeter rem ipsam resolveretur, [...] restaret adhuc istud [...] conferre cum ipsa re [...] quare fuit necesse, ad habendam certitudinem, et evidentiam experimentalem, devenire

informacji przewyższający zdecydowanie wszystkie wykłady w języku francuskim, jest dodatkowo tym bardziej oryginalny, że stanowi próbę wyłożenia tez Kantowskich za pomocą terminologii scholastycznej. Tłumaczenie pomysłowe, którego pewne punkty należałoby poddać dyskusji, skłoni do refleksji i przygotuje nieco mniej fantastyczne zestawienie systemu Kantowskiego i tomistycznego niż te, które często przygotowywano. Tego rodzaju wysiłek nie powiedzie się od razu, nie wymagając poprawek. Należałoby okazać odpowiednią wdzięczność tym, którzy podjęli się tego zadania, tak aby nie otaczać ich atmosferą niepokoju. Ja ze swej strony nie potrafię przewidzieć, jakie „niebezpieczeństwo” może tu grozić. A gdy Jacques Maritain mówi nam, że „mniej istotne jest przybliżenie systemów niż wyjaśnienie znaczeń”, czy zachowuje on wystarczający dystans między dogmatem a ludzkim dziełem w filozofii? Ze swej strony sądzę, że każdy system musi być ostatecznie zrozumiały w swym własnym sposobie wyrazu; ale trzeba, aby był „zrozumiały”, to znaczy, że z tego samego punktu widzenia, którego bronimy, musi on jawić się jako inteligibilny i inteligentny, co najmniej na tyle, aby jego sukces nie był skandalem. Niebezpieczne jest przedstawianie wielkich nowożytnych doktryn jako pasma głupoty. Jest to powiększanie izolacji doktryny tradycyjnej, a zarazem umniejszanie jej prawdopodobieństwa. Jest to również uwiarygadnianie sceptycyzmu.

¹⁸ J. de Saint-Thomas: *Cursus philosophicus*. Éd. Vivès. T. 3, s. 353.

ad cognitionem quae ex propria sua ratione tenderet ad res in se ipsis”¹⁹.

Nie jesteśmy w stanie poruszyć wszystkich kwestii, które się tu otwierają. Z jednej strony Zamboni i Picard odnajdują byt w aktywności „ja”. Dokąd może prowadzić ontologia ufundowana na tej podstawie; czy mogłaby prowadzić aż do Pierwszej Przyczyny; czy następnie, z takiej perspektywy mogłaby odkryć realność fizycznego kosmosu? Wystarczy trochę podstawowej logiki, aby rozróżnić dwie następujące tezy: metafizyka nie może rozpoczynać od rzeczy danych w doświadczeniu; metafizyka może, w razie potrzeby, rozpoczynać od podmiotu. Tym jednak, co nas tu przede wszystkim interesuje, jest usprawiedliwienie za pomocą epistemologii uniwersum zmysłu wspólnego.

Z drugiej strony jest aż nadto oczywiste, że świat zmysłowy nie jest bryłą, w której krytyka nie mogłaby niczego wyodrębnić²⁰, ale bryła ta w całości — jakiegokolwiek by tymczasem było „uszeregowanie”, którego trzeba dokonać między jej elementami — przeciwstawia się mojej aktywności poznawczej; na rozmaitych stopniach „głębokości” jest wobec mnie źródłowo danym nie-ja. To nam na razie wystarczy. Czy w tym zmysłowym świecie intelekt znajduje swój przedmiot?

Pozostawmy na boku również, chcąc nie chcąc, szczegóły związane z „istotnościami”. Jeżeli niektórzy abrewiatorzy zdają się mówić, że intelekt od razu sięga do wewnętrznej definicji rzeczy dostępnych jego poznawczemu ujęciu, nie można w sposób poważny przypisać równie śmiesznej tezy św. Tomaszowi. To jasne, że dla niego istotność osiąga się najpierw wyłącznie w jej najbardziej niejasnych cechach i początkowo w takim aspekcie owego niejasnego bytu, którym jest *primum cognitum*; jeżeli może ona, w dalszych ujęciach, przeniknąć nieco na drugą stronę, wewnętrzne przyczyny, różnicujące natury [rzeczy — A.B.], stanowią kres dość odległy od horyzontu nauki.

Ale pewne niejasności, w których pograżone są początkowo nasze idee, pewne uszczegółowienia, których wysiłek wieków może im dostarczyć, są, jak mówimy, nieusuwalnie abstrakcyjne. Sam byt intelekt pojmuję jako formę abstrakcyjną; konkretnego bytu rzeczy, zgodnie z całą tomistyczną tradycją, nie może on ujmować. Wydaje się, że ta niemożliwość ma podwójną przyczynę: najpierw taką, że byt jest konkretny, a istotności — abstrakcyjne; następnie, że intelekt nie dosięga realności, lecz wyłącznie zmysłowego „fantazmatu” [*phan-*

¹⁹ Ibidem, s. 333.

²⁰ Powiedzieliśmy już trochę na temat tego rozróżnienia w naszym artykule *Le Réalisme immédiat*. Por. L. Noël: *Le Réalisme immédiat...*, s. 169 i nast.

tasma — A.B.], w którym byt jest nieobecny: „[...] *quamvis esse sit in rebus sensibilibus, intentionem tamen entis et cetera hujusmodi sensus non apprehendit*”^{*}.

Jako że odwołujemy się do tradycji tomistycznej, to również Jan od św. Tomasza pomaga nam dostrzec, że to nie ona legła u podstaw tego rodzaju trudności. W jaki sposób sąd *hoc est* jest możliwy? Także hiszpański tomista postawił sobie ten problem, ale nie wystarczyło mu wyłącznie odwołanie do jedności podmiotu poznającego. Czytając uważnie to, co napisał, odkrywamy, że jedność ta nie jest dla niego jakimś słowem, ale żyjącą realnością. Z racji tego, że dokonana przez starożytnych drobiazgowa analiza mozolnie wyróżniła liczne aspekty mentalnych operacji, zbyt wielu ich uczniów wyobraża sobie terminy tej analizy jako serię komórek oddzielonych w przestrzeni, przez którą poznawany przedmiot lub egzekwowane pragnienie wędruje trochę tak, jak świstek papieru wędruje przez biura budynku administracyjnego. Ileż trudności — pretekstu dla długich łacińskich wywodów — rozwinęło się w tej uczniowskiej mnemotechnice; prawdziwym mistrzom tradycji udaje się jednak utrzymać w prowadzonej analizie tę jedność, którą zakładają; udaje się im — i to jest ich siła — wyrazić ją wbrew nieuniknionemu rozczłonkowaniu dyskursu.

Sąd, łącząc terminy abstrakcyjne i poszczególne, nie może, za pomocą któregoś ze swych terminów, umknąć umysłowi, który go formułuje: „[...] *intellectus cognoscit singularia ut sunt extrema propositionum quas format*”²¹. Jak to się jednak dokonuje? „Pojedynczość” [*singularité* — A.B.] rzeczy materialnych — taka jest dokładnie teza tomistyczna — konstytuują przecież *in actu exercito* szczegółowe warunki zmysłowe, które rozdrabniają gatunki w czasie i przestrzeni: warunki te są samą negacją inteligibilności. Bez wątplenia — można by odpowiedzieć — ale umysł nie musi bezpośrednio dosięgać rzeczy w owych warunkach, w których mogą być one tylko przedmiotem wrażeń. Niemniej możliwe i konieczne jest to, że ich dosięga, gdyż od nich wychodzi, aby wydobyć pojęcie abstrakcyjne; powiemy, że dosięga ich pośrednio, przez rodzaj refleksyjnego powrotu do własnej działalności, przez rodzaj pośredniego spojrzenia, które ich dotyka, nie ujmując ich w pełni: „[...] *tale exercitum [...] reflexe et connotative potest intelligere, ab aliquo conceptu quidditatis*

^{*} Tu również Noël nie podaje ani autora, ani źródła, z którego pochodzi cytat. Należy sądzić, że jest to fragment z cytowanego już dzieła Jana od Świętego Tomasza. Por. przypis 18. Podobna sytuacja wystąpi przy okazji cytowanych przez Noël fragmentów, opatrzonych przypisami numer 22 i 23, gdzie podawał będzie jedynie strony z *Cursus philosophicus* [przyp. — A.B.].

²¹ J. de Saint-Thomas: *Cursus philosophicus...*, s. 475.

revertendo ad exercitium ipsum singularitatis quod relinquit in sensibus”²².

Czy jednak to pośrednie spojrzenie dosięga dokładnie realności samej w sobie? Czy nie jest to jedynie przetworzony obraz lub „fantazmat”, z którego wychodzi abstrakcja? Lecz obraz powstaje z wrażeń, a te — wiemy to — nie zamykają się w reprezentatywnej dwoistości rzeczy, ale otwierają się bezpośrednio na realność w sobie. To wystarczy, aby przez „fantazmat”, z którego wychodzi abstrakcja, spojrzenie umysłu dosięgało z kolei konkretnego bytu rzeczy w nim samym: „[...] non est necesse cognoscere ipsum phantasma, ut res quaedam in se est, sed sufficit cognoscere objectum ejus, quod est singulare, et sic reflectetur supra repraesentatum in phantasmate, licet non reflectatur super entitatem phantasmatis repraesentantis”²³.

Czy nie próbuje się tutaj „ochrzcić poznania abstrakcyjnego mianem intuicji”? Bieg artykułu, który cytujemy, dokładnie o tym poucza: autor w odwrotnym znaczeniu wychodzi od nastawienia, które nas zajmuje, i od trudności, którą usiłujemy rozwikłać. W jego oczach to, że intelekt dosięga konkretnego bytu rzeczy, rozumie się samo przez się; trzeba tylko pogodzić tę daną, poniekąd eksperymentalną, z teorią poznania abstrakcyjnego: „[...] experimur antem nos cognoscere singularia ad extra sine hoc quod aliquid attingamus de actu nostro, vel reflectamus ad illum [...] imo neo super ipsum phantasma [...] saepius enim experimur nos in intellectu agere de singularibus sine hoc quod recordemur actus phantasiae”^{*}.

Zostaliśmy w ten sposób sprowadzeni do ściśle epistemologicznego punktu widzenia, od którego rozważania te mogłyby momentami sprawiać wrażenie odległych. W ostatecznej instancji sądy i pojęcia intelektu wyrażają realność obecną bezpośrednio w świadomości w danych zmysłowych. Tego umysł może być świadomy i zwykle nawet jest świadomy, odkąd podstawowa refleksja umożliwia mu powrót do swego aktu, ujmując wraz z pojęciem, do którego ów akt zmierza, realność, z której wychodzi: „[...] reflectitur supra actum suum [...] cognoscit proportionem ejus ad rem”²⁴. Włączona bezpośrednio w zmysłową percepcję, związana z nią nierozzerwalnie, utrzy-

²² Ibidem, s. 471.

²³ Ibidem, s. 483.

^{*} I tym razem Noël nie podaje ani autora, ani źródła, z którego pochodzi cytat. Z kontekstu, w którym został wprowadzony, należy sądzić, że podobnie jak wcześniej, jest to fragment z *Cursus philosophicus* Jana od Świętego Tomasza [przyp. — A.B.].

²⁴ Thomas Aquinas: *De Veritate*, 1, art. IX. W całości przeanalizowaliśmy ten tekst w „Xenia Thomistica”, s. 319—323. [Chodzi tu o cytowany już artykuł Noël’a *Le réalisme de saint Thomas* — A.B.].

mująca ją w zasięgu swego spojrzenia i wraz z nią osiągająca jej przedmiot — istnieje w nas percepcja aktu, który wydobywa z owego przedmiotu abstrakcyjne „istotności”: „[...] et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia”²⁵.

Trzeba przy tym powiedzieć, że to nie przedmiot odczuwany zmysłowo jest, jako taki, przedmiotem intelektu: „[...] intentionem entis non apprehendit”. Byt jest w rzeczach, które zmysł ujmuje — „quamvis esse sit in rebus sensibilibus”^{*} — jest w tych ciepłych i barwnych danych, które wypełniają nas swymi nasyconymi wrażeniami; jednakże w taki sposób ujmuje go wyłącznie sam umysł. Nie próbujemy sobie wyobrazić, że to, co inteligibilne, ujawnia się obok tego, co zmysłowo poznawalne, jak gdyby była to jakaś nowa postać zmysłowo poznawalnego, udzielona na płaszczyźnie wrażeń jakiemuś specjalnemu zmysłowi; przeciwnie, zechcemy zrozumieć, że same dane, nawet dostępne zmysłom, są „z bytu”, a wiemy o tym tylko dlatego, że mamy intelekt.

W swym mistrzowskim studium wielbny Marie-Dominique Roland-Gosselin analizuje nauczanie św. Tomasza na temat błędu. W sumie dostarcza on wszystkich wskazówek, z których należałoby skorzystać, aby móc kontynuować taki wysiłek krytyki, jakiego pierwsze podstawy próbujemy wyznaczyć. Jeżeli chodzi o te podstawy same w sobie, pokazuje on, jak przedstawia je św. Tomasz, czyli w perspektywie jego metafizyki. Jest to niepodważalne i nie wyklucza, że sama ta metafizyka implikuje z kolei, jako podstawę być może nieświadomą, którą można jednak z niej wyodrębnić, bezpośrednią obecność rzeczy w umyśle [„la présence immédiate des choses à l'esprit” — A.B.]²⁶.

Ze swej strony Roland-Gosselin chce rozwijać myśl wyrażoną przez św. Tomasza, opowiadając się za jednością aktu intelektualnego i idei, która jest jego formą²⁷. Wynika z tego, że „kiedy aby sądzić, umysł skupia się na swojej idei, osiąga zarazem akt poznania, który

²⁵ Thomas Aquinas: *Summa Theologica*, I^a, q. LXXIX, art. 4.

^{*} Cytat ten nie został przez Noëla w żaden sposób oznaczony i nie wskazuje jednoznacznie na żadne źródło [przyp. A.B.].

²⁶ Por. L. Noël: *Le Réalisme immédiat...*, s. 161.

²⁷ „Sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae [...]. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam [...] ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo, respectu illius cuius similitudine informatur”. Thomas Aquinas: *Summa Theologica*, I^a, q. XVII, a. 3.

jest przyczyną istnienia idei [...] — indywidualny istniejący akt, dzięki któremu istnieje w nim idea bytu i dzięki któremu istnieje w nim oczywiste odniesienie. Konieczna prawda odniesienia — jego poznana prawda — jest faktycznie nieoddzielalna od aktu intelektu, który powoduje istnienie owego odniesienia w umyśle. Najwyższa oczywistość umysłu, jako oczywistość abstrakcyjnej istoty, nie może zostać uznana za prawdziwą, zanim umysł z równą pewnością nie zda sobie sprawy z aktu, przez który widzi ową istotę. Konkretna pewność, nieomylna intuicja istnienia jest w sposób nieprzewyciężony związana z pierwszym sądem abstrakcyjnym²⁸. Jeśli się nie mylę, rozważania te łączą się doskonale z naszymi rozważaniami. Wystarczy kontynuować refleksję: jeżeli akt poznania, który podtrzymuje abstrakcyjną ideę, łączy się z realnością, umysł, skupiając się na swojej idei, może tam bez trudu sięgnąć i poza abstrakcyjną oczywistością uchwycić z taką samą pewnością realny zasięg owej oczywistości.

Joseph Maréchal bardzo szczęśliwie wyróżnia w sądzie „syntezę” i „afirmację”²⁹. Synteza byłaby jakimś połączeniem terminów; biorąc wyrażenia *compositio* i *divisio** dosłownie, można by nie zauważyć w owej syntezie niczego więcej; sąd tak rozumiany odpowiadałby w pewien sposób operacji, która zdaniem Kanta, sprowadza do transcendentalnej jedności apercepcji rozmaite zmysłowe przejawy. Jednak

²⁸ Art. cyt., s. 273. [Noël nie precyzuje jednak, o który z cytowanych w tekście artykułów chodzi — A.B.].

²⁹ Por. J. Maréchal: *De la forme du jugement d'après saint Thomas*. „Rivista di Filosofia Neo Scolastica” 1923, marzo-giugno. Niesmaczne byłoby dyskutowanie nad takim kształtem myśli Ojca Maréchala, jaki można by wyrobić sobie po prześledzeniu części historycznych jego wielkiego dzieła *Le point de départ de la Métaphysique*, podczas gdy sam autor prosi nas, aby poczekać na zeszyt 5., gdzie znajdzie się „doktrynalne wykończenie”. W kwestii, która nas tu zajmuje, artykuł ten — uprzedzający fragment z zeszytu 5. — powinien wystarczyć.

* Wyrażenia te oznaczają łączenie i rozdzielanie predykatu i podmiotu — dwóch podstawowych elementów sądu. Noël inspirował się tu niewątpliwie rozstrzygnięciami, które poczynił jego mistrz Désiré Mercier na łamach swej *Kryteriologii ogólnej*. Otóż, jak pisze Mercier, „należy uwzględnić całościowy akt umysłu — *compositio* — który łączy te dwa elementy, gdy odpowiadają sobie, lub rozdziela je — *divisio* — kiedy sobie nie odpowiadają. Przez ten całościowy akt *compositio* lub *divisio* umysł poznaje prawdę”. D. Mercier: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1911, s. 27. Podając swoją interpretację klasycznej definicji prawdy: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, Mercier tłumaczy dodatkowo, że terminu *intellectus* nie można rozumieć jako prostego intelektualnego pojmowania rzeczy, ale złożony akt intelektu — *intellectus componens* — który wyraża się w zgodności lub niezgodności z obiektywną tożsamością bądź różnością dwóch elementów syntezy i jak podkreśla, jako „całościowy, złożony akt umysłu — *compositio* i *divisio* — jest ze swej natury przystosowany do poznania prawdy”. Ibidem, s. 28 [przyp. — A.B.].

wyrażenia te mówią raczej: „[...] *compositio* nie jest jakąkolwiek syntezą: jest to synteza podmiotu z predykatem przez afirmację”³⁰.

Otóż afirmacja nie jest ograniczona do samego tylko *compositio* i *divisio*; odnajduje się ją nawet w terminach izolowanych, które umysł ujmuje tylko wraz z „odniesieniem do przedmiotu” [*référence à l'objet* — A.B.]. Maréchal cytuje tu następujący fragment: „[...] intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam ut hujus rei quidditatem: unde licet ipsum incomplexum, et etiam diffinito, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est [...] dicitur per se semper esse verus”³¹.

Czym jest owa afirmacja? Jak się tłumaczy? Czym jest ostatecznie przedmiot, do którego odnosi ona jednoczone treści?

Maréchal akcentuje relacje, które jednoczą afirmację z celowością intelektualnej natury. Niechybnie nie można w sposób wyczerpujący rozprawiać o pewności, nie zdając sobie sprawy z zasadniczej tendencji, która popycha intelekt do poszukiwania prawdy i która uspokaja się tylko wobec obiektywnej manifestacji tego, co inteligibilne. Ale zostawmy kwestie — jakkolwiek interesujące mogą być ukazywane przez nie perspektywy — w których myślenie autora zaznaczone jest zbyt pobieżnie. Co powoduje fakt, że intelekt zatrzymuje się i uspokaja, jeżeli nie obecność danej, której on sam nie narzuca, która w żaden sposób od niego nie zależy? Zatrzymuje się on i uspokaja wobec tej niezależnej i dominującej obiektywności, ponieważ w tym momencie nie ma już nic więcej do powiedzenia i zrobienia; jeśli musiałby się zbuntować, spróbować temu zaprzeczyć, jeżeli musiałby nawet zniknąć, czy chociażby tylko o tym zapomnieć, wartość tego, co inteligibilne, nie zostanie wzruszona. Jeżeli prawdą jest, że w swej zasadniczej naturze umysł dąży do afirmacji, trzeba jeszcze, aby coś czyniło ową afirmację możliwą. Zgodnie z myśleniem samego Maréchala staje się to tym bardziej konieczne, jeśli przedstawienie musi się cieszyć „jednocześnie logicznymi własnościami formy i logicznymi własnościami celu”. W efekcie Maréchal mówi nam, że „przedstawienie, nie przestając być immanentne wobec aktywnego podmiotu, prze-

³⁰ Art. cyt., s. 172. [Mimo że Noël podaje tylko numer strony, z kontekstu, w którym wprowadza cytat, można wywnioskować, że chodzi mu o artykuł Maréchala *De la forme du jugement d'après saint Thomas* — A.B.].

³¹ Art. cyt., s. 172. [Por. przypis 30 — A.B.]. Por. Thomas Aquinas: *Summa Contra Gentiles*, I, c. 59, 2.

* Niewatpliwie Noël powołuje się tu na cytowany już artykuł Maréchala, jednak tym razem nie podaje bezpośrednio ani źródła, ani numeru strony [przyp. — A.B.].

ciwstawia mu się, tak jak cel przeciwstawia się dążeniu. Albowiem nie pozyskuje się tego i nie ubiega o to, czym się jest lub co się posiada”³².

Jednakże czy wystarczy stwierdzić, że afirmacja, „moment w postępowaniu intelektu ku ostatecznemu posiadaniu absolutnej »prawdy«, która jest »dobrem« umysłu, projektuje w sposób ukryty (*exerce*) dane cząstkowe w perspektywę tego ostatecznego celu i tym samym obiektywizuje je wobec podmiotu”^{*}?

Widzę wyraźnie występujące tu dwie kwestie. Pierwsza dotyczy tego, dlaczego umysł nie zatrzymuje się ostatecznie usatysfakcjonowany na danych empirycznych. Nie wnikam w to teraz. Jest jeszcze druga — kwestia wiedzy, dlaczego mimo to umysł może przyznać tym samym danym empirycznym trwałość zdolną podtrzymywać „postępowanie intelektu” i zapewnić mu odpoczynek. W takiej sytuacji intelekt musi znajdować coś „z bytu” w tych cząstkowych danych. Nie może on, oczywiście, bytu tam umieścić, ponieważ go szuka, a „nie pozyskuje się tego i nie ubiega o to, czym się jest lub co się posiada”^{**}.

Być może Maréchal traktuje ową trwałość, ten „byt” rzeczy jako jedną z przesłanek zmysłu wspólnego, które poprzedzają filozofię. Wydaje mi się konieczne, aby refleksja pokazała precyzyjnie, w jaki sposób jest on nam dany. Wszak to nie to samo, co pokazać, dlaczego go potrzebujemy.

Mam wrażenie, że takie samo uzupełnienie należałoby dorzucić do argumentacji, którą Jacques Maritain przeciwstawia idealizmowi. „Każde działanie ma termin, na którym się opiera, i zasadę, która je wyszczególnia [...]. Otóż w działaniu poznawczym zasadą wyszczególnienia nie może być [...] ani forma przyjęta przez podmiot na mocy samego poznania (co zamykałoby nas w błędnym kole), ani [...] cel, ku któremu podmiot skłania się naturalnie w swym własnym bycie: w efekcie naturalne działania są ograniczone własnym bytem podmiotu, a w porównaniu z nimi działanie poznawcze ma jakby bezmiar [...]. Zasada wyszczególnienia może być więc tylko samym tym terminem, na którym opiera się działanie, czyli rzeczą znaną [...]. Ale to, co wyszczególnia, za rzecz znaną uznaje to, co jest mu poddane,

³² J. Maréchal: *De la forme du jugement d'après saint Thomas...*, s. 182.

^{*} Także ten cytat pochodzi z artykułu *De la forme du jugement d'après saint Thomas*, jednak Noël nie informuje o tym wprost, pomijając informację o źródle i numerze strony [przyp. — A.B.].

^{**} J. Maréchal: *De la forme du jugement d'après saint Thomas...*, s. 182 [przyp. — A.B.].

a od niego nie zależy [...]. Intelpekt poznając, osiąga czegoś innego niż on sam i czegoś, co nie zależy od niego”³³.

Wszystko to mogłoby niewątpliwie służyć uwyrażnieniu konsekwencji przesłanek, jakie przyjął Maréchal w swym rozumowaniu. Może również pokazać powiązanie i spójność doktryny realistycznej. Ale wszystko to nie „daje” realności. Wydaje mi się, że pierwszym etapem epistemologii jest stwierdzenie obecności tego, co realne, i określenie sposobu, w jaki realność jest obecna. Właśnie to musi dokonać się w tej refleksji, którą sugeruje św. Tomasz: „[...] *reflecitur supra actum suum, cognoscit proportionem ejus ad rem*”^{*}. Osobiście powiedziałbym zresztą to samo, co Maritain. Inaczej bym to jednak przedstawił. Zamiast rozumować, zakładając tak jak on pojęcie działania, terminu, zasady, chciałbym wszystko to odnaleźć za pomocą analizy, której punkt wyjścia byłby deskryptywny i psychologiczny, a której kres, wychodząc z psychologii, umożliwiłby zjawienie się przedmiotu w jego obiektywnej niezależności — rzeczy samej w sobie, poznawalnej zmysłowo, a zarazem inteligibilnej.

To prawda, Maritain w pytaniu, na które odpowiada, wprowadza już obecność przedmiotu: „Czy intelekt — pyta — osiąga, tak jak za-

³³ J. Maritain: *Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*. Paris 1924, s. 43. Ta książka Maritaina tworzy zbiór opublikowanych już wcześniej artykułów, z których kilka zajmuje się Pascalem, fizyką Kartezjańską, relatywizmem Einsteińskim. Jest także długie studium poświęcone Blondelowi i trzy artykuły: *De la Vérité, La Vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste, Le Réalisme thomiste*. Powiedzmy od razu, że epistemologia Maritaina jest bardzo bliska naszej. Jeżeli chodzi o interpretację tekstów tomistycznych, czytelnicy, którzy mają ochotę dokonać porównań, będą mogli odnaleźć u niego wiele z tego, co my sami wyraziliśmy w naszych wcześniejszych artykułach; nasi uczniowie będą mogli znaleźć w jego książce także inne, bardziej klasyczne rzeczy, dotyczące ontologii poznania, sądów analitycznych, istotności, nauk „mediae” między naukami matematycznymi oraz fizyką itd. — które słyszeli na naszych wykładach; odkryją poważną część materiału — teksty świętego Tomasza, Cajetanusa itd. — który im często pokazywaliśmy. Raz jeszcze wydaje się więc, że obcowanie z tradycyjnymi źródłami wywołuje w niezależnych badaczach zbiór wrażeń zasadniczo zgodnych. Maritainowi udaje się wspaniale okryć wszystkie te dość suche rzeczy płaszczem przyjemnej i umiarkowanej rozwiniętej literackiej ekspresji, udaje mu się ująć w języku francuskim — w bardzo dobrym francuskim — idee dawnych scholastyków. Mocno uchwycił on też związki między ich tezami. Uwagi, które tutaj czynimy, nie sięgają przy tym do głębi teorii, ale dotyczą sposobu, w jaki jest ona wyłożona w chwili, gdy Maritain, jak się wydaje, chce skonstruować tomistyczną krytykę poznania. Występują w niej pewne elementy, które wskazujemy i które jak sądzimy, przyjmuje on wraz z nami, a z których nie korzysta w tej chwili tak, jak należałoby to uczynić. Ogólnie rzecz biorąc, chcielibyśmy zobaczyć, jak refleksja Maritaina odważnie przedłuża linie tego scholastycznego myślenia, które sobie wiernie przyswoił. Może to być zresztą kwestia przyszłości.

^{*} Thomas Aquinas: *De Veritate*, 1, art. IX [przyp. — A.B.].

mierza, byt niezależny od nas i naszego aktu poznawczego?”*. Jednakże zamiar ten jest faktem zmysłu wspólnego, refleksja nie może obrać go za fundament. Maritain nie chce zresztą, „żebyśmy zakładali zaraz na wstępie, że tak właśnie rzecz się przedstawia, co przesądzałoby odpowiedź”; chce „doświadczyć, czy tak się rzecz ma”, chce przystąpić do „powszechnego zakwestionowania, *universalis dubitatio de veritate*”. Ale mówiąc ściślej, kwestia, którą stawia na pierwszym miejscu, nie pozostaje już dłużej pierwsza. Trzeba najpierw pokazać, że ten „zamiar” intelektu, implikowany zmysłem wspólnym, domaga się zbadania przez refleksyjną świadomość. Dlatego też nie wystarczy związać go z pojęciami ontologicznymi; potrzebne jest, jak sądzę, precyzyjne stwierdzenie, które nie może mieć charakteru rozumowania.

Czy chcąc określić nasz punkt widzenia, trzeba mówić tu o intuicji? Maritain za Garrigou-Lagrangem mówi o „intuicji abstrakcyjnej”, ale nie trzyma się chyba zbyt ściśle tego terminu³⁴. Maréchal mówi o „quasi-intuicji”, lub lepiej: „intuicji inchoatywnej”³⁵ [*intuition inchoative* — A.B.]. Ja ze swej strony ciągle waham się przy tym słowie, którego sens zmienia się bardzo w słownikach rozmaitych filozofów. Człowiek — zarazem rozumny i odczuwający — ujmuje bezpośrednio, przez zbiór swych władz, realność w sobie, poznawalną zmysłowo i jednocześnie inteligibilną. Ale natychmiast ta jedność się rozkłada; w sądzie, w którym poznanie wyraża się samo w sobie, pierwotny konkret i abstrakcyjna forma, jeszcze dość bliskie, aby ufundować afirmację, która je łączy, już się sobie przeciwstawiają. W stadium, w którym poznanie mogłoby zostać określone jako intuitywne, nie jest ono ściśle intelektualne. W stadium, w którym wyodrębnia się intelekt, nie jest on ściśle intuitywny. Żadna formuła nie wyrazi zwięźle tej złożoności; ale formuły mało znaczą, jeżeli pierwsze dane, które nad nimi dominują, jawią się z większą jasnością.

* Zarówno ten, jak i pozostałe przytoczone w tym paragrafie cytaty pochodzą z dzieła Maritaina *Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, jednak Noël nie podaje w tym wypadku konkretnych numerów stron.

³⁴ J. Maritain: *Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre...*, Appendice II, s. 344.

³⁵ J. Maréchal: *De la forme du jugement d'après saint Thomas...*, s. 175.