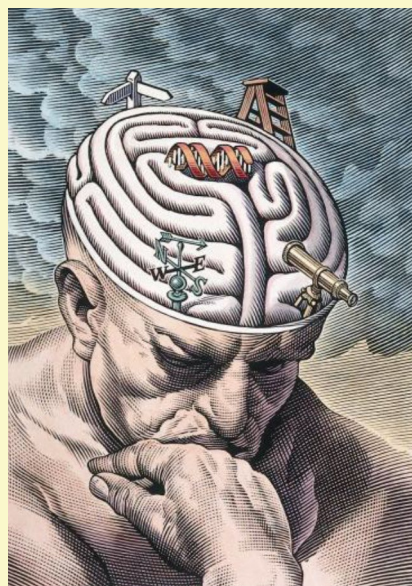


EDMUND MORAWIEC

WYBRANE FILOZOFICZNE
KONCEPCJE ROZUMU
LUDZKIEGO
I RACJONALNOŚĆ



EDMUND MORAWIEC

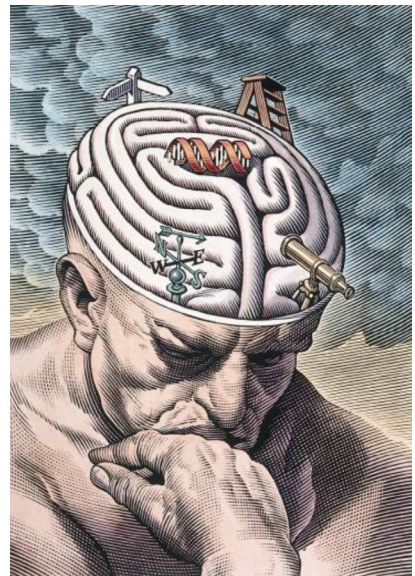
WYBRANE FILOZOFICZNE
KONCEPCJE ROZUMU
LUDZKIEGO
I RACJONALNOŚĆ

EDMUND MORAWIEC

LIBER
LIBRI

WYBRANE FILOZOFICZNE
KONCEPCJE ROZUMU
LUDZKIEGO
I RACJONALNOŚĆ

monographiae philosophicae



Edmund Morawiec

Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Paweł Mazanka

ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk

Redakcja językowa i korekta:

Wiesława Tomaszewska

Projekt okładki:

Dominika Karaś

Skład i łamanie:

„Academicon. Outsourcing wydawniczy” | Katarzyna Mikołajka

dtp@academicon.pl

Ilustracja na okładce:

Autor: Bill Sanderson

Źródło: Wellcome Library, London

Grafika udostępniona na licencji Creative Commons Attribution CC BY 4.0

Treść licencji jest dostępna na stronie: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 Polska.

Treść licencji jest dostępna na stronie: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>

Wydawnictwo Liberi Libri

www.LiberiLibri.pl • 2014

Wersja drukowana: ISBN 978-83-63487-10-2

SKRÓCONY SPIS TREŚCI

CZĘŚĆ PIERWSZA. ROZWÓJ KONCEPCJI ROZUMU LUDZKIEGO W FILOZOFII 9

1. Wprowadzenie 11
2. Pojęcie rozumu ludzkiego w filozofii klasycznej starożytności 18
3. Koncepcja ludzkiego umysłu w filozofii klasycznej średniowiecza 34
4. Koncepcja rozumu w filozofii czasów nowożytnych 48
5. Leibniza koncepcja umysłu ludzkiego 66
6. Koncepcja władzy poznawczej w filozofii Kanta 106
7. Empirystyczne koncepcje umysłu ludzkiego w filozofii XVIII i XIX wieku 132
8. Szkieletowa charakterystyka rozumu w filozofii współczesnej 146

CZĘŚĆ DRUGA. REFLEKSJE NAD POJĘCIEM RACJONALNOŚCI 153

1. Uwagi o pojęciu racjonalności 155
2. Rodzaje racjonalności 161
3. Racjonalność a klasyczna koncepcja prawdy 171

Bibliografia 189

Indeks nazwisk 193

SZCZEGÓŁOWY SPIS TREŚCI

CZĘŚĆ PIERWSZA. ROZWÓJ KONCEPCJI ROZUMU LUDZKIEGO W FILOZOFII	9
1. Wprowadzenie	11
2. Pojęcie rozumu ludzkiego w filozofii klasycznej starożytności	18
2.1. Empirystyczne koncepcje umysłu ludzkiego w filozofii starożytnej	18
2.2. Apriorystyczne koncepcje umysłu ludzkiego u Parmenidesa i Platona	21
2.3. Realistyczna koncepcja umysłu ludzkiego Arystotelesa w drugiej fazie filozofii starożytnej	29
3. Koncepcja ludzkiego umysłu w filozofii klasycznej średniowiecza	34
3.1. Tomasa z Akwinu koncepcja ludzkiej władzy poznawczej	35
3.2. Umysł jako realistyczna zdolność poznawcza	40
3.3. Intelpekt jako zdolność poznawcza	42
3.4. Rozum ludzki jako funkcja umysłu na poziomie poznania potocznego i zorganizowanego	44
4. Koncepcja rozumu w filozofii czasów nowożytnych	48
4.1. Koncepcja umysłu ludzkiego w filozofii Kartezjusza	49
4.1.1. Umysł jako zdolność poznawcza w aspekcie ontologicznym	51
4.1.2. Umysł jako zdolność poznawcza od strony statycznej i dynamicznej	55
4.1.3. Umysł jako podłoże intuicji i dedukcji intelektualnej	61
4.1.4. Podsumowanie rozważań nad koncepcją umysłu w filozofii Kartezjusza	64
5. Leibniza koncepcja umysłu ludzkiego	66
5.1. Człowiek i jego ontyczna struktura jako podmiotu umysłu ludzkiego	70
5.2. Koncepcja ciała ludzkiego	75
5.3. Koncepcja duszy ludzkiej	84
5.4. Stosunek duszy do ciała jako podstawa koncepcji działania poznawczego	91
6. Koncepcja władzy poznawczej w filozofii Kanta	106
6.1. Zmysłowość jako pierwsza warstwa konstytucji przedmiotu poznania	108
6.2. Proces powstawania zjawisk	113
6.3. Podstawowe syntezy konstytucji przedmiotu poznania	118
6.3.1. Empiryczna czynność syntetyczna ujmowania w naoczności	118
6.3.2. Syntezy pojęciowe	120
6.4. Intelpekt jako podmiot syntez pojęciowych	120
6.4.1. Intelektualna czynność syntetyczna rozpoznawania w pojęciu	124
6.5. Rozum jako władza poznawcza	128
7. Empirystyczne koncepcje umysłu ludzkiego w filozofii XVIII i XIX wieku	132
7.1. Względny udział doświadczenia w czynnościach poznawczych umysłu ludzkiego	132
7.2. Radykalna negacja udziału doświadczenia w pracy poznawczej umysłu ludzkiego	140
8. Szkicowa charakterystyka rozumu w filozofii współczesnej	146
8.1. Spór o ujęcie rozumu w filozofii współczesnej	147
8.2. Współczesne interpretacje wielości ujęć rozumu i racjonalności	149

CZĘŚĆ DRUGA. REFLEKSJE NAD POJĘCIEM RACJONALNOŚCI	153
1. Uwagi o pojęciu racjonalności	155
1.1. Etymologia słowa „racjonalność”	156
1.2. Rzeczowe rozumienie słowa „racjonalność”	157
2. Rodzaje racjonalności	161
2.1. Racjonalność w porządku ontycznym	161
2.2. Racjonalność w porządku poznania	162
2.3. Racjonalność porządku działania	164
3. Racjonalność a klasyczna koncepcja prawdy	171
3.1. Klasyczna koncepcja prawdy a poznanie naukowe	171
3.2. Prawda klasyczna jako zadanie poznania naukowego w aspekcie merytorycznym	173
3.3. Prawda klasyczna jako zadanie poznania naukowego w aspekcie historycznym	178
Bibliografia	189
Indeks nazwisk	193

CZĘŚĆ PIERWSZA

ROZWÓJ KONCEPCJI
ROZUMU LUDZKIEGO W FILOZOFII

1. WPROWADZENIE¹

Filozofia jako część kultury, jako jedna z dziedzin ludzkiego poznania, nie jest tworem statycznym, niepodlegającym zmianie. Przeciwnie, jest tworem dynamicznym, ciągle się rozwijającym. Panuje nawet przekonanie, że to właśnie z filozofii jako pierwszej postaci poznania racjonalnego, zgodnie z prawami rozwoju, zrodziły się pozafilozoficzne dziedziny poznania, zwane obecnie „naukami szczegółowymi”. Pojęcie umysłu jest fundamentalne zarówno dla filozofii, jak i nauk szczegółowych w tym sensie, że w filozofii i nauce to umysł ostatecznie rozstrzyga o charakterze tych dziedzin poznania, które jako takie dostarczają wiedzy o świecie i człowieku.

Od filozoficznej i naukowej koncepcji umysłu zależy, czy dana filozofia lub nauka mieści się w granicach racjonalności, czy też granice te przekracza. Chociaż pojęcie umysłu jest w tych typach nauk przyjęte najczęściej z zewnątrz, założone, to jednak jako takie nie jest bez wpływu na stosowane w nich procesy naukotwórcze. Można więc powiedzieć, że zarówno w filozofii, jak i naukach szczegółowych koncepcja umysłu warunkuje stopień racjonalności. We wspomnianych dziedzinach poznania pojęcie rozumu jest odkrywane, a może nawet tworzone, co daje podstawy do wyróżnienia dwóch koncepcji umysłu – przedmiotowej i podmiotowej.

Z racji głębokiego powiązania genetycznego, a także merytorycznego filozofii i nauk szczegółowych, jako konkretnych elementów kultury, zauważa się, że pojęcie umysłu wiąże się ściśle również z całokształtem ludzkiej kultury w tym sensie, że w dużym stopniu rozstrzyga o jej istnieniu, a przede wszystkim kształcie. Jest to zauważalne nawet przy pobieżnej analizie historii kultury. Inaczej być nie może, bowiem postawa człowieka wobec umysłu, jako twórcy kultury, z natury swojej nie jest, nie była i nie będzie obojętna wobec kultury. Jest tak, dlatego że umysł ludzki, tak lub inaczej pojęty, z natury swej stanowi siłę kierującą poznaniem teoretycznym i praktycznym, a w ten sposób całokształtem ludzkiej działalności. Nadal za taką siłę jest uważany i jako tak pojęta siła nie tylko może być, ale jest uznawany za źródło kryzysu kultury. Wszelkie kryzysy w szeroko pojętej działalności człowieka można uważać za zjawiska mniej lub bardziej bezpośrednio wiążące się z kryzysem rozumu ludzkiego i postawą wobec niego jako siły twórczej.

¹ *Wprowadzenie* nie ma charakteru wstępu w sensie metodologicznym, ma jedynie informować o ważnych zagadnieniach ściśle związanych z pojęciem rozumu. Niektóre z nich zostaną podjęte w niniejszej rozprawie.

Warto podkreślić, że zjawisko kryzysu jest dostrzegalne w historii rozwoju kultury. Przyczyny owego kryzysu zasadniczo należy upatrywać w kryzysie rozumienia ludzkiego umysłu, a szczególnie rozumu i jego funkcji, w niedowartościowaniu umysłu lub całkowitym jego wyeliminowaniu z funkcji kierowniczej ludzką działalnością teoretyczną i praktyczną, a także w niedowartościowaniu rozumu w kierowaniu stosunkami międzyludzkimi. Według tego poglądu zarówno wszelkie pojawiające się pozytywne osiągnięcia, jak i kryzysy zawsze wiążą się z proporcjonalnymi odniesieniami człowieka do rozumu. Jeśli tak, to współczesne zjawisko kryzysu kultury, którego istnienie nie ulega wątpliwości, właściwe sobie źródło znajduje właśnie w kryzysie rozumu ludzkiego. Dają temu dostateczny wyraz niektóre aktualnie istniejące kierunki współczesnej filozofii. Z tego też względu zjawisko kryzysu rozumu uważane jest za społecznie groźne, ponieważ kwestionując wartość umysłu ludzkiego, a w tym także rozumu ludzkiego, niemal automatycznie, podważa się wartość racjonalności rzeczywistości, a konsekwentnie również wartość racjonalności ludzkiego poznania i postępowania. Wyeliminowane elementy racjonalne (rozumowe) z kierownictwa działania ludzkiego zwykle są zastępowane elementami pozaracjonalnymi. Żyjemy w czasach zasadniczej krytyki racjonalności, a wszystkie przypisywane rozumowi cechy uważane są za wręcz negatywne. Krytycznie oceniane są:

- a) doprowadzenie do powszechnej racjonalizacji zarówno myślenia, jak i działania (życia codziennego) – upatrywane jest w tym następstwo epoki oświecenia;
- b) przekonanie, że oświecenie i nauka doprowadziły do hipertrofii racjonalizmu i obłądnego przeświadczenia o wszechmocy rozumu, co w konsekwencji doprowadziło do destrukcji kultury – jej przyczyny należy szukać w nadmiernych wymaganiach stawianych rozumowi;
- c) wszelkie niedostatki naszej epoki takie jak: rozpad jedności Ja i świata, rozchodzenie się dróg przeszłości i przyszłości, zanikanie związku subiektywności z obiektywnością, a w ich następstwie reifikacja podmiotu oraz instrumentalizacja zarówno rozumu, jak i człowieka – widoczne właśnie w przewartościowaniu rozumu.

W poszukiwaniu uzdrowienia kultury aktualnie rozum jest zastępowany przez zmysłowość, uczucia, popędy, wolę, jednym słowem – irracjonalizm życia jako takiego. Nowo odradzająca się filozofia życia upatruje ratunek dla człowieka w jakimś nowym, estetycznie-mistycznym postrzeganiu świata. To, co było dotąd uważane za jeden rozum, chociaż obejmujący wiele różnych relacji, jest porzucane i zastępowane jako wielość heterogennych form

racjonalności oraz dyskursów. W tym fakcie objawia się to, co powszechnie uznane jest w filozofii za „inne rozumy”. W tym również fakcie objawia się krytyka metafizyki klasycznej, która bez kategorii rozumu nie jest pojmowana jako nauka.²

Te właśnie „inne rozumy” głoszą śmierć rozumu, co oznacza całkowite odwrócenie się od logocentryzmu dziejów Europy, czyli odcięcie się od poglądu, wedle którego rozum występuje u podstaw ich tworzenia się. Takie stanowisko zajmuje np. szereg postmodernistów, m.in., Jacques Derrida (1930-2004) i Jean François Lyotard (1924-1998) wraz z ich protoplastą – Martinem Heideggerem (1889-1976), głoszący przewyżczenie metafizyki. Całkowite odwrócenie się od rozumu wyraża się u nich w odstępstwie od trzech baśni, których nie możemy sobie już opowiadać:

- 1) baśni oświecenia, wraz z jego optymizmem w kwestii postępu, który okazał się fatalny;
- 2) baśni idealizmu, który całą rzeczywistość pojmował jako rozwinięcie jakiejś duchowej substancji, samourzeczywistnienie się ducha;
- 3) baśni historyzmu, który rzeczywistość i jej dzieje pragnął rozumieć nie jako postęp czy rozwinięcie ducha, ale jako strukturę posiadającą sens, a przede wszystkim od metafizyki klasycznej, w której pojecie rozumu jest bogato rozwinięte.³

Wszędzie tam, gdzie rozum jest ujmowany i krytykowany jako znamię, czy wręcz wzorzec, na którym budowano w różnych epokach kulturę, trzeba by zapytać: czy istnieje jakaś możliwość sensownego cofnięcia się przed te epoki? Jeśli tak, to trzeba postawić następne pytanie: czy znajdziemy wówczas to, czego szukamy, mianowicie jakiś zdrowy niezaparty świat?⁴ Nakreślona sytuacja prowadzi do podjęcia próby ukazania niektórych ważnych zagadnień związanych z pojęciem rozumu. Na pierwsze miejsce wysuwają się:

- a) jak rozum jest pojmowany w filozofii i jej dziejach;
- b) co oznacza pojęcie „rozum”, czy ma on sam odrębne dzieje, czy pierwotne pojęcie rozumu uległo istotnym zmianom;
- c) czy można rozum właściwie pojmowany odrzucić?⁵

W niniejszym tekście zostanie podjęta próba odpowiedzi na pierwsze z tych pytań, inaczej mówiąc, co na przestrzeni historii rozumiano pod

2 H.M. Baumgartner, *Przemiany pojęcia rozumu w dziejach myślenia europejskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 16(1993), 21-22.

3 Por. tamże.

4 Por. tamże, 22.

5 Zagadnienie to jest często podejmowane w literaturze filozoficznej przy opracowaniach problematyki związanej z kryzysem współczesnej kultury.

pojęciem „rozum”. Istnieje przekonanie, że w ten sposób zostanie uzyskana odpowiedź na szereg ważnych zagadnień związanych z rozumem ludzkim. Z konieczności jednak ograniczymy się do zaprezentowania niektórych tylko, ważniejszych koncepcji rozumu jako ludzkiej władzy poznawczej okresów historycznych, a także koncepcji filozofii. W szczególności sposób zwrócona zostanie uwaga na koncepcję rozumu w filozofii klasycznej, taką, jaką pozostawiła nam starożytność, a w niej na koncepcję rozumu Arystotelesa (384-322 p.n.e.), w średniowieczu zaś na koncepcję rozumu, którą przejął od Arystotelesa Tomasz z Akwinu (1225-1274). Z czasów filozofii nowożytnej zaprezentowana zostanie koncepcja rozumu właściwa dla Kartezjusza (1596-1650), Immanuela Kanta (1724-1804) i Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646-1716). Koncepcja rozumu właściwa pozostałym okresom historycznym zostanie przedstawiona znacznie ogólniej, w nawiązaniu do filozofii współczesnej. Zanim jednak przejdziemy do konkretnych rozważań, zastanowimy się pokrótce nad pewnymi ogólnymi zagadnieniami, które – jak sadzę – nie są obojętne dla podjętego tematu.

Odpowiadając na pytania wyrażające główny problem tego tekstu, należy zwrócić najpierw uwagę na genezę różnych ujęć rozumu. Wiedza o rozumie i jego funkcjach jest zdobywana za pośrednictwem trzech źródeł poznawczych. Jednym jest poznanie zdroworozsądkowe, drugim – poznanie filozoficzne, a trzecim – poznanie naukowe. Istotny jest też fakt, że wiedza o rozumie ludzkim uzyskana przez człowieka na poziomie poznania zdroworozsądkowego w wielu przypadkach jest trafna, ale niewystarczająco bogata i mało różnorodna, a w konsekwencji mało informująca. W poznaniu filozoficznym pojęcie rozumu uzyskuje swoje bogactwo i właściwą sobie różnorodność dzięki badaniu rozumu od strony tego, co dla niego jest najbardziej fundamentalne. W naukach szczegółowych funkcjonuje pojęcie rozumu takie, na jakie pozwalają przedmiot badania i metoda nauk szczegółowych, przy założeniu, że analizy są poprawne.

W filozofii i naukach szczegółowych umysł ludzki i jego funkcje, jak zresztą każdy inny przedmiot, rozpatrywane są nie tylko z odmiennego punktu widzenia, ale także za pomocą różnych metod. Odmienność punktu widzenia (aspekt), jak wiemy, ma istotne znaczenie dla rozumienia nauki i jej twierdzeń. Za aspektem w nauce idzie odmienność metody, co prowadzi do różnych skutków poznawczych. Badając rozum ludzki, można uzyskać różne jego rozumienia. W obszarze filozoficznego poznania rozumu chodzić będzie o próbę dania odpowiedzi na pytanie, co konstytuuje naturę umysłu ludzkiego i naturę jego funkcji. Charakter tego pytania dyktowany jest naturą filozofii,

w której rozum jest rozpatrywany. Problem, który występuje tu na pierwszym miejscu, można wyrazić w pytaniu: czym jest umysł ludzki w swej istocie i na mocy jakich „sił” działa on we właściwych mu funkcjach? Pytanie to wiąże się w jakimś stopniu z pytaniem: jak dalece rzeczywistość poznawana przez umysł jest tworem jego wewnętrznego „wyposażenia”? Następnie: co ostatecznie uzasadnia to wyposażenie od strony genetycznej? W mniejszym lub większym stopniu na pytania te odpowiada się w różny sposób w różnych okresach filozofii i wypełniających je różnych systemach filozoficznych.

Wiązanie pojęcia umysłu ludzkiego z filozofią, z różnymi koncepcjami filozofii, które powstały w ramach jej rozwoju, sprawiło, że słowa „umysł ludzki” i „funkcje umysłu ludzkiego” nabrały specyficznego znaczenia. W każdym z dających się wyróżnić okresów filozofii umysł ludzki wraz ze swymi funkcjami był wielorako interpretowany i różne wobec niego zajmowano postawy. Jest to zjawisko naturalne, słowo „okres filozofii” bowiem oznacza nie tylko fragment czasu rozwoju tej dziedziny poznania, ale przede wszystkim pewną dającą się, mniej lub bardziej szczegółowo, określić specyfikę zespołu rozstrzygnięć dotyczących świata przyrody, kultury i samego człowieka, „zamkniętą” w pewnych granicach czasowych. Słowo „okres filozofii” oznacza więc specyfikę zespołu rozstrzygnięć zamkniętych w pewnym określonym fragmencie czasu. Różnorodność rozstrzygnięć ocen i nastawień to nic innego jak właśnie określone kierunki filozoficzne, wypełniające przestrzeń czasową tych okresów. Można przyjąć, że w filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej, w ramach różnych kierunków filozoficznych, które w tych okresach zrodziły się i funkcjonowały, spotykamy różne koncepcje ludzkiego umysłu i jego funkcji. Zjawisko to jest znaczące, rozstrzyga bowiem o sposobie patrzenia na rzeczywistość otaczającą człowieka, ludzkie poznanie tej rzeczywistości i ludzkie działanie.

Posiadanie koncepcji umysłu ludzkiego wyrażone jest w takich postawach, jak radykalny empiryzm, racjonalizm oraz irracjonalizm. Postawy określone tymi nazwami występują w mniejszym lub większym napięciu prawie w każdym okresie filozofii. Nie w każdym jednak w sposób jednaki. Na uwagę zasługuje np. fakt, że ostatnia faza czasów współczesnych charakteryzuje się w filozofii tak negatywnym nastawieniem w stosunku do rozumu, że podobnego nastawienia nie spotykano w przeszłości. Mam tu na myśli filozofię postmodernistyczną, która znajduje się na pozycjach irracjonalnych zarówno w dziedzinie teoretycznej, jak i praktycznej.

Gdy chodzi zaś o urabianie sobie pojęcia rozumu w naukach szczegółowych, nie stawia się pytań pod adresem umysłu i jego funkcji tak ogólnych,

jak czyni się to w filozofii. Nie poddaje się umysłu analizie z punktu widzenia tego, co go konstytuuje w jego naturze, ale poddaje się analizie jego funkcje z punktu widzenia ich różnych uwarunkowań. W każdej nauce szczegółowej podejmującej problematykę umysłu badane są różnego typu uwarunkowania, stąd każda z tych nauk ma właściwą sobie problematykę związaną z koncepcją ludzkiego umysłu. I tak np. w empirycznej psychologii, zgodnie z naturą tej nauki, nie szuka się odpowiedzi na pytanie o istotę ludzkiego umysłu i jego funkcji, ale raczej dokonuje się opisu funkcji umysłowych jako swoistych zjawisk psychicznych oraz zachodzenia w nich prawidłowości. W tym badaniu chodzi nie o próbę wyjaśnienia funkcji poznawczych jako swoistych procesów psychicznych człowieka, ale o ich zewnętrzną charakterystykę. Uzyskane pojęcie umysłu w tej nauce prezentuje umysł ludzki w takim aspekcie, na jaki pozwala mu analiza psychologiczna takich zjawisk mentalnych, jakimi są zjawiska poznania. Analiza ta ze swej natury nie może dotrzeć do natury ludzkiego umysłu, stąd też trzeba mocno zaznaczyć, że psychologia empiryczna nie daje pełnego pojęcia ludzkiego umysłu. W cybernetyce jako nauce mówi się o procesach sterowania i łączności w maszynach oraz organizmach żywych, a także o sposobach przekazywania informacji między częściami układu i między układami. Korzysta się tu z różnych nauk szczegółowych, m.in. psychologii i neurofizjologii. Umysł ludzki pojmowany jest jako samoczynna „centrala telefoniczna”, łącząca wejścia wrażeń z wyjściami automatycznymi. W antropologii empirycznej dokonywane jest z kolei wyjaśnienie pojawiania się w historii rozwoju człowieka tego, co nazywa się ludzkim umysłem⁶. Można tu wymienić szereg innych nauk szczegółowych, z których każda zgodnie ze swą naturą tworzy sobie obraz ludzkiego umysłu i jego funkcji. Jeżeli w jakiejś empirycznej nauce występuje pojęcie ludzkiego umysłu, to jest ono najczęściej zapożyczone. Gdyby nie było zapożyczone, wówczas można je odtworzyć w drodze analizy natury danej nauki empirycznej, ale wówczas będzie ono mocno ograniczone.

Mocno ograniczone jest utworzenie pojęcia rozumu w antropologii, zbudowanej na bazie empirycznych nauk szczegółowych, a więc mieszczącej się poza filozofią. Sposoby mówienia o umyśle ludzkim, w tym także o rozumie, umieszczone w tak pojętej antropologii, swoje ograniczenie czerpią z pewnych filozoficznych założeń dotyczących rzeczywistości, poznania, a także samego człowieka, czyli określonej, tak lub inaczej pojętej, filozofii.

⁶ Cybernetyka jest nauką interdyscyplinarną, wspomaganą przez: elektrotechnikę, socjologię, biologię, ekonomię, lingwistykę, fizykę i filozofię. Por. A. Szymański, S. Zięba, *Cybernetyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin: KUL 1979, 674-675.

Zależnie od treści tych założeń oraz ich stopnia wykorzystania w naukach, naukowe koncepcje umysłu i jego funkcji mogą być bardziej lub mniej bliskie koncepcjom filozoficznym. Gdy mowa o koncepcjach filozofii, warto zauważyć, iż słowo „koncepcja filozofii” oznacza pewien pogląd na temat tego, czym jest filozofia, jakie wykonuje zadania, jaką ma wartość. Na sens słowa „koncepcja filozofii” składać się więc będą: rozumienie przedmiotu badań w znaczeniu tego, co jest badane, rozumienie przedmiotu jako aspektu, w jakim badany jest przedmiot, rozumienie przedmiotu w punkcie wyjścia, rozumienie metody, którą się ów przedmiot bada, rozumienie zadania wyznaczanego filozofii. Słowo „kierunek filozofii” rozumiane jest tu w sensie poglądu lub zbioru poglądów zbliżonych do siebie treścią rozwiązań, ze względu na podejmowaną problematykę lub ze względu na stosowanie metod filozofowania. Treść twierdzeń, problematyka, metody filozofowania, składające się na to, co nazywa się „kierunkiem filozoficznym” są uzależnione od zaakceptowania określonej koncepcji filozofii. Słów: „koncepcja filozofii” i „kierunek filozofii” używa się niekiedy zamiennie, co jednak należy odgraniczać.⁷ Mając takie rozumienie sensu wyżej wymienionych wyrażenia, można dostrzec m.in. takie główne koncepcje filozofii, jak: a) filozofię przedmiotu, do której zalicza się filozofię starożytną i średniowieczną ze wszystkimi jej wersjami, ten nurt filozofii najczęściej określa się także mianem „filozofia klasyczna”; b) filozofię nauki, do której zalicza się koncepcję filozofii prezentowaną przez pozytywizm, neopozytywizm; c) filozofię języka, do której zalicza się filozofię lingwistyczną; d) filozofię podmiotu, do której zalicza się filozofię transcendentalną, łącznie z fenomenologią i egzystencjalizmem; e) filozofię irracjonalistyczną.

W klasycznej koncepcji filozofii, gdy się ją rozpatruje od strony przedmiotu, można rozróżnić idealizm ontologiczny i realizm ontologiczny, a gdy się ją rozpatruje od strony zawartej w niej teorii poznania – empiryzm w różnych jego odmianach, racjonalizm i irracjonalizm. W przypadku pozytywistycznej koncepcji filozofii za kierunki uznać należy pozytywizm w różnych odmianach, pragmatyzm, operacjonizm. W transcendentalnej koncepcji filozofii za kierunki uznać można różne odmiany idealizmu transcendentalnego, związane z ich twórcami, np. idealizm Kanta, idealizm neokantowski i fenomenologię Edmunda Husserla (1859-1938). W irracjonalistycznej koncepcji filozofii jako kierunki pojawiają się m.in. egzystencjalizm i wyrosły na nim postmodernizm.

⁷ Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1989, 20.

W powyższych ujęciach spotykamy różne koncepcje umysłowej władzy poznawczej łącznie z rozumem. Pojęcie umysłowej władzy poznawczej, a także rozumu właściwe sobie znaczenia czerpią z takich właśnie założeń, jak wyżej przedstawiono. W takim też aspekcie dokonana zostanie niniejsza refleksja nad umysłową władzą poznawczą, a w tym także nad rozumem, z uwzględnieniem poszczególnych epok historycznych wraz z ich głównymi reprezentantami.

Miłym obowiązkiem autora pracy jest wyrażenie wdzięczności tym, którzy pomagali w jej powstaniu. Pragnę podziękować przede wszystkim ks. prof. Pawłowi Mazance i pani dr Dominice Dzwonkowskiej za wieloraką pomoc przy pisaniu książki.

2. POJĘCIE ROZUMU LUDZKIEGO W FILOZOFII KLASYCZNEJ STAROŻYTNOŚCI

Trzy koncepcje rozumu z okresu starożytności staną się przedmiotem rozważania w tym paragrafie. Są to empirystyczna koncepcja rozumu właściwa dla szkoły jońskiej, starszej i młodszej, apriorystyczna koncepcja Parmenidesa (ok. 540-ok. 470 p.n.e.) i Platona (ok. 427-347 p.n.e), szkoła eleacka oraz realistyczna koncepcja umysłu perypatetyckiej szkoły Arystotelesa. Koncepcje rozumu w tych szkołach są przeciwstawne sobie, podobnie jak przeciwstawne są szkoły, reprezentowane przez wyżej wymienionych filozofów. Droga, która ma nas zaprowadzić do odzwierciedlenia tych koncepcji, ostatecznie sprowadzać się będzie do analizy wybranych zagadnień, należących do zakresu teorii poznania. Będą to przede wszystkim akty poznawcze. Jest tak, dlatego że – jak się wydaje – nie ma innego, lepszego sposobu poznawania czegoś niż poprzez analizę działania tego czegoś.

2.1. Empirystyczne koncepcje umysłu ludzkiego w filozofii starożytnej

Pojęcia zmysłów i pojęcie rozumu były już analizowane przez filozofów w starożytności. Stały się przedmiotem analiz z racji tego, że to, co

oznaczały, było odpowiedzialne za wartość nowego typu poznania, które nazywano poznaniem racjonalnym. Koncentrując naszą uwagę na pojęciu rozumu w starożytności, stwierdzić należy, że w omawianej filozofii rozum wiązano zawsze z duszą, i to w dodatku najpierw z duszą świata przyrody, a dopiero w dalszym etapie rozwoju filozofii starożytnej z duszą człowieka. W pierwszym przypadku dotyczyło to reprezentantów starszej i młodszej szkoły jońskiej, w której duszę najczęściej pojmowano jako własność zasady bytu, od której wywodzono wszystko, co istnieje, a więc cały pluralizm bytowy. Zasady te, jak dobrze wiadomo, jako wieczne podlegały ciągłemu ruchowi. Dla filozofów wczesnej epoki starożytnej dusza świata uchodziła za zdolność ruchu, za siłę poruszającą. Filozofia starożytna tego okresu, zwana też filozofią „pierwszego okresu” lub filozofią „przed-sokratyczną”, ześrodkowuje się wokół trzech zagadnień: świata zewnętrznego, przedmiotu, zwanego przez Federica Charlesa Coplestona (1907-1994) nie-ja⁸, i człowieka. Jeżeli podejmowano problematykę człowieka, to pojmowano w niej człowieka jako część przyrody, jako jeden z elementów w kosmosie, a nie jako podmiot wiedzy czy podmiot obdarzony rozumem, wolną wolą i działaniem, a także nie jako podmiot poznający. Filozofowie tego okresu prezentowali monizm materialistyczny. Głównym problemem był stosunek pomiędzy doświadczeniem zmysłowym a rozumem z punktu widzenia wartości ich poznania.⁹

Gdy chodzi o pierwszą fazę tej filozofii – filozofię przyrody, przyjmowano w niej, że przyroda obdarzona jest siłą, którą można by rozumieć jako rozum, jako pewną siłę właściwą nie jednostkowym przedmiotom, ale fundamentalnej zasadzie bytu, tłumaczącej zjawisko ruchu, dzięki któremu z kolei tłumaczono pluralizm bytowy. Siłę tę nazywano duszą. Ten pogląd głosił m.in. już Tales (VII/VI w. p.n.e.). Zdaniem Arystotelesa, Tales twierdził, że dusza właściwa zasadzie bytu jest siłą poruszającą, magnes bowiem posiada duszę, ponieważ przyciąga żelazo. Zwykle ruchowi temu przypisywano cechę pewnej prawidłowości, prezentowano go jako dokonujący się w sposób prawidłowy. Zakładano więc, że realizuje się on według określonych praw. Tales podkreślał fakt występowania ruchu w zasadzie bytu, a mniej akcentował prawidłowość, której źródłem jest właśnie wspomniana dusza.

Akcentowanie prawidłowości występuje w teoriach późniejszych filozofów tej fazy filozofii starożytnej. Widać to wyraźnie u Anaksymandra

⁸ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1998, 94.

⁹ Por. tamże, 94-95.

(ok. 610-546 p.n.e.), który twierdził, że zasada (bezkres) obejmuje lub otacza, kieruje i rządzi wszystkim. Podobnie u Heraklita (ok. 540-480 p.n.e.) siła ta sprowadza się do logosu. Logos oznacza prawo świata. Wszystko, co dzieje się na świecie, dzieje się według tego prawa. U Anaksagorasa (ok. 500 - ok. 428 p.n.e.) z kolei zasadą prawidłowości było *nous*. Słowo to oznacza rozum. Zdaniem tego filozofa, *nous* uporządkował wszystko, wprowadzając chaotycznie skłębione nasiona w ruch wirowy. W przeciwieństwie do poglądów Heraklita *nous* nie jest immanentny względem świata, lecz jest transcendentny. Transcendencji tej nie można rozumieć na wzór współczesnego rozumienia tego terminu. Wyraża się ona w tym, że to, co jest tym słowem oznaczone, jest samowystarczalne, samowładne, niez mieszane z niczym, nie jest częścią niczego, ani samo nie zawiera części. „Wszystkie inne rzeczy mają w sobie część każdej rzeczy, umysł natomiast jest nieograniczony, niezależny i niez mieszany z żadną rzeczą, lecz jeden tylko istnieje sam w sobie. Gdyby bowiem nie istniał sam w sobie, ale był zmieszany z czymś innym, wtedy miałyby udział we wszystkich rzeczach”.¹⁰ Pod względem swej natury nie jest on transcendentny, jest on natury materialnej, jedynie najbardziej subtelnej, najbardziej czystej, jednorodnej, a przede wszystkim rozumnej i mądrej, która właśnie dlatego wszystko porządkuje i porusza.¹¹ U atomistów z kolei, u których funkcję zasady bytu pełnią atomy, będące w ciągłym ruchu, zasadą tego ruchu jest dusza atomów. Ona jest czynnikiem twórczym pierwotnego ruchu atomów, oczywiście w próżni.¹²

Nieco inny pogląd na rozum miał Leucyp (V w. p.n.e.). Wyraźnie nie uważał on żadnej poruszającej siły za nieodzowną hipotezę, tłumaczącą powstawanie pluralizmu bytu z atomów. Przyjmował on, że na początku istniały atomy w próżni i to było wszystko. Z takiego początku wyrastał świat naszego doświadczenia, łącznie ze swoim pluralizmem. Według atomistów wieczny ruch atomów jest samowystarczalny i nie wymaga dalszego wyjaśniania. Zdaniem Arystotelesa, nie znaczy to, że Leucyp nie przyjmował jakiejś zasady ruchu, nie miał jedynie wątpliwości, że jest tak, jak jest i dlatego nie poszukiwał nieporuszonego poruszcyciela. Według Arystotelesa zdaniem Leucypa, prawidłowość ruchu, podobnie jak sam ruch, jest odwieczną cechą pierwotnego ruchu atomów. „Żadna rzecz nie powstaje bez przyczyny, lecz wszystko na jakiejś podstawie i z konieczności”¹³, mówił Leucyp w dziele

10 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999, 185-186.

11 Tamże.

12 Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 1, 90.

13 W.F. Asmus, *Demokryt*, tłum. B. Kupis, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza 1961, 29.

O rozumie. Atomy jako ostateczne elementy strukturalne rzeczywistości obdarzone są ruchem z natury prawidłowym.

2.2. Apriorystyczne koncepcje umysłu ludzkiego u Parmenidesa i Platona

W odległej starożytności, w okresie tworzenia się racjonalnej wiedzy o świecie i człowieku, ukształtowały się oprócz empirystycznej koncepcji umysłu ludzkiego, dalsze dwie koncepcje, obie apriorystyczne. Obie powstały w szkole eleackiej. Twórcami tych teorii byli Parmenides i Platon. Teorie te świadczą o dalszym rozwoju wiedzy racjonalnej, zwanej później filozofią, i zarazem o nowym kierunku filozofii. Koncepcje te zostaną przedstawione, ponieważ wpływały one, w swoim czasie, na wiedzę racjonalną i nadal wpływają.

Parmenides na pierwsze miejsce wysunął problem stosunku zmysłów do rozumu. Nie mogło być inaczej, w tym okresie bowiem jednym z podstawowych problemów był problem konieczności poznania. To właśnie Parmenides, kwestionując świadectwo zmysłów i uważając je za złudzenie, ogłosił rozum jedynym źródłem wartościowego poznania. To również on wprowadził istotną różnicę pomiędzy rozumem a zmysłami i zarazem pomiędzy prawdą a pozorem. Wprowadzenie tej różnicy było oczywiście następstwem zmiany przedmiotu filozofii, co było równoznaczne ze zmianą koncepcji filozofii. U Parmenidesa, jak stwierdził Copleston, mamy do czynienia z odrzuceniem zastanej filozofii (cechującej się empiryzmem) na rzecz innej filozofii (cechującej się aprioryzmem). Zjawisko to z konieczności podyktowało Parmenidesowi odrębne, swoiste pojęcie rozumu. Wydaje się, że swoistość ta jest naturalnym następstwem logicznego myślenia. Moment ten mocno podkreślił Copleston, twierdząc, że u Parmenidesa pojęcie rozumu i jego relacji do zmysłów było pojęciem systemowym, zakładało swoistą filozofię.¹⁴

Parmenides właściwą sobie teorię rozumu zaprezentował przy okazji analizy poznania z punktu widzenia jego prawdziwości, a więc od strony funkcjonalnej. Wyróżnił on trzy drogi prowadzące podmiot poznający do poznania rzeczy: rozumową, zmysłową i drogę dyskursu. Pierwszą z nich uznał za bezwzględnie prawdziwą, drugą – za bezwzględnie fałszywą, za drogę błędu, trzecią – prawdopodobną. Droga, którą uznał on za prawdziwą, jest

¹⁴ Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 1, 64.

właśnie drogą rozumu i logosu. To logos i jedynie logos afirmuje byt i neguje niebyt. Droga druga – błąd – to droga prowadząca przez zmysły. Zmysły, zdaniem Parmenidesa, wbrew głosowi logosu, zdają się poświadczać jedynie stawanie się, ruch, powstawanie, ginięcie, a więc byt i niebyt równocześnie. Takie twierdzenie zawiera w sobie ontyczną zasadę niesprzeczności. W ten sposób zmysły uprawniają do uznania zasady sprzeczności za moment pozytywny. W tym fakcie Parmenides zauważa źródło błędu drugiej drogi do prawdy, czyli mniemania u śmiertelnych. W takim poznaniu zachodzi przyjmowanie istnienia niebytu obok bytu i możliwość przechodzenia poznawczego od jednego do drugiego i odwrotnie.¹⁵ Teza ta uzyskana została na drodze rozumu i jako taka staje się fundamentem dalszych rozważań o bycie. Parmenides poddając ją umysłowej analizie, wywnioskował twierdzenia o bycie: byt nie ma początku, z czego bowiem by miał powstać, skoro niebytu nie ma; byt nie może też mieć końca, z tej samej racji; jest wieczny, jest ciągły, bo każda przerwa byłaby niebytem; jest nieruchomy i w ogóle niezmienny, ponieważ byt się zmienia tylko na niebyt; jest niepodzielny itp.¹⁶

Trzecia droga, bazująca na dyskursie, w którym zachodzi możliwość przyjęcia tłumaczenia zjawisk, określana jako doksa, nie była tak radykalna, jak druga. Nie podlegała absolutnej negacji wartości poznania, do którego prowadziła, jak niektórzy historycy sądzą. Zdaniem Giovaniego Realego (1931)¹⁷ za pewnym stopniem wartości poznawczej tej drogi przemawiał fakt, że w procesie tego poznania nie dokonywało się równoczesne przyjmowanie bytu i niebytu, inaczej mówiąc, nie realizowała się ontyczna zasada niesprzeczności.¹⁸ Sytuacja ta prowadzi do przeświadczenia, że Parmenides oprócz drogi prawdy i drogi prowadzącej do fałszywych opinii (uzyskanej na podstawie zmysłów) uznawał możliwość i zasadność pewnego dyskursu, który uwzględniał fenomeny i zjawiska bez naruszania przyjmowania bytu i niebytu. Tak mniej lub więcej prezentowałby się u Parmenidesa umysł ludzki od strony dynamicznej. Od strony statycznej jawił się on jako wieczna własność tego, co Parmenides nazywał zasadą bytowości bytu jako takiego, czyli byt jako byt, który jako taki jest wieczny, niezmienny, chociaż jest materialny. Jest, jak podkreślał Copleston, jednakowo rzeczywiste we wszystkich kierunkach i w ten sposób tworzy kształt kuli, „jest wszędzie równomierne i nie ma go więcej w jednym miejscu jak w innym.”¹⁹ Eleaci

15 Por. G. Reale, dz. cyt., 146-147.

16 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN 2005, 36.

17 Por. G. Reale, dz. cyt., t. 1., 146-147.

18 Por. tamże, 147-148.

19 Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 1, 66.

odrzucałi rzeczywistość ruchu i mnogości. Istnieje jedna zasada – byt, pojmowany jako materialny i nieruchomy.

Gdy chodzi o rozum jako drogę do prawdy, wszystko wskazuje, że istnieje podobieństwo między logosem Heraklita a rozumem Parmenidesa. Droga prawdy jest drogą rozumu, droga mniemania jest porównywana do drogi „bycia w uśpieniu”.²⁰ Źródłem tej drogi zdaje się *logos*. Słowo to, podobnie jak u Heraklita, oznacza u Parmenidesa rozum. Rozum nie jest u niego zdolnością ludzką, lecz jest siłą bytu jako takiego, konstytuuje m.in. jego naturę. Tak jak u Heraklita rozum jest siłą kosmiczną, tak u Parmenidesa jest on siłą i człowiek ma w nim swój udział.²¹ Jest on podstawowym narzędziem jego filozofii. Od strony strukturalnej prezentuje się on jako zespół praw, jako „miejsce” praw, a podstawowe jego prawa to zasada niesprzeczności i wyłączonego środka. Na tych dwóch prawach bazuje u Parmenidesa droga do prawdy, czyli metoda dedukcyjna. Na tych prawach opiera się także analiza pojęć jako proces naukotwórczy.

O takiej interpretacji umysłu od strony statycznej świadczy także Parmenidesowska interpretacja związku bytu i myśli. Według Parmenidesa tym samym jest myśleć i być. Znaczy to, że tym samym jest myślenie i to, z powodu czego jest myśl. Pomijając wszelkie różne interpretacje tej myśli Parmenidesa, można przyjąć, że w myśli tej wyrażone jest przekonanie o ściślejszej relacji pomiędzy myśleniem, „które z konieczności dotyczy bytu i tylko bytu, oraz bytem, którego negacja ściśle rzecz biorąc nie może być pomyślana bądź wypowiedziana”.²² Istnieje również interpretacja, według której byt jest przyczyną myślenia (sprawcą i celową), jest również bardziej pierwotny w tym sensie, iż myślenie już ze swojej natury jest uprzednio na niego skierowane. Myśl Parmenidesa o „tożsamości” bytu i myśli należy więc interpretować, odwołując się do ducha filozofii greckiej, dla której byt jest czymś danym i pierwotnym, a myślenie zostaje w nim całkowicie „zanurzone”.²³ Byt jako zasada nacechowany jest tymi własnościami, które są jednocześnie formalnymi warunkami rzetelnego, racjonalnego poznania, konstytuującego „drogę prawdy”, a więc tymi, które gwarantują, że przedmiotem poznania jest rzeczywiście byt, a nie niebyt.²⁴

20 Por. M. Osmański, *Parmenides z Elei*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, 26-31.

21 Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 33.

22 M. Osmański, dz. cyt., 28.

23 Por. tamże, 28-29.

24 Por. tamże, 29.

Drugą apriorystyczną koncepcją umysłu ludzkiego jest ta zaprezentowana w myśli Platona. Na początku zaznaczyć należy, że Platona koncepcja umysłu bardzo ściśle wiąże się z jego koncepcją rzeczywistości. Nie jest to zresztą cecha jedynie omawianej koncepcji umysłu Platona. Wydaje się, że każda koncepcja umysłu w ramach filozofii, nazywanej tu filozofią przedmiotu, taką cechę posiada. Analogicznie przedstawia się sprawa w pozaklasycznych systemach filozoficznych. Mam tu na myśli przede wszystkim filozofię podmiotu. Jest to jedna uwaga, którą wypadało na początku tych rozważań uczynić. Drugą jest ta, w której przyjmuje się, że umysł jest elementem władzy poznawczej, składającej się ze związanych z ciałem rozumu i zmysłów. Umysł jest związany z duszą i od strony ontycznej prezentuje się jako element natury duchowej, w przeciwieństwie do pojęcia umysłu Anaksagorasa. U tego ostatniego filozofa umysł ludzki od strony czynnościowej prezentuje się jako kategoria doskonałości.

Platona koncepcja umysłu ludzkiego jest więc ściśle związana z teorią rzeczywistości. W teorii tej Platon prezentował dualizm metafizyczny. Dualizm ten sprowadzał się do tezy głoszącej przeciwstawienie świata rzeczy empirycznie istniejących światu idei. Jeden i drugi świat, świat idei i świat rzeczy, był poznawalny przez jedną umysłową ludzką władzę poznawczą, składającą się ze zmysłów i umysłu. Przy udziale zmysłów i umysłu łącznie poznawano rzeczy empiryczne, za pomocą zaś samego umysłu – idee i relacje zachodzące między ideami. Rzeczywistość empiryczna prezentowała się ludzkiej władzy poznawczej jako zmienna, niestała rzeczywistość, a rzeczywistość świata idei ukazywała się jako niezmienna, stała. Taki pogląd nie pozwalał mu uznać poznania opartego na zmysłach, łącznie z umysłem za prawdziwe, natomiast poznanie oparte na samym umyśle było uważane za prawdziwe. Platon zakładał tu, że własnością pojęć winna być jedność i stałość, a przedmioty, wedle których pojęcia są urabiane, winny zawierać te same cechy, co ich pojęcia. Na tej podstawie Platon wysunął tezę, że nie rzeczy empiryczne są przedmiotami pojęć, ale jakieś inne przedmioty o cechach stałości i niezmienności. Przyjmował, że władza poznawcza, składająca się ze zmysłów zapodmiotowanych w ciele i umysłu zapodmiotowanego w duszy, mogą działać poznawczo łącznie ze zmysłami i także odrębnie od zmysłów. Duszę działającą poznawczo niezależnie od zmysłów Platon nazywał umysłem.

Trzeba tu pamiętać, że Platon operował dwoma pojęciami duszy – szerszym i węższym. W pierwszym znaczeniu dusza obejmowała czynności zmysłowe, w drugim była samym rozumem. Dusza w pierwszym znaczeniu

była składnikiem materialnej przyrody, w drugim nie była niczym z tą przyrodą związana.²⁵ Umysłowa, w ścisłym sensie tego słowa, oznacza zasadę poznawczą, zwaną rozumem. Wydaje się, że ta swoista antropologia filozoficzna Platona najbardziej zaciążyła na koncepcji zdolności poznawczej, w tym także na koncepcji zasady poznania zmysłowego i zasady poznania umysłowego, a w ten sposób na całej jego teorii poznania. Antropologia ta koheruje doskonale z podstawowym rozróżnieniem dwóch sposobów bezpośredniego „ogłądania” poznawczego – zmysłowego i umysłowego. Platon te dwa sposoby poznania wyraźnie rozgraniczał. Inaczej mówiąc, teza teoriopoznawczego (gnozeologicznego) dualizmu koheruje z tezą głoszącą istnienie dwóch różnych, niesprowadzalnych do siebie funkcji poznawczych. Konkretniej mówiąc, twierdzenie wyrażające pogląd, że poznanie zmysłowe nie jest poznaniem prawdziwym, prawdziwe poznanie jest dziełem jedynie „czystego myślenia”, „czystego rozumu”. W konsekwencji w filozofii Platona wyróżnia się dwie rzeczywistości, jedną dającą się spostrzegać – fizyczną, drugą niepostrzegalną – idealną.²⁶ Tak więc Platon przyjmował istnienie czystego umysłu, którego przedmiotem jest to, do czego nie dociera się poznawczo przy udziale zmysłów. Słowo „czysty umysł” oznaczało tu umysł działający bez udziału w działaniu danych zmysłowych, działający w oderwaniu od danych zmysłowych. Jak już zresztą zauważyliśmy, te dwa typy przedmiotów istnieją autonomicznie w relacji do przedmiotów spostrzeżeniowych.

Stanowisko Platona było przeciwstawne stanowisku Protagorasa (ok. 480 - ok. 410 p.n.e.) głoszącego, że poznanie ludzkie uwarunkowane jest strukturą podmiotu poznającego. Stanowisko to wyrażone zostało w zdaniu: „Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, istniejących, że istnieją, nieistniejących, że nie istnieją”²⁷. Dokładniej – człowiek jest miarą rzeczy istniejących, że istnieją tak, jak dane są w spostrzeżeniu, i nieistniejących, że nie istnieją tak, jak są dane w spostrzeżeniu. Teza Protagorasa o *homo mensura* jest przeciwieństwem tezy Melissosa (V w. p.n.e.). Według Protagorasa tylko spostrzeżeniom przysługuje piętno rzeczywistości. Platon wypowiedział przeciwstawne twierdzenie, że ani nie widzimy, ani nie wiemy (na podstawie spostrzeżeń), czym jest to, co istnieje.

Tezę dualizmu gnozeologicznego Platon uzyskał na drodze analizy świadomości. W świadomości, zdaniem Platona, odnajdujemy pojęcia takie jak:

25 Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 99.

26 Por. Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona: z historii racjonalizmu*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Prace Komisji Filozoficznej, t. 6, 1937.

27 G. Reale, dz. cyt., 245.

sprawiedliwość, piękno, dobro, wielkość, mniejszość, pobożność. Oznaczamy nimi istotę każdej rzeczy i poznajemy je umysłem jako czymś różnym od zmysłów, których ciało jest narzędziem.²⁸ Te właśnie pojęcia opisują idee. Na tej zasadzie Platon przyjął, że czym innym jest pojęcie równości, a czym innym są przedmioty równe. Te ostatnie raz mogą się wydawać równe, a raz nierówne, natomiast pojęcie równości nigdy nie staje się pojęciem nierówności. Platon przyjął, że pojęcie równości nie jest wyabstrahowane ze zmysłowych oglądów równych przedmiotów. O różnym sposobie poznawania pojęcia równości i przedmiotów równych świadczy fakt, że różne przedmioty można widzieć i dotknąć ich, pojęcia równości żadnym zmysłem nie da się poznać.²⁹ Do poznania przedmiotów myśli ten najbardziej się zbliży, kto „czystą myślą samą w sobie”, myślą, nieposługującą się poznaniem zmysłowym, rozmyśla nad istotą rzeczy badanej. W czystej świadomości oglądać trzeba istotę rzeczy. Ważne jest też, że Platon własną teorię poznania, w tym także umysłu, zaprezentował w *Państwie*³⁰. W dziele tym przedstawił ją w trzech alegoriach: alegorii światła słonecznego, alegorii linii i alegorii jaskini. W alegorii linii naszkicował trzy zasadnicze szczeble poznania:

- a) poznanie, które ogranicza się do postrzegania cieni – nazwał je domniemywaniem, opartym na postrzeganiu i określił mianem „wiary” (*pistis*); ten typ poznania Platon zaliczył do obszaru poznania zwanego doksą, czyli mniemaniem; przedmioty te poznawane są tylko przez zmysły;
- b) bardziej abstrakcyjne przedmioty, np. przedmioty matematyki – ich założenia ujmowane są przez intelekt, a wiedza wypływająca z tego źródła określana jest jako *dianoia*; intelekt obejmuje myślenie pojęciowe; Platon wyróżniał tu czynnik poznawczy zwany *nous* i rozumiał przez tę nazwę wgląd w idee i ich wzajemne relacje, co daje w rezultacie poznanie prawdziwej rzeczywistości;
- c) przedmioty, które stanowią podstawę wszelkiego istnienia i możliwości wszelkiego poznania, czyli świat idei – są poznawane przez *noesis*, czyli rozum.

Jak można zauważyć, klasyfikacja poznania u Platona zakłada pewne rozstrzygnięcia z zakresu teorii rzeczywistości. Przyjęta została w niej, jak na początku zaznaczono, swoista koncepcja człowieka. Swoistość ta sprawdza się do metafizycznego dualizmu w jego strukturze. Konsekwencją tego

28 Por. Z. Jordan, dz. cyt., 129.

29 Por. tamże.

30 Por. H.M. Baumgartner, dz. cyt., 27-28.

dualizmu jest teoria idei, że świat idei stanowi autonomiczny świat bytów, którym przypisuje się radykalną realność.³¹ Na władzę poznawczą umysłową w filozofii Platona składają się dwie jej postaci – intelekt i rozum (*dianoia* i *noesis*), które współpracują ze sobą i łącznie tworzą poznanie zwane *episteme*, czyli naukę w sensie szerszym. Nauka w sensie węższym zastrzeżona jest wyłącznie dla *noesis*, dla rozumu. Doksa i *dianoia* stanowią szczeble wiedzy. W alegorii jaskini przedstawione szczeble wiedzy opisane są jako: wznoszenie się, droga kształcenia się (*paideia*), droga z jaskini ku światłu dziennemu, droga ku światłu prawdziwego bytu i ku Dobru (Słońcu). W filozofii Platona „dobro” jest pojęciem fundamentalnym, najbardziej pierwotnym. To, co w nim jest ujęte, jest zarazem zasadą, z której wszystko się wywodzi. Przy pewnym uproszczeniu jest zasadą w takim znaczeniu, w jakim w filozofii starożytnego empiryzmu są zasadami przyjmowane ontyczne pryncypia, które stanowiły różne postaci materii.

Świat widzialny, według Platona, jest światem pozoru, a prawdziwą rzeczywistością, którą poznajemy rozumem (*noesis*), jest świat idei. Przedmiotem rozumu (*noesis*) są więc u Platona idee – czyste istotności, czyli to, co stanowi prawdziwy praworzec i wzorzec wszystkiego, co w ogóle występuje we wszelkim możliwym świecie, a więc i w rzeczywistości ukazującej się zmysłom. Te wzorce (idee), konstytuujące podstawę każdego bytu i istotę tego, co rzeczywiste, są poznawane nie przez zmysły, lub przez zmysły i rozum tak, jak w filozofii realistycznej średniowiecza, lecz przez rozum.

Platon przyjął różnicę między światem widzialnym a niewidzialnym, zdeprecjonował widzialny świat zmysłowy, a wywyższył świat rozumowy, niewidzialny zmysłowo. Można powiedzieć, że zgodnie z tym, co powiedziano, człowiek jako taki nie tkwi w tym zmysłowym świecie. W konsekwencji prawdziwym miejscem człowieka jest świat tego, co inteligibilne. Co więcej, trzeba przyjąć, że Platon zmuszony był zredukować człowieka w sensie właściwym do duszy rozumnej. Człowiek nie jest *animal rationale*, ale jest *anima rationale* (dusza rozumna). Powiedzieliśmy wyżej, że rozum wyraża się w dwóch funkcjach, z których jedna nosi nazwę „intelekt” (*dianoia*), a druga – „rozum”. Musimy też przyjąć, że według Platona, rozum objawiający się w dwóch funkcjach jest własnością człowieka pojętego jako dusza, *anima*. Można się tylko zastanawiać, w jakim znaczeniu rozum ten jest własnością człowieka.

³¹ Radykalizm tej realności sprowadza się do tego, że idea ta określana jest mianem „prawdziwa rzeczywistość”.

Po tych uwagach należałoby zapytać, co Platon rozumiał przez rozum jako własność człowieka pojętą jako *anima rationale*? Otóż Platon pojęcie rozumu wiązał z pojęciem ładu, porządku. Dusza, której rozum jest cechą konstytutywną (istotową), jest wewnętrznie uporządkowana w tym sensie, że cieszy się ładem i harmonią. Znaczy to, że dusza ze swej natury, ze swej istoty, zmierza do porządku tak w kierunku poznania, jak i kierunku działania. Najbliższą podstawą tego porządku jest właśnie rozum. Na czym polega ów porządek oparty na rozumie? Polega on na tym, że rozum jest zdolnością widzenia i pojmowania, inaczej mówiąc, jest zdolnością rozumienia. „Być rządzonym przez rozum”, rozumieć jakąś rzecz, znaczy uchwycić „rację” tej rzeczy i tym „uchwyceniem” racji kierować się w poznaniu oraz działaniu, czyli w tych dwóch wymiarach życia ludzkiego. Być rządzonym przez rozum znaczy kierować się właściwym oglądem i zrozumieniem. Właściwy ogląd i zrozumienie polegają na uchwyceniu naturalnego ładu. Jedną z cech tego ładu duszy jest wymaganie, by rozum panował nad poznaniem i działaniem w człowieku.

Wymaganie, by rozum panował nad poznaniem i działaniem, świadczy o hegemonii racjonalnej rozumu nad wszystkim innym, co w człowieku jest, a co nie jest rozumem. Hegemonia ta objawia się w tym, że rozum, według Platona, wprowadza pewną miarę, jak również pewną hierarchię naszych pożądań i działań, oddziela pragnienia konieczne od niekoniecznych. Co więcej, rozum z punktu widzenia funkcjonalnego, a więc jako czynność, można określić jako „postrzeganie” naturalnego czy też właściwego ładu. Natomiast „być rządzonym” przez rozum, znaczy kierować się „obrazem” tego ładu.³² Tak krótko zarysowana teoria rozumu zdaje się świadczyć, że Platon prezentował substancjalną teorię rozumu. Twierdzenie to zostanie poniżej uzasadnione.

Jak wynika z tego, co dotychczas powiedziano, racjonalność, według Platona, związana jest z umysłowym postrzeganiem „ładu”. Platon wyróżnił dwa pojęcia ładu – ład kosmiczny, właściwy dla każdego tego, co istnieje, charakterystyczny dla całej rzeczywistości, i ład taki, jakim on jest w swej istocie. Aby urzeczywistnić w pełni możliwości rozumu, należy ład widzieć takim, jakim on jest sam w sobie. Według Platona niedorzecznością jest myśleć o osobie jako doskonale racjonalnej, która pomimo to błędnie rozumiałaby ład. Ów ład, z którym rozum jest nieodłącznie związany, nie jest

³² Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, 231.

„ładem wewnętrznym”, nie jest harmonią rozmaitych skłonności, pragnień i innych składników duszy. Ma się on tak do właściwego porządku duszy, jak całość do części, jak uogólnienie do uogólniającego. Stąd istotne jest to, iż tylko z poziomu całościowego ładu można dostrzec, że wszystko kieruje się ku dobru. Chodzi tu o dobro w sensie ostatecznym, fundamentalnym, wręcz absolutnym, zawierającym w sobie wszystkie dobra częściowe. Nie tylko zawiera ono dobra częściowe, ale również nadaje im wyższą godność, a to ze względu na fakt, że dobru przysługuje największy szacunek i uwielbienie. Jest ono ostatecznym źródłem wartościowania, czymś, co zawiera w sobie podstawę kierowanych ku niemu pragnień i dążeń, a nie jest po prostu jednym z przedmiotów, o które zabiegamy.

Tak pojęte dobro dostarcza miary tego, co wartościowe, niezależnie od zmieniających się ciągle faktycznych pragnień. W świetle dobra można dostrzec, że nasze dobro, czyli właściwy ład duszy, porządek duszy ma wartość absolutną właśnie dzięki uczestnictwu w porządku całości dobra, czyli dobra absolutnego. Platon utożsamiał rozum jako taki z „ładem” i „porządkiem absolutnym”, czyli absolutnym dobrem, a rozum ludzki identyfikował również z ładem, ale dzięki temu, że uczestniczy on w ładzie absolutnym, czyli absolutnym Dobru. Dzięki temu uczestniczeniu rozum ludzki ma cechy rozumu absolutnego. Z tego względu przypisywany jest mu charakter substancjalny. Najwyższe dobro ma bowiem charakter substancjalny.

2.3. Realistyczna koncepcja umysłu ludzkiego Arystotelesa w drugiej fazie filozofii starożytnej

Dla drugiej fazy rozwoju filozofii starożytnej istotne wydaje się przejście w filozofii z pozycji czystego empiryzmu i idealizmu na pozycję realizmu. Głównym reprezentantem tej fazy jest Arystoteles, twórca szkoły perypatetyckiej i zarazem kierunku zwanego aposterioryzmem. Szkoła ta miała własną koncepcję umysłowej władzy poznawczej, a w tym i rozumu. Koncepcję tę można określić nazwą „realistyczna”. Wystarczająco szczegółowo zaprezentował ją Arystoteles, stąd też koncepcja umysłu drugiej fazy filozofii starożytnej zostanie scharakteryzowana na przykładzie koncepcji właściwej filozofii Arystotelesa.

Arystoteles krytykował teorię idei swego nauczyciela, Platona. Dla niego idea nie stanowi czegoś ontycznie i autonomicznie istniejącego, lecz stanowi pewną immanentną, istotną cechę lub zespół cech konkretnych

substancji, czyli przedmiotów świata empirycznego. Idea jakiejś rzeczy, według Arystotelesa, jest cechą lub zespołem cech, które nie mogą istnieć jako odrębna rzecz czy odrębny przedmiot poza obrębem zmysłowego świata. Cechy te rozstrzygają o tym, że byt jest tym, czym jest. Przedmiotem nauki, przy takim rozumieniu idei, nie są takie lub inne idee, lecz jest cały obszar doświadczenia, realnie istniejących przedmiotów. Idee realnie istniejących rzeczy są ontycznymi podstawami klas przedmiotów, a w ten sposób są zarazem podstawami podziału nauk. Do tych idei dochodzi się dzięki zmysłowo-umysłowej władzy poznawczej, w której skład wchodzi: zmysły, intelekt i rozum. Podejście to doprowadziło Arystotelesa do poglądu, że człowiek jest istotą ożywioną, która posiada zdolność mówienia, tworzenia sądów i pojęć. Istotne dla niego było to, że zdolność rozumu umożliwiająca zrozumienie świata kwalifikowała człowieka do uznania go nie za *animal*, lecz za *animal rationale*.

Tak pojęta przez Arystotelesa władza poznawcza jest zdolnością do rzeczywistego poznania idei, określających istotę rzeczy otaczającego nas świata, czyli do jego zrozumienia. W języku Arystotelesa zrozumieć jakąś rzecz znaczy tyle, ile pojąć jej naturę, inaczej mówiąc, jej istotę. Zrozumieć jakiś sąd o rzeczach, czyli twierdzenie, znaczy tyle, ile podać trafnie rację tych rzeczy, a do tego konieczny jest z jednej strony intelekt, a z drugiej rozum. Przyjmując ten pogląd, Arystoteles postawił tezę, w przeciwieństwie do Platona, że pierwotnie ład i porządek znajduje się w świecie substancji realnie istniejących, a nie w świecie „realnie” i autonomicznie istniejących idei. Intelekt należy do czynności zmysłowo-umysłowej władzy poznawczej odczytujących cechy istotne przedmiotów poznawanych, rozum należy do czynności odkrywających relacje istniejące między tymi cechami. Rozum też ma zdolność do odkrycia ładu i porządku w rzeczach tego świata. Ów ład i porządek nie jest cechą umysłu, ale jest cechą świata realnie istniejących w świecie przedmiotów; Arystoteles przyjął następnie, że rozum ludzki jest też zdolnością poznawczą, która jako zdolność poznawcza stanowi pewną siłę tłumaczoną istnieniem w człowieku jakiejś iskry bożej, boskiego elementu. Ten boży moment pochodzi od Nieruchomego Poruszyciela, który jako najbardziej pierwotna zasada bytu wprawia w ruch cały kosmos. W filozofii Arystotelesa wszystko na świecie rozumiane jest dzięki przyjęciu istnienia Boga ujmowanego w sensie Pierwszego Motoru. Prawdziwe miejsce człowieka, wedle Arystotelesa, nie jest poza światem widzianym, lecz wewnątrz tego świata, poznanie tego świata nie jest możliwe bez elementu boskiego, nazywanego przezeń *nous poietikos*, rozumem aktywnie odkrywającym.

Nauka ogranicza się do poznania tego świata. Rozum jest ostatecznie pojmowany przez odniesienie do kosmicznego rozumu boskiego, Arystoteles sądził bowiem, że tylko w ten sposób poznanie istoty rzeczy staje się możliwe.

Wspomniano wyżej, że Arystoteles we władzy poznawczej rozróżniał dwie postaci jej czynności, jedną nazwał intelektem, a drugą – rozumem. Nazwa „intelekt” pochodzi od łacińskiej nazwy *intellectus*, a pojęcie „rozum” – od *ratio*. W ujęciu Arystotelesa czynności zapodmiotowane w intelekcie nazywane są myśleniem, a myśleć znaczy tyle, ile pojmować jakąś prawdę umysłową. Czynność zapodmiotowana w rozumie określana jest jako rozumowanie, które z kolei oznacza przechodzenie z jednego poznania do drugiego w celu dojścia do prawdy umysłowej. Intelekt i rozum stanowią dwie funkcje poznawcze jednej i tej samej władzy poznawczej, właściwej duszy ludzkiej, i nazywanej umysłową władzą poznawczą. Według Arystotelesa, jak i późniejszych filozofów, te dwie funkcje poznawcze – intelekt i rozum – nie mają charakteru substancjalnego.

Arystoteles stworzył wiele dyscyplin filozoficznych, w tym także teorię poznania. Wiele miejsca poświęcił w niej teorii tworzenia pojęć tak dla poznania potocznego, jak i naukowego. Ta ostatnia teoria – jak dobrze wiadomo – nazywana jest procesem abstrakcji lub indukcji heurystycznej, a jej przedmiot stanowi problem pojmowania intelektualnego i rozumowanie. Okazuje się, że według Arystotelesa, pojmować intelektualnie to tyle, ile pozwalać, by struktury tego, co realne, uobecniały się w świadomości podmiotu poznającego. Rezultatem pojmowania jest pojęcie. Należy przypomnieć tu, że w procesie dochodzenia do zrozumienia rzeczy, czyli tworzenia pojęć, ważne są dwie funkcje poznawcze – intelekt czynny i intelekt bierny. Rozumowanie natomiast jest, według Arystotelesa, aktywnością wyższego rzędu umysłowej władzy poznawczej, zwanej rozumem. Rozum określany jest mianem „władza władz”, lub też aktywnością „późniejszą”. Późniejszą, ponieważ opiera się na poznaniu wcześniej uzyskanym, na poziomie poznania intelektualnego. Cechą najbardziej charakterystyczną rozumowania jest to, że pozwala ono poznawać znacznie głębiej realność. Przedmioty realne mają głębię, której nie znamy w chwili kiedy one się uobecniają w intelekcie. Dlatego też Arystoteles, a za nim arystotelicy, rozum nazywał *intellectus quaerens*. Według Arystotelesa rozum nie tworzy zasad czy idei, ale odkrywa zasady przez penetrację realności dostarczonej w fazie poznania intelektualnego. Odkrywa je za pomocą dedukcji lub indukcji, operacji zwanych rozumem, który potrafi dedukować i indukować prawdy nieznanne na podstawie znanych wcześniej. Nie można tu nie dopowiedzieć, że ta koncepcja ludzkie-

go umysłu nie jest niezależna od koncepcji bytu i jego struktury. Trzeba też mocno podkreślić, że Arystotelesowska koncepcja umysłowej władzy poznawczej przeniknęła do filozofii średniowiecznej uprawianej w nurcie realistycznym. Platońska koncepcja umysłowej władzy poznawczej również trafi do średniowiecza, za pośrednictwem neoplatonizmu, a w szczególności dzięki filozofii św. Augustyna (354-430).

Zaprezentowane pojęcie rozumu w ujęciu funkcjonalnym niewiele nam mówi o rozumie w aspekcie statycznym, to jest od strony ontycznej. Aspekt ten wyraża się w pytaniu: co to jest rozum? Określenia rozumu z punktu widzenia funkcjonalnego dawały jedynie częściowe określenia umysłu z punktu widzenia ontycznego. I tak powiedziano, że rozum to „władza poznawcza”, „zdolność poznawcza”, „siła poznawcza” itp. Wszystko to jest prawdą, ale odpowiedzi te rodzą następne pytania: co to jest ta „władza”, ta „zdolność”, ta „siła”? Określenia te przypominają określenia *ignotum per ignotum*, wszystkie te nazwy bowiem wzięte są z języka potocznego i mają znaczenia potoczne. Nas interesuje tu określenie filozoficzne.

Mając to na uwadze, można powiedzieć, że najbliższe określenia ontycznego, filozoficznego, jest określenie rozumu pierwsze, w którym użyto terminu „zdolność”. Jest tak, dlatego że potoczne wyrażenie „zdolność” jest najbliższe filozoficznego wyrażenia „możność”. Otóż wydaje się, że rozum jest bytem możliwościowym, możliwością, na którą składają się dyspozycje do wywołania takiego zjawiska, jakim jest poznanie, jest zespołem dyspozycji, o charakterze bytowym, czyli jest tym, co istnieje. Rozum ludzki jako byt nie jest bytem samodzielnym, jest bytem przypadłościowym, bytem istniejącym istnieniem substancji człowieka, w której tkwi. Skoro tak, to nie można rozumu bliżej określić bez podania uprzedniego zrozumienia Arystotelesowskiej koncepcji substancji, a substancji człowieka szczególnie.

Według Arystotelesa każdy byt, w tym także i człowiek, rozpatrywany od strony substancjalnej, ontycznej, prezentuje się jako złożenie z dwóch elementów o różnej naturze, mianowicie z materii i formy substancjalnej. Te dwa elementy w sumie stanowią jedność substancjalną, czyli jedną substancję, mimo że każdy z nich ma inną naturę. Zarówno jeden, jak i drugi element stanowią dwie zasady działania bytu w ogóle i człowieka pojmowanego jako szczególny przypadek bytu, zgodnie z zasadą *agere sequitur esse*. Określenie rozumu w filozofii Arystotelesa w jego szczególności zależy więc będzie od szczególności określenia jego koncepcji substancji. Biorąc pod uwagę ten fakt, należałoby znacznie dokładniej określić Arystotelesowskie pojęcie formy substancjalnej z punktu widzenia czynnościowego. W związku z tym

dodam tu jedną uwagę. Formą substancjalną u człowieka jest rozumna dusza – logos. Jej funkcją fundamentalną w człowieku jest, najogólniej mówiąc, myślenie. Słowo „myślenie” oznacza tu operację, w której zakres wchodzi takie czynności, jak: tworzenie pojęć, sądzenie, wszelkiego rodzaju rozumowania. Te operacje poznawcze występują zazwyczaj w postaci powiązanych całości i mają swoje zadanie do wykonania, czyli mają swój przedmiot. Element ten – przedmiot, jest tym czynnikiem, który scala ową mnogość w jedno. Jako całość myślenie jest operacją duchową i jest zapodmiotowane w substancji myślącej.

W związku z tym, że rozum ludzki, ujmowany od strony statycznej, u Arystotelesa jest bytem przypadłościowym, powstaje problem: czy w poszczególnych jednostkach ludzkich prezentuje się jako identyczny, czy też jako różny pod względem przypadłościowym, w sensie bycia zindywidualizowanym, czyli jako indywidualny, tak jak to jest w przypadku rozumienia rozumu w filozofii św. Tomasza z Akwinu (1225-1274). Wydaje się, że w filozofii Arystotelesa można przyjąć tezę o indywidualizacji rozumu ludzkiego. Jest tak, ponieważ ludzka forma substancjalna, sprowadzająca się do „duszy”, jest zindywidualizowana tak, jak to jest w przypadku filozofii Tomasza. Forma substancjalna, ludzka w filozofii Arystotelesa jest czynnikiem wyznaczającym indywidualizację gatunkową człowieka. Wpływa ona na jednostkowość bytu ludzkiego łącznie z materią. Jako dusza ludzka jest ostateczną racją charakteru rozumu u człowieka.

Inaczej jest w przypadku Tomasza z Akwinu. Jedność substancjalna człowieka, w którym rozum tkwi jako w swym podłożu, nie jest strukturą wspólną, ale jednostkową. Jest tak, dlatego że forma substancjalna każdego człowieka jest indywidualna i różna. Jest stworzona przez Boga dla każdego człowieka odrębnym aktem stwórczym, dodajmy – indywidualnym. Konsekwencją takiego boskiego działania jest to, że każdy człowiek posiada indywidualną duszę, a w następstwie tego stanowi niepowtarzalne indywiduum. Można więc sądzić, niebezpiecznie, że i rozum jednostki ludzkiej jako element strukturalny ludzkiej duszy w relacji do drugiego rozumu ludzkiego jest w relacji niepowtarzalnej. Taka koncepcja rozumu funkcjonowała do czasów średniowiecza do czasów, w których nastąpiła zmiana pojęcia bytu jako bytu, a w związku z tym zmiana koncepcji substancji.

3. KONCEPCJA LUDZKIEGO UMYSŁU W FILOZOFII KLASYCZNEJ ŚREDNIOWIECZA

Epoka średniowiecza rozważana w aspekcie tematyki filozoficznej jest niewątpliwie epoką bogatą. Chociaż w wielu aspektach tkwi ona w dziedzinie filozofii epoki starożytności, to jednak gdy chodzi o metafizykę, jako najogólniejszą teorię rzeczywistości, w epoce tej zaszły chyba największe modyfikacje. Filozofia jest na pewno kontynuacją starożytnych filozoficznych rozstrzygnięć z zakresu takich dyscyplin filozoficznych, jak metafizyka i teoria poznania. Jest kontynuacją chociażby, dlatego że ukazuje koncepcję filozofii przedmiotu, a w ramach tej filozofii prezentuje przedmiotową, realistyczną koncepcję ludzkiego umysłu. Umysł jest w średniowiecznej koncepcji filozofii bytem przypadłościowym, lecz nie zgeneralizowanym, ale zindywidualizowanym, uwarunkowane jest to różnymi koncepcjami filozofii. Tę epokę kulturową wypełniają przynajmniej trzy wersje filozofii: wersja zbliżona do tradycji Platonskiej, idealizująca, wersja zbliżona do tradycji Arystotelesowskiej, a realizująca się w filozofii Tomasza z Akwinu oraz wersja nawiązująca do systemów filozoficznych kształtujących się dopiero w czasach późniejszych.

Filozofii średniowiecznej, zwłaszcza w nurcie realistycznym, ukształtowanym na bazie filozofii Arystotelesa i egzystencjalnej, w późniejszych fazach rozwoju przypisywana jest nazwa „filozofia przedmiotu”. Jako całość filozofia ta ukształtowała się w starożytności, głównie na bazie filozofii Platona i Arystotelesa, oraz w średniowieczu na filozofii Tomasza z Akwinu i prawdę mówiąc, przetrwała do czasów współczesnych. W ramach tej filozofii, to jest filozofii średniowiecznej, słowa „umysł” lub „umysłowa władza poznawcza” bywały wielorako rozumiane. To, co oznacza ta nazwa w tej filozofii jest różnie interpretowane nie tylko od strony ontycznej, ale także od strony struktury, a przede wszystkim od strony funkcji w poznawaniu realnego, transcendentnego świata rzeczy i człowieka. Interesujące i pożyteczne będzie dokonanie przeglądu różnych sposobów interpretacji ludzkiego umysłu, chociażby z tego względu, że interpretacje te nie są obojętne dla rozumienia jednego z najbardziej podstawowych problemów, czyli problemu natury poznania i jego stosunku do rzeczywistości. Zwłaszcza chodzi tu o problem, który można wyrazić w pytaniu: jak dalece rzeczywistość poznana przez podmiot poznający jest tworem umysłu, a jak dalece jest jego recepcją? Rozwiązywanie z kolei tego problemu nie jest obojętne dla uświadomienia sobie

tego, czym jest racjonalność i czy jest ona własnością umysłu, czy rzeczywistości transcendentnej do umysłu. Rozważania te zostaną rozpoczęte od uwag zawartych w filozofii Tomasza z Akwinu.

3.1. Tomasza z Akwinu koncepcja ludzkiej władzy poznawczej

Jak wiadomo, Tomasz z Akwinu w kształtowaniu pojęcia umysłowej władzy poznawczej nawiązał bezpośrednio nie tylko do teorii bytu, ale także do teorii poznania i antropologii filozoficznej. Podobnie jak Arystoteles, Tomasz wyróżniał trzy rodzaje władz poznawczych: zmysły, intelekt i rozum. Według niego rozum należy u człowieka do władz najwartościowszych, co więcej do naczelných władz poznawczych, zwłaszcza w poznaniu teoretycznym, w *episteme*. Dlaczego za taką uchodzi? Ponieważ późniejsi reprezentanci filozofii klasycznej nurtu realistycznego w rozumieniu umysłowej władzy poznawczej nawiązywali do teorii Tomasza z Akwinu, który charakteryzując umysłową władzę poznawczą, wprowadził dwa pojęcia – *intellectus* i *ratio*. Pojęcia te w wielu przypadkach traktował jako synonimy, co również czynili później reprezentanci tomistycznej orientacji filozoficznej. Na określenie tej władzy używał także słowa „umysł”. Rozum ujmował szerzej, niż to czynił Arystoteles, mianowicie słowem tym obejmował wszelkie świadome akty poznawcze podmiotu. Ujmował go jako „ośrodek” podmiotowy, charakteryzujący się tym, że potrafi dostarczyć pewnego poznania na zasadzie przeprowadzenia poprawnego rozumowania. Wyraził to w następujący sposób: *ratio quandoque est recta et quandoque est non recta, tam in speculativis quam in practicis. Intellectus semper est rectus*. Rozum niezależnie od tego, czy nazywany jest *ratio* czy *intellectus*, czy nawet *mens*, nigdy, według Tomasza, nie jest traktowany jako *tabula rasa*. Tak pojęty rozum, jako władza poznawcza, jest zdolny poznać samego siebie. Proces ten nazywany jest refleksją, i dzięki niemu rozum może dotrzeć do odsłonięcia czystej świadomości. Rozum ma moc odkrycia w sobie warunków możliwości jego funkcjonowania jako władzy poznawczej. Okazuje się, że znajduje on sam w sobie reguły czy prawa, które uzdalniają go do poznawania w ogóle, a poznania niezawodnego w szczególności. Gdy Tomasz z Akwinu mówił tak o rozumie jako podstawie poprawnego myślenia, nie chodziło mu o rozum wspólny, niezindywidualizowany, ogólny, ale o taki lub inny rozum, związany z konkretnym człowiekiem bądź z określoną grupą ludzi, nie chodzi o rozum doskonały, np. boski, lecz raczej o ideę rozumu lub ideę

rozumności, której realizacja jest postulatem domagającym się nieustannego spełnienia.

Tak ogólnie pojęty rozum legł u podstaw kierunku filozoficznego zwanego racjonalizmem. Według Tomasza z Akwinu umysłowa władza poznawcza dzieli się na to, co nazywane jest „intelektem”, i na *ratio*. *Ratio* jako takie nie wyklucza z zakresu swego zasięgu realnie istniejących rzeczy czy realnie istniejącego świata. Dzięki naturze tak pojętego rozumu w poznaniu rozumowym jest możliwe przechodzenie od poznania zmysłowego do duchowego oglądu bytu i podstaw bytu. Intelkt, o którym wspomniano, wprawdzie nie postrzeża tych podstaw bezpośrednio, ale poznając naczelną zasadę bytu, a następnie naczelną zasadę działania, pośrednio uzyskuje do tej podstawy dostęp. Słowo „podstawa bytu i działania” oznacza tu Boga. Według Tomasza Bóg jest tym, przez kogo *intellectus humanus* został stworzony tak, że wychodząc od poznania zmysłowego, dzięki *ratio* (rozumowi), Bóg może być poznany jako Bóg-Stwórca. Podobnie było w przypadku Arystotelesa, według którego umysłowa władza poznawcza w poznaniu swoim dochodziła do Pierwszego Motoru, u scholastyków odpowiadającego Bogu.

Dzięki temu, że wszystko, co istnieje, co jest stworzone przez Boga jako Stwórcę, a w stwarzaniu tym bierze udział *intellectus divinus*, rzeczy należące do świata stworzonego zawierają cechę racjonalności i ta racjonalność nazywana jest „racjonalnością ontologiczną”. Rzeczy te mają swoją prawdę ontologiczną i prawda ta może być poznana przez *intellectus humanus*. Jednakże *intellectus humanus* nie może sam poznać bezpośrednio istoty i istnienia Boga, może tylko poznać pośrednio. W tym punkcie występuje różnica między pojęciem rozumu u Tomasza z Akwinu a pojęciem rozumu u Augustyna czy św. Anzelma z Canterbury (1033-1109). Ta różnica w pojmowaniu ludzkiego intelektu jest pierwszym krokiem w kierunku pojmowania intelektu przez nowożytność. Jest tak, dlatego że w tym fakcie uwypuklona została samodzielność rozumu ludzkiego jako źródła poznania. Nadal jednak najważniejszym punktem odniesienia intelektu jest boskość, Bóg, „iskra boża” i określony odtąd jako immanentny Bogu – świat idei. Chociaż dla myślicieli nawiązujących do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu *intellectus humanus* nie mógł poznawać bezpośrednio sfery boskości, to mógł poznawać rzeczy tego świata i wychwytywać poznawczo ich istotę, a więc przynajmniej pośrednio wnioskować o istnieniu Boga.

Inaczej sądzili średniowieczni i współcześni Tomaszowi nominaliści. Ich pogląd na temat ludzkiego umysłu szedł w kierunku jego depotencjalizacji, inaczej mówiąc, jego ograniczeniu w poznawaniu. Nominaliści zdecydowanie

zakwestionowali możliwość poznania przez umysł ludzki istoty przedmiotów realnie istniejących, spostrzeganych empirycznie. Przez nominalistów podana została w wątpliwość wartość poznania przez pojęcia ogólne, pojęcia gatunku i rodzaju, a w ten sposób także zakres poznania umysłowego. Problem nominalistów sprowadzał się do pytania o miejsce pojęć ogólnych w strukturze świata rzeczy i poznania, o to, czy są one jestestwami istniejącymi samodzielnie, czy jedynie pojęciami wytwarzanymi przez ludzki intelekt? Dyskusję nad tym pytaniem określono jako „spór o uniwersalia”, czyli o istnienie pojęć ogólnych. Tomasz z Akwinu przypisywał pojęciom ogólnym trzy znaczenia:

- 1) z punktu widzenia boskiego aktu stworzenia pojęcia ogólne istnieją w umyśle boskim, co znaczy, że istnieją przed zaistnieniem rzeczy (*ante res*);
- 2) z punktu widzenia rzeczy stworzonych, pojęcia ogólne jako konstytutywne określenia tych rzeczy znajdują się w rzeczach (*in rebus*);
- 3) pojęcia te jako abstrakcyjne wytwory naszego umysłu, a nie jako bezpośrednio oglądane idee czy istoty istnieją także *post res*, czyli w naszym poznającym te rzeczy intelekcie. Stanowisko Tomasza z Akwinu implikuje pogląd na umysłową władzę poznawczą zdolną odkryć w rzeczach transcendentnych treści wspólne, stanowiące podstawę materialną do utworzenia pojęcia ogólnego.

Według nominalistów średniowiecznych: Roscelina (1050-1120), Piotra Abelarda (1079-1142) i Williama Ockhama (1285-1347 lub 1348), pojęcia ogólne są produktami umysłu. Co znaczy „produktami”? Znaczy to, że treści pojęć ogólnych są nie odkryte przez umysł w rzeczywistości transcendentnej, ale są konstruktami umysłowymi. Z tej racji nie istnieją one ani w rzeczach, ani w Bogu, który w swej mocy może myśleć i tworzyć to, co chce i tak, jak chce. Nominaliści przyjęli nadto, że pojęcia ogólne należy rozumieć jako nasze pojęcia, „nasze”, czyli należące do jednostek ludzkich, tworzone przez nas z treści konkretnych danych poznania zmysłowego. Przyjęli także, że możemy ich używać w roli hipotetycznych konstruktów, służących jedynie do orientacji w tym świecie.

Nominaliści, podobnie jak ich poprzednicy w średniowieczu, wyjąwszy Tomasza z Akwinu, nie postawili bezpośrednio pytania o naturę rozumu, nie zadali sobie trudu odpowiedzi na pytania: co to jest rozum?, jaka jest jego natura? Niemniej na podstawie ich wypowiedzi na temat funkcji poznawczych można na ten temat wysunąć kilka przypuszczeń. Oto niektóre z nich:

- a) rozum ludzki jako swoista zdolność poznawcza w swej istocie jest tym, co istnieje jako przypadłość podmiotowa, a nie przedmiotowa w znaczeniu już wyżej ustalonym;
- b) charakter podmiotowy jest podstawą do prezentowania radykalnego subiektywizmu tego kierunku myślowego. Jego geneza wiąże się ze sposobem tłumaczenia genezy duszy ludzkiej i relacji dusza – rozum. Forma substancjalna jako dusza człowieka nie jest indywidualna dla konkretnej jednostki ludzkiej, jest indywidualna dla ludzkiego gatunku, co znaczy, że jest podstawą bytową ludzkiego gatunku;
- c) wprawdzie nominaliści przyjmują przypadłościowy charakter bytu ludzkiego rozumu, związany z formą substancjalną, ale tłumaczenie genezy formy substancjalnej ustawia ich na płaszczyźnie radykalnego subiektywizmu, co znaczy zarazem, że człowiek jest niepowtarzalny w ramach swego gatunku.

Stanowisko to doprowadziło nominalistów do poglądu, że nasze poznanie, oprócz logiki, uznane zostało za poznanie oparte na doświadczeniu zmysłowym. Przeświadczenie to nie było bez znaczenia dla zmian, które zaszły w teorii poznania tak naukowego, jak i filozoficznego. Pod wpływem tego poglądu zarzucona została wartość poznania istoty rzeczy. Odmówiono rozumowi ludzkiemu „siły” odkrywczej, pozostał tylko status poznania hipotetycznego. Ten nominalistyczny zwrot w interpretacji ludzkiej władzy poznawczej – umysłu ludzkiego, prowadzi do tego, że umysł ludzki w poznaniu transcendentnej rzeczywistości powraca do samego siebie i jednocześnie pojmowany jest jako pewna wytwórcza władza, niedysponująca już żadną siłą metafizyczną, gwarancją dla swego poznania. To, czy umysł osiąga w poznaniu rzeczywistość, czy nie, musi być w każdym przypadku rozstrzygane w doświadczeniu. W następstwie takiego rozwiązania, nauką stają się takie dyscypliny i tylko takie, które oparte są na doświadczeniu, filozofia zaś staje się refleksją nad metodami i warunkami nauki, a rozum narzędziem empirii. Przez destrukcję poznania istoty rzeczy, filozofia i nauki skierowane zostały na inne tory.

Podobnie ma się rzecz z pojmowaniem człowieka przez siebie samego. Człowieka zaczyna się pojmować coraz wyraźniej jako indywidualium, jako wolny autonomiczny podmiot, którego poznanie świata i sam świat zależne są od niego samego, od jego twórczych projektów i osiągnięć. Rozum staje się rozumem radykalnie subiektywnym. Jego przedmiotowym korelatem nie jest już byt idei, boski kosmos, lecz jest chaotyczny świat doświadczenia, w którym nie może już znaleźć żadnego obiektywnego, stałego punktu opar-

cia, żadnego kryterium, ani żadnego prawzorca siebie samego. Nietrudno zauważyć, że ta nominalistyczna koncepcja rozumu znalazła doskonałe odbicie w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej koncepcji filozofii i nauki, a więc całkowitego oddzielenia nauk przyrodniczych od filozoficznych, w empiryzmie racjonalistycznym Leibniza i Kanta, pozytywizmie i neopozytywizmie dziewiętnasto- i dwudziestowiecznym.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, powiemy, że refleksja nad koncepcją rozumu, która zaistniała w starożytności i średniowieczu, wyjąwszy koncepcje nominalistyczne, wiedzie nas od kosmicznego rozumu przyporządkowanego sferom boskim do stworzonego, ale ciągle jeszcze odniesionego do bytu i istoty rozumu filozofii chrześcijańskiej. Dopiero pod wpływem nominalizmu średniowiecznego zobjektywizowany rozum ludzki starożytności i średniowiecza został radykalnie zsubiektywizowany. Ów subiektywizm, ujawniający się w oddzieleniu sfery boskiej i sfery istoty od rozumu ludzkiego, i oparcie rozumu jedynie na samym sobie doprowadziły do wspomnianych kierunków filozoficznych, z jednej strony do empiryzmu filozoficznego, z drugiej – do nowej filozofii racjonalistycznej. Zjawiska te wyznaczyły problem filozofii nowożytnej – spór empiryzmu z racjonalizmem. Rozstrzygnięcie tego sporu stało się pilne, ponieważ po zanegowaniu metafizyki i związanych z nią zasad kształtowania życia ludzkiego jedynymi dyscyplinami, które – jak uznawano – dawały instrument odpowiedniego kierowania tym życiem, stały się nauki empiryczne o świecie rzeczy realnie istniejących oraz o człowieku. Przedmiotowego rozumu już nie było, był rozum zsubiektywizowany, oparty na samym sobie, i on właśnie został zmuszony do poszukania w samym sobie podstawy osiągnięcia zasad życia objawiającego się w działaniu zwanym poznaniem i ludzkim postępowaniem. W ten sposób rozpoczęła się nowa epoka filozofii, epoka nowożytna. Zjawisko to można uważać za następstwo swoistej ewolucji koncepcji ludzkiego umysłu, która dokonywała się od starożytności, a skończyła się pod koniec średniowiecza. Ewolucja ta stanowi swoisty przewrót w europejskiej kulturze, otwierający „wrota” do powstania nowej epoki w dziedzinie filozofii nauki i w ogóle kultury. Nie przeszkadzała temu realistyczna koncepcja umysłu, właściwa ciągle trwającej i rozwijającej się filozofii klasycznej nurtu realistycznego. Zostanie ona przedstawiona w kolejnym paragrafie.

3.2. Umysł jako realistyczna zdolność poznawcza

W tekście tym wyrażni się fakt, że w filozofii realistycznej rozum ludzki całą swoją dynamiką skierowany jest na prowadzenie podmiotu, w którym tkwi, do poznawczego kontaktu z rzeczywistością transcendentną, w taki sposób, że podmiot, poznając rzeczywistość nie tworzy jej, ale ją poznawczo odtwarza. Ukazany zostanie także fakt, że takie podejście poznawcze podmiotu do rzeczywistości, uzasadnia zawartą w niej interpretację natury umysłowej władzy poznawczej i jej funkcji w ogóle. Tak sformułowane zadanie zrealizuje się tu w czterech niżej podanych dopełniających się, formalnie wydzielonych częściach. Oto one: umysł ludzki jako zdolność poznawcza, intelekt ludzki jako funkcja poznawcza, rozum ludzki jako funkcja umysłowej władzy poznawczej, funkcje umysłu ludzkiego na poziomie poznania potocznego i zorganizowanego.

W obszarze filozofii klasycznej nurtu realistycznego, zakorzenionej w filozofii greckiej, zwłaszcza Arystotelesowskiej, słowo „władza poznawcza” oznacza naturalną zdolność człowieka do poznania świata tak transcendentnego w stosunku podmiotu poznającego, jak i immanentnego. Słowo „naturalna” używane jest tu w tym znaczeniu, że tkwi ona w naturze człowieka i tę naturę konstytuuje. Wchodzi nawet w definicję człowieka jako *homo sapiens* i odróżnia człowieka od innych żywych przedmiotów świata przyrody. Gdy mówi się, że umysł jest „zdolnością”, „siłą” poznawczą, oznacza to, że jest siłą do realizacji potocznych i zreflektowanych czynności, których sens polega na uzyskiwaniu informacji o „czymś”. Słowo „czymś” oznacza tu tyle, ile słowo „byt”, a słowo „byt” z kolei oznacza to, co istnieje, niezależnie od tego, w jaki sposób istnieje. Słowo „zdolność” i synonimiczne słowo „siła”, odnoszone do ludzkiego umysłu w ramach filozofii klasycznej, w której tu się poruszamy, oznacza naturalną, realną „możność” podmiotu ludzkiego, uzasadniającą jego naturalne „nastawienie” na uzyskiwanie informacji o tym, co istnieje. Umysł ludzki w swej naturze sprowadza się do takiego nastawienia. To, co istnieje, rzeczywistość, jest tym czynnikiem, który jako przedmiot umysłu, determinuje ostatecznie to nastawienie w jego ukierunkowaniu.

Tak pojęty umysł realizuje się w drodze wyłaniających się z niego odpowiednich czynności, które nazywane są czynnościami poznawczymi, a które różnicują się ze względu na właściwe przedmioty, którymi to przedmiotami są aspekty rzeczywistości, pewne „strony” tej rzeczywistości. Czynności te składają się na to, co często nazywane jest „życiem” ludzkiego umysłu, a co można także objąć nazwą „myślenie”. Mówi się „życiem”, ponieważ osoba

ludzka wykonuje różne działania doświadczająco-uobecniające, odnoszące się do takich lub innych przedmiotów, co świadczy, że w człowieku istnieją różne władze, poprzez które, niezależnie od tego, jak je będziemy interpretować, wykonuje on swoje czynności życiowe.

Interpretacja natury umysłu ludzkiego, jako „realnych możliwości”, „realnej siły” czy realnych „zdolności” uzyskania informacji o tym, co istnieje i o jego cechach, będąca zarazem czynnikiem odróżniającym umysł od innych władz podmiotu ludzkiego, jak ukazał Mieczysław Albert Krąpiec (1921-2008), właściwa jest Tomaszowi z Akwinu, który wyraził ją w następujący sposób: „wszystko, co jest w możliwości, zostaje zaktualizowane jedynie przez byt-akt. Nasz umysł w stosunku do przedmiotu swego poznania znajduje się w możliwości, zatem tylko przedmiot intelektualnego poznania może go zaktualizować”.³³ Myślenie zaś sprowadza się do przyswajania sobie w sposób obiektywny treści, które narzucają się podmiotowi ludzkiemu, gdy on posługując się umysłem, ukierunkowuje się na realnie istniejące przedmioty. Myślenie w tej koncepcji umysłowej władzy poznawczej nie jest „stwarzaniem” przedmiotów, ale ujęciem ich zgodnie z ich bytową treścią i strukturą, to niejako „stawanie się” podmiotu poznającego rzeczą (treścią) poznawaną.³⁴ Inaczej jeszcze mówiąc, myślenie ludzkie to bycie, które w człowieku nabiera świadomości samego siebie. Karl Rahner (1904-1984) ujął to następująco: „»Być« i »poznawać« pozostają w pierwotnej jedności [...]. Poznanie jest subiektywnością bycia. Bycie jest jednością bytu i poznania zespalającą obie kategorie w jedność realizowaną w poznawanym bycie [...]. Poznanie jest rozumiane jako subiektywizacja bycia, jako byt-obok-bytu (*als Beisichsein des Seins*). Bycie jest jednością pierwotnie jednoczącą byt i poznanie, jest onto-logiczne.”³⁵ Konsekwencją determinacji myślenia, czyli czynności, w których umysł realizuje się przez właściwy im przedmiot, jest to, że wszystko, co jawi się w świadomości ludzkiej jest pochodzenia przedmiotowego, jest związane z bytem. Umysł ludzki nie pojawia się jako wyposażony w takie czy inne treści. Wszystko, co go wypełnia, genetycznie wiąże się z bytem. W wyniku tej interpretacji myślenia ludzkiego, poznanie charakteryzuje się następującymi cechami:

- 1) jest czynnością witalną, w tym sensie, że poznanie nie jest zwykłym odzwierciedleniem jakiejś realności na kształt lustra odbijającego

33 Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin: KUL 1986, 176.

34 Por. tamże, 173.

35 K. Rahner, *Geist im Welt Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München: Kösel-Verlag 1957, 82-83, cyt. za: C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1998, 34.

- postawiony przed nim przedmiot. Scholastycy wyrażali tę własność w słowach: „cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis”;
- 2) jest relacją między podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym. Relacja ta wyraża się w tym, że podmiot uobecnia intencjonalnie przedmiot jako coś odrębnego od siebie;
 - 3) jest związkiem intencjonalnym. Natura tego związku polega na tym, że w akcie poznawczym między poznającym i rzeczą poznawaną zachodzi tajemnicza jedność, przy jednoczesnym zachowaniu inności podmiotu i przedmiotu.³⁶

Umysł jako władza poznawcza człowieka bezpośrednio zapodmiotowana w duszy ludzkiej, substancji duchowej, funkcjonuje w dwóch kierunkach – w kierunku rozumienia, czyli pojmowania, i ten kierunek myślenia nazwano intelektem, oraz w kierunku pogłębiania już zdobytej wiedzy o rzeczywistości w drodze procesów poznawczych ogólnie określanych rozumowaniem. Pierwsza z tych funkcji, o czym już przed chwilą mówiono, określana jest słowem „intelekt”, a druga – „rozum”. Przy pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że intelekt w poznaniu człowieka pełni funkcje odkrywcze, rozum zaś pełni funkcje pomnażające i uzasadniające, chociaż niewolne od pogłębiania ludzkiej wiedzy pod względem treściowym.

Umysł człowieka objawiający się w tych dwóch funkcjach, składających się na ludzkie myślenie, jest nie tylko istotnym elementem strukturalnym, wyróżniającym człowieka w ramach gatunków konstytuujących świat przyrody, lecz jest władzą poznawczą każdej jednostki ludzkiej nie tylko jako reprezentanta gatunku w świecie przyrody, *homo sapiens*, ale nadto jako ludzkiej osoby. Można więc powiedzieć i niekiedy tak się mówi, że to nie umysł, posługując się wymienionymi funkcjami, poznaje, ale poznaje człowiek, konkretna ludzka osoba.

3.3. Intelekt jako zdolność poznawcza

Słowo „intelekt” wywodzi się od słów łacińskich *intus* i *legere*, co można przetłumaczyć jako „czytać wewnątrz”. Funkcje intelektu upatrywane są więc w „odczytywaniu” w rzeczywistości tego, co jest dla niej istotne w określonym aspekcie, a co się nie narzuca wprost i naocznie. Jednak owo czytanie od wewnątrz rzeczy przez intelekt nie może się dokonać bez udziału zmysłów. Ludzki intelekt nie miałby dostępu do rzeczywistości, jeśliby nie był „w”

³⁶ Tamże, 185-186.

zmysłach i „ze” zmysłami. Pojmować intelektualnie znaczy pozwalać, by struktury tego, co realne, uobecniały się w naszej świadomości. W jednym akcie zmysłowo-intelektualnym postrzegamy nie tylko kolory, kształty, rozmiary, lecz także to, czym dana rzecz jest. Dlatego, patrząc na taki przedmiot, jakim jest człowiek, natychmiast możemy powiedzieć: „to jest człowiek”. Same zmysły nie potrafiłyby podać takiej informacji. Tomasz z Akwinu myśl tę potwierdził słowami: „Widzimy bowiem, że zmysł istnieje dla władzy myślenia, a nie na odwrót, jak również, że jest on jakimś słabym uczestnictwem w tejże władzy; i dlatego według naturalnego pochodzenia w jakiś sposób wywodzi się od władzy myślenia: jak niedoskonałe od doskonałego”.³⁷

Scholastycy twierdzili, że najbardziej właściwym i „proporcjonalnym” przedmiotem ludzkiego intelektu połączonego ze zmysłowością, a więc tym, co ludzki intelekt, poznaje jest *quidditas* rzeczy materialnych, poznawanych zmysłami, chociaż do tej *quidditas* dochodzi się przy uwzględnieniu działań zmysłów. *Omnis cognitio incipit a sensu*.³⁸ Proces odkrywania w danych zmysłowych owej *quidditas* jest w tej teorii szczegółowo rozpracowany i nie ma potrzeby odtwarzać go w tym miejscu. Należy zaznaczyć tylko, że realizuje się on w dwóch etapach – odsłaniającym i percypującym, czyli rozumiejącym.

Słowo *a sensu* w tej koncepcji filozofii oznacza pierwszą zasadę normującą wszelkie sądy, pierwsze źródło naszej wiedzy, wrażenia. Arystoteles, a za nim Tomasz z Akwinu, powtarzał, że: „nie ma nic w umyśle, czego przedtem nie byłoby w zmysłach.”³⁹ „Nic” to znaczy, że stosuje się rzeczywiście do wszystkiego, nawet do treści pierwszych zasad. To właśnie wyraźnie stwierdził Tomasz: „*Omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur*”.⁴⁰ Znaczący to, że treść tej zasady i innych zasad jest zaczerpnięta z danych zmysłowych. Słowo *a sensu oritur*, „wywodzi się od zmysłów”, znaczy w tym przypadku, że gdyby człowiek nie postrzegał żadnego zmysłowego przedmiotu, umysł byłby niezdolny do sformułowania pierwszych sądów, np. zasady tożsamości i niesprzeczności. Dla Arystotelesa, jak i dla Tomasza, logiczna niemożliwość twierdzenia i przeczenia w orzeczeniu o podmiocie opierały się na ontologicznej niemożliwości współistnienia sprzeczności. Myśl ta zawarta jest także w *Metafizyce* Arystotelesa. Autor stwierdził tam: „istnieją

37 Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I, q. LXXVII, a. VII, c.

38 Por. C. Valverde, dz. cyt., 207.

39 Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 2, a. 3, a 19.

40 Por. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. X, a. 6. Por. É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, oprac. zbiorowe, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1968, 149.

filozofowie, którzy, jak powiedzieliśmy, utrzymują z jednej strony, że ta sama rzecz może być i nie być, a z drugiej strony, że to może być pojmowane. Co do nas, uznaliśmy, że niemożliwe jest dla jednej rzeczy być i nie być w tym samym czasie, i tym sposobem wykazaliśmy, że ta zasada jest najpewniejsza ze wszystkich.⁴¹ Ponieważ samo w sobie to, co jest, nie może równocześnie nie być, niemożliwe jest dla nas myślenie, że to, co jest, nie jest.

Dzięki dostrzeganiu tego, co realne, człowiek może formułować sądy. Pojmowanie, rozumienie, jest równoznaczne z formułowaniem sądów. Sąd przecież nie jest niczym więcej niż stwierdzeniem tego, co jest, bytu. To nie tylko powiązanie dwóch lub więcej pojęć. Sąd jest afirmacją obiektywnej rzeczywistości bądź w aspekcie jej istnienia tylko, bądź w aspekcie konstytuujących ją treści. Jesteśmy świadomi, że wypowiadając słowo „jest”, nie robimy tego tylko na własny użytek, w myśli lub w subiektywnym przedstawieniu, lecz stwierdzamy realność samą w sobie. Właśnie afirmacja zawarta w słowie „jest” wyraża ukierunkowanie na to, co jest jej właściwym przedmiotem, na realność⁴². Powtórzmy raz jeszcze, że rzeczywistość, to, co istnieje, czyli „bycie”, według omawianej koncepcji umysłu, „rządzi” intelektem. Intelkt jest otwarty na rzeczywistość. Ona jest treścią naszych pojęć i sądów. Intelkt stanowi zdolność podmiotu, jego umiejętność odczytywania podpadającej pod zmysły realności bytów materialnych i wznoszenia się ku wiedzy wyższego rzędu, która przekracza konkretne dane odbierane zmysłowo.

3.4. Rozum ludzki jako funkcja umysłu na poziomie poznania potocznego i zorganizowanego

Słowo „rozum” oznacza, co już zaznaczono, nie tylko aktywność umysłu, zmierzającą do wzajemnego powiązania wiedzy oraz scalania ludzkiego działania w celu uzyskania ostatecznej jedności wiedzy i działania, ale nadto aktywność pogłębiania poznania uzyskanego na płaszczyźnie poznania intelektualnego. Jeżeli słowo „intelekt” oznacza funkcję umysłu bazującą na naturalnej zdolności odkrywania i percypowania czy rozumienia natury rzeczy (*quidditas*) i fundamentalnych praw przedmiotów podpadających podmiotowi pod poznanie, to słowo „rozum” oznacza funkcję umysłu, bazującą również na naturalnej sile i zdolności posuwania się w głąb rzeczywistości, ale

41 Arystoteles, *Metafizyka*, IV, 4, 1005 b 35 – 1006 a 5, tłum. T. Żeleźnik, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1986, 42-43. Por. É. Gilson, dz. cyt., 149.

42 Por. C. Valverde, dz. cyt., 206.

funkcję, którą konstituują czynności zwane rozumowaniem. Przedmiotem czynności poznawczych umysłu ludzkiego, zwanego „rozumem”, jest również rzeczywistość istniejąca. Z tego punktu widzenia czynności te określano nazwą *intellectus querens*, pojmowaniem intelektualnym, które szuka dalej. Czynności zwane rozumowaniem mają jednak inny charakter pod względem strukturalnym od czynności intelektualnych. Różnica ta polega na tym, że są one operacjami na sądach lub zdaniach, a więc opartymi na wcześniejszym poznaniu, niemniej operacjami zmierzającymi w głąb tego, co zostało już jakoś pojęte. Z tego punktu widzenia rozum określany jest mianem „władza zasad”. Słowo „zasady” oznacza tu fundamentalne ostateczne prawdy kierujące czynnościami rozumu. Rozum w tym aspekcie nie jest ujmowany więc, tak jak chciał Kant, jako porządkowanie doświadczenia. Czynności zwane rozumowaniem stanowią inny niż intelektualny sposób pojmowania czy odkrywania realności. Rozumowanie – jak wiadomo – występuje w wielorakich postaciach, które można sklasyfikować z różnych punktów widzenia, np. z punktu widzenia swej struktury, wartości poznawczej wniosków, do jakich prowadzi, występowania w poszczególnych dziedzinach wiedzy ludzkiej. Rozumowanie w stosunku do czynności intelektu jest zawsze czynnością późniejszą. Wymienione funkcje umysłu – intelektualne i rozumowe – występują na poziomie poznania potocznego oraz na poziomie poznania, w taki czy inny sposób zorganizowanego. Na pierwszym z wyróżnionych poziomów, to jest w poznaniu zdroworozsądkowym, podmiot poznający zachowuje się w sposób bierny w tym znaczeniu, że nie organizuje i nie ukierunkowuje swoich funkcji poznawczych. Na tym poziomie podmiot poznający poznaje to wszystko, co mu świat narzuca w sposób chaotyczny. Podmiot posługuje się tu nie tylko funkcjami, zwanymi „intelektem”, ale także funkcjami, zwanymi „rozumem”. Te ostatnie, jako procesy, przebiegają wedle podstawowych praw: tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji dostatecznej, a nawet celowości. Przebieganie to nie ma charakteru doskonałego, jest niedokładne i nieprecyzyjne. Warto podkreślić, że umysł, korzystając z nich, nie jest w prawa te uprzednio zaopatrzone, nie tylko uprzednio-aktualnie, ale także uprzednio-potencjalnie. Umysł prawa te – jak już podkreślono – odczytuje w trakcie poznawania świata zewnętrznego i w trakcie wyrażania tego poznania w sądach, a następnie w zdaniach. Mówi się „umysł odczytuje”, ponieważ nie są one umysłowej władzy poznawczej wrodzone, ani też nie są w jego naturze. Podmiot, poznając przedmioty, rozpoznaje je jako tożsame z sobą, następnie jako między sobą różne, mające przyczyny.

Tożsamość rzeczy z sobą, zachodzenie różnicy między rzeczami, przyczynowość, wreszcie spełnianie przez rzeczy pewnych funkcji jako własności, nie są narzucone rzeczom przez umysł, nie są więc pochodzenia umysłowego, ale są to „własności” przedmiotów spostrzeganych już na poziomie poznania potocznego. Prawa, wyrażające te „dane” umysłowe, uważane są powszechnie za podstawowe, fundamentalne z dwóch względów – jeden jest taki, że myślenie ludzkie, wyrażające się w sądach i zdaniach oraz operacjach na sądach i zdaniach, bez ich uwzględnienia nie byłoby możliwe, drugi zaś taki, że stanowią one konkretyzacje całego szeregu innych praw, które kierują czynnościami składającymi się na funkcje umysłu, a więc czynnościami określanymi ogólną nazwą „myślenie”, lub szczegółowymi nazwami – „rozumienie”, „rozumowanie”. Wspomniane prawa myślenia uzdalniają ludzki umysł do głębszego poznania rzeczywistości. Mówi się „głębszego”, „pełniejszego”, ponieważ rzeczywistość ta w płaszczyźnie poznania intelektualnego nie jest w pełni rozpoznana. Gdyby rzeczywistość rzeczy była wystarczająco rozpoznana na płaszczyźnie intelektu, nie byłaby potrzebna funkcja rozumu. Funkcje poznawcze rozumu, niezależnie od tego, w jakiej postaci występują, stanowią więc dalszy ciąg rozpoznawania rzeczywistości.

W tym znaczeniu rozum jest funkcją umysłu „rozszerzającą” i „zglobiającą” poznanie intelektualne rzeczywistości. Dostarcza nowych, dotychczas nieznanych, informacji o świecie. Fakt ten zdaje się świadczyć, że w rzeczywistości istnieją takie warstwy rzeczywistości, które można tylko ująć, posługując się funkcjami rozumu. Podobnie jak w przypadku funkcji intelektualnych umysłu, jedyną podstawą i miarą jest rzeczywistość, tak też podstawą i miarą funkcji umysłu ludzkiego, zwanych rozumem, jest to, co realne. Rozum, podobnie jak intelekt, nie tworzy rzeczywistości, jedynie uobecnia i uświadamia to, co nie zostało uświadomione przez intelekt.⁴³ Nie znaczy to, że rozum nie jest siłą twórczą. Dysponuje możliwością swobodnego posługiwania się tym, co już zostało ujęte intelektualnie. Tak mniej więcej wygląda sprawa zachowania się umysłu ludzkiego w poznaniu potocznym.

Inaczej jest w przypadku poznania zorganizowanego. Wymienione czynności umysłu, intelektualne i rozumowe, są przez podmiot organizowane. Na proces organizacji poznania jako czynności składa się, najogólniej mówiąc, metodyczność. Podmiot kieruje tu czynnościami naukotwórczymi, szczególnie dotyczącymi formowania języka danej nauki oraz formowania jej twierdzeń – pierwsze to przede wszystkim definiowanie terminów spe-

43 Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I,q. LIX, a.I,1. Por. C. Valverde, dz. cyt., 216.

cyficznych dla danej nauki, drugie – odkrywanie i uzasadnianie twierdzeń. Wszystkie te operacje są naukotwórcze. Rozum tworzy modele, paradygmaty, ale wszystko to czyni nie tylko w celu porządkowania i syntetyzowania danych zaczerpniętych już wcześniej z poznania rzeczywistości, ale także w celu pogłębienia tego poznania. Nauki rozpatrywane z tego punktu widzenia stanowią jakby powtórne uobecnienia materiału „intelektualnego”, są metodycznym, ogólnym, usystematyzowanym i zarazem pogłębionym przedstawieniem, w sposób racjonalny, wiedzy na temat różnych obszarów rzeczywistości, po części już zdobytej przez zorganizowane poznanie intelektualne.⁴⁴ Podkreślmy jeszcze raz, że przedstawienie takie, z założenia, jest dalszą penetracją realności. Moment twórczy rozumu objawia się z kolei w tworzonych teoriach nauki w ogóle czy teoriach poszczególnych nauk. Historia rozwoju nauki jest tu najlepszym świadectwem twórczej funkcji rozumu w poznaniu rzeczywistości.

Umysł ludzki, wyrażający się w omówionych tu funkcjach intelektualnych i rozumowych, nie istnieje jako odrębna całość. Jest on integralną częścią wtopioną w ludzką naturę i osobę. Stąd nie umysł poznaje, nie umysł tworzy systemy poznawcze, ale człowiek, jednostka ludzka, oraz zespoły ludzkich jednostek. Analogicznie przedstawia się sprawa z funkcjami poznania zmysłowego. To nie oczy widzą, nie uszy słyszą, nie pamięć wspomina, nie umysł myśli, ale cały człowiek widzi, słyszy, wspomina, rozważa. Wszelkie ludzkie działania należą do całego człowieka. Nie istnieje „czysty intelekt”, nie istnieje „czysty rozum”, nie istnieją „czyste zmysły”, istnieje natomiast człowiek – indywidualna substancja zupełna, która potrafi myśleć, posługując się tymi czynnościami.

Jeśli w jakimś sensie rozkładamy ludzkie poznawanie na części, to po to, by lepiej je zrozumieć. W rzeczywistości części te są sposobami manifestowania się w działaniu istoty jedynej i będącej jednością, nazywanej osobą ludzką. Każda czynność, a więc i myślenie, jest własnością całego substancjano-osobowego systemu, którym jest człowiek⁴⁵. Słowa „intelekt”, „rozum”, „umysł” – jak mówi Krąpiec – to „różne nazwy przydzielone w zależności od konkretnej funkcji i na konkretne oznaczenia oraz w zależności od konkretnego przedmiotu, tego samego źródła poznania, które charakteryzuje się przede wszystkim tym, że jest to władza zdolna ująć poznawczo byt sam w sobie, a nie tylko takie treści, które są w odpowiednich relacjach przydatne (konieczne) dla natury dokonującej poznania”.⁴⁶ Tak więc

44 Por. tamże, 217.

45 Por. tamże, 184.

46 Por. M.A. Krąpiec, dz. cyt., 172.

w rzeczywistości, nie jest właściwe mówić o zmyśle czy o inteligencji, że poznają. To człowiek poznaje zmysłami i inteligencją. Jest wiele czynności, ale tylko jeden podmiot, który rozwija się w różnych, choć harmonijnych kierunkach i dokonuje różnych działań. Myśl tę wyraził już Arystoteles w *De anima*, gdy pisał: „lepiej jednak nie mówić, że dusza cierpi, poznaje, czy rozumuje, tylko człowiek poprzez duszę”⁴⁷. Analogicznie wyraził się Tomasz z Akwinu w polemice z Awerroesem (1126-1198) na temat intelektu: „Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia. Eius autem propria et naturalis operatio est intelligere.”⁴⁸ Umieszczać poza człowiekiem czy nawet ponad nim to, co jest zasadą jego właściwej czynności, znaczy wprost powiedzieć, że człowiek nie jest człowiekiem. Żadnego zagadnienia nie można stawiać poważnie z punktu widzenia tylko zmysłów lub tylko intelektu. Wszystkie winny sprowadzać się do *coniunctum*, do *homo*, który jest jedynym konkretnie istniejącym podmiotem poznającym.⁴⁹

Umysłowa władza poznawcza, zinterpretowana jako „siła”, „możność”, „zdolność” kontaktu podmiotu z transcendentną rzeczywistością, realizująca się w podmiocie w oparciu o takie operacje, jak: zmysły, intelekt, rozum, nie formuje rzeczywistości na wzór własnej natury, ale całym swym „wysiłkiem” zmierza do odsłonięcia i uchwycenia tego, czym jest rzeczywistość. Dzieje się to dzięki temu, że umysłowa władza poznawcza, jako najbliższy podmiot poznawczego działania, łącznie ze zmysłami, wszystko, co ją stanowi, prócz tego, że jest w istocie swej „zdolnością”, wydobywa z właściwego sobie przedmiotu, którym jest, mówiąc najogólniej, rzeczywistość. Tej ostatniej zawdzięcza nawet zasady właściwego sobie racjonalnego funkcjonowania.

4. KONCEPCJA ROZUMU W FILOZOFII ZASÓW NOWOŻYTNYCH

Ogólnie znający historię filozofii szybko zauważą, że nowożytność na gruncie europejskim wróciła do pierwszych wieków tworzenia się filozofii. Szczególnie widoczne jest nawiązywanie do dwóch kierunków myślenia – empiryzmu szkoły jońskiej i racjonalizmu szkoły eleackiej. Zaistniały

47 Arystoteles, *De anima*, I, 4, 408 b 13-15; cyt. za: É. Gilson, dz. cyt., 143.

48 Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, II, 76; cyt. za: É. Gilson, dz. cyt., 144.

49 É. Gilson, dz. cyt., 144.

w związku z tym spór między empiryzmem a racjonalizmem, w konsekwencji doprowadzający do wyraźnego odrzucenia znaczenia zasad dawnej metafizyki oraz funkcjonujących obok niej zasad wiary chrześcijańskiej, jako zasad kształtowania życia ludzkiego i zasad kierowania nauką, doprowadził do powstania luki, a nawet pewnej pustki. Do tej pustki już w średniowieczu doprowadziło stanowisko reprezentantów nominalizmu, którzy ostatecznie odmówili potrzeby uprawiania metafizyki przez negację jej przedmiotu. Pustkę tę wypełniały w nowożytności z jednej strony doświadczenie, czyli nowożytny empiryzm, z drugiej – racjonalizm i rozum, ale rozum nie obiektywny, lecz rozum subiektywny. W doświadczeniu i subiektywnym rozumie szukano podstaw zarówno dla filozofii i nauki, jak i dla ludzkiego życia.

Pierwszym filozofem nowożytności o takiej orientacji był Kartezjusz (René Descartes; 1596-1650). Drugim filozofem był, żyjący ponad wiek później, Kant. W tym właśnie fragmencie tekstu dokonana zostanie względnie szczegółowa charakterystyka koncepcji umysłowej władzy poznawczej u tych dwóch reprezentantów filozofii nowożytnej. Podjęcie takiej problematyki zdaje się sensowne, ponieważ w literaturze filozoficznej, zwłaszcza na terenie Polski, niewiele spotyka się publikacji poświęconych głębszej analizie poglądów Kartezjusza i Kanta, na temat umysłu, a jeśli nawet znajdują się takie opracowania, to nie w tym aspekcie, w którym zagadnienie to będzie podejmowane w niniejszym opracowaniu.

4.1. Koncepcja umysłu ludzkiego w filozofii Kartezjusza

W paragrafie niniejszym problem umysłu jako zdolności poznawczej zostanie podjęty najpierw od strony ontycznej, ze wskazaniem na jej powiązania z tym, co nazywane jest „duszą ludzką”, a następnie od strony funkcjonalnej i ukaże ją jako zdolność poznawczą w dwóch aspektach – statycznym i dynamicznym. Kartezjusz, pamiętając nominalistyczną krytykę filozofii tradycyjnej, nie mógł oprzeć w punkcie wyjścia swoich rozważań filozoficznych ani na obiektywnych treściach przedstawień, ani na Bogu, ani na rzeczach, jak to było dotychczas. Związana z tymi przedmiotami problematyka filozoficzna, łącznie z problematyką ludzkiego rozumu, została poddana nominalistycznej krytyce, którą Kartezjusz w dużym stopniu zaakceptował. Wobec powyższego zjawiska chcąc budować nową filozofię i nową naukę, a do tego dążył, mógł się oprzeć jedynie na aktywności samego umysłu, intelektu i rozumu i to w dodatku intelektu i rozumu „czystego”. I tak się

też stało. Takiego gotowego pojęcia nie posiadał, ani też nie mógł go znaleźć w historii filozofii. Posługując się procedurą wątplenia we wszystkie zastane treści myśli, znalazł to pojęcie w swojej świadomości, znalazł ów umysł czysty i towarzyszącą mu pewność uznał za niewzruszony fundament, na którym podjął się budowania filozofii. Owa pewność tkwi w samym akcie myślenia czystego umysłu, czystego myślenia intelektu i rozumu, w *cogitatio*, konkretniej mówiąc, w *ego cogito, ego existo*.

Dana w tym akcie myślenia oczywistość, genetycznie związana jest z czystością umysłu, jej formalne właściwości zostały odtąd przez Kartezjusza i jego zwolenników wyniesione do rangi wzorca wszelkiej pewności tak, iż wszystko, co jawi się w poznaniu jako jasna i wyraźna idea jest uznane jako prawdziwe i jako coś, co można umieścić w punkcie wyjścia filozofowania. W tym poglądzie Kartezjusz wyraził prawdę, że podmiot myślący, mogąc wątpić (mogąc myśleć) w samego siebie i we wszystko inne, zdobywa pewność własnego istnienia. Jest to jednak pewność subiektywna, co znaczy, że racje tej pewności mieszczą się w podmiocie i to w dodatku podmiocie jednostkowym, a bezpośrednio w czystym intelekcie czy czystym rozumie. Ta subiektywna pewność stanowi poszukiwany niepodważalny fundament wiedzy, czyli podstawę wszelkiej wiedzy. W ten sposób Kartezjańskie ugruntowanie wiedzy na pewności istnienia podmiotu doprowadziło do stworzenia podstawy wiedzy naukowej, którą jest wyłącznie autorefleksja, akt myślenia rozumu opartego na sobie samym. Słowo „na sobie samym” znaczy tyle, ile „na refleksji”, nie nad danymi doświadczenia ani na danych wydedukowanych, ale na treściach własnej świadomości, nad tym, co obejmuje *ego cogito*.

Kartezjusz stworzył nowy fundament dla filozofii i nauk. Nowość polegała na tym, że oparł tę wiedzę na świadomości własnego myślenia (*ego cogito*), a w konsekwencji na subiektywnym umyśle. Poznanie dane w tej autorefleksji jawi się jako jasne oraz wyraźne i jako takie jest prawdziwe, nie podlega wątpliwości. Ta subiektywna pewność stanowi właśnie poszukiwany niepodważalny fundament wiedzy, czyli podstawę wszelkiej dalszej wiedzy. Kartezjusz, czyniąc subiektywny umysł źródłem i fundamentem myślenia filozoficznego, zajął zupełnie odmienne stanowisko dotyczące koncepcji filozofii w stosunku do całej wcześniejszej tradycji filozoficznej. Odtąd filozofia schodziła z pozycji przedmiotowej i zaczęła stawać się filozofią podmiotu. Pragnę mocno podkreślić, że na tym zasadza się „rewolucja” w dziedzinie filozofii, którą Kartezjusz zapoczątkował w XVII wieku. Wiadomo powszechnie, że podobną pozycję Kartezjusz zajmuje także w dziedzinie nauki. Nic dziwnego, że historycy filozofii i teoretycy nauki sytuację taką w kulturze

nazywają przełomową. Filozofia Kartezjusza jako filozofa, teoretyka nauki i zarazem praktyka ze względu na rozwiązania z zakresu tych dziedzin poznania została uznana za punkt graniczny, oddzielający w kulturze epokę średniowiecza od epoki nowożytnej. Te nowe ujęcia dotyczą rozumienia przez Kartezjusza ludzkiego umysłu, a w tym także intelektu i rozumu.

4.1.1. Umysł jako zdolność poznawcza w aspekcie ontologicznym

Na początku należy zauważyć, że według Kartezjusza, umysł ludzki rozpatrywany od strony ontycznej ma naturę duchową. Jest on pod tym względem wiązany z duszą ludzką, która stanowi bezpośredni podmiot ludzkiego umysłu, a w ten sposób jest ontyczną jego podstawą. Kartezjusz, przyjmując takie stanowisko, uważał, iż człowiek, posiadając umysł, którego natura jest duchowa, przekracza świat materialny i determinujące prawa sprawczej przyczynowości, rządzące tym światem. Pod tym względem poglądy Kartezjusza nie różnią się od poglądów myślicieli wcześniejszych, które znalazły swoje miejsce w tradycji filozoficznej. Różni się natomiast poglądem na temat pojmowania stosunku duszy do ciała w człowieku, co nie jest bez wpływu na interpretację umysłu ludzkiego w aspekcie ontycznym.

W tradycji filozoficznej, w arystotelizmie scholastycznym, byt ludzki przedstawiano jako jedność, w której dusza miała się do ciała tak, jak forma do materii. Była to jedność substancjalna. W tomizmie tę jedność opisywano jako użyczącą ciału sposobu istnienia, w sensie czynienia ciała tym, czym ono jest, mianowicie ciałem ludzkim. Takie ujęcie relacji duszy do ciała sprzyjało uwydatnieniu jedności bytu ludzkiego. Dusza i ciało w tych koncepcjach człowieka tworzą jedną, zupełną substancję. Jako elementy ostatecznej struktury ludzkiej natury, dusza i ciało, wzięte każde odrębnie, uważano za substancje niezupełne, stanowiące jedną substancję „zupełną” człowieka. Duszę uważano przy tym za zasadę biologicznego, uczuciowego i intelektualnego, więc i psychicznego, życia człowieka.

Kartezjusz miał nieco inną koncepcję człowieka w tym aspekcie. Chociaż człowiek złożony jest z duszy i ciała, czynnika natury duchowej i materialnej, to jednak czynniki te rozważane jako takie w kategoriach substancji, stanowią w jego filozofii substancje zupełne.⁵⁰ Rozważane jako czynniki składowe człowieka, jako czynniki konstytuujące człowieka jako byt i jako występujące

⁵⁰ Por. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1958, 267-268. Zob. także: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1995, 122.

w takiej roli, w relacji do człowieka są substancjami niezupełnymi. Zdaniem Coplestona, Kartezjusz przyjął, że ciało i dusza są substancjami zupełnymi, podkreślając różnicę zachodzącą między nimi. W substancjach tych jako takich nic nie ma niezupełnego. Niemniej w stopniu, w jakim odnoszą się do innej substancji, z którą razem tworzą coś samo przez się jednego, są niezupełne. W ten sam sposób umysł i ciało, gdy się je odnosi do człowieka, którego tworzą, są substancjami niezupełnymi.⁵¹

Byt ludzki, jako taki, składając się z dwóch samodzielnie istniejących substancji, Kartezjusz pojmuje jako jedną substancję. Ze względu na to, że każda substancja, według Kartezjusza, posiada atrybuty i jakości, a wśród nich jeden atrybut główny, dusza i ciało jako substancje składające się na byt ludzki te atrybuty posiadają. Głównym atrybutem duszy ludzkiej jest myślenie, a głównym atrybutem ludzkiego ciała jest rozciągłość.⁵² Myślenie, będąc głównym atrybutem ludzkiej duszy, występuje wyłącznie w duszy, nie występuje w ciele ludzkim jako elemencie strukturalnym człowieka. „Nie występuje” znaczy tyle, że nie jest w nim zapodmiotowane, ale nie jest zapodmiotowane na sposób przypadłości, ponieważ według Kartezjusza, główny atrybut jakiejś substancji utożsamia się z samą daną substancją. Myślenie jest głównym atrybutem duszy – istotą duszy. Między myśleniem a duszą ludzką istnieje wręcz tożsamość.

Na podstawie powyższych danych sądzić można, że słowo „dusza” w języku Kartezjusza oznacza to samo, co słowo „umysł”. Kartezjusz wyraźnie zawęził znaczenie słowa „dusza” do znaczenia słowa „umysł” i do tego, co z umysłem jest związane.⁵³ Mając taką koncepcję człowieka, jego struktury ontycznej, wyróżnił w nim istnienie dwóch pryncypiów – jedno, dzięki któremu człowiek myśli, drugie, dzięki któremu człowiek żyje, rozwija się, dokonuje wszystkich działań. Słowo „żyje” w znaczeniu biologicznym. Pierwsze pryncypium właściwe tylko człowiekowi, dla uniknięcia wieloznaczności Kartezjusz nazywał umysłem, drugie, wspólne człowiekowi i zwierzętom – ciałem. Między jednym a drugim pryncypium istnieje realna pod względem ontycznym różnica. Z natury umysłu, ujmowanego ontycznie, Kartezjusz wyłączył wszystkie własności, które można przypisać ciału. Tego typu pryncypium ma naturę czysto duchową. Z braku w nim rozciągłości wynika jego niepodzielność, której uświadomienie konsekwentnie prowa-

51 Por. tamże, 122-123.

52 Por. tamże, 103.

53 Por. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1960, 32. Por. także: F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 118-120.

dzi do stwierdzenia prostoty i niepodzielności wszystkich czynności ściśle psychicznych. Słynna definicja „rzeczy myślącej” z *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur II* doskonale o tym świadczy i bliżej precyzuje wyrażenie „pryncypium myślenia”. „»Rzecz myśląca« – pisał Kartezjusz – to rzecz, która wątpi, pojmuje, stwierdza, która zaprzecza; która chce lub nie chce, która wyobraża sobie, która czuje.”⁵⁴ Wyżej wymienione akty, wyrażone w tym określeniu, są jedynie przejawami, które w języku Kartezjusza nazwać można modyfikacjami „rzeczy myślącej”. Słowo „modyfikacja” można tu rozumieć jako przejaw. Znaczyłoby to, że akty, w których wyrażone są poszczególne, wyżej wymienione, modyfikacje są elementami konstytuującymi „rzecz myślącą”. Są one istotowo zrosnięte z „rzeczą myślącą” jako myśleniem i w tym znaczeniu, że definiują one myślenie jako „rzecz myślącą”. Nie parcelują one substancji myślącej, gdyż jak to Kartezjusz podkreślał: „zawsze jeden i ten sam duch cały chce, cały czuje, cały pojmuje”. Gdy chodzi z kolei o drugie pryncypium – ciało, którego głównym atrybutem jest rozciągłość – jest ono zasadą takich zdolności człowieka, jak: zmiany położenia, poruszania się i faktycznie dokonywanych czynności. Ciało jest też pryncypium postrzegania zmysłowego.

Pryncypium, którego głównym atrybutem jest myślenie, nazwane przez Kartezjusza „rzeczą myślącą”, rozpatrywane od strony ontycznej, a więc w kategoriach substancji, stanowi ludzkie „ja” i jako takie różni się od ciała. Kartezjusz w *Rozprawie o monadzie* napisał: „ja jestem czymś różnym od ciała i bez niego mogę istnieć”, a także: „Poznałem, że byłem substancją, której całą istotę, czy naturę stanowi wyłącznie myślenie, i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie należy do żadnego przedmiotu materialnego”⁵⁵. Jednakże w *Medytacji II* zdaje się przyjmować, iż myślenie wymaga podmiotu myślącego, a w odpowiedziach na trzeci zbiór *Zarzutów*⁵⁶ stwierdził po prostu, że: „jest pewne, że nie może być myślenia bez rzeczy myślącej, ani w ogóle żadnego aktu, ani żadnej przypadłości bez substancji, której by przysługiwała”⁵⁷. W związku z tymi stwierdzeniami pojawiły się różne interpretacje omawianego problemu. Między innymi jest i taka, że według Kartezjusza, „ja” jest rzeczą myślącą, jest podmiotem myślenia, ale

54 Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., t. 1, 36.

55 Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969, 39.

56 Por. Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej. Zarzuty uczonych mężów wraz z odpowiedziami autora. Rozmowa z Burmanem*, t. 1, tłum. S. Świeżawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.

57 Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., t. 1, 214.

ów podmiot myślenia „zlewa” się z myśleniem, co świadczyłoby, że między „ja” a myśleniem nie ma różnicy.

Niezależnie od różnych interpretacji tych tekstów przyjmuje się tu, że Kartezjusz w *cogito ergo sum* nie ujmuje myślenia ani myśli, ale ujmuje raczej siebie myślącego, myślące „ja”, czyli *ego*. W *cogito* ujmuje się „ja”, gdy wszystko inne, niż „myślenie” ulega zapoznaniu i to „ja” ma charakter „ja” konkretnego. Nie jest to jednak „ja” ze zdania „ja poszedłem dzisiaj na spacer do parku”, nie jest to „ja” empiryczne⁵⁸. Owo „ja” w istocie swej myślące, nie jest rozciągle i jest to jedna z cech istotnych „ja” rozpatrywanego ontycznie jako podmiot myślenia. „Ja” ma naturę duchową, a ponieważ jego naturą jest myślenie, to „ja – myślenie” w konsekwencji ciągle myśli. Kartezjusz napisał: „nie ulega dla mnie wątpliwości, że umysł skoro tylko został wlany w ciało dziecka, zaczyna myśleć, a zarazem jest świadomy swego myślenia, choć później nie przypomina sobie tego, gdyż formy poznawcze tych myśli nie utrwalają się w pamięci.”⁵⁹, a do Pierre’a Gassendiego (1592-1655): „dlaczegoż nie miałyby dusza, czy umysł nieustannie myśleć będąc substancją myślącą.”⁶⁰

Rozważania powyższe prowadzą do wniosku, że nie człowiek jest substancją myślącą, ale substancją myślącą jest „ja” człowieka, które Kartezjusz utożsamia z naturą człowieka. Skoro Kartezjusz mówił, że człowiek jest substancją, której naturę (istotę) stanowi myślenie, i przyjmował zarazem, że ciało nie myśli, to wynika stąd, że ciało nie należy do istoty człowieka. To sprawia, że Kartezjusz napisał: „w tym przypadku jestem duszą umieszczoną w ciele”.⁶¹ Gdzie indziej zaś stwierdził: „uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz jestem z nim najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość.”⁶² Dostrzegł, że gdyby było inaczej, „ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie.”⁶³

Z powyższych danych można wnioskować, że umysł ludzki jako zasada myślenia, pojęty od strony ontycznej, prezentuje się jako jedna i niepodzielna całość, a nie jako „system” hierarchicznie uporządkowanych potencji,

58 Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 98.

59 Por. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., t. 1, 293; *Odpowiedź na zarzuty czwarte*.

60 Por. tenże, *Medytacje o filozofii pierwszej...*, t. 2, 420. Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 119.

61 Por. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., t. 1, 244.

62 Tamże.

63 Tamże, 106-107.

czyli władz. Mając taki pogląd ze względu na ujęcie relacji, która zachodzi pomiędzy poszczególnymi modyfikacjami myślenia a substancją myślącą, przyjmuje się, że między substancją myślącą, jej aktami myślenia nie ma różnicy realnej, lecz tylko modalna, co znaczy, że w modyfikacjach tych, czyli aktach poznawczych, „przejawia” się substancja myśląca, „ja” myślące, czyli umysł. Tak jak wszystko, co się odkrywa w naturze ciała i co można przypisać ciału, zakłada z góry rozciągłość i jest modyfikacją przedmiotu rozciągniętego, tak wszystko to, co odkrywa się w „umyśle”, stanowi różne modyfikacje (przejawy) myślenia. Taka koncepcja umysłu ludzkiego od strony ontycznej rzutuje na całą stronę statyczną i funkcjonalną umysłu ludzkiego, o czym będzie mowa w następnym paragrafie.

4.1.2. Umysł jako zdolność poznawcza od strony statycznej i dynamicznej

Kartezjusza koncepcja umysłu od strony ontycznej, jak można było zorientować się na podstawie dotychczasowych rozważań, składa się na jego filozoficzną koncepcję człowieka. Nie jest ona także bez znaczenia w tłumaczeniu umysłu jako władzy poznawczej od strony statycznej i funkcjonalnej. Odtworzenie rozumienia koncepcji umysłu w tych dwóch aspektach pozwoli na bliższe wniknięcie w naturę umysłu jako zdolności poznawczej.

Idąc za sugestiami Husserla, można przyjąć, że „ja myślące” to tyle, co czyste *ego*. Ono tylko jest uznawane przez Kartezjusza jako coś istniejącego absolutnie, jako coś niedającego się unieważnić, nawet wtedy, gdy świat zewnętrzny przestałby istnieć. Wszystkie rodzaje wnioskowań (myślenia) przebiegają tu, bo przebiegać muszą po nici przewodniej naczelnych zasad immanentnych czystemu *ego*, któremu są one wrodzone.⁶⁴ Zwracając uwagę w tworzeniu się filozofii na „czyste *ego cogito*”, Kartezjusz dał początek nowej erze filozoficznej, dotychczas niespotykanej. Inauguruje całkiem nowy sposób filozofowania, który zmieniając cały dotychczasowy styl, odwraca się w radykalny sposób od obiektywizmu w kierunku subiektywizmu transcendentalnego. Umysł od strony statycznej konstytuują podstawowe zasady myślenia, które stanowią naturalną „siłę” człowieka, uzasadniającą ludzką czynność zwaną poznaniem od strony podmiotu. Tymi zasadami są pewne określone prawdy, a ściślej mówiąc, idee tych prawd. Prawdy te Kartezjusz

⁶⁴ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1982, 4-5.

nazywał także „prawdami wiecznymi”. Posiadają one cechy niezmienności, stałości, wieczności. Do tych „prawd wiecznych” Kartezjusz zaliczał podstawowe zasady myślenia: tożsamości, niesprzeczności, racji dostatecznej, a nawet celowości. Stanowią one to, co nazywano w przeszłości „naturalnym światłem” ludzkiego umysłu. Powyższe prawdy występują w ludzkim umyśle w postaci idei. Stanowią one pewien, dający się wyodrębnić typ idei. Jeżeli wchodzi w strukturę „naturalnego światła” umysłu, to dlatego że są one treścią umysłu. Pełnią funkcję zasad ludzkiego myślenia w ogóle. Słowo „myślenie w ogóle” oznacza myślenie potoczne i myślenie naukowe. Zasady te są to jakby naturalne tory, po których „stąpa” ludzkie myślenie w ogóle. Umysł jako zespół takich prawd Kartezjusz nazywał „czystym umysłem”.

Prawdy konstytuujące umysł ludzki są nazywane ideami na zasadzie, że wszystko, co jest w umyśle, jest ideą. Kartezjusz napotkał na nie w początkach analizy świadomości. Powstaje pytanie: w jakim znaczeniu słowa „idea” zasady są ideami? Wydaje się, że są one ideami w tym sensie, że stanowią formy pokazywania przeżyć świadomych czegoś, co nie jest rzeczą, ani też nie jest jakimś stanem rzeczy. Na taką interpretację naprowadza następujący fragment: „Kiedy zaś pojmujemy, że tak być nie może, aby coś z niczego powstało, wówczas rozpatruję to zdanie: »nic nie powstaje z niczego«, nie jako istniejącą jakąś rzecz, ani też modyfikację rzeczy, ale jakąś prawdę wieczną, mającą siedzibę swą w umyśle”.⁶⁵ Ponieważ charakteryzuje je „świadomość przeżycia”, którego jedyną funkcją jest „przedstawianie rzeczy”, to zgodnie z ich interpretacją systemową można przyjąć, iż przedmiotami, jakie przedstawiają idee tych zasad, są one same, te właśnie idee. Wyrażenie „mającą siedzibę w umyśle” należy rozumieć w sensie konstytuowania umysłu niezależnie od świata transcendentnego, co znaczy, że zasady te genetycznie nie wiążą ze światem realnym, istniejącym niezależnie od podmiotu, ale są ściśle genetycznie powiązane z naturą ludzkiego umysłu. Nie są, zgodnie z tradycją realizmu poznawczego, zasadami realnymi, lecz są zasadami myślowymi. Stanowią one podstawy racjonalności nie rzeczywistości, porządku realnego, lecz są podstawami racjonalności porządku myśli.

⁶⁵ Za D. Gierulanką wyróżnić można trzy znaczenia słowa „idea”: świadomość przeżycia, którego funkcją jest przedstawienie rzeczy; świadomość przeżycia prezentującego nie tylko rzeczy, ale także stany rzeczy; formy dowolnego przeżycia świadomego, dzięki którym pełni ono funkcję pokazywania czegoś, co niekoniecznie musi być rzeczą lub stanem rzeczy. Ponieważ, zdaniem Gierulanki, do istoty przeżyć świadomych należy to, że są one nam świadome, każde przeżycie świadome pełni funkcję „prezentacji” i jest w tym sensie ideą, choćby samej siebie. Zob. D. Gierulanka, *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1962, 16-17.

Pogląd Kartezjusza na naturę umysłu w aspekcie statycznym różni się od tradycyjnej interpretacji umysłu w tym aspekcie. Wedle tradycji filozoficznej, zastanej i krytykowanej przez niego, zasady konstytuujące umysł ludzki ze względu na sposób ich istnienia należą do klasy zasad realnych. W tradycji filozoficznej są one rozumiane jako własności świata rzeczy realnych, a ich funkcja sprowadza się do uniesprzeczniania tego, co istnieje. Są one wyrażeniami sądowymi transcendentálnych własności bytu jako bytu. Odczytywane są nie w świadomości, ale w tym, co istnieje realnie, w drodze specjalnego procesu poznawczego, którego punktem wyjścia są dane poznania zdroworozsądkowego. Zupełnie inaczej jest u Kartezjusza. Prawa myślenia, konstytuując ludzki umysł, są związane z naturą umysłu. Uznaje się je na drodze czystej intuicji intelektualnej, pozbawionej w punkcie wyjścia wszelkich danych zmysłowych. Akt takiej intuicji w poznaniu jest przygotowany analizą świadomości, analizą *cogito*. Kartezjusz zasady te zaliczył wyłącznie do porządku logicznego, porządku myśli, niemającego nic wspólnego pod względem ontycznym z porządkiem rzeczy.

Tak właśnie pojęte prawa myślenia konstytuują „czysty umysł”. Słowo „czysty umysł” oznacza w rozumieniu Kartezjusza naturalny zespół praw myślenia i to w dodatku myślenia nie jakiegokolwiek, ale prowadzącego do prawdy jako zgodności poznania z rzeczą. Owe naturalne prawa określa on niekiedy nazwą „światło”. Wyrażeniem tym posługiwał się wielokrotnie na określenie funkcji tych praw. Takim samym wyrażeniem posługiwali się także scholastycy. Ów „czysty umysł”, działając, według Kartezjusza, na zasadzie swojej natury, która – jak już zaznaczono – konstytuowana jest przez pierwsze naturalne zasady myślenia, sam w sobie jest nieomylny w swych funkcjach. Jeżeli człowiek używa takiego umysłu, bez zakłócającego wpływu przesądów, nie tylko nie popełnia on błędów, ale nie może ich popełnić. Zdaniem Kartezjusza jednak, „czysty umysł”, zespół naturalnych praw myślenia, w sposób aktualny nie występuje u ludzi w formie czystej. Jest on jakby „przytłoczony” przez czynniki różnego pochodzenia, przede wszystkim czynniki sprowadzające się do różnych nastawień wynikających z konkretnych warunków, w jakich człowiek żyje i rozwija się oraz do tego, co konstytuuje człowieka jako indywidualność kulturową. Na sprowadzenie z naturalnej drogi działania czystego rozumu, czyli na oddalenie się od prawdy, wpływać mogą: namiętności, różne style wychowania, niecierpliwość, pochopne wyciąganie wniosków itp. Wszystko to ma głęboki związek z tym, co Kartezjusz nazywa przesądami. Według niego pod wpływem tych czyn-

ników umysł niejako „ślepie”. Celem uzyskania prawdziwego poznania należy uwolnić ludzki umysł od wszystkiego, co zaciemnia jego naturalne światło.

Treść „czystego umysłu” jest konstytuowana przez pierwsze zasady, występujące w świadomości w postaci idei. Są one tym, czym, jak określa Kartezjusz, obdarzyła nas natura.⁶⁶ Wyrażenie „obdarzyła nas natura” świadczy o tym, że są one wrodzone. W *Uwagach skierowanych przeciwko pewnemu programowi* Kartezjusz twierdził, że „nic nie dociera do naszego umysłu od przedmiotów zewnętrznych poprzez organy zmysłowe poza pewnymi ruchami cielesnymi” i wyciąga wniosek, iż „idee bólu, barwy, dźwięku, itp. muszą być wrodzone.”⁶⁷ Ruchy cielesne pobudzają zmysły i z okazji tych ruchów umysł wytwarza swe idee barw itd. W *Uwagach skierowanych przeciwko pewnemu programowi* Kartezjusz rzeczywiście mówił, że wszystkie idee są wrodzone, nawet idee samych ruchów cielesnych. Nie pojmujemy ich dokładnie w takiej formie, w jakiej istnieją. Musimy przeto dokonać rozróżnienia między ruchami cielesnymi a ich ideami, które tworzymy z okazji faktu naszego pobudzenia przez te pierwsze.⁶⁸

Przyjęcie przez Kartezjusza wrodzonego charakteru niektórych przynajmniej idei nie ulega najmniejszej wątpliwości. Taki charakter ma np. idea Boga. Kartezjusz, rozważając tę ideę z punktu widzenia jej treści, stwierdził: „wobec tego nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo, jak również wrodzona jest idea mnie samego”.⁶⁹ Idea ta jest w rzeczywistości obrazem i podobieństwem Boga we mnie; jest ona „jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło zaszczipiona we mnie przez Boga, gdy mnie stwarzał.”⁷⁰ Wrodzony charakter mają także idee występujące w postaci fundamentalnych praw myślenia, które odkrywa, „wysnuwając je wyłącznie z pewnych zaczątków prawd, które naturalną drogą znajdują się w naszych duszach”.⁷¹

Powstaje problem wrodzoności, który można wyrazić w pytaniu: co znaczy, że jakaś idea, czy jakieś idee są wrodzone? Otóż, według Kartezjusza, wrodzoność idei nie polega na tym, że mamy gotowe idee w umyśle, różne od zdolności myślenia. Idee wrodzone nie są wrodzone w tym sensie, że

66 Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., 53.

67 Ch. Adam, P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, Paris, 1897-1913, t. 8 B, 359.

68 Problem, czy wszystkie idee, czy tylko niektóre Kartezjusz uważał za wrodzone pozostawiam otwarty. Głębsza analiza tego problemu zajęłaby za dużo miejsca. Przyjmuje się, że na pewno idee, w których ujęte są fundamentalne prawa myślenia, mają charakter wrodzony. Zob. także: F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 125-126.

69 Por. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., t. 1, 67.

70 Tamże.

71 Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., 76.

są obecne w umyśle niemowlęcia jako idee dojrzałe. Innymi słowy, mamy zdolność myślenia i zdolność ta dzięki swej wrodzonej konstytucji pojmuje rzeczy w pewien określony, taki a nie inny, sposób. Umysł jednak „tworzy” je, ale nie „tworzy” z materiału zewnętrznego, lecz z własnej potencjalności, co najwyżej z okazji jakiegoś doświadczenia.⁷² Idee nie są więc obecne w umyśle jako przedmioty myśli od samego początku; są one obecne potencjalnie w tym sensie, że z racji swej wrodzonej konstytucji umysł myśli w ten właśnie a nie inny sposób. „Nigdy nie pisałem – twierdził Kartezjusz – ani wnioskowałem, że umysł potrzebuje idei wrodzonych, które są w jakiś sposób odmienne od jego zdolności myślenia.”⁷³ Zwykliśmy mówić, że pewne choroby są wrodzone w pewnych rodzinach, nie dlatego że „niemowlęta z tych rodzin cierpią na te choroby w łonie matek lecz dlatego ponieważ rodzą się z pewnymi dyspozycjami czy skłonnościami do nabawienia się ich.”⁷⁴ Pierwsze zasady myślenia, konstytuujące „czysty umysł”, są zaszczone człowiekowi przez „naturę”, lub też, właściwiej mówiąc, przez Boga.

Idee o takim sposobie istnienia nie są formami poznawczymi w sensie przypadłościowych modyfikacji umysłowej zdolności poznawczej, dokonujących się pod wpływem działania przedmiotów zewnętrznych w relacji do podmiotu poznającego. Są one wyraźnie elementami świadomości, pochodzenia wewnętrznego.⁷⁵ Nawet takie idee, jak idee praw z zakresu fizyki nie wywodzą się z zewnątrz. Prawa fizyki są ogólne, to zaś, co jawi się z zewnątrz, jest szczegółowe. Dodajmy tu, że w odczytaniu idei wyrażonych w prawdach stanowiących prawa myślenia nie jest zakładane istnienie przedmiotów realnych, do których by się odnosiły jako do swych korelatów. Idee te nie pełnią funkcji prezentacji czy reprezentacji czegoś odrębnego w stosunku do samych siebie.⁷⁶

Kartezjusza koncepcja idei, charakteru ich istnienia w umyśle, nie stanowi antycypacji Kantowskiej teorii kategorii *a priori*. Kartezjusz nie mówił, a nawet nie sądził, by aprioryczne myśli dawały się stosować jedynie w obrębie doświadczenia zmysłowego, nie zawęzał idei wrodzonych do form myśli czy matryc pojęciowych. Idee te umysł „tworzy” niejako z własnych potencjalności, lub dokładniej mówiąc, odkrywa w tej potencjalności. Dzieje

72 Por. Kartezjusz, *Uwagi skierowane przeciw pewnemu programowi*, 12, w: Ch. Adam i P. Tannery, dz. cyt., t. 8 B, 357; cyt. za: F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 84-85.

73 Por. tamże, 357.

74 Por. tamże.

75 Kartezjusz wyraźnie odróżnił ten rodzaj idei od idei nabytych. Właśnie idee nabyte są sprawiane przez doświadczenie zewnętrzne i jako takie mają charakter idei niejasnych, niewyraźnych. Charakter jasny i wyraźny mają tylko idee wrodzone. Warto tu zaznaczyć, że idee wrodzone w sposób taki, jak został tu opisany, odkrywane są z okazji działania doświadczenia.

76 Por. Kartezjusz, *Principia philosophiae*, w: Ch. Adam i P. Tannery, dz. cyt., t. 8, p. I, a. 49.

się to oczywiście z okazji jakiegoś określonego doświadczenia.⁷⁷ Można, jak się wydaje, powiedzieć, że Kartezjusz, przyjmując taką koncepcję umysłu ludzkiego od strony statycznej, a więc jako zestaw praw, zgodnie z którymi posuwa się ludzkie myślenie, przyjął także, że tak pojęty ludzki umysł jako „czysty umysł”, wyrażający się w tych prawach i funkcjonujący przy ich udziale, jest jeden i jako taki istnieje w każdym człowieku. Wszystko to, co go indywidualizuje, jest tym, co można określić jako „przesady”. Kartezjusz przyjął zarazem, że ujmując poznawczo świat transcendentny, ujmuje się go jako wyraz aktywności takiego umysłu.

Nie budzi zdziwienia, że na ogół przyjmuje się, iż Kartezjański pogląd na ludzki umysł, zawarty w *cogito*, wyznacza istotę filozofii nowożytnej. Umysł jako swoista „zasada subiektywności” stanowi centrum bytu samowiedzy, transcendujące się wertykalnie podmiot-rozum. Historycy szczyt „zasady subiektywności”, czyli tak zwany podmiotyzm, rozciągają na całe półwiecze, od Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* (1781) po Hegłowską *Encyklopedię nauk filozoficznych* (1830). Miałby on obejmować filozofię Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego (1762-1814), Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (1775-1854) i Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831). Za pełną artykulację podmiotyzmu uznawana jest słynna Hegłowska teza, że substancja jest podmiotem. Zwraca przy tym uwagę fakt, iż nowożytny namysł filozoficzny łączył podmiotyzm z ideą transcendentalnego rozumu. Transcendentalny podmiot-rozum traktowany był jako „podmiatający” pod siebie wszelkie możliwe przedmioty, czyli jako prześwietlający, asymilujący i podporządkowujący sobie świat tak, że ostatecznie ów świat stawał się jego (rozumu) własnym odwzorowaniem. Istotne jest też, że z tego powodu podmiot-rozum w głębokich, nie do końca uświadamianych warstwach nowożytnego dyskursu filozoficznego, przekształca się w zawłaszczającą świat i człowieka ekspansywną wolę podboju i dominacji.

Świat ujęty poznawczo przy takim rozumieniu umysłu jest wyraźnie zrelatywizowany do struktury umysłu i od niej jest uzależniony. Struktura umysłu, jako wrodzona, wyznacza takie a nie inne ujęcie świata i jego rozumienie. Nie rzeczywistość zewnętrzna w stosunku do umysłu wyznacza ujęcie świata zewnętrznego, lecz umysł i jego treść. Nie znaczy to jednak, że ukształtowany dzięki tak pojętej umysłowej władzy poznawczej człowieka „świat” doświadczenia jest jedynie wytworem organizującej aktywności umysłu. Obraz świata zewnętrznego nie jest

77 Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 84-85.

w takim ujęciu umysłu wytworem umysłu, jest jego ujęciem, a gwarantem trafności tego ujęcia jest Twórca wszelkich jednostkowych umysłów.⁷⁸

4.1.3. Umysł jako podłoże intuicji i dedukcji intelektualnej

Dynamiczna strona umysłu ludzkiego wyraża się w funkcjach poznawczych, wśród których wyróżnić należy samo myślenie, a w jego ramach określone akty poznawcze. Przy prezentacji tej strony umysłu ludzkiego w ujęciu Kartezjusza, pominięty zostanie problem myślenia jako takiego, a uwaga będzie zwrócona na dwa akty „czystego” rozumu – intuicję intelektualną i dedukcję. Przez intuicję rozumiał on: „nie zmienne świadectwo zmysłów lub zwodniczy sąd źle tworzącej wyobraźni, lecz tak łatwe i wyraźne ujęcie aktu umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy zgoła już wątpić nie możemy.”⁷⁹ W definicji tej mieszczą się dwa określenia intuicji – pierwsze negatywne, przez przeciwstawienie intuicji temu, co nie jest intuicją – drugie, pozytywne, wskazujące na zasadnicze cechy konstytuujące naturę intuicji. W negatywnym określeniu przeciwstawiał Kartezjusz intuicję najpierw poznaniu zmysłowemu, mając już uprzednio wyrobiony sąd o jego wartości poznawczej. Przez to przeciwstawienie pragnął wskazać, że intuicja jako akt poznawczy nie stanowi dowolnego typu percepcji intelektualnej. Intuicja będzie tą percepcją umysłu, w której w wewnętrznej strukturze nie będą się mieścić czynności intelektualne, zakładające współdziałanie z danymi zmysłowymi. Przez to samo wyklucza także moment pośredniości w niej jako procesie poznawczym. W pozytywnej części definicji charakteryzowany jest podmiot aktu intuicji. Kartezjusz wskazał na dwie jego cechy – czystość i uważność. Czystość umysłu, jak już wspomniano, sprowadza się do pozabawienia umysłu wszelkich przesądów.

„Czysty umysł” jest to sama jego najbardziej pierwotna natura, jeszcze nie „obrośnięta” przeróżnego pochodzenia „naleciałościami” poznawczymi. Uwaga z kolei stanowi swoistą bystrość umysłu, uzdalniającą umysł do uchwycenia odrębności pojedynczych przedmiotów w jakiejś całości, towarzyszy jej przenikliwość. Tak pojęta uwaga wspomaga umysł w wyraźności ujęcia poznawczego tak bezpośredniego, jak i pośredniego. Za główne cechy intuicji intelektualnej można by uznać: przynależność do sfery intelektu, niezależność od danych zmysłowych i bezpośredniość w poznawaniu. Gdy

78 É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977, 6.

79 Por. Kartezjusz, *Regulae ad directionem ingenii*, w: Ch. Adam i P. Tannery, dz. cyt., t. 10, 368.

chodzi o tę ostatnią cechę, to jednak nie ujawnia się ona, gdy intuicja rozpatrywana jest w aspekcie dynamicznym. Pośrednikiem, który się wówczas ujawnia, jest proces analizy.

Istnieje jednak tekst, który w sposobie rozumienia intuicji przez Kartezjusza wprowadził pewne nieporozumienia. Kartezjusz rozumiał intuicję jako oświecenie umysłu, dzięki któremu postrzega rzeczy w świetle Boga, postrzega rzeczy, które Bóg chciał odkryć przed człowiekiem drogą boskiej jasności w naszym rozsądku. Nieporozumienie polega na tym, że niektórzy na podstawie tego tekstu intuicję intelektualną kwalifikują jako intuicję mistyczną. Taką interpretację zdaje się prezentować Alexander Boyce Gibson (1900-1972).⁸⁰ Inni przytoczony tekst usiłowali interpretować w duchu koncepcji intuicji Nicolas'a Malebranche'a (1638-1715). Jeszcze inni wskazywali na tradycję chrześcijańską, zgodnie z którą „Słowo” jest światłem olśniewającym każdego człowieka, przychodzącego na świat.⁸¹ Taka jednak interpretacja przeczy całemu systemowi filozofii Kartezjusza. Dla Kartezjusza intuicja jest „światłem naturalnym rozumu”, „naturalnym instynktem”, *simplex mentis inspectio*. To, co oznacza intuicja określana jako „światło naturalne rozumu”, wiąże się tak głęboko z naturą człowieka, że Kartezjusz nazywał to bezpośrednim instynktem myślowym.⁸²

Aby mogło nastąpić poznanie intuicyjne jakiegoś przedmiotu, wymagane są pewne warunki ze strony podmiotu i ze strony przedmiotu. Ze strony podmiotu wymagane są, wspomniana już, charakterystyczna dla umysłu uwaga oraz bezpośredniość ujęcia. Uwaga występuje w dwóch formach – jako bystrość, dzięki której umysł jest uzdolniony do uchwycenia przedmiotu w całej jego wyrazistości, i jako „przenikliwość”, służąca do odczytania relacji między pojęciami. Ze strony przedmiotu warunkami są obecność przedmiotu oraz jego prostota. Przedmiot w akcie intuicji ma się jawić umysłowi: wprost, odosobniony, odsłonięty. Tylko w takim stanie może on dostatecznie silnie umysł pobudzać i być ujęty poznawczo. W intuicji umysł niejako dotyka przedmiotu. Prostota przedmiotu polega na tym, że myśl (umysł) nie może go podzielić na części wyraźniej poznane. Do tak pojętej prostoty wiedzie intelektualny proces zwany analizą intelektualną. Analiza jest procesem przygotowującym akt intuicji intelektualnej. Polega on na rozkładaniu tego, co złożone na elementy proste. Analiza opracowuje przedmiot, by mógł stać się przedmiotem aktu intuicyjnego. W *Rozpra-*

80 Por. B.A. Gibson, *The philosophy of Descartes*, Londyn: Garland Publishing 1933, 151.

81 Por. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France 1945, 75.

82 Por. Kartezjusz, *Regulae ad directionem ingenii*, w: Ch. Adam i P. Tannery, dz. cyt., t. 10, 599.

wie o metodzie Kartezjusz sformułował prawo analizy: „[...] dzielić każde badane zagadnienie na tyle części, ile by się dało i ile byłoby potrzeba dla lepszego zrozumienia.”⁸³ W *Regulae ad Directionem Ingenii* podkreślił, że cała metoda polega na porządkowaniu i rozkładaniu tego, na co należy zwrócić spojrzenie umysłu.⁸⁴ Niektórzy proces ten porównują z heurystyczną indukcją Arystotelesa.

Drugim podstawowym aktem czystego umysłu jest rozumowanie dedukcyjne. Kartezjusza koncepcja rozumowania dedukcyjnego jest oryginalna w stosunku do zastanej, według której stanowiło je rozumowanie sylogistyczne. Jak wiadomo, w dedukcji, którą zastał Kartezjusz, podstawę wynikania wniosków z przesłanek stanowił formalny układ zdań oraz charakterystyczny dla nich porządek trzech terminów. Układ ten nazwany jest formą rozumowania dedukcyjnego. Tradycyjna dedukcja jako rozumowanie sylogistyczne realizowała się wedle przyjętych schematów, czyli prawideł o charakterze formalnym. Teorię takiej dedukcji stworzył Arystoteles, nazywając ją sylogizmem lub teorią sylogizmu. Kartezjusz mocno skrytykował zastaną przez siebie tradycyjną koncepcję rozumowania dedukcyjnego. Tym, co dyskwalifikuje, według niego, ten rodzaj rozumienia dedukcji jest fakt, że kierujące nią reguły są w stosunku do dedukcji jako procesu poznawczego czymś zewnętrznym, dodanym. Kartezjusz skrytykował także zastane przez siebie rozumowanie dedukcyjne z racji jego zakresowego charakteru. Myśl tę wyraził w słowach: „dialektycy przy pomocy swej sztuki nie mogą utworzyć żadnego sylogizmu, którego wniosek byłby prawdziwy, jeżeli najpierw nie byli w posiadaniu jego treści, tzn. jeżeli uprzednio nie poznali tej prawdy, którą się wyprowadza. Staje się zatem oczywiste, że w podobnej formie niczego nowego nie ujmują.”⁸⁵

Tak pojętemu rozumowaniu dedukcyjnemu przeciwstawił Kartezjusz rozumowanie dedukcyjne, które jako operacja sprowadza się do przechodzenia myślowego od bezpośrednio danych oczywistych do mniej lub bardziej odległych konkluzji, przy czym zarówno poszczególne człony – elementy – dedukcyjnego ciągu, jak i relacje zachodzące między nimi ujmowane są w aktach intuicji intelektualnej. Dedukcja staje się dłuższym lub krótszym ciągiem aktów intuicji intelektualnej. W tak pojętej dedukcji wyróżnił Kartezjusz dwa rodzaje – bezpośrednią i pośrednią. Bezpośrednia daje się

83 Por. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., 22.

84 Szerokie opracowanie intuicji intelektualnej w ujęciu Kartezjusza autor zamieścił w swej pracy pt. *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 3(1967)2, 195-213.

85 Por. Kartezjusz, *Regulae ad directionem ingenii*, dz. cyt., 406.

wprost sprowadzić do aktu intuicji, pośrednia dopiero za pomocą pamięci. Jedna i druga jest ciągiem i nigdzie nieprzerwanym ruchem myśli ujmującej jasno poszczególne człony. Trzeba pamiętać, że u podstaw tej teorii dedukcji znajduje się pogląd, iż intuicja intelektualna jest jedynym wartościowym aktem ludzkiego intelektu.⁸⁶

Jak się okazuje, Kartezjusza koncepcja umysłu rozpatrywanego zarówno od strony ontycznej, jak i funkcjonalnej, jest nowa w relacji do koncepcji zastanych, a mieszczących się w poprzednich epokach – starożytności i średniowieczu. Jest wyraźną zapowiedzią nowej epoki w dziedzinie filozofii i nauki. W aspekcie statycznym zaprezentowana jest jako całość, na którą składają się podstawowe prawa myślenia, a w aspekcie dynamicznym jako podmiot dwóch operacji poznawczych o charakterze nieomylnym – intuicji i dedukcji. Tym, co zdaje się być tu istotne jest pogląd Kartezjusza głoszący, że umysł ludzki tak w aspekcie statycznym, jak i dynamicznym jest darem Stwórcy i jako taki występując w postaci „czystej” jest nieomylny. Kartezjusza koncepcja umysłu wskazuje nadto na apriorystyczne podejście do poznania rzeczywistości transcendentnej w relacji do podmiotu poznającego, a także zapoczątkowuje nową koncepcję filozofii, przez niektórych nazywaną „filozofią podmiotu”.

4.1.4. Podsumowanie rozważań nad koncepcją umysłu w filozofii Kartezjusza

Kartezjusz, nie akceptując dotychczasowej nominalistycznej krytyki filozofii tradycyjnej, nie mógł oprzeć swoich rozważań na obiektywnych treściach przedstawień. W tworzeniu własnej koncepcji filozofii i nauki mógł się oprzeć jedynie na aktywności samego rozumu. Posługując się procedurą wątplenia we wszystkie treści myśli w swojej świadomości, znalazł niewzruszony fundament, na którym podjął się budowania filozofii – ową pewność, która tkwi w samym akcie myślenia, w *cogitatio*, a konkretnie w *ego cogito, ego existo*. Oczywiście dana w akcie myślenia stała się dla niego wzorcem wszelkiej pewności. Podkreślał on, że wszystko, co w poznaniu jawi się jako jasne i wyraźne, powinno być uznane za prawdziwe. Podmiot myślący, podmiot wątpiący zdobywa pewność własnego myślenia. Jest to jednak pewność subiektywna. Znaczy to, że raczej tej pewności mieszczą się w podmiocie i to

⁸⁶ Autor zagadnienie dedukcji w ujęciu Kartezjusza szeroko omówił w artykule pt. *O dedukcji u Kartezjusza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1(1965)1, 173-197.

w dodatku podmiocie jednostkowym. W tej koncepcji filozofii subiektywność staje się fundamentem wiedzy, jej podstawą. Podstawą wiedzy naukowej staje się autorefleksja, akt myślenia rozumu opartego na samym sobie. W ten oto sposób przedmiotem refleksji nie są dane doświadczenia, ale treści własnej świadomości, czyli to, co obejmuje *ego cogito*.

Poznanie dane w autorefleksji, które jawi się jako jasne i wyraźne, zostało uznane za prawdziwe. Tym samym fundamentem nauki i wiedzy staje się nie przedmiot, ale podmiot. Od czasu „rewolucji” Kartezjańskiej można mówić o narodzinach filozofii podmiotu, która opiera fundament wiedzy na świadomości własnego myślenia.

Dzięki stworzonemu przez Kartezjusza nowemu fundamentowi filozofii i nauk, a także oparciu tych nauk na świadomości własnego myślenia (*ego cogito*) oraz na subiektywnym rozumie powstał, rozwinięty potem przez Barucha Spinozę (1632-1677) i Leibniza, racjonalizm filozoficzny o swoistych cechach. Oparty na tezie, że określenia rzeczy ujmowane są nie przez doświadczenie zmysłowe, lecz wyłącznie przez jasne i wyraźne poznanie za pośrednictwem pojęć właściwych samemu rozumowi ludzkiemu. Słowo „sam rozum ludzki” czy „ludzki umysł” oznacza tu tyle, co umysł ludzki nieposiadający w swojej treści żadnych danych genetycznie wiążących się z poznaniem spostrzeżeniowym. Mówiąc językiem Kantowskim – umysł czysty. Tak pojęty racjonalizm, a w nim rozum, przeciwstawiony był stanowisku empirystycznemu, a w nim doświadczeniu zmysłowemu, właściwemu takim filozofom, czy teoretykom nauki, jak: Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) i David Hume (1711-1776). W przeciwieństwie do opartej na doświadczeniu filozofii empirystycznej, prezentowanej przez Bacona, Hobbesa, Locke’a i wreszcie przez Berkeley’a i Hume’a, koncepcja racjonalistyczna obstała mocno przy tym, że określenia rzeczy uchwytywane są nie przez doświadczenie zmysłowe, lecz wyłącznie przez jasne, wyraźne poznanie za pośrednictwem właściwych samemu rozumowi ludzkiemu pojęć. W nowożytności pytanie o to, czy poznanie możliwe jest jedynie przez doświadczenie, obserwację i eksperyment, czy też jest ono możliwe tylko przez rozum i jego pojęcia, było głównym przedmiotem dyskusji między empiryzmem a racjonalizmem. Odpowiedź empiryzmu na to pytanie była następująca: wszelkie nasze poznanie jest poznaniem zmysłowym – nie tylko od zmysłów się zaczyna, ale i bez reszty pozostaje w sferze zmysłowości. Wszystko, co jest przedmiotem naszej refleksji, naszego namysłu, co jest przedmiotem pojęć, ma znaczenie wyłącznie wtedy, gdy odniesione jest do materiału zmysłowego,

poza tym nie ma żadnego znaczenia, to znaczy, że inne poznanie nie ma żadnego znaczenia. Z tego stanowiska zdaje się wynikać, że rozum nie jest władzą samodzielną, która byłaby w stanie sama z siebie wytwarzać idee i pojęcia, lecz jest władzą bierną, mogącą odbierać wrażenia. Rozum może tylko dostarczone mu spostrzeżenia opracowywać, zestawiać ze sobą i konstatować występujące między nimi podobieństwa i różnice. Poza te funkcje rozum nie może wykroczyć. Odpowiedź natomiast racjonalizmu jest taka, że głosi on, iż wszelkie nasze poznanie jest poznaniem rozumowym. Także to, które uważamy za doświadczenie zmysłowe, jest jedynie osłabionym, nierozjaśnionym poznaniem rozumowym. Na początku nie zostaje ono tylko rozpoznane jako rozumowe. Tam więc, gdzie poznajemy coś rzeczywistego, źródłem poznania nie jest zmysłowość, lecz rozum zanurzony w zmysłowości. Jest on odkrywany i eksplikowany przez refleksję filozoficzną. Rozum taki był później tłumaczony przez refleksję filozoficzną. Koncepcja tak pojętego rozumu zapoczątkowana została przez Blaise'a Pascala (1623-1662) oraz Leibniza i stała się przedmiotem filozoficznego rozpracowania, która przypadła w udziale Kantowi.

5. LEIBNIZA KONCEPCJA UMYŚLU LUDZKIEGO

Na początku naszych rozważań warto zaznaczyć, że całość filozofii Leibniza nie została wyłożona przez niego w żadnym obszernym, systematycznie skomponowanym tomie. Trzeba się jej doszukiwać w listach, artykułach, periodykach oraz krótkich pracach. Między innymi stąd w wielu aspektach mamy przeróżne interpretacje jego filozoficznych rozwiązań.⁸⁷ Ich źródłem była prezentowana przez Leibniza ontologia, to jest teoria bytu oraz teoria poznania. Te dwie teorie koncentrują się dokoła zagadnienia substancji oraz jej struktury i doskonale synchronizują się z koncepcją człowieka, a konsekwentnie także koncepcją natury ludzkiego umysłu i związanej z nią teorią poznania. Niemniej ważną pozycję w tej kwestii, to jest w próbie odtworzenia rozumienia umysłu, zajmuje problem stosunku duszy do ciała, który zawiera w sobie wiele elementów z zakresu tematyki ontologicznej i teoriopoznawczej. Dlatego też, podejmując zagadnienie ludzkiego umysłu

⁸⁷ Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 266-267.

w filozofii Leibniza, przynajmniej w zarysach, przedstawię jego rozwiązania niektórych wspomnianych kwestii.

Umysł ludzki według Leibniza jest władzą poznawczą. Jeśli przełożyć termin „władza” na termin „zdolność”, to należałoby zapytać, co według Leibniza konstytuuje wewnętrznie tę zdolność, na czym polega jej natura. W przypadku Arystotelesa i Tomasza z Akwinu – jak widzieliśmy – zdolność ta konstytuowana była jedynie przez naturalne dyspozycje, na które składało się „otwarcie” podmiotu na przedmiot. Słowo „otwarcie” oznaczało tam pewien zespół dyspozycji uzdalniających podmiot na przyjęcie przedmiotu w jakiś sposób transcendentnego w relacji do podmiotu. Ale takie określenie ludzkiego umysłu jest określeniem go z punktu widzenia statycznego. Warto tu przypomnieć, że ów zespół dyspozycyjny jest zapodmiotowany w podmiocie, którym jest człowiek, pojętym nie tyle jako złożenie z materii i formy substancjalnej, ile raczej w podmiocie jako osobie. Umysł nie jest tu utożsamiany z człowiekiem, tak jak to jest u Kartezjusza, ale jest władzą, poprzez którą człowiek poznaje. Jako zespół dyspozycyjny w istocie swej sprowadza się do możliwości. Możliwość ta w swej istocie jest zrelatywizowana do ludzkiego bytu i jest to możliwość ukierunkowana na określone działania. Owe ukierunkowanie należy do istoty możliwości, ale istota możliwości z kolei jest zrelatywizowana do ludzkiego bytu.

Co składa się na tę „możliwość”? Dla Arystotelesa i scholastyków możliwość ta była „czystą”; umysł prezentował się jako „niezapisana tablica”. Posiadała jednak zdolność bycia „aktualizowaną” przez to, na co była ukierunkowana, czyli przez przedmiot w stosunku do niej zewnętrzny. Sposób przyjmowania jest już zakodowany w owym ukierunkowaniu. Natura sposobu „przyjmowania” poznawczego przedmiotu przez podmiot należy do „natury” ukierunkowania. Chce się przez to powiedzieć, że sposób realizacji możliwości (umysłu) stanowi jeden z istotnych momentów wspomnianego ukierunkowania. Trudno sobie wyobrazić ukierunkowanie umysłu na przedmiot bez sposobu, w jaki się ma ono realizować. Tak więc zarówno poznanie, jak i jego sposób poznania dyktowane są, w Arystotelesowskiej i scholastycznej koncepcji umysłu naturą owego zespołu dyspozycyjnego, czyli umysłu wziętego w sensie statycznym. Dla Arystotelesa i scholastyków tak pojęta „możliwość”, czy „zdolność”, którą jest umysł ludzki, jest u Leibniza możliwością, ale nie czystą.

W języku Leibniza słowo „możliwość”, podobnie jak u scholastyków, używane jest zamiennie ze słowem „zdolność”. Negował on sensowność pojęć „czysta możliwość” i „czysta zdolność”, a także istnienie „zdolności

czyste”, „nagiej”. Słowo „naga zdolność” jest dla niego fikcją. Samo bowiem „ukierunkowanie” zdolności świadczy o tym, że nie jest ona czystą. Zdolność nie „naga” to taka, która sprowadza się do swoistej dyspozycji do jakiegoś określonego działania. Zdolność ma jeszcze jeden element oprócz dyspozycji, jest nim „dążność do” określonego działania. Zdaniem Leibniza, dusza ludzka jest wyposażona w takie możliwości, w takie różne dyspozycje i zarazem dążności.⁸⁸ Te dyspozycje i dążności jako takie są czymś, co jest realne, a jako realne mają w sobie coś, co je określa, a wobec tego nie są „czyste”.

Wśród tych różnych zdolności istnieje w człowieku zdolność do myślenia. „Jest w nas coś, co posiada możliwość myślenia.”⁸⁹ Tym, w czym istnieje taka zdolność, jest dusza ludzka. Według Leibniza myślenie tak dalece jest związane z duszą, że przyjmuje on, iż dusza zawsze myśli i to myśli aktualnie. Leibniz wiele uwagi poświęcił problemowi wyrażającemu się w twierdzeniu, że dusza ludzka zawsze myśli i będzie myśleć. Racją tego twierdzenia jest u niego przeświadczenie, że dusza ludzka nigdy nie jest oddzielona od ciała, a samo myślenie duszy niewątpliwie wiąże się z ciałem.⁹⁰

Otóż wszystko to wskazuje na to, że według Leibniza, owym zespołem dyspozycyjnym jest zespół praw, oczywiście praw myślenia. Prawa te, to jakby formy umysłu, które porządkują materiał poznawczy. Myślenie jako czynność umysłu, inaczej mówiąc, umysł wzięty dynamicznie, funkcjonalnie, realizuje się zawsze w jakiś sposób i właśnie ów sposób jest rezultatem owych form, czyli praw konstytuujących naturę umysłu jako władzy poznawczej. Owe prawa sprawiają to, że umysł nie jest niezapisaną tablicą, jest właśnie zapisaną przez owe prawa i owe prawa rozstrzygają o tym, że jest on zdolnością myślenia. Znaczy to jeszcze i to, że według Leibniza, człowiek zawiera je w postaci potencjalnej, a nie gotowej, aktualnej. Trzeba więc je sobie uświadomić, a można to czynić na drodze refleksji. Podmiot poznający poza taką „zdolnością” z niczym nie ujawniał się, przychodząc na świat. Leibniza koncepcja umysłu ludzkiego, rozpatrywana od strony funkcjonalnej, podobnie jak przedstawione już koncepcje, prezentuje się jako zawierająca w swej strukturze dwie operacje – pierwszą, będącą podstawą poznania bezpośredniego, i drugą, stanowiącą podstawę poznania pośredniego.

⁸⁸ Por. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbska, t. 1, Warszawa 1955, 103.

⁸⁹ Por. tamże, 105.

⁹⁰ Ponieważ mam swoje racje, by uważać, że dusza nigdy nie jest oddzielona od ciała, sędzę, że bezwzględnie można mówić, iż człowiek zawsze myśli i będzie myślał. Por. tamże, 115.

W pismach Leibniza trudno jest znaleźć teksty charakteryzujące tę władzę poznawczą, działającą w tych dwóch kierunkach. Jeśli się twierdzi, że umysł pracuje w taki sposób, to dlatego że Leibniz często posługiwał się słowami „poznanie bezpośrednie”, „poznanie pośrednie”. Jest to poznanie świadome. Świadomość, nazywana przez Leibniza apercepcją, jest refleksyjnym poznaniem swego wewnętrznego stanu. Człowiek należy do typu substancji cieszących się apercepcją, ma więc duszę racjonalną. Tylko takie substancje są zdolne do prawdziwego myślenia i rozumowania. Dusza jest ostateczną podstawą tłumaczącą akty myślowe sprowadzające się do percepcji i apercepcji. Pierwsza z wymienionych operacji poznawczych ma charakter odkrywczy, druga – uzasadniający i zakłada już pewien zestaw idei, które wywodzą się tylko z samego umysłu. Leibniz wyraźnie podkreślał, że czynność rozumowania zależy od poznania koniecznych i wiecznych prawd oraz od tych aktów, które umożliwiają nam pojmowanie „ja”, substancji, ducha, słowem – rzeczy niematerialnych.

Postrzeżenia mogą być jasne i wyraźne oraz niejasne i niewyraźne. Postrzeżenia jasne i wyraźne umysł ma wtedy, gdy jako dominująca monada zdobywa je w sposób czynny. Ma natomiast mętne spostrzeżenia, gdy zachowuje się w sposób bierny. Przyczyną mętności jest to, że wywodzą się z doznań zmysłowych, są spowodowane działaniem rzeczy zewnętrznych na narządy zmysłów. Idee te są naznaczone zewnętrżnością w tym sensie, że prezentują rzeczy zewnętrzne, świat zewnętrzny. Idee wyraźne pochodzą z samego umysłu, ze „wspólnego zmysłu”; są one ideami „czystego rozumu”, bez interwencji zmysłów. Do takich Leibniz zaliczał m.in. idee: jedności, tożsamości, kwadratowości, kolistości, substancji, bytu. Zdaniem Leibniza takich idei zmysły nie mogłyby dostarczyć. „[...] dusza zawiera byt, substancję jedność, tożsamość przyczynę, spostrzeżenie, rozumowanie i wiele innych pojęć, których zmysły nie potrafiłyby dostarczyć.”⁹¹ Prawdy te są zawarte w ludzkiej duszy i jako takie mogą być uzyskane w drodze refleksji nad duszą. Są one wrodzone w tym sensie, że umysł czerpie je z samego siebie. Wynika z tego, że umysł nie jest pierwotnie niezapisaną tablicą. Samą jednak „wrodzoność” rozumiał Leibniz podobnie jak Kartezjusz, a więc tak, że idee i prawdy nie są wrodzone jako gotowe jasne i wyraźne, ale jako skłonności, dyspozycje, nawyki i naturalne potencjalności, a nie jako działania, chociaż tym potencjalnościom towarzyszą zawsze jakieś odpowiadające im działania często niedostrzegalne. W jednym z tekstów pisał on: „I przypomni pan

91 Por. tamże, 103; cyt. za: F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 315.

sobie, że pokazałem, w jaki sposób idee są w nas: nie zawsze tak, by się je dostrzegało, ale zawsze tak, że można je wydobyć z własnego wnętrza i uczynić dostrzegalnymi.”⁹²

Idee, które wyrażają zasady, nie wiążą się genetycznie z rzeczywistością zewnętrzną. Są one zaczerpnięte z samego umysłu – są po prostu wrodzone. Idee wrodzone według Leibniza są wrodzone w tym sensie, że umysł czerpie je z samego siebie. Nie wynika jednak stąd, że każdy umysł zaczyna niejako od całego zasobu idei i prawd wrodzonych, a nawet, że umysł kiedykolwiek dochodzi do wyraźnego poznania wszystkich tych prawd, które dają się z niego samego wywieść. Poza tym Leibniz nie zaprzeczał, iż doświadczenie może być konieczne, aby zwrócić uwagę na idee i prawdy wrodzone lub jasno je sobie uświadomić. Wszyscy ludzie w myśleniu posługują się regułami wynikania dzięki „logice naturalnej” i nie zdają sobie z tego sprawy. Wszyscy mamy pewną instynktową znajomość zasady niesprzeczności, nie w tym sensie, iż byśmy wszyscy z konieczności znali wyraźnie tę zasadę, lecz w znaczeniu, że wszyscy instynktownie się nią posługujemy.⁹³

W racjonalizmie kartezjańsko-leibnizowskim umysł jako zdolność poznania tych praw myślenia nie odczytuje w świecie w trakcie kontaktu z nim, ale przychodzi już z nimi, w tym sensie, że potencjalnie są one w umyśle ludzkim. Jak można było zauważyć, takie twierdzenie przyjmowane było z racji przeświadczenia, iż nie jest możliwe ich uzyskanie w drodze zwykłego zmysłowo-intelektualnego kontaktu ze światem. Stąd można powiedzieć, że w przypadku stanowisk prezentowanych przez Kartezjusza i Leibniza naturę ludzkiego umysłu konstytuują owe prawa wszczepione w ludzką naturę, której umysł jest integralną jej częścią. Podmiotem tak rozumianego umysłu jest człowiek jako substancja. Dla pełniejszego zrozumienia tego, czym jest umysł ludzki, należy skupić się nad zagadnieniami substancji i człowieka. Stąd zagadnienia te zostaną tu omówione przy formalnym ich wydzieleniu.

5.1. Człowiek i jego ontyczna struktura jako podmiotu umysłu ludzkiego

Słowo „substancja” w filozofii Leibniza przybiera różne znaczenia, zależnie od tego, o jakim przedmiocie się je orzeka. W pracy *Nowe rozważania dotyczące*

92 Por. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., t. 2, 275. Cyt. za: F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 318.

93 Por. tamże, 314-317.

rozumu ludzkiego znajdujemy pojęcie substancji, którego treść odnosi Leibniz do trwałego podmiotu. O nim orzeka się kolejno różne atrybuty. Leibniz wyraźnie pisał tam: „metafizyczne terminy w rodzaju »podłoża« lub »substratu« to właśnie po prostu oznaczają, mianowicie że rozmaite orzeczenia pojmują się jako należące do tego samego podmiotu.”⁹⁴ Substancja jest więc podmiotem, który potencjalnie zawiera w sobie wszystkie atrybuty, jakie kiedykolwiek będzie się o niej orzekało. Nie wszystkie są aktualnie znane. Określenie to można uznać za określenie ogólne substancji. Inne określenie, które można znaleźć w tekstach Leibniza, mówi, że: „każda substancja, czyli monada, jest zasadą i źródłem swych działań: nie jest bierna, lecz przejawia wewnętrzną tendencję do działania i samorozwoju. Siła, energia, działalność należą do istoty substancji.”⁹⁵ „Utrzymuję, że substancji w jej nagiej istocie – pisał Leibniz – nie można pojąć jako pozbawionej działania, działanie należy do istoty substancji w ogóle i to każdej substancji.”⁹⁶ Słowo „substancja”, według Leibniza, oznacza podmiot i zarazem źródło jego działań, coś, co nie jest bierne, lecz przejawia wewnętrzną tendencję do działania i samorozwoju. Siła, energia, działalność, należą do istoty substancji. Wobec tego substancję można zdefiniować – według Leibniza – jako byt zdolny do działania. Nie jest ona samym działaniem, działanie jest działaniem jakiejś substancji. Znaczy to, że w substancji jako w monadzie „tkwi pierwotna siła, którą można odróżnić od aktualnych sukcesywnych działań monady.”⁹⁷

Leibniz rozróżnił dwojakiego rodzaju monady – proste i złożone. Słowo „substancja”, o tak ogólnym znaczeniu, odnosi się do monad tak prostych, jak też złożonych. Proste elementy (monady proste), z których zbudowana jest cała rzeczywistość, mają naturę, według Leibniza, niematerialną. Jeśli Leibniz mówił o niematerialności monad, to w tym sensie, że są one niepodzielne, nie posiadają części i nie mogą podlegać jakimkolwiek oddziaływaniom ze strony innych monad. Między monadami poszczególnymi nie jest do pomyslenia żaden proces interakcji czy komunikowania się wzajemnego. Znane jest powiedzenie Leibniza, że monady nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby dostać się do nich lub z nich wyjść⁹⁸. To z kolei, co tu oznacza słowo „rzeczywistość”, nie może być czymś jednorodnym, ponieważ

94 Tamże, 287.

95 Tamże, 296.

96 Por. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania ...*, dz. cyt., t. 1, 32.

97 F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 318.

98 Por. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli Monadologia*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969, 298.

każda z jej cząstek elementarnych, czyli monad prostych, ma bytowanie autonomiczne.

Substancje złożone to tyle, co poszczególne przedmioty, które w istocie swej sprowadzają się do zespołów monad prostych. Nie każdy zespół monad prostych Leibniz nazywa substancją. Leibniz wyróżnił dwojakiemu rodzaju zespoły, składające się z elementarnych monad, czyli substancji prostych. Są to przedmioty – nieorganiczne i organiczne. Pierwszym właściwie nie przysługuje nazwa „substancja złożona”, są one bowiem zwykłym nagromadzeniem monad jako czynników elementarnych. Nazwę „substancja złożona” przypisuje Leibniz jedynie przedmiotom organicznym, naturalnym. Organiczne i naturalne zespoły monad, czyli substancje złożone, mogą być nazywane substancją z racji posiadania w sobie monady dominującej. Dzięki tej ostatniej monadzie owe nagromadzenie monad prostych, jako substancji prostych, staje się organiczną jednością, zwaną przez Leibniza *unum per se*.⁹⁹ Owo *unum* jest, według niego, rzeczywistą jednością, bytem niepodzielnym w sobie, który stanowi ich całkowitą zasadę czynną. Przedmioty pozaorganiczne nie są substancjami. Takie agregaty, jak: młyny, zegarki, sole, minerały, metale, nie są substancjami. Posiadają one naturę prostych układów, czy mas jedynie o pewnej prawidłowości.

Tak pojmując substancję, Leibniz wyróżniał w niej istnienie „dążności”, która realizuje się w działaniu i która działanie to uzasadnia. Działaniem tym tłumaczy się przejście substancji z jednego stanu w inny, czyli zmianę substancji złożonych, a konsekwentnie wszelkie zmiany w rzeczywistości. Takie bowiem przejście nie mogłoby się dokonać, gdyby podmiot-substancja nie miał owej wewnętrznej „dążności” do takiego przejścia w swej strukturze. Owo przejście niektórzy interpretatorzy nazywają samorozwojem czy samo-przejawianiem się substancji. Substancja nie oznacza struktur niezmiennych, ale struktury dynamiczne.

Cechę dynamiczności w substancji jednostkowej Leibniz tłumaczył przyjmując istnienie w jej strukturze „zasady” aktywności. Jest to jakaś pierwotna siła, którą można odróżnić od aktualnych sukcesywnych działań substancji. Komentatorzy podkreślają, że Leibniz o zasadzie aktywności substancji twierdził, że stanowi ją to, co Arystoteles nazywał „formą substancjalną”. Zresztą, mówiąc o tym, Leibniz wyraźnie odwoływał się do Arystotelesa: „znalazłem tędy, że natura ich (form substancjalnych) polega na sile [...]”

⁹⁹ G.W. Leibniz, *List do des Bossesa*, w: C.J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, t. 2, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1875-1890, 399. Cyt. za: F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 314.

Arystoteles je z w i e p i e r w s z y m i e n t e l e c h i a m i, a ja je nazywam chyba bardziej zrozumiale si ła m i p i e r w o t n y m i, w których nie tylko zawiera się akt lub dopełnienie możliwości, lecz także swoista aktywność.”¹⁰⁰ Leibniz pisał tu o „sile pierwotnej”, ponieważ odróżniał ją od „pochodnej siły czynnej”. Ta ostatnia jest tendencją do jakiegoś określonego ruchu, przez który ulega modyfikacji siła pierwotna.

W jednostkowej substancji Leibniz dopatrywał się istnienia czynnika biernego, który nazwany przez niego „pierwotną” czy „pierwszą materią”. Odróżniał ją od „materii drugiej”. Nie sprowadza się ona do masy czy rozciągłości, czy też przenikliwości, chociaż takie, zdaniem Leibniza, postuluje. Przypomina pojęcie materii pierwszej z teorii hylemorfizmu. Leibniz pisał bowiem, że: „Choć Bóg może na mocy swej absolutnej władzy pozbawić substancję materii drugiej, nie może pozbawić jej materii pierwszej; podniósłby ją bowiem do czystego aktu, którym jest tylko On sam.”¹⁰¹

Jeśli te dwa elementy – siła-entelechia i bierność-materia – ujmowane są razem, to wówczas mamy materię rozpatrywaną jako byt zupełny, czyli materię drugą. Jest ona materią wyposażoną w siłę czynną i nazywaną ciałem. Ciało jest substancją złożoną z monad i z tego punktu widzenia nie jest ono zwykłym agregatem monad, to jest przypadkowym nagromadzeniem monad, lecz jest ono ujednoczone przez posiadanie „monady dominującej”, która działa jako entelechia, czyli forma substancjalna swego organicznego ciała. Owe złożenie „dominującej monady” i ciała organicznego jest zwane przez Leibniza substancją cielesną. Substancja złożona, cielesna przysługuje substancjom żywym, które Leibniz nazywał „maszynami organicznymi” przyrody. Złożoną substancją cielesną przypisywał on jedynie istotom żywym, czyli samym tylko maszynom organicznym przyrody. Pozostałe uważał za czcze agregaty substancji; agregat zaś stanowi wyłącznie jedność typu (*unum per accidens*). Owa pierwotna entelechia tych „maszyn przyrodniczych” oznacza w języku Leibniza tyle samo, ile słowo „dusza”.¹⁰²

Powstaje pytanie jaką funkcję – według Leibniza – pełni entelechia w strukturze substancji jednostkowej? Otóż wszystko wskazuje, że entelechia jako monada dominująca organizuje proste elementy składowe (proste monady) w jedną całość, ujednoczając je, tworząc substancję złożoną. Entelechię Leibniz nazywał zasadą „prawdziwej” jedności¹⁰³, zgodnie z przyjętą zasadą,

100 G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa...*, dz. cyt., 283.

101 G.W. Leibniz, *List do des Bossesa*, dz. cyt., 324-325.

102 Por. M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1974, 220.

103 Por. tamże, 202.

że wszystko, co jawi się na zewnątrz, ma swe uzasadnienie wewnątrz. Leibniz wyróżniał dwojakiemu rodzaju jedność – jedność przez nagromadzenie, np. stado owiec, wojsko lub jakieś ciało fizyczne martwe, są to jedności czysto myślowe, oraz jedność realną, powstałą z połączenia entelechii z bierną siłą pierwotną, materią pierwszą, którą dopełnia, czyli z którą tworzy monadę, w tym przypadku monadę złożoną, substancję. Jedność w tym drugim przypadku jest niepodzielna, w przeciwieństwie do jedności zwanej agregatem, jest to jedność substancjalna, *unum per se*.¹⁰⁴ Tak pojęta substancja jest podmiotem przypadłości, które przez Leibniza rozumiane były jako jej modyfikacje. Są one stanem podmiotu. Dodać tu należy, że: „substancja złożona nie sprowadza się formalnie do monad i ich hierarchicznego uporządkowania [...], ale polega na sile aktywnej oraz biernej pierwotnej, z których powstają złożone jakości, działania i bierne doznawanie, dostrzegane zmysłami.”¹⁰⁵

Według Leibniza entelechie różnią się między sobą i w ten sposób są one zasadami różnorodności i jak się zdaje stanowią podstawę różnic gatunkowych w świecie przyrody. Są podstawy do twierdzenia, że entelechie-dusze, jako różne między sobą, są zasadami także różnic indywidualnych, ponieważ Leibniz pisał również o „własnym ciele entelechii”, ukształtowanym z materii pierwszej przez indywidualną duszę¹⁰⁶. To twierdzenie wymaga pewnego wyjaśnienia. Krótko można je wyrazić następująco: pewien zbiór monad tworzy ciało *A* o tyle, o ile wariacje (zmiany) następujące w tych monadach mają swe przyczyny (aprioryczne) w wariacjach występujących w dominującej monadzie, którą jest dusza dla ciała *A*. Wydaje się więc, że głównym asumptem do twierdzenia, iż raczej te a nie inne monady tworzą ciało *A*, musi być fakt, że zmiany w jednym zbiorze monad są wytłumaczalne w kategoriach przyczynowości celowej przez odniesienie do zmian zachodzących w duszy, jako dominującej monadzie w strukturze człowieka. Stąd, według Leibniza, nie może być w naturze dwóch rzeczy różniących się tylko numerycznie, dwóch identycznych egzemplarzy jakiegoś gatunku, ponieważ sama nietożsamość, a więc pewna cecha relatywna tych substancji, musiałaby mieć jakąś podstawę w jej cechach bezwzględnych, wewnętrznych i z punktu widzenia takich cech substancje te muszą się tedy różnić.

Dusza jest też podmiotem myślenia na mocy swej natury. Podmiotem myślenia w człowieku nie może być ciało, nie dopuszcza do tego jego na-

104 G.W. Leibniz, *List do des Bossesa*, dz. cyt., 399. Cyt. za: F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 314.

105 M. Gordon, dz. cyt., 218.

106 Por. tamże, 204-205.

tura. Aby ciało mogłoby być tym podmiotem, musiałoby zostać uprzednio uduchowione. Takie uduchowienie mogłoby nastąpić tylko wówczas, gdy Bóg wlałby w ciało człowieka jako coś materialnego substancję, która byłaby podmiotem inherencji takiej zdolności myślenia. Materia nie jest zdolna do myślenia ze względu na swoją naturę.¹⁰⁷ „To wystarczy, aby nie móc utrzymać, że materia myśli, jeśli się jej nie przypisze niezniszczalnej duszy, albo nie założy cudu.”¹⁰⁸

Dusze, które posiadają spostrzeżenia i dążenia, są nazywane przez Leibniza „pierwiastkami życia”, które przynależą jedynie do ciał organicznych. Ciała ożywione to nie tylko rośliny i zwierzęta, lecz także istoty jeszcze nam nieznanne. Powstaje tu problem relacji między ciałem a duszą. Leibniz ten problem określił następująco: „A tak, zgodnie z moim systemem, dusze, czyli pierwiastki życiowe, nic nie zmieniają w zwykłym biegu (przemian) ciał i nawet nie nastroczą Bogu okazji by to czynił. Dusze są posłuszne swoim prawom, które polegają na pewnym określonym rozwoju spostrzeżeń, podług (norm) dobra i zła, a ciała również są posłuszne swoim prawom, które składają się na reguły ruchu. Niemniej oba te całkiem różne rodzaje bytów zgadzają się ze sobą i odpowiadają sobie wzajemnie jak dwa świetnie zsynchronizowane zegary, chociaż posiadające zapewne całkiem różną konstrukcję. I jest to, co nazywam harmonią przedustawną, jaka usuwa wszelkie koncepcje cudu z całkiem naturalnych działań i nadaje biegowi rzeczy zrozumiałą dla nas regularność.”¹⁰⁹

5.2. Koncepcja ciała ludzkiego

Zagadnienie człowieka jako podmiotu umysłu przedstawione zostanie przy omówieniu problemu ciała ludzkiego i problemu ludzkiej duszy oraz zachodzącej między nimi relacji. Takiego sposobu postępowania domaga się głównie Leibnizowska ontologia, jego teoria poznania oraz antropologia. Rozważania antropologiczne rozpocznie charakterystyka ciała.

Przypatrując się bliżej słowu „ciało” w języku filozoficznym Leibniza, można zauważyć, że słowo to oznacza zawsze element składowy jakiejś substancji złożonej, w dodatku organicznej. Stąd nie może być ono rozpa-

107 Por. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., t. 1, 35.

108 Por. tamże.

109 G.W. Leibniz, *Uwagi na temat pierwiastków życia i natur plastycznych przez twórcę systemu harmonii przedustawnej*, w: C.J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, t. 4, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1875-1890; cyt. za: M. Gordon, dz. cyt., 209.

trywane w oderwaniu od tego, co Leibniz rozumiał przez substancję. Pisząc o ciele jako czynniku strukturalnym jakiegokolwiek substancji, proponował on, aby uwzględnić różnicę zachodzącą między substancjami pod względem ich doskonałości. W tym aspekcie wyróżnił dwa rodzaje substancji – doskonałe i niedoskonałe. Doskonałe to te, które są jednościami doskonałymi *unum per se*, a niedoskonałe to te, które są jednościami niedoskonałymi, czyli jednościami tylko *per accidens*. Do klasy pierwszych substancji zaliczył substancje organiczne, do klasy drugich – przedmioty świata pozaorganicznego. Wśród organicznych wyróżnił przedmioty porządku natury i porządku sztucznego.¹¹⁰ Słowo „ciało” odnosi się do jednego z czynników strukturalnych przedmiotów, czyli substancji tylko naturalnych, w dodatku cielesnych, spośród których wyróżnił Leibniz substancje doskonałe i niedoskonałe ze względu na ich wewnętrzną jedność.¹¹¹ Są dwa znaczenia słowa „ciało” – takim, przy którym oznacza ono jeden z czynników składowych substancji, czyli przedmiotów porządku natury o jedności niedoskonałej, do których Leibniz zaliczył przedmioty pozaorganiczne, np. sole, metale, oraz takich, przy których oznacza ono jeden z czynników składowych substancji naturalnych i zarazem organicznych. Można więc mówić o ciele substancji nieorganicznych i ciele substancji organicznych. Ciało tych ostatnich stanowi czynnik strukturalny przedmiotów ożywionych i pod względem jedności, scałościowania, jest substancją najdoskonalszą. Ciało ludzkie zostało zaliczone przez Leibniza do substancji najdoskonalszych.

Leibniz w tym przypadku przeciwstawiał się pogładowi właściwemu „nowej filozofii”. Uważał, że w „nowej filozofii” ciało jest pojmowane jako nagromadzenie cząstek podlegających nieskończonemu podziałowi, że w całej przyrodzie cielesnej, w jej rozwiązaniach fizykalnych, nie ma takiej cząstki materii, która nie dzieli się na inne. Według tej filozofii materia jest zawsze podzielna w nieskończoność. Tę koncepcję ciała nazywał on koncepcją nagromadzeniową.¹¹² Zgodnie z nią wyróżniane są przynajmniej dwie teorie nagromadzenia tworzących substancję ciała. Jedna głosi, że elementami nagromadzonymi są atomy, atomy to według Leibniza substancje. Każdy atom jest rozumiany jako trójwymiarowa bryła o niezmiennym kształcie, rozciągała, niepodzielna, nierozróżnialna. Według Leibniza pojęcie atomu jako substancji jest sprzeczne. Dlaczego jest sprzeczne? Otóż dlatego, że to, co rozciągałe, nie może być niepodzielne, jest zawsze podzielne *in infinitum*.

110 G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., t. 2, 97-98.

111 Por. tamże.

112 Por. P. Gut, *Leibniz, myśl filozoficzna w XVII wieku*, Wrocław: Wydawnictwo UWr 2004, 97.

Druga teoria głosi, że bytami posiadającymi prawdziwą jedność są punkty matematyczne. Według tej teorii każdy byt, a więc i ciało, jest złożony z punktów matematycznych. Leibniz nie akceptował tej teorii, ponieważ według niego punkt matematyczny nie jest częścią przestrzeni, ale jest jej granicą, nie jest więc czymś rzeczywistym.¹¹³

Powyższe teorie nie mogą być zaakceptowane przez Leibniza jako tłumaczące substancjalność ciała, dlatego że nie tłumaczą istotnej cechy substancjalności, którą jest jej jedność, co znaczy, że dla Leibniza cecha bycia jednością jest jedną z cech istotnych bytu substancjalnego. Według Leibniza każda substancja wprawdzie składa się z monad, jest po prostu skupiskiem monad, jednak monady te nie odpowiadają ani atomom, ani punktom matematycznym. Ciało substancji organicznych jest złożone z monad jako substancji prostych, ale złożenie to stanowi w pełni wewnętrzną jedność, *unum per se*. Również monady jako elementy strukturalne każdej substancji cielesnej, w tym także substancji człowieka, są jednościami autentycznymi, bytami absolutnymi i jako takie nie są rozciągnięte, są też nazywane przez Leibniza substancjami prostymi. Myśl tę Leibniz wyraził w swych pismach wielokrotnie. Między innymi uczynił to w następującym fragmencie w swoim dziele *Zasady filozofii czyli Monadologia*: „monada, o której będziemy tutaj mówili, jest substancją prostą, wchodzącą w skład rzeczy złożonych.”¹¹⁴ Niezłożoność monady implikuje jej nierozciągniętość, czego dowodziliśmy wcześniej, a także wieczność, czyli brak początku i końca istnienia. „Nie trzeba też się obawiać w nich rozkładu, a nawet nie da się pojąć, jak substancja prosta mogłaby zginąć w sposób naturalny. Z tego samego powodu nie da się również pojąć, jak substancja prosta mogłaby powstać w sposób naturalny, skoro nie może być utworzona przez złożenie.”¹¹⁵ Tak pojęte monady są w sobie zamknięte, „nie mają okien, przez które mogłoby cokolwiek wejść do nich, czy też wyjść”¹¹⁶. W metaforze tej Leibniz wyraził myśl, że nie ma w monadach żadnego ruchu. Na jego zainicjowanie bądź zmianę można by wpłynąć tak, jak w przypadku rzeczy złożonych, w których zmiany mogą zachodzić między częściami. W alegorii tej filozof wyraził myśl, że nie ma żadnej możliwości kontaktu między poszczególnymi monadami ani między monadami a substancjami złożonymi.

113 Por. G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa...*, dz. cyt., 178. Por. P. Gut, dz. cyt., 98-99.

114 G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli Monadologia*, dz. cyt., 297.

115 Tamże, 287.

116 Tamże, 298.

Jak można zauważyć w powyższym tekście i innych o podobnej treści, Leibniz wyróżnił dwa rodzaje substancji – proste, czyli monady, i złożone z monad, a także dwa rodzaje złożenia – złożenie, w którym elementy złożenia całości występują jako części, oraz złożenie, w którym elementy jakiejś złożonej całości nie stanowią jej części. To ostatnie to złożenie substancji z monad. Ciało jako substancja złożona z niezliczonej sumy monad prostych jest wprawdzie substancją złożoną, jednak monady wchodzące w skład substancji cielesnej nie są częściami tej substancji. W sumie stanowią one jedność. Chociaż substancja ciała organicznego jest nagromadzeniem monad, nagromadzenie to stanowi absolutną jedność, a więc spełnia istotny warunek bycia substancją. Jest tak, dlatego Leibniz wśród monad konstytuujących ciało jednostkowej substancji cielesnej wyróżnił monadę, którą nazwał „monadą dominującą”. Ta właśnie monada dominująca pełni funkcję przetwarzania, czyli ujednolicania niezliczonej sumy monad prostych w określoną całość. Właśnie takie złożenie konstytuuje jednostkowe substancje złożone, nazywane też przez Leibniza substancjami cielesnymi. Monadę dominującą nazwał on duszą.

Wśród jednostkowych substancji cielesnych Leibniz wyróżnił substancje cielesne niedoskonałe i doskonałe, a za kryterium tego podziału przyjął ich stopień wewnętrznej jedności. Myśl tę Leibniz wyraził w liście do Burcharda de Voldera (1643-1709), w którym napisał: „Rozróżniam 1) pierwotną entelechię, czyli duszę, 2) materię pierwszą, czyli pierwotną siłę bierną, 3) monadę, ukompletowaną przez te dwa elementy, 4) masę, czyli materię drugą lub maszynę organiczną, na którą składają się niezliczone monady podrzędne, 5) istotę żyjącą, czyli substancję cielesną, która jest przetworzona na jedną maszynę przez dominującą monadę.”¹¹⁷ Każde z wyżej wymienionych określeń, w języku filozofii Leibniza ma swoiste znaczenie, zgodnie z którym oznacza różne przedmioty. Entelechia oznacza monadę dominującą; materia pierwsza – zbiór monad przed ukształtowaniem przez entelechię; pierwotna siła bierna – cechę materii pierwszej; monada ukonstytuowana – jednostkową substancję cielesną; masa – ciało jednostkowej substancji cielesnej.

W świetle tych określeń ciało jednostkowej substancji w swej istocie, według Leibniza, sprowadza się do monad, czyli substancji prostych, ujednoliconych przez monadę dominującą. Można powiedzieć, że w tym znaczeniu ciało odpowiada temu, co nazywane jest materią drugą. Jednostkowe substancje cielesne powstają – jak widać – w wyniku ujednolicenia i jako

117 G.W. Leibniz, *List do de Voldera*, w: C.J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, t. 2, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1875-1890; cyt. za: F. Coplestonem, dz. cyt., t. 4, 300.

takie są złożone z ciała i duszy. Jako złożone występują, bądź jako nieorganiczne, bądź organiczne, żywe. Powyższe określenia informują nas także, że zdaniem Leibniza, ciało jednostkowych substancji, nie jest zwykłym agregatem monad, to jest przypadkowym nagromadzeniem monad, lecz jest skupiskiem ujednocionym przez „monadę dominującą”, która działa jako entelechia, czyli jako forma substancjalna. Co więcej, jest ono, według Leibniza, uorganizowanym, scałkowanym, skupiskiem monad określonej entelechii, czyli monady dominującej jakiejś substancji cielesnej, która charakteryzuje się jednością określonego stopnia. Ciało nie jest więc czymś odrębnie istniejącym, lecz istnieje zawsze jako element strukturalny każdej cielesnej substancji złożonej. Co więcej, ciało jako zespół monad scalonych uorganizowanych przez monadę dominującą jest ciałem tej określonej monady dominującej, a nie innej, jest uorganizowaniem monad jako prostych substancji przez tę, a nie inną monadę dominującą. Jednostkowe substancje cielesne nie tylko nie istnieją bez ciała, ale mają swoje indywidualne ciała. Jeśli w tej filozofii mówi się, że każda substancja złożona cielesna posiada własne ciało, to w tym znaczeniu, że posiada je z racji posiadania „własnej” monady dominującej (siły pierwotnej), która działa tak, jak działa entelechia, czyli forma substancjalna, organizująca materię pierwszą na miarę własnej natury. Ważne dla zrozumienia natury ciała jednostkowej substancji cielesnej jest także to, że ciało nie jest czymś, co istnieje w jednostkowej substancji cielesnej, lecz jest tym, co konstytuuje tę substancję w sensie, że bez ciała nie byłoby substancji cielesnej.¹¹⁸ Ciało jest więc czynnikiem uniesprzeczniającym naturę substancji cielesnych.

Zgodnie z tak zarysowaną koncepcją ciała Leibniz nie utożsamiał ciała z rozciągłością, jak to czynili niektórzy filozofowie w XVII wieku, np. Kartezjusz i Hobbes, którzy według Leibniza rozciągłość pojmowali jako czynnik składowy bytów cielesnych, charakteryzujący się takimi cechami, jak: wielkość, wymierność, kształt i ruch, a co więcej, do rozciągłości sprowadzali bytowość jednostkowych substancji cielesnych. Ciało, zdaniem Leibniza, nie jest rozciągłością, w tym znaczeniu, że w swej strukturze zawiera coś więcej niż rozciągłość. Jak już wyżej mówiono, geneza tego „coś więcej” w materii niż rozciągłość, wiąże się w ciele jednostkowych substancji cielesnych z monadami dominującymi, z ich udziałem w powstawaniu jednostkowych substancji złożonych. Właśnie monada dominująca przekształca materię

¹¹⁸ Por. G.W. Leibniz, *Czwarte pismo Leibniza do S. Clarke'a*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa...*, dz. cyt., 348.

pierwszą, czyli niezliczoną ilość monad w ciało. Ciało jest więc rezultatem przekształcenia materii pierwszej.

Powyższe myśli Leibniz jakby dopełnił w *Rozprawie metafizycznej*, w której napisał: „Pokazuje ona (ma tu na myśli naturę jednostkowej substancji cielesnej), że natura ciała nie polega jedynie na rozciągłości, czyli na wielkości, kształcie i ruchu. Ciało należy przyznać coś jeszcze więcej, coś, co wiązałoby się z duszami, a co potocznie jest zwane formą substancjalną.”¹¹⁹ Przypomnijmy tu, że w języku Leibniza to, co oznacza słowo „forma substancjalna” i słowo „monada dominująca”, nazywane jest także pierwotną siłą czynną. Leibniz w tej rozprawie dodał: „Co do ciał, dowieść mogę, że nie tylko światło, ciepło, barwa są pojawami, ale także ruch, kształt i rozciągłość. A jeśli jest coś rzeczywiste, to jest to tylko moc działania i doznawania i na tym (tak jak na materii i formie) polega substancja ciała; ciała zaś, które nie mają formy substancjalnej, są tylko zjawiskami, albo najwyżej tylko skupiskami prawdziwych ciał.”¹²⁰

Celem pełniejszego zrozumienia ciała w ujęciu Leibniza należy przyjrzyć się jeszcze bliżej temu, co Leibniz rozumiał przez słowo „coś więcej”. Otóż, według tego filozofa, słowo to oznacza coś, co mieści się w ciele jednostkowej substancji cielesnej złożonej, i co odróżnia ciało od rozciągłości i jej takich cech, jak kształt i ruch. To „coś nowego” stanowi siła, o której już wspominaliśmy. Jest ona czymś odmiennym od wielkości, kształtu i ruchu, czymś, co sprawia, że wszystko, co daje się w ciałach pojąć, nie polega wyłącznie na rozciągłości i jej przekształceniach, „jak o tym nasi współcześni są przeświadczeni”.¹²¹ Co więcej, Leibniz mówiąc o cechach charakterystycznych dla bycia czymś rozciągłym, zdaje się uważać, że cechy te nie są rzeczywistością, lecz są pewnymi „urojeniami” i są związane z naszymi spostrzeżeniami. Powoływał się tutaj na własności substancji złożonych, jak kolor, ciepło lub inne jakości zmysłowe, stawiając pytanie, czy tkwią one w naturze rzeczy, czy raczej w podmiocie postrzegającym, czyli poza postrzeganymi rzeczami. Tego rodzaju jakości nie mogą tworzyć żadnej substancji cielesnej. Trzeba tu dodać, że wyliczone cechy rozciągłości cieszą się tylko niedoskonałą jednością, inaczej mówiąc, cieszą się jedynie jednością przypadłościową.¹²²

119 Por. G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, dz. cyt., 109.

120 Por. G.W. Leibniz, *O sposobie rozróżniania zjawisk rzeczywistych od urojonych*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa ...*, dz. cyt., 250.

121 Por. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, dz. cyt., 120.

122 Por. tamże.

Gdy rozważa się ciało samo w sobie w filozofii Leibniza, rodzi się uzasadnione pytanie: czy według Leibniza jest ono czymś rzeczywistym, realnym, czy jest tylko zjawiskiem genetycznie wiążącym się z naszym sposobem spostrzegania? W tej sprawie w czasach Leibniza zajmowane były dwa stanowiska – fenomenalistyczne i przeciwstawne mu stanowisko realistyczne. Wedle pierwszego zgodnie z tekstem Leibniza: „Wszystko bowiem oprócz składowych monad, jest dołączone przez samo postrzeganie, na mocy samego faktu bycia przedmiotem jednoczesnego postrzegania”¹²³. Ponadto, Leibniz podkreślał, że: „ciało prawdziwej jedności nie posiada, jest ono jedynie nagromadzeniem, które szkoła nazwała czystym przypadkiem zbiorem takim jak stado; jego jedność pochodzi z naszego spostrzeżenia.”¹²⁴ W takim ujęciu ciało stanowi byt z myśli lub z wyobraźni pochodzący i jako takie jest zjawiskiem. Według reprezentantów stanowiska drugiego, realistycznego, ciało całą swoją naturą wykracza poza sferę tak rozumianych zjawisk. Za tym stanowiskiem opowiadał się właśnie Leibniz. Jeśli niekiedy Leibniz używał słowa „zjawisko”, pisząc o ciele, to nie w znaczeniu, jakie nadają mu fenomenaliści. Trafność realistycznej interpretacji najlepiej ujawnia się w omawianiu przez Leibniza rozumienia różnicy zachodzącej między ciałem i rozciągłością, o czym była mowa wyżej. Powtórzmy jeszcze raz, że według Leibniza, składnikami ciała są monady, ukształtowane przez monadę dominującą. Dzięki nim substancje cielesne nabywają realności. Stosunek z kolei monad do jednostkowej substancji złożonej jako całości, nie jest stosunkiem części do całości. Monady składające się na substancję złożoną są ze sobą, jak to już powiedzieliśmy, substancjalnie stopione w jedną całość.¹²⁵ Pogląd ten w sposób jednoznaczny Leibniz wyraził w następującym fragmencie: „Gdy mówię, iż substancja, nawet cielesna zawiera w sobie nieskończoną ilość maszyn składowych, to, jak sądzę, powinienem dodać, że tworzy ona jedną złożoną z nich maszynę, a jeszcze to, że została zaktualizowana przez jedną entelechię, bez której nie posiadałaby zasady prawdziwej jedności.”¹²⁶

Na podstawie powyższych danych uzyskano ogólne pojęcie ciała jednostkowych substancji materialnych, niezależnie od tego, do której kategorii substancja ta jest zaliczana. Należy jednak przypatrzeć się ciału jako składnikowi bytu człowieka. Na początku trzeba zaznaczyć, że to, co dotychczas powiedziano na temat ciała jednostkowych substancji cielesnych,

123 Cyt. za: P. Gut, dz. cyt., 101.

124 Tamże, 101.

125 Cyt. za: P. Gut, dz. cyt., 100-103.

126 Por. G.W. Leibniz, *List do de Voldera*, dz. cyt., 202. Zob. także: P. Gut, dz. cyt., 101.

dotyczyło przede wszystkim substancji cielesnych organicznych. Człowiek jako jednostkowa substancja cielesna, według Leibniza, należy do klasy substancji cielesnych organicznych, ale substancji rozumnych z racji tego, że jest ukształtowany przez rozumną monadę dominującą. Rozumna monada dominująca u człowieka znaczy tyle, ile dusza ludzka. To ona kształtuje proste substancje zwane monadami na własną modłę, zgodnie z tym, czego jest monadą dominującą. Według Leibniza – jak dobrze wiadomo – każda substancja złożona ma własne ciało, a tę cechę, którą wyraża słowo „własne”, zawdzięcza własnej monadzie dominującej, czyli sile pierwotnej, działającej tak, jak działa entelechia, forma substancjalna, organizując materię pierwszą na miarę własnej natury. Takie postawienie sprawy zakłada, że forma substancjalna – dusza rozumna – kształtując ciało substancji złożonej, cielesnej, proporcjonalnie do tego, czego jest duszą. Można sądzić, że ludzkie ciało specyfikę zawdzięcza rozumności swej duszy. Wszystkie cechy, przypisywane ogólnie ciału, przysługują także ciału ludzkiemu.

Na marginesie tej koncepcji substancji złożonej cielesnej i tak rozumianego w niej ciała ze względu na charakterystyczną dla ciała jako jej czynnika składowego siłę widział Leibniz niewystarczalność matematycznego lub mechanistycznego wyjaśniania natury, czyli świata substancji cielesnych. W sile tej, według niego, mieszczą się podstawy do wykrycia istnienia ogólnych praw natury cielesnej oraz samej mechaniki. Ponieważ pojęcie siły, o którym była mowa, ma charakter pojęcia metafizycznego, stąd, jak można sądzić, Leibniz uważał, że wskazywanie na takie pojęcie ma znamiona wyjaśniania metafizycznego. W skład tego wyjaśniania wchodzi pojęcia pewnych form, natur niepodzielnych i przyczyn.¹²⁷ Odpowiedniki tych pojęć w realnie istniejącej rzeczywistości trzeba odkryć, bez nich nie sposób wyjaśnić i opisać dogłębnie tego, co rozumiane jest przez ciało substancji. Takie wyjaśnianie wykracza już poza wyjaśnianie właściwe naukom przyrodniczym, a określane jest mianem mechanicznego.

Tak zarysowana teoria ciała znalazła swój wyraz w dookreśleniach pojęcia substancji cielesnych u Leibniza.

1. Każda substancja złożona, jednostkowa, cielesna, ma swoje własne ciało, jest indywidualną organizacją monad, czyli substancji prostych, dokonaną przez monadę dominującą i jako taka nie jest cechą substancji cielesnych, lecz czynnikiem konstytutywnym tych substancji.¹²⁸

¹²⁷ Por. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, dz. cyt., 121.

¹²⁸ Por. G.W. Leibniz, *Czwarte pismo Leibniza do S. Clarke'a*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa...*, dz. cyt., 348.

2. Rozciągłość jest wprawdzie właściwością jednostkowej substancji cielesnej, ale nie współkonstryuuje istoty tej substancji. Ciało substancji cielesnej natomiast uchodzi za element współkonstryuuający jednostkowe substancje cielesne w tym znaczeniu, że stanowi czynnik uniesprzeczniający takie substancje.
3. Ciało pojęte jako czynnik współkonstryuuający jednostkową substancję cielesną z racji tego, że zawiera coś nowego w stosunku do rozciągłości jest czynnikiem uzasadniającym w dużej mierze podstawowe cechy każdej cielesnej substancji jednostkowej, mianowicie jej indywidualność, jednostkowość, prostotę i jedność. Nie można jednak zapominać, że bezpośrednią przyczyną tych cech substancji jest monada dominująca.
4. Ciało ma w sobie coś, co nie mieści się w kategoriach rozciągłości. Być rozciąglým znaczy być czymś o cechach wielkości, kształtu i ruchu. Ciało natomiast oprócz wymienionych własności zawiera czynnik, który wywodzi się z pierwotnej monady, monady dominującej, a co rozstrzyga o naturze substancji cielesnej.

Na końcu tych rozważań postawić należy pytanie: czy ciało ludzkie jest substancją i jako substancja jest czynnikiem strukturalnym człowieka? Odpowiadając na to pytanie, wydaje się, że według Leibniza, przy dokonaniu pewnych odróżnień odpowiedzieć należy pozytywnie. Najpierw należy wyróżnić materię pierwszą i materię drugą. Słowo „materia pierwsza” w języku Leibniza oznacza czystą potencjalność i nie jest ciałem nie tylko bytów nieorganicznych, ale także nie jest ciałem bytów organicznych. Jest substancją bierną i zarazem niepełną. Słowo „materia druga” oznacza materię wtórną jako już uformowaną przez monadę dominującą, czyli duszę. Jako taka jest ciałem substancji nieorganicznych, a gdy jest uformowana przez monadę dominującą rozumną, jest ciałem jednostkowej substancji człowieka. Leibniz wyraźnie podkreślał, iż materia jest istotowo bierną substancją ze swojej natury, z tym jednak, że materia pierwsza jest czystą potencjalnością, a materia wtórna ma siłę działania, genetycznie wiążącą się z monadą dominującą. Materii wtórnej przysługuje nazwa „substancja pełna”, materii pierwszej – „substancja niepełna”. Leibniz sprzeciwiał się tezie głoszącej, iż cokolwiek jest w substancji cielesnej, jest modyfikacją materii pierwszej.

Podstawowe zręby Leibniza teorii struktury substancji, jako tego, co istnieje, czyli jednostkowych substancji cielesnych w ogóle od strony ich ciała, realizują się także w jednostkowych substancjach żywych i zarazem

rozumnych, czyli w poszczególnych jednostkach ludzkich. Jak się niżej okaże, Leibniz bardzo wyraźnie podkreślał, o czym już mówiono, że ciało substancji cielesnych, rozumnych, zawiera w swej strukturze coś więcej niż materię jako rozciągłość, ponieważ zawiera „konsekwencje” działania na materię nie byle jakiej monady dominującej, ale monady rozumnej, nazywanej przez Leibniza duszą w ścisłym tego słowa znaczeniu. Zagadnienie to szczegółowo przedstawione zostanie w Leibnizowskiej koncepcji duszy w substancjach zmysłowych, szczególnie obdarzonych monadą dominującą rozumną, która jest duszą ludzką.

5.3. Koncepcja duszy ludzkiej

Leibniz nie podał nigdzie definicji duszy. Jego rozumienie duszy można jednak odtworzyć na podstawie szczątkowych wypowiedzi i zrozumienia całości jego systemu filozoficznego oraz tego, co pisał o ciele substancji organicznych. Można zatem sądzić, że słowo „dusza” w filozofii Leibniza oznacza monadę dominującą, czyli inaczej mówiąc, entelechię, pierwotną siłę czynną organizującą substancjalność ciała i pozostającą w ciele. Dusza nie jest więc „nagą” monadą dominującą, istniejącą odrębnie od swego ciała, ale jest nią monada dominująca, występująca w swoim ciele. Mówi się w „swoim”, a przez to wyrażenie rozumie się ukształtowaną przez tę monadę materię pierwszą. Ciało w relacji do duszy zostało nazwane przez Leibniza „środowiskiem duszy.”¹²⁹

Słowo „dusza” nie oznacza, według Leibniza, jakiegoś trzeciego czynnika składowego jednostkowej cielesnej substancji złożonej. Dusza jest czynnikiem składowym substancji jednostkowej i stanowi wraz z tym ciałem, czyli swoim środowiskiem, jedność substancjalną. Już tutaj należy bardzo wyraźnie zaznaczyć, że Leibniz przyjął istnienie dwóch rodzajów dusz – te, które właściwe są dla substancji ożywionych nierozumnych i te, które właściwe są dla substancji rozumnych. Pierwsze – nierozumne – charakteryzują się tym, że nie posiadają świadomości.¹³⁰ Drugie – rozumne – posiadają świadomość, są świadome przede wszystkim własnych działań. Jako takie nie tylko nie giną w sposób naturalny, ale nawet zachowują na zawsze podstawę świadomości tego, czym są. Dusze właściwe substancjom nierozumnym, jako formy zwyczajne,

129 Por. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli Monadologia*, dz. cyt., 299.

130 Por. tamże, 300-303.

nazywane były przez Leibniza „duszami prymitywnymi”. Są one właściwe każdej rzeczy, która jawi się jako całość uorganizowana i jest ożywiona.¹³¹

Nakreślając Leibniza koncepcję duszy, skupimy się na aspekcie statycznym oraz aspekcie funkcjonalnym. W pierwszym zwrócimy uwagę na duszę od strony jej bytowości, w drugim – od strony czynnościowej, dynamicznej. Leibniz duszę jednostkowej substancji organicznej nazywał monadą dominującą. Od strony ontycznej wyróżniał dwojaki rodzaj monady dominujące „nagie”, niewystępujące w swoim środowisku, czyli wśród ukształtowanych przez siebie monad, i monady dominujące, istniejące łącznie z ukształtowanymi przez siebie monadami. Wszystko wskazuje, że tylko ten drugi rodzaj monad dominujących Leibniz określał mianem „dusza”. Dusza występuje zawsze w jednostkowej substancji cielesnej organicznej, zawsze w ciele i nie ma żadnych dusz, które by były od ciała oddzielone. Dusze z punktu widzenia ontycznego tak, jak występują w jednostkowych substancjach organicznych w relacji do ciała, podobnie jak samo ciało, prezentują się jako substancje niekompletne.

Według Leibniza entelechie, czyli dusze substancji złożonych, organicznych, różnią się między sobą. Traktowane są jako zasady, racje różnorodności jednostkowych substancji organicznych, najpierw rodzajowych, a następnie gatunkowych. Są one także podstawami i racjami różnicy zachodzącej między indywidualnością substancji złożonych typu organicznego. Jest tak, ponieważ monada dominująca, entelechia, czyli dusza, kształtuje substancję jednostkową po linii jej natury. Stąd właśnie Leibniz mówił o własnym ciele każdej danej substancji jednostkowej, a wiadomo, że entelechia wraz z własnym ciałem konstituuje istotę każdej substancji, oczywiście organicznej. Źródłem tego, co oznacza tu słowo „własne” w odniesieniu do ciała substancji złożonych, organicznych, jest ukształtowanie „materii pierwszej”, czyli niezliczonej ilości substancji prostych, monad, przez indywidualną duszę.¹³² Stąd trzeba też przyjąć, że dusza jako entelechia ma naturę indywidualną.

Dusza zdaje się być także zasadą projektowanej przez Leibniza hierarchii wśród substancji składających się na świat rzeczy realnych. Najniższymi tworamii świata przyrody są przedmioty nieorganiczne. Po nich następują przedmioty organiczne, żywe. Pierwszym przysługuje miano jedynie „skupisk”, „agregatów”. Drugie – organiczne – charakteryzują się zdolnością do

131 Por. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa...*, dz. cyt., 174-175.

132 Por. tamże, 204-205.

percepcji uświadomionej, z tym że zwierzęta cieszą się jedynie zdolnością percepcji i pamięci, a w ten sposób także zdolnością kojarzenia idei. Mieszczący się w nich „pęd” nie jest jeszcze wolą, jest ślełą tendencją. Dusza ludzka z kolei, jako element strukturalny jednostkowej substancji ludzkiej, charakteryzuje się zdolnością apercpcji, która w swej strukturze zawiera moment refleksji.¹³³

Przedmioty nieorganiczne nie mają duszy. Uważane są przez Leibniza za czcze agregaty substancji prostych, monad. Jako agregaty stanowią wyłącznie jedność przypadkową (*unum per accidens*)¹³⁴ i jako takie nie są substancjami. Do takich zaliczał on młyny, zegarki, sole, minerały, metale. Takim jednościom, według Leibniza, nie przysługuje nazwa „substancja”. Mają one naturę prostych układów czy mas jedynie o pewnym stopniu prawidłowości. Przedmioty te nie mają monad dominujących, a w ten sposób nie mają duszy. Przedmioty organiczne, inaczej mówiąc, jednostkowe substancje żywe, jako żywe, organiczne maszyny przyrody, w przeciwieństwie do nieorganicznych, są całościami stanowiącymi jedności substancjalne (*unum per se*).¹³⁵ Dusza tych przedmiotów, czyli monada dominująca, wraz z monadami pozostałymi pozostają względem siebie w jedności substancjalnej. Owo *unum* jest, według niego, rzeczywistą jednością, bytem niepodzielnym w sobie i zarazem bytem organicznym. Te przedmioty organiczne jako jedności w sobie (*unum per se*) przeciwstawiał Leibniz substancjom nieorganicznym. Ontyczną podstawą tej jedności jest właśnie ich dusza.

Wśród substancji organicznych wyróżniał Leibniz substancje, w których występują dusze nierozumne, i te, w których występują dusze rozumne. Te ostatnie to dusze ludzkie. Duszy ludzkiej jako monadzie dominującej rozumnej człowiek zawdzięcza swoje człowieczeństwo. Dzięki jej naturze człowiek charakteryzuje się nie tylko percepcją, ale również apercpcją. Dusza ludzka jest źródłem apercpcji. Słowo „aperpcja” w języku Leibniza oznacza wewnętrzny stan substancji ludzkiej, przedstawiający nie tylko rzeczy zewnętrzne, a nadto ma zdolność poznania swego stanu wewnętrznego. Zdolność ta sprowadza się do tego, co Leibniz nazywał świadomością czy też refleksją. Rozumność ludzkiej duszy, wyrażająca się we wspomnianym stanie substancji ludzkiej, jest właśnie podstawą wyróżnienia człowieka jako swoistej substancji organicznej od innych substancji organicznych.

133 O naturze duszy ludzkiej od strony ontycznej mowa będzie nieco później.

134 Por. G.W. Leibniz, *List do des Bossesa*, dz. cyt. Zob. także: M. Gordon, dz. cyt., 220.

135 Por. G.W. Leibniz, *List do des Bossesa*, dz. cyt.; cyt. za: F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 314.

Tak w ogólności przedstawiałyby się dusze organiczne, łącznie z duszą ludzką, od strony statycznej czy ontycznej. Gdy chodzi zaś o Leibniza ujęcie dusz substancji organicznych, w tym i dusz ludzkich, w aspekcie dynamicznym, to uważał on je za centra działań tych substancji. Działania realizują się według określonych praw: w przypadku substancji organicznych nierozumnych – według praw mechanicznych, a w przypadku substancji rozumnych, to jest człowieka – według znacznie wznioślejszych praw.¹³⁶ Słowo „wznioślejsze” wiąże się z naturą duszy rozumnej. Leibniz wyraźnie podkreślał, że dusza ludzka należy do wyższego porządku, a wyższość ta sprowadza się do tego, że Bóg obdarzył duszę szczególnymi prawami, m.in. tymi, które uniezależniają ją od przemian materii. Świat intelektu, świat rozumności, nie jest podporządkowany niższemu prawom cielesnego porządku, czyli prawom mechanicznym, a wszelki system ciał wydaje się stworzony jedynie dla świata intelektu.¹³⁷ Według Leibniza w jednostkowej substancji żywej, tak rozumnej, jak i nierozumnej, dusza jest jednym ze źródeł działania w ogóle. Mówi się „jednym ze źródeł”, ponieważ istnieje inne jeszcze źródło, mianowicie ciało. Przypatrzmy się bliżej w sposób odrębny tym rodzajom dusz – duszom bytów organicznych nierozumnych i duszom bytów świata rozumnego – od strony działania i ich źródeł.

W przypadku jednostkowych substancji rozumnych dusza, jako ośrodek działania, działa, posługując się własnymi prawami dyktowanymi jej własną naturą, która ma genezę boską, jest pochodzenia bożego. Prawami tymi, jako ośrodka działań, w przeciwieństwie do praw działań jej ciała, są prawa, m.in. prawa przyczyn celowych, co znaczy, że w dążeniach objawiają się świadome cele i środki oraz że owe dążenia realizują się wedle wspomnianych praw. Prawa te jako narzędzia znajdują podstawę w treści ludzkiego umysłu, pojętego tu jako jedna z władz działania. Trzeba pamiętać, że według Leibniza, dusza ludzka działa nie bezpośrednio, ale pośrednio za pomocą władz. Jako substancja współkonstituująca naturę ludzką dusza wyposażona jest w wiele „czynników sprawczych”, czyli władz działania, działających w człowieku oddzielnie od ciała. Wśród nich występują dwa podstawowe czynniki, czyli władze – wolitywne i umysłowe – nazywane w filozofii tradycyjnej władzami, a przez realistów uważane za realnie różniące się od duszy. Leibniz przyjmował istnienie realnej różnicy między duszą a jej czynnikami sprawczymi, czyli władzami duszy. Czynił to na zasadzie przekonania, że władze nie działają,

136 Por. tamże, 176.

137 Por. tamże, 168.

ale działają substancje poprzez swoje władze.¹³⁸ Dusza rozumna, według Leibniza, zawsze myśli i zawsze odczuwa, zawsze jest złączona z ciałem, a nawet nie porzuca nigdy całkowicie i od razu ciała, z którym jest zjednoczona.¹³⁹ Należy tu przypomnieć, że zdaniem Leibniza, ludzki umysł nie jest niezapisaną tablicą. Dusza z racji swej rozumności zawiera wiele pojęć, których zmysły, czyli doświadczenie zmysłowe, nie potrafiłyby w żaden sposób dostarczyć.¹⁴⁰

Ciało jako drugi element współkonstytuujący substancję ludzką jest również źródłem działania. Niemniej ten typ działania różni się istotnie od działania duszy. Jest tak ponieważ, jak dobrze wiadomo, ciało ma zdecydowanie inną naturę niż dusza. Ciało, co już teraz tylko przypominamy, nie jest czystą materią, nie jest wolnym zbiorem monad, ciało to zbiór monad nie nagich, lecz ukształtowanych przez monadę dominującą. Dusza z kolei, to nie naga dominująca monada, ale monada dominująca w konkretnym, uformowanym przez siebie zespole monad, inaczej mówiąc, monada dominująca we własnym ciele. Jak wiadomo, ciało i dusza w swej jedności substancjalnej to tyle, ile konkretna substancja, czyli konkretny substancjalny przedmiot. Źródłem działania ciała w jednostkowej substancji jest dusza i działanie substancji jest proporcjonalne do duszy tej substancji. Działanie ciała jakiegokolwiek substancji różni się od działania duszy tego ciała tym, że pierwsze sprowadza się do doznawania, jest bierne, a drugie – działanie duszy – ma charakter czynny, aktywny. Tak jest np. w przypadku powstawania jednostkowych substancji, w których mamy do czynienia nie z ciałem, ale materią czystą, czyli pierwszą.

Analogicznie prezentuje się działanie poznawcze i udział w tym działaniu ciała i duszy. Działanie poznawcze wyraża się w percepcji, drugie – w apercepcji. Poznanie jako percepcja, czyli zmysłowe, jest ciemne, niejasne, poznanie z kolei jako apercepcja jest poznaniem jasnym i wyraźnym. Pierwsze – percepcje – nie wywodzą się z jakiejś wewnętrznej zasady, lecz zdają się napływać z zewnątrz, w drodze oddziaływania przedmiotów na podmiot poznający, drugie – apercepcje – wywodzą się z wewnętrznej zasady, którą jest dusza, stąd ich jasność i wyraźność.¹⁴¹ Percepcje mają charakter tworów poznawczych nieświadomych, mętnych, wyzbytych wyrazistości, bez pamięci, bez świadomości. Występują w jednostkowych substancjach, których monady

138 Por. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., t. 1, 199-200.

139 Por. tamże, 274.

140 Por. tamże, 101-103.

141 Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 308-309.

dominujące z natury są jakby w stanie drzemki lub omdlenia. Dotyczy to takich substancji jednostkowych, jak rośliny, zwierzęta i inne monady nierozumne. Trzeba tu zaznaczyć, że Leibniz wśród substancji organicznych nierozumnych rozróżniał stopnie percepcji. Wyższy stopień postrzegania notuje się wówczas, gdy w percepcji występuje pamięć i uczucie. Apercepcji, która właściwa jest substancjom organicznym rozumnym, towarzyszy świadomość tego, co się poznaje i tego, że się poznaje. W strukturę tej operacji poznawczej wchodzi także przewidywanie następstw. Wszystko wskazuje, że percepcja to stan monady przedstawiający rzeczy zewnętrzne, apercepcja z kolei jest świadomością czy też refleksyjnym poznaniem tego wewnętrznego stanu.¹⁴²

Wspomniana odpowiedniość działań inaczej wygląda w przypadku duszy rozumnej, inaczej w przypadku duszy cielesnej, inaczej w duszy niecielesnej, a jeszcze inaczej w przypadku duszy rozumnej.¹⁴³ Dusze świata ożywionego, organicznego, cieszą się zdolnością postrzegania. Postrzeganie wzięte tu jest w sensie wewnętrznego stanu substancji (rzeczy żywej), przedstawiającego rzeczy zewnętrzne.¹⁴⁴ Dusze substancji organicznych nigdy nie są bez spostrzegania. W ramach bowiem dusz substancji ożywionych, nierozumnych, np. w przypadku dusz świata roślinnego i dusz świata zwierzęcego, proces postrzegania realizuje się zgodnie ze zmianami, zachodzącymi w środowisku ich dusz. Środowiskiem tym jest ciało, w którym dusza jest umiejscowiona. Leibniz wyróżnił stopnie świadomości postrzegania. Stopień właściwy dla dusz substancji ożywionych nierozumnych nazwał, co już zaznaczano, „percepcją”, a stopień właściwy dla dusz substancji ożywionych rozumnych – „apercepcją”. Przypomnijmy bliżej znaczenia tych terminów.

Pierwsza – percepcja – jest po prostu wewnętrznym stanem duszy, przedstawiającym rzeczy zewnętrzne, i może przybierać ze względu na „ostrość” różne stopnie. Druga – apercepcja – jest refleksyjnym poznaniem tego wewnętrznego stanu.¹⁴⁵ Postrzeganie wzięte jest w sensie wewnętrznego stanu substancji (rzeczy żywej) przedstawiającego rzeczy zewnętrzne.¹⁴⁶ Według Leibniza dusze nigdy nie są bez spostrzegania. W jednym i drugim

142 Por. G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, dz. cyt., 285-286.

143 Leibniz pojęcia „dusza” używa w dwóch znaczeniach – w znaczeniu duszy cielesnej i w znaczeniu duszy niecielesnej. Zob. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., t. 1, 112. Dodać tu należy, że według Leibniza, jednostkowe substancje nierozumne, zwierzęta, posiadają duszę, która nie jest materialna w sensie modyfikacji materii, lecz jest natury duchowej, jako pierwotna monada dominująca. Monady nie są natury materialnej, ale są natury duchowej.

144 Por. G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski...*, dz. cyt., 285. Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 308.

145 Por. G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski...*, dz. cyt., 285-286.

146 Por. tamże, s. 285. Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 308.

przypadku możemy mówić o stopniach postrzegania. Wyższy stopień postrzegania istnieje wówczas, gdy percepcji towarzyszy pamięć i uczucie. Pamięć dostarcza duszom swoistego rodzaju zdolności przewidywania następstw, która jest podobna do rozumu, lecz którą należy od niego odróżniać. Żyjaca substancja cielesna, która cieszy się postrzeganiem połączonym z pamięcią, nosi miano „zwierzęcia”, a jej dominującą monadę można nazwać duszą dla odróżnienia jej od „nagiej monady”. Apercepcja z kolei znaczy tyle, ile percepcja połączona ze świadomością. Na tym poziomie postrzeżenie staje się wyraźne, a podmiot postrzegający jest świadomy tego postrzeżenia. Dusze posiadające apercepcję są zwane duszami racjonalnymi. Jedynie dusze racjonalne są zdolne do prawdziwego rozumowania, które jak wiadomo, jest zależne od poznania koniecznych i wiecznych prawd oraz są zdolne do dokonania aktów refleksji, umożliwiających nam pojmowanie własnego „ja”. Te ostatnie czynności dostarczają nam głównych przedmiotów naszych rozumowań.¹⁴⁷

Leibniz, wprowadzając taką interpretację genezy działań poznawczych, przeciwstawił się systemom filozoficznym typu realistycznego, wedle których poznanie interpretowane jest jako proces oddziaływania rzeczy na umysł. Interpretacja ta nazywa realistyczną, jest według niego iluzją. Na interpretację realistyczną nie pozwalała Leibnizowi jego teoria monad. Jak już zaznaczano, monady nie różnią się z substancjalnego punktu widzenia między sobą. Każda z nich jest bytem duchowym o nieskończonym bogactwie wewnętrznym, każda z nich jest niejako zwierciadłem świata. Różnią się one jednak stanem świadomości i zdolnościami poznawczymi. Świat monad ma strukturę hierarchiczną. Monady najniższe w hierarchii mają tylko percepcje nieuświadomione, wprawdzie posiadają wewnętrzny pęd, lecz nie jest on jeszcze wolą, a jest tylko uśpioną koniecznością. Monady te odpowiadają ciałom nieorganicznym.¹⁴⁸ Monady najwyższe charakteryzują się apercepcją.

Należy też podkreślić, że takie stanowisko nie kwalifikuje Leibniza do klasy dualistów siedemnastowiecznych ani monistów, ale raczej kwalifikuje go do pluralistów, przypominających pluralizm filozofii tradycyjnej. Nie znaczy to jednak, że Leibnizjański pluralizm utożsamia się z pluralizmem tradycji filozofii Arystotelesowskiej. Wprawdzie ogranicza się on do złożań bytowych, ale jest znacznie rozszerzony w tym sensie, że jest dyktowany przyjęciem mnogości substancji. Niemniej ta interpretacja działania poznawczego wska-

¹⁴⁷ Por. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli Monadologia*, dz. cyt., 286. Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 310.

¹⁴⁸ Por. tamże, t. 4, 310.

zuje, że Leibniz jest reprezentantem początkowej, siedemnastowiecznej postaci filozofii podmiotu. Według niego bowiem każda monada wprawia się w ruch nie pod wpływem czynników zewnętrznych, ani też nie ulega zmianie pod ich wpływem, ale jedynie pod wpływem własnej wewnętrznej siły. Jak już zaznaczono – monadom Leibniza właściwa jest spontaniczna aktywność i dynamizm. To właśnie ta aktywność, będąca rezultatem wspomnianej wewnętrznej siły, odkrywa treści poznawcze w monadach. Każda monada zawiera w sobie nieskończoną liczbę idei-percepcji. Poznanie sprowadza się do ich uprzytamniania.

5.4. Stosunek duszy do ciała jako podstawa koncepcji działania poznawczego

Na początku naszych rozważań nad tym problemem warto zaznaczyć, że mamy przeróżne interpretacje Leibniza filozoficznych rozwiązań w ogóle, a w tym także zagadnienia stosunku duszy do ciała.¹⁴⁹ Istotne jest, że źródłem podstawowych rozwiązań filozoficznych była prezentowana przez Leibniza ontologia, to jest teoria bytu, teoria poznania i antropologia. Pierwsza koncentruje się wokół zagadnienia substancji i jej struktury, doskonale synchronizuje z koncepcją człowieka, a konsekwentnie także z koncepcją natury ludzkiego umysłu i związanej z nią całej teorii poznania. Dlatego też podejmując zagadnienie ludzkiego umysłu w filozofii Leibniza, przynajmniej w zarysach, najpierw przedstawione zostaną jego rozważania o tej tematyce.

Jako główne zagadnienie z teorii bytu i antropologii wysuwa się problem relacji między ciałem a duszą. Leibniz z góry ten problem określił następująco: „A tak, zgodnie z moim systemem, dusze, czyli pierwiastki życiowe, nic nie zmieniają w zwykłym biegu (przemian) ciała i nawet nie nastroczają Bogu okazji by to czynił. Dusze są posłuszne swoim prawom, które polegają na pewnym określonym rozwoju spostrzeżeń, podług (norm) dobra i zła, a ciała również są posłuszne swoim prawom, które składają się na reguły ruchu. Niemniej oba te całkiem różne rodzaje bytów zgadzają się ze sobą i odpowiadają sobie wzajemnie jak dwa świetnie zsynchronizowane zegary, chociaż posiadają zapewne całkiem różną konstrukcję. I jest to, co nazywam harmonią przedustawną, jaka usuwa wszelkie koncepcje

¹⁴⁹ Por. tamże, t. 4, 266-267.

codu z całkiem naturalnych działań i nadaje biegowi rzeczy zrozumiałą dla nas regularność”.¹⁵⁰ Tak się właśnie dzieje dzięki przedustawnej harmonii. Działania ludzkie stanowią coś jednego, nie tylko w aspekcie ontycznym, ale i w aspekcie funkcjonalnym. Działania tkwiące w tych dwóch źródłach, ciele i duszy, są czymś ze sobą scalonym, nie tyle przez to, że wypływają z podmiotu, wprawdzie złożonego, ale o jedności substancjalnej, ile raczej ze względu na funkcję „wprzód ustanowionej harmonii”. I właśnie w tym miejscu powstaje problem relacji między ciałem a duszą.

W charakterystyce rozwiązywania problemu stosunku duszy do ciała w substancji złożonej należy uwzględnić dwie płaszczyzny – jedną stanowić będzie struktura substancji złożonej z duszy i ciała jako współelementów strukturalnych człowieka, drugą – pogląd przyjmujący jedność porządku rzeczowego z porządkiem działania. Wyróżnienie tych dwóch płaszczyzn jest dyktowane poglądem Leibniza, że między porządkiem rzeczowym, czyli porządkiem bytu, a porządkiem działania, szczególnie poznawczego, istnieje relacja zależności. Jest to pogląd, który przyjmowali też filozofowie XVII wieku, a wcześniej filozofowie epoki średniowiecznej orientacji realistycznej, i wyrażali to najczęściej w sądzie: *agere sequitur esse*.¹⁵¹

Nawiązując do płaszczyzny pierwszej, którą można by tu nazwać ontyczną, problem relacji duszy do ciała sprowadza się do problemu stosunku monady dominującej względem pewnych przez nią nagromadzonych i modyfikowanych monad. O tym należy przypomnieć, ponieważ z tej syntezy, według Leibniza, powstają jednostkowe, organiczne substancje złożone. Te dwa czynniki – monadę dominującą i (mnogość) monad niedominujących – Leibniz nazywał „monadami nagimi”. Jak już wspominaliśmy, monady te, luźno istniejące, nie są jeszcze duszą i ciałem. Stają się nimi wówczas, gdy występują jako składowe czynniki substancji złożonych. Te dwa pierwotne czynniki strukturalne jednostkowych substancji złożonych, monada dominująca i nagromadzenie monad niedominujących, o ile konstytuują takie lub inne jednostkowe substancje złożone cielesne organiczne, inaczej mówiąc, o ile są we własnych „środowiskach”, nazywane są właśnie przez Leibniza duszą, i ciałem. Poprzez syntezę tych monad „nagich” monady te stają się jednostkowymi substancjami złożonymi. Jednostkowe substancje, które są przez nie tworzone, stanowią dla tych monad swoiste „środowiska”. Każda

150 G.W. Leibniz, *Uwagi na temat pierwiastków życia...*, dz. cyt. za: M. Gordon, dz. cyt., 209.

151 Występowanie ścisłej zależności teorii poznania od teorii bytu i teorii poznania w moim rozumieniu jest zjawiskiem w filozofii w ogóle bardzo częstym. W filozofii Leibniza występuje ono znacznie wyraźniej niż w innych systemach filozoficznych.

z nich występuje w swoim „środowisku”. „Środowiskiem” duszy są zmodyfikowane przez monadę dominującą monady niedominujące, „środowiskiem” ciała jest monada dominująca. Niemniej każda z tych monad, ciało i dusza, rozważane w relacji do tego, co tworzą, stanowią jedność substancjalną i dlatego są substancjami prostymi.

Leibniz przyjął pogląd, wedle którego monady „nagie”, nazywane przez niego substancjami prostymi, nie mają okien, przez które mogłyby cokolwiek wejść do nich, czy też wyjść z nich.¹⁵² Nie ma w nich żadnego ruchu, na którego wzniesienie bądź zmianę można by wpłynąć tak, jak to się dzieje w przypadku jednostkowych substancji złożonych z części, między którymi mogą zachodzić zmiany. Myśl zawarta w tym powiedzeniu – jak się zdaje – do takich monad, jak dusza rozumna i jej ciało jako czynników składowych jednostkowych substancji i samych tych substancji, również się odnosi. Jest tak, ponieważ według Leibniza, dusza rozumna i jej ciało nie są częściami jednostkowych substancji rozumnych jako złożonych substancji organicznych, lecz jak to już zaznaczano, stanowią jedność substancjalną.¹⁵³

Jeśli taka interpretacja myśli filozoficznej Leibniza w tym zagadnieniu jest poprawna, a wydaje się że tak, to wówczas sensowne jest postawienie pytania: jak się to dzieje, że te dwie odrębne substancje proste, monady, dusza i ciało, mogą oddziaływać na siebie i w wyniku tego oddziaływania tworzyć jedną substancję złożoną? Na pytanie to można odpowiedzieć, odwołując się do cech monad, czyli ich jakości. Leibniz przyjął, że monady posiadają pewne jakości. Gdyby takich jakości nie posiadały, nie mogłyby być odróżnialne. Nadto przyjął, że wszelkie zmiany tkwiące u podstaw ich odrębności, czyli u podstaw ich jakości, nie dokonują się z powodów zewnętrznych, lecz dokonują się z powodów tkwiących w nich samych. Zasadą tych zmian jest to, co w przypadku niższych monad jako substancji pozarozumnych Leibniz nazywał „percepcją”. Percepcja nie jest aktem spostrzegania, lecz stanowią ją wszystkie zjawiska psychiczne monady, którym nie towarzyszy świadomość. To one są jej właściwościami. Zasadą zmian monad wyższych, czyli jednostkowych substancji złożonych rozumnych, jest apercepcja, na którą składa się percepcja i towarzysząca jej świadomość. Leibniz przypisywał duszę każdej konkretnej substancji cielesnej organicznej, niezależnie od tego, czy jest ona rozumna, czy nierozumna. Różnica między tymi substancjami tkwi jednak

152 G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli Monadologia*, dz. cyt., 298.

153 Leibniz słowo „dusza” w ścisłym tego słowa znaczeniu odnosi tylko do człowieka jako substancji cielesnej rozumnej.

w tym, że pierwsze obdarzone są percepcją, drugie apercepcją. Człowiek jako substancja organiczna złożona z duszy rozumnej i ciała, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy, charakteryzuje się apercepcją, inaczej mówiąc, percepcją i towarzyszącą jej świadomością, na którą składają się nie tylko pamięć, ale i samowiedza, czyli świadomość. Tak pojęta apercepcja źródłowo tkwi w rozumności ludzkiej duszy.

Celem bliższego określenia wzajemnego stosunku tych dwóch czynników składowych człowieka jako substancji rozumnej należy uwzględnić dwa aspekty – ontyczny i funkcjonalny. Mając na uwadze pierwszy aspekt, trzeba przypomnieć dwa fakty. Pierwszym faktem jest to, że dusza w rozumieniu Leibniza jest monadą dominującą, występującą w swoim „środowisku”, czyli istniejącą w ciele substancji, w której tkwi. Monada dominująca jako taka, czyli jako „naga”, nie jest duszą, ponieważ nie występuje w ciele, które jest dla niej środowiskiem. Dusza jednostkowej substancji cielesnej w porządku natury nie może istnieć poza ciałem. Monada dominująca staje się dopiero duszą, gdy jest w swoim ciele, jest duszą dla swego własnego, określonego ciała. Drugim faktem jest to, że ciało jakiejś substancji ożywionej nie jest zwykłym nagromadzeniem monad pozostających poza wpływami monady dominującej, lecz jest sumą monad, czyli substancji prostych, zorganizowaną przez monadę dominującą. Leibniz uważał, że nieprzeliczona ilość substancji prostych, czyli monad luźnie istniejących, „nagich”, nie jest ciałem. To nagromadzenie monad staje się ciałem, gdy występuje jako zorganizowana przez monadę dominująca całość. Jest ono czymś więcej niż „suma nagich monad”, czy posługując się językiem Arystotelesowskim, jak to czyni Leibniz, czymś więcej niż materią pierwszą.

Tak pojęte dusza i ciało składają się na istotę substancji, która tkwi w dwóch rodzajach sił pierwotnych – sile czynnej i sile biernej – których rozpoznanie zawdzięczamy nie poznaniu doświadczalnemu, lecz poznaniu umysłowemu.¹⁵⁴ Aktywną siłę czynną na poziomie substancji prostych, czyli monad, nazywał Leibniz entelechią, a siłę bierną – materią pierwszą. Leibniz wyraźnie pisał, że: „siła pierwotna czynna, która nie jest niczym innym, jak entelechią stanowi odpowiednik duszy, lub formy substancjalnej.”¹⁵⁵ „Siła pierwotna bierna stanowi odpowiednik materii pierwszej, czyli czyste potencjalności.”¹⁵⁶ Te dwie siły konstytuują istotę każdej jednakowej substancji prostej. Konstytucja substancji prostej dokonuje się na zasadzie zjednocze-

154 Przecistawienie to wymaga doprecyzowania, które nastąpi nieco później.

155 Por. M. Gordon, dz. cyt., 190.

156 G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., 177.

nia tych dwóch sił. Zjednoczenie obu postaci sił, w języku filozoficznym Leibniza, nazywa się monadą, która, jak wiadomo, jest czymś, co jest pojedyncze i niepodzielone.¹⁵⁷ Taką monadą jest każda jednostkowa substancja. Zjednoczenie tych dwóch sił polega na wzajemnym „dopełnieniu”. Leibniz podkreślał, iż: „gdy się chce mówić w sposób właściwy i ścisły, wówczas nie powie się zapewne, że entelechia pierwotna wytwarza masę swego ciała, lecz tylko łączy się z bierną siłą pierwotną, którą dopełnia, czyli z którą tworzy monadę”¹⁵⁸. Słowo „dopełnianie” oznacza tu tyle, ile tworzenie.¹⁵⁹ Pierwotna siła czynna i pierwotna siła bierna, stanowią dwa czynniki, które rozpatrywane w relacji do tego, co konstytuują, same w sobie są czynnikami, należy to mocno podkreślić, niekompletnymi. Dopiero ich synteza stanowi o kompletności tego, co z nich powstaje, a powstaje z nich jednostkowa substancja złożona z duszy i ciała.¹⁶⁰

Monady są więc substancjami prostymi, niezłożonymi z części. Są jednościami autentycznymi, bytami absolutnymi, nie mogą być rozciągle, ponieważ to, co jest rozciągle, jest podzielne na części. Fakt ten odróżnia monadę od atomu. Myśl tę wyraził Leibniz wielokrotnie, m.in. także w *Zasadach filozofii czyli Monadologii*, stwierdzając, że: „monada, nie jest niczym innym, jak tylko substancją.”¹⁶¹ Niezłożoność monady implikuje jej nierozciągalność, czego dowodziliśmy wcześniej, a także wieczność, czyli brak początku i końca istnienia. „Nie należy też się obawiać rozkładu substancji prostej, nie da się bowiem pojąć żadna droga, na której substancja prosta mogłaby zginąć w sposób naturalny. Z tej samej przyczyny nie da się wyjaśnić jak substancja mogłaby zacząć istnieć w sposób naturalny.”¹⁶² Tak pojęte monady są w sobie zamknięte, „nie mają okien, przez które mogłoby cokolwiek wejść do nich, czy też wyjść.”¹⁶³

W metaforze tej Leibniz wyraził myśl, że nie ma w monadach żadnego ruchu, żadnej zmiany, na których wzniecenie można by wpłynąć tak, jak w przypadku rzeczy złożonych, w których zmiany mogą zachodzić między częściami. W zacytowanej alegorii filozof wyraził też myśl, że nie ma żadnej możliwości kontaktu między poszczególnymi monadami ani między monadami a substancjami złożonymi. Słowo „substancje złożone” w języku Leib-

157 Por. M. Gordon, dz. cyt., 63.

158 Por. G.W. Leibniz, *Dwa Listy do de Voldera z 1703 r. List z 20 VI 1703*, w: M. Gordon, dz. cyt., 202.

159 Por. tamże, 202.

160 Por. tamże, 203-204.

161 G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli Monadologia*, dz. cyt., 297.

162 Por. tamże, 297.

163 Tamże, 298.

niza oznacza jednostkowe substancje nieorganiczne, organiczne, rozumne i nierozumne. Są one złożone, ponieważ są zbiorami substancji prostych, czyli monad. Często substancje te nazywane były przez Leibniza rzeczami złożonymi i wielkościami. W przeciwieństwie do prostych są zniszczalne, a proces zniszczenia polega na rozkładzie tych substancji, niemniej substancje złożone jako takie z natury swej są jednościami substancjalnymi. Każda z nich jest ontyczną pojedynczością. Podstawą pojedynczości i indywidualności substancji złożonej jest monada główna, swoiste centrum, Leibniz nazywał ją często monadą centralną substancji złożonej. Pełni ona w substancji złożonej funkcję czynnika całościującego. W wyniku działania tego czynnika składowego, owej monady dominującej, powstaje taka, a nie inna substancja złożona, czyli substancja konkretna.¹⁶⁴ Te dwa czynniki składają się na to, co w jednostkowej substancji nazywane jest istotą, z tym że pierwszy z wymienionych czynników w substancjach rozumnych jest nazywany przez Leibniza duszą w sensie ścisłym, w substancjach organicznych nierozumnych również duszą, lecz w sensie szerszym.

Duszą jednostkowej substancji organicznej Leibniz określał monadę dominującą, stanowiącą centrum w substancji złożonej. Nazywana jest „centrum”, ponieważ to ona sprawia, że mnogość monad staje się tą, a nie inną substancją jednostkową. Każda substancja jednostkowa ma duszę indywidualną, stąd każda jest czymś odrębnym. Ciałem natomiast jednostkowej substancji złożonej nazywał Leibniz monady składające się na tak pojętą substancję złożoną, uformowane przez monadę centralną, dominującą, tej substancji, czyli duszę. Monada dominująca formuje ciało jakby dla siebie, stąd mówi się, że jednostkowa substancja ma ciało własne.¹⁶⁵ Natura ciała sprowadza się, według Leibniza, do określonej ilości monad (substancji prostych) uorganizowanych monadą centralną. Ciało to należy w tej koncepcji substancji uznać za drugi czynnik, który wchodzi w strukturę jednostkowych substancji złożonych, jako substancję odrębną od duszy.¹⁶⁶

Tak dusza jak i ciało, jako monady składające się na substancję złożoną, są substancjami prostymi, siłami, czy też źródłami sił. Nie są to pierwotne siły, lecz są to siły wtórne. Dusza jako siła wtórna jest siłą czynną, w swej funkcji obrazowana jest przez pierwotną siłą czynną, czyli przez formę substancjalną, ciało zaś jako siła wtórna jest siłą bierną i obrazowana jest przez materię pierwszą. Mówi się tu „obrazowana”, ponieważ materia pierwsza

164 Por. G.W. Leibniz, *Dwa Listy do de Voldera z 1703 r. List z 20 VI 1703*. Zob. M. Gordon, dz. cyt., 204.

165 Por. G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski...*, dz. cyt., 283-284.

166 Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 299.

nie jest ciałem w substancji złożonej. Jest ona biernością, ciało zaś zawiera siłę zarówno bierną, jak i czynną. Inną nazwą używaną na określenie ciała jest „masa”. Każda substancja złożona ma też swoją jedną istotę. Istnieje tylko jedna istota rzeczy, ale jest też wiele jej definicji, wyrażających tę samą istotę. Wielość definicji rzeczy jest podyktowana wielością rozmaitych stron, z których się na nie patrzy.¹⁶⁷ Wiele wskazuje na to, że według Leibniza, istotą rzeczy są te i tylko te własności, które stanowią o tym, że rzecz jest tym, czym jest, oraz że powstaje ona w rezultacie działania dwóch sił – czynnej pierwotnej, której podmiotem jest monada dominująca, oraz pierwotnej biernej. Tak też należy rozumieć pogląd Leibniza, że istnieje jedna istota, chociaż jest wiele jej definicji. Wydaje się, że pojęcia „istota rzeczy” i „natura pojęć” są używane zamiennie.

Nietrudno zauważyć, że Leibniz, opisując strukturę jednostkowych substancji złożonych od strony ich uniesprzeczniających czynników, posługiwał się językiem zaczerpniętym z filozofii Arystotelesa. Przyjął dwa czynniki pierwotne składające się na naturę substancji złożonych. Jednym z nich jest właśnie monada dominująca, tworząca naturalne skupiska monad, czyli substancji prostych o cechach substancjalnych. Ujednoczenie tej mnogości ma charakter ujednoczenia substancjalnego. Drugim czynnikiem są monady jako proste substancje, poddające się aktywności ujednoczenia substancjalnego. Pierwszy z wymienionych czynników charakteryzuje się aktywnością czynną, drugi – aktywnością bierną. W filozofii Leibniza są to dwie siły pierwotne – czynna i bierna – a w filozofii Arystotelesa – forma substancjalna i materia pierwsza. Nazwy te (forma substancjalna i materia pierwsza) według Leibniza obrazują koncepcję ostatecznej struktury substancji złożonych. Używany jest tu termin „obrazują”, ponieważ sam Leibniz zaznaczył, że terminom tym nadaje nieco inne znaczenie, niż czynił to Arystoteles.¹⁶⁸

W języku Leibniza Arystotelesowskie słowo „forma substancjalna” obrazuje to, co Leibniz określał nazwą „monada dominująca”, która oznacza u niego siłę zwaną aktywnością czynną, organizującą, ujednoczającą, prowadzącą do powstania substancji złożonej, czyli bytu zupełnego. Arystotelesowskie słowo „materia pierwsza” natomiast obrazuje, według Leibniza, czynnik składowy pierwotny o charakterze potencjalnym, niezdeterminowanym, po prostu samą potencjalność. Czynnikiemami tymi są dwie siły, które w konsekwencji działania tworzą istotę każdej substancji jednostkowej. W jednostkowej

167 Por. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania ...*, dz. cyt., t. 2, 39.

168 Por. G. W. Leibniz, *Fragmety artykułu „Zarys dynamiki”*, w: M. Gordon, dz. cyt., 190.

substancji ożywionej czynnik pierwszy stanowi duszę, a czynnik drugi – ciało, czyli materię drugą.

Jednostkowe substancje złożone, mimo swej złożoności, charakteryzują się cechą jedności substancjalnej. Zasadą jedności tych substancji jest oczywiście monada dominująca i jej funkcja w tworzeniu jednostkowych substancji złożonych. Jak już wskazywano, funkcja ta sprowadza się do organizowania prostych elementów składowych (monad) w jedną całość, ujednolicania ich, tworząc z nich substancję złożoną. Leibniz ten czynnik składowy substancji złożonych nazywał zasadą „prawdziwej” jedności¹⁶⁹. Przypomnijmy, że Leibniz wyróżniał dwojakiego rodzaju jedność – jedność przez nagromadzenie, np. stado owiec, wojsko lub jakieś ciało fizyczne martwe, są to jedności czysto myślowe, oraz jedność realną, powstałą z połączenia entelechii, czyli pierwotnej siły czynnej, z bierną siłą pierwotną, materią pierwszą, którą siła pierwotna czynna dopełnia, czyli z którą tworzy monadę, w tym przypadku monadę złożoną, substancję złożoną. Substancja złożona jest niepodzielna, w przeciwieństwie do jedności zwanej agregatem jest to jedność substancjalna, *unum per se*.¹⁷⁰ Zgodnie z tą zasadą, wszystko, co jawi się na zewnątrz, ma swe uzasadnienie z wewnątrz.

Warto zaznaczyć, iż ta koncepcja substancji neguje pogląd, że struktura tworzywa świata jest jednorodna. Leibniz przyjął pogląd, że jednostkowe rzeczy nie są sposobami istnienia czy przejawiania się jednej substancji rozciągłej, lecz jest przeciwnie, rozciągłość jest bytem wtórnym, zjawiskowym, redukowanym do odrębnych, nierozciąglonych substancji jako indywidualnych centrów działań, czyli monad.¹⁷¹ To wszystko, co powiedziano o monadach z punktu widzenia ich natury dotyczy także dwóch składników, które konstytuują istotę substancji złożonych, w tym także istotę substancji ludzkiej ciała i duszy.

W ten sposób nakreślono tu pojęcie substancji od strony jej natury jako ostatecznej podstawy działania, w tym także poznania, co jest konieczne przy próbie skonstruowania odpowiedzi dotyczącej zagadnienia relacji zachodzącej między ciałem a duszą w jednostkowych substancjach ożywionych, w tym także substancji ludzkiej, czyli człowieka.

W tym przypatrzymy się tej substancji od strony jej działania, w tym także działania poznawczego. Jak wyżej zaznaczono, w aspekcie natury i as-

169 Por. G.W. Leibniz, *Dwa Listy do de Voldera z 1703 r. List z 20 VI 1703*. Zob. M. Gordon, dz. cyt., 203.

170 Por. G.W. Leibniz, *List do des Bossesa z 20 VIII 1712 r.*, w: M. Gordon, dz. cyt., 212.

171 Por. B. Kuzniecowa, *Historia filozofii, dla fizyków i matematyków*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1980, 282-287. Zob. także: P. Gut, dz. cyt., 75.

pekcie działania najbardziej uzewnętrznia się relacja między duszą a ciałem jako elementach strukturalnych jednostkowych substancji. Nawiązując do charakterystyki substancji jako podmiotu działania, należy stwierdzić to, co już przy innej okazji zostało powiedziane, mianowicie że według Leibniza, jednostkowe substancje organiczne obdarzone są siłą, czyli mocą, która jest źródłem ich aktywnego działania. Jest to siła wtórna, której źródło stanowi dusza. Źródłem z kolei aktywności biernej i zarazem wtórnej w jednostkowych substancjach organicznych jest ciało. Obie te siły są pierwotnymi wówczas, gdy ich źródłem są monady „nagie”. Występując w swoich środowiskach, w duszy i ciele, jako w czynnikach konstytuujących jednostkową substancję, a więc jako mieszczące się każda w swoim środowisku, są siłami wtórnymi. Te siły pierwotne, pierwsza – czynna, druga – bierna, zapodmiotowane we wspomnianych monadach, to jest w duszy i w ciele, w ostatecznej instancji konstytuują istotę substancji organicznych, w tym także substancji człowieka. Leibniz nazywał je siłami wtórnymi. Ostatecznie w swojej naturze sprowadzają się, według tego filozofa, do pozytywnych tendencji tak duszy, jak i ciała. Jako wtórne tendencje są ograniczone określonym kierunkiem swej aktywności i można powiedzieć, że m.in. tym ukierunkowaniem różnią się od sił pierwotnych występujących w monadach „nagich”.

Leibniz zaznaczył, że monad „nagich”, jak monada dominująca, jako sił pierwotnych, nie należy pojmować w sensie zwykłych potencjalności działań czynnych i biernych. Należy je raczej pojmować jako pozytywną tendencję do działania, która nieuchronnie się realizuje, jeśli nic jej nie przeszkadza. Monady te określenia swego do działania kierunkowego nabierają dopiero, gdy stają się pozytywnymi tendencjami sił wtórnych, pochodnych, mianowicie tendencjami duszy i ciała w jednostkowej substancji. Tak jest wówczas, gdy jedna, będąc monadą dominującą (formą substancjalną), jako siła pierwotna czynna, staje się duszą, a druga, występująca w postaci materii pierwszej, staje się ciałem. Należy tu dodać, że termin „siła pierwotna” w języku Leibniza nie ma oznaczać, jak w przypadku Hobbesa i kartezjan, impulsu pojętego w sensie przekazywania ruchu jednego ciała ciału innemu, lecz ma oznaczać jakąś tendencję ku zmianie, a zarazem samoczynne działanie zgodnie z tą tendencją.¹⁷² Monada dominująca (forma substancjalna) oraz materia pierwsza, według Leibniza, charakteryzują się właściwymi tylko dla siebie siłami. Siły te mają charakter sił pierwotnych. Pierwsza ma charakter siły czynnej, druga – siły biernej.

172 Por. M. Gordon, dz. cyt., 48.

Zjednoczenie tych dwóch sił w konsekwencji daje to, co Leibniz nazywał monadą.¹⁷³ Każda więc monada, według Leibniza, zawiera w sobie dwie siły – czynną i bierną – które przez wzajemne dopełnienie się tworzą monadę. Monadą jest więc dusza i monadą jest też ciało. Jednostkowa substancja złożona składa się z duszy i ciała jako dwóch monad i tworzy jednostkową substancję. Charakteryzuje się ona dwiema siłami wtórnymi. Siły te, podobnie jak siły pierwotne, właściwe monadom pierwotnym, a więc monadom „nagim”, nie potrzebują do swego działania jakiegoś bodźca zewnętrznego. Jedne i drugie są w działaniu samowystarczalne. Samowystarczalność ta czyni z nich źródło czynności wewnętrznych w substancjach złożonych. Działają one na mocy istnienia w nich pozytywnych tendencji do działania. Tendencje te siłą wtórną czynną – właściwą duszy – ograniczają w jej aktywności czynnej, czyli działaniu. Jest ona bowiem tendencją do jakiegoś określonego ruchu, przez który ulega modyfikacji siła pierwotna.¹⁷⁴ Siła wtórna z kolei, właściwa ciału, jest również ograniczona w swojej aktywności biernej, czyli w przyjmowaniu. Siły te nieuchronnie się realizują, jeśli nie są przeszkodzone.¹⁷⁵

Fakt ten sprawia, że dusza i ciało, jako monady składające się na istotę jednostkowych substancji złożonych, są od siebie ontycznie odizolowane. Monady te jako substancje proste są jakby bezcielesnymi automatami.¹⁷⁶ W zbudowanej już substancji cielesnej organicznej owe „nagie” monady są zasadami działania utworzonej substancji¹⁷⁷, a występują w złożonej, organicznej substancji, w postaci duszy i ciała, jako czynniki składających się na te substancje, niezależnie od tego, czy substancje te są rozumne, czy nierozumne. Człowiek jest tu rozumiany jako substancja rozumna, posiadająca rozumną formę substancjalną, czyli rozumną monadę dominującą. Od substancji nierozumnych człowiek różni się tym, że posiada stan samowiedzy, wie, czym jest, wie, co czyni, jest zdolny dokonywać refleksji.¹⁷⁸

Skoro tak jest, a zdaje się, że można taką interpretację przyjąć, to należy także przyjąć, iż problem stosunku duszy do ciała w substancjach organicznych i zarazem rozumnych sprowadza się do problemu stosunku monady

173 Gdy się chce mówić w sposób właściwy i ścisły, wówczas nie powie się, że entelechia pierwotna wytwarza masę swego ciała, lecz tylko, że łączy się z bierną siłą pierwotną, którą dopełnia, czyli z którą tworzy monadę. Por. M. Gordon, tamże, 202.

174 Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 297.

175 Por. G.W. Leibniz, *Nowy system natury*, dz. cyt. Zob. także: F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 296-297.

176 Por. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli Monadologia*, dz. cyt., 300.

177 Wydaje mi się, że należy wyraźnie oddzielić płaszczyznę wpływu oddziaływania na siebie „monad nagich” od wpływu oddziaływania na siebie „monad nie nagich”, a więc utworzonych już substancji. F. Copleston zdaje się nie doceniać tego faktu. Zob. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 311.

178 Wspomniane cechy odróżniają substancje organiczne rozumne od nierozumnych. Zob. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa ...*, dz. cyt., 141.

dominującej do pewnego nagromadzenia monad. Jak wiemy na podstawie dotychczasowych analiz, dusza ludzka jest substancją niematerialną, ludzkie ciało zaś również składa się z niematerialnych monad. Na podstawie przeprowadzonych analiz trzeba także przyjąć, że nie ma oddziaływania wzajemnego między czynnikami składającymi się na istotę ludzką. Jak wiadomo, czynnikami tymi są dusza i ciało, pojmowane jako monady. Jeżeli przyjmuje się, że nie ma oddziaływania między duszą a ciałem w substancjach złożonych, to oczywiście chodzi tu o bezpośrednie oddziaływanie fizyczne. Takie działanie nazywa się działaniem w ścisłym tego słowa znaczeniu i przeciw takiemu działaniu przemawia cała Leibniza teoria struktury substancji.

Aby wytłumaczyć połączenie się tych dwóch czynników konstytuujących istotę substancji, duszy i ciała, trzeba założyć jakieś działanie z ich strony. Powstanie bowiem istoty substancji złożonej domaga się założenia zachodzenia zmian tak w jednym, jak i w drugim czynniku składowym tej substancji. Z racji natury tych czynników składowych, z racji tego, że są one monadami, „nie mają okien”¹⁷⁹, żadna zewnętrzna przyczyna nie może spowodować w nich zmiany. Jeżeli są zmiany, to ich źródła tkwią wewnątrz nich. Gdyby nie było zmian w tych czynnikach, nie byłoby istoty substancji złożonej z dwóch monad, duszy i ciała, dwie monady nie mogłyby ze sobą współistnieć. Takie zmiany, według Leibniza, faktycznie dokonują się w każdym ze wspomnianych czynników, chociaż w każdym odrębnie, ale na zasadzie tak zwanej przedustawnej harmonii. Zgodnie z tą teorią trzeba przyjąć współdziałanie zachodzące między tymi dwoma składnikami konstytuującymi istotę ludzką, mianowicie działanie, ale nie tyle między duszą ludzką a ludzkim ciałem, ile raczej między monadą dominującą a jej tak zwaną materią pierwszą. Do działania tego, czy współdziałania nie potrzeba bodźca zewnętrznego. Tłumaczeniem tego współdziałania jest wewnętrzna wspomniana tendencja, która jak już zaznaczono, ciągle się realizuje, jeśli nie jest przeszkodzona. Tendencję tę Leibniz nazywał „tendencją pozytywną” do działania.

Przedstawiona teoria tego współdziałania, zdaniem Leibniza, bliska jest teorii Arystotelesowskiej. Nie przeszkadza mu to w jej akceptacji, ponieważ zastane inne teorie, konkurencyjne, są, według niego, niewystarczające w tłumaczeniu natury rzeczywistości. Leibniza teoria – jak widać – realizuje się w kategoriach dynamicznych, to znaczy w kategoriach siły, energii. Pojęć „siła”, „energia” używa on w zastępstwie Arystotelesowskich pojęć „forma

179 G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli Monadologia*, dz. cyt., 298.

substancjalna” i „materia pierwsza”, co znaczy, że w filozofii Leibniza Arystotelesowskie terminy oznaczają siły, energie.

Odpowiadając na pytanie: jak to się dzieje, że te dwie substancje, ciało i dusza, stanowiąc odrębne substancje, mogą w zespoleniu ze sobą, konstytuując jedność (*unum per se*), oddziaływać na siebie, należy – jak się zdaje – rozpocząć od krótkiej charakterystyki tych dwóch czynników – ciała i duszy – od strony ich specyfiki.

Gdy chodzi o duszę, Leibniz wyraźnie akceptował pogląd, że jako substancja stanowi ona swój własny świat i wystarcza sobie sama. Posiada cechę niezawisłości i rozpiętości, które – jak podkreślał Leibniz – „osłaniają ją od wszelkich rzeczy zewnętrznych, a więc innych niż ona sama. Wszystko, co się jej przydarza jest następstwem jej idei czy też jej bytu i że oprócz Boga nic jej nie określa.”¹⁸⁰ Ciało z kolei, jak już zaznaczano, według Leibniza, nie jest materią pierwszą. Ta ostatnia nie sprowadza się do cielesności, ponieważ „nie oznacza masy, nieprzenikliwości czy rozciągliwości, chociaż je postuluje.”¹⁸¹ Wyraźnie też Leibniz przyjął, że niemożliwe jest, aby zmiany, które zachodzą w ciele ludzkim, nazywanym tu „rozciąglą masą”, „zrobiły cokolwiek duszy ani, aby rozpad tego ciała zniszczył to, co jest niepodzielne.”¹⁸² Dalej Leibniz głosił: „Nie sposób pojąć, aby jedno miało wpływ na drugie.”¹⁸³

Jednak przyjął pewne współdziałanie istniejące między duszą a ciałem w substancji cielesnej, którą jest człowiek. Mówiąc o tym, najpierw podkreślał, że substancja ta nie ginie, aczkolwiek „może stać się całkiem inna”¹⁸⁴. Zakładał więc zmienność substancji takich, jak zwierzęta i ludzie. Oto co na ten temat pisał: „mówiliśmy, że wszystko, co przydarza się duszy i każdej substancji jest następstwem jej pojęcia, zatem sama idea lub istota duszy prowadzi do tego, że wszystkie jej przejawy lub postrzeżenia muszą pochodzić (samorzutnie) z jej własnej natury, i to w taki sposób, że same przez się odpowiadają temu, co dzieje się w całym wszechświecie, a zwłaszcza, i znacznie lepiej, temu, co się dzieje w ciele, które ulega pobudzeniom, ponieważ to według odniesienia innych ciał do jej własnego dusza w pewnej mierze i na jakiś czas wyraża stan wszechświata.”¹⁸⁵

180 Por. G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, dz. cyt., 139.

181 Por. G.W. Leibniz, *List do des Bossesa*, w: C.J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, dz. cyt. Cyt. za F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 297.

182 Por. G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, dz. cyt., 139.

183 Por. tamże, 140.

184 Tamże, 141.

185 Por. tamże, 140.

Ważnym, jak się wydaje, momentem w kwestii stosunku duszy do ciała, jest zawarta w tym tekście myśl, że to, co się dzieje w duszy, odpowiada temu, co dzieje się w jej własnym ciele, które jak podkreślał Leibniz, ulega pobudzeniom, czyli wrażeniom płynącym z zewnątrz. Zauważalna jest tu swoista korelacja zachodząca między zmianami, które dokonują się w duszy a zmianami dokonywanymi się w ciele. Inaczej mówiąc, zmiany w monadzie dominującej, składającej się na duszę, skorelowane są ze zmianami w monadach składających się na ciało. Wiadomo, że według Leibniza, monada dominująca, konstytuująca duszę jest nazywana „wyższą”, a monady składające się na ciało są określane jako „niższe”. Kryterium uznania ich za takie jest ich doskonałość, która wiąże się z wyraźnością ich aktów spostrzeżenia. W tej teorii można mówić o duszy, że mocą swej większej doskonałości dominuje ona nad ciałem i wpływa na ciało. Fakt ten miał na myśli Leibniz, gdy mówił, że: „jedno stworzenie jest doskonalsze od drugiego, kiedy znajduje się w nim coś, co służy do uzasadnienia *a priori* tego, co się dzieje w tym drugim, i z tego powodu mówi się, że ono działa na tamto.”¹⁸⁶ Dodać tu należy, że według Leibniza, autorem tej koncepcji relacji między duszą i ciałem w działaniu jest Bóg.¹⁸⁷ Jest On autorem z racji swej zasady, wedle której ukonstytuowany jest wszechświat, a którą Leibniz nazwał zasadą przedustawnej harmonii. Przyznał on, że przedstawiona tu teoria relacji w działaniu między duszą a ciałem nie jest rezultatem analizy filozoficznej, ale przyznaje też, że można do niej dojść, posługując się analizą filozoficzną.

Spróbujmy odtworzyć proces wspomnianej analizy. Leibniz, nawiązując do metafizycznej struktury substancji i wyróżniając w niej dwa składniki, przyjął za Arystotelesem, że te dwa składniki konkretnych substancji rozumnych – dusza i ciało – stanowią zasady działania, czyli ruchu. Każda z tych zasad obdarzona jest specyficzną dla siebie siłą działania. Co więcej, Leibniz zasady te utożsamiał z siłą. Twierdząc tak, proponował terminy „forma substancjalna” i „materia pierwsza” zastąpić nazwą „siła”. Dusza jako zasada działania stanowi siłę czynną, ciało natomiast jako zasada działania stanowi siłę i czynną, i bierną. Ciało w tym przypadku znaczy tyle, ile Arystotelesowska „materia druga”. Jako takie nie sprowadza się ono tylko do bierności. Zasady te charakteryzują się właściwą sobie odrębnością pod względem ontycznym. Mimo tej odrębności stanowią jedność substancjalną, co w konsekwencji sprawia, że stanowią jeden podmiot działania. Działania

186 Por. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli Monadologia*, dz. cyt., 307.

187 Por. tamże, 303.

poszczególnych zasad są również odrębne, podobnie jak ich zasady, w tym sensie, że działają każda według własnych praw. Dusze działają według praw przyczyn celowych poprzez dążenia, cele i środki, a ciała – według praw przyczyn sprawczych, czyli praw ruchu.¹⁸⁸ Substancje materialne działają więc zgodnie z ustalonymi (wcześniej) i stwierdzalnymi prawami. Według Leibniza można też powiedzieć o ciałach, że działają zgodnie z prawami mechanicznymi.

O odrębności działań tych dwóch czynników składowych substancji, duszy i ciała, informuje jeszcze jedna wypowiedź Leibniza: „A tak, zgodnie z mym systemem, dusze, czyli pierwiastki życiowe, nic nie zmieniają w zwykłym biegu (przemian) ciał i nawet nie nastroczą Bogu okazji, by to czynił. Dusze są posłuszne swoim prawom, które polegają na pewnym określonym rozwoju spostrzeżeń, podług (norm) dobra i zła; a ciała również są posłuszne swoim prawom, które składają się na reguły ruchu. Działania według praw celowych i działania według praw przyczyn sprawczych, różnią się między sobą tym, co je stanowi, a więc różnią się swoimi naturami.

Niemniej oba te całkiem różne ontycznie (ciała i dusze) zgadzają się ze sobą i odpowiadają sobie wzajemnie, jak dwa świetnie zsynchronizowane zegary, chociaż posiadające zapewne całkiem różną konstrukcję. I jest to, co nazywam harmonią przedustawną, jaka usuwa wszelkie koncepcje cudu z całkiem naturalnych działań i nadaje biegowi rzeczy zrozumiałą dla nas regularność.”¹⁸⁹ Prawo przedustawnej harmonii powoduje, że między tymi działaniami zachodzi odpowiedniość. Słowo „harmonia działań” oznacza tu pewną jedność. Ten typ jedności zachodzącej między wspomnianymi działaniami, argumentował Leibniz, o czym już wspomniano, uprzednio przyjętą teorią „wprzód ustanowionej”¹⁹⁰ przez Boga harmonii w świecie i w każdej jego dziedzinie. Teoria ta głosi istnienie w świecie swoistego prawa, w którego wyniku zachodzi synchronizacja, m.in. także duszy i ciała i ich działania. Nieprzyjęcie tej teorii prowadzioby, zdaniem Leibniza, do tego, że wspomniane działania w substancji z jednej strony duszy, a z drugiej ciała byłyby „niepojęte”. Myśl tę wyraził on w następującym fragmencie: „jedno (działanie) byłoby równie niepojęte i bezsensowne, jak drugie i, że trzeba się posługiwać harmonią z góry ustanowioną, aby wyjaśnić związek duszy i ciała w działaniu.”¹⁹¹ Zasada z góry ustanowionej harmonii sprawia,

188 Por. tamże, 314.

189 G.W. Leibniz, *Uwagi na temat pierwiastków życia...*, dz. cyt. za: M. Gordon, dz. cyt., 209.

190 G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli Monadologia*, dz. cyt., 314.

191 Por. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., t. 1, 180.

że każda substancja złożona, również i człowiek, mimo istnienia w nich dwóch odrębnych, ontycznych zasad działania, działa jako jeden byt, jako jedna substancja. Człowiek jako substancja złożona z różnych substancjalnie stanowi jedność i jedność w zaznaczonym już sensie stanowi jego działanie.

W świetle tej teorii Leibniz uważał za błędne przekonanie, niektórych współczesnych mu filozofów, iż nie ma w duszy żadnych innych spostrzeżeń niż te, które ona sama sobie uświadamia. Spostrzeżenia duszy na zasadzie wprzód ustanowionej harmonii odpowiadają zawsze spostrzeżeniom genetycznie związanym z konstytucją ciała. Stąd dusza ludzka nigdy nie jest pozbawiona wrażeń zmysłowych, ponieważ dusza „wyraża” zawsze „własne” ciało, a na to własne ciało inne otaczające je ciała oddziałują zawsze na nieskończoną ilość sposobów i wytwarzają tylko mętne wrażenia.¹⁹² Mętne spostrzeżenia duszy nie pochodzą od jakiejś zasady wewnętrznej, lecz wydają się napływać z zewnątrz. O ile dusza ma mętne spostrzeżenia, mówi się, że jest raczej bierna niż aktywna, a więc raczej doznaje działania niż rządzi ciałem. Nie znaczy to jednak, że między duszą a ciałem zachodzi jakakolwiek interakcja.

Dzięki przedustawnej harmonii działania ludzkie stanowią coś jednego, nie tylko w aspekcie ontycznym, ale i w aspekcie funkcjonalnym. Działania tkwiące w tych dwóch źródłach, ciele i duszy, są czymś ze sobą scalonym, ale nie tyle przez to, że wypływają z podmiotu, wprawdzie złożonego, lecz o jedności substancjalnej, ile raczej ze względu na funkcję „wprzód ustanowionej harmonii”. W tym punkcie zdaje się mieścić miejsce na przedmiotowość problemu relacji między ciałem a duszą. Leibniz ten problem określił następująco: „A tak, zgodnie z moim systemem, dusze, czyli pierwiastki życiowe, nic nie zmieniają w zwykłym biegu przemian ciał i nawet nie nastęrczają Bogu okazji by to czynił. Dusze są posłuszne swoim prawom, które polegają na pewnym określonym rozwoju spostrzeżeń, podług (norm) dobra i zła, a ciała również są posłuszne swoim prawom, które składają się na reguły ruchu. Niemniej oba te całkiem różne rodzaje bytów zgadzają się ze sobą i odpowiadają sobie wzajemnie jak dwa świetnie zsynchronizowane zegary, chociaż posiadające zapewne całkiem różną konstrukcję. I jest to, co nazywam harmonią przedustawną, jaka usuwa wszelkie koncepcje cudu z całkiem naturalnych działań i nadaje biegowi rzeczy zrozumiałą dla nas regularność.”¹⁹³

192 Por. tamże, 113.

193 G.W. Leibniz, *Uwagi na temat pierwiastków życia...*, dz. cyt. za: M. Gordon, dz. cyt., 209.

6. KONCEPCJA WŁADZY POZNAWCZEJ W FILOZOFII KANTA

Kant znał dobrze całą treść polemiki między empiryzmem a racjonalizmem i polemikę tę starał się ukazać w różnych aspektach. Dzieje rozwoju Kanta poglądów filozoficznych, aż do powstania *Krytyki czystego rozumu*, zasadniczo są próbą pogodzenia ze sobą racjonalizmu z empiryzmem, w postaci, w jakiej Kant je zastał w filozofii europejskiej nowożytności. Przypomnijmy zasadnicze rysy tej polemiki, formułując je w następujących twierdzeniach:

- a) przedstawiciele racjonalizmu głosili tezę, że wszelkie nasze poznanie jest poznaniem rozumowym; to, co uważamy nawet za doświadczenie zmysłowe, jest jedynie, według Kanta, osłabionym, nierozjaśnionym poznaniem rozumowym, które na początku nie zostaje rozpoznane jako rozumowe; następnie głosili oni tezę, że w doświadczeniu, tam, gdzie poznajemy coś rzeczywistego, empirycznie dostrzegalnego, źródłem poznania nie jest zmysłowość, lecz jest zanurzony w zmysłowości rozum;
- b) przedstawiciele empiryzmu głosili tezę, że wszelkie poznanie jest poznaniem zmysłowym, nie tylko od zmysłów się zaczyna, ale i bez reszty pozostaje w zmysłowości, w której mieści się także jego wartość; nawet poznanie uzyskane przez działanie naszego umysłu, ma wartość o tyle, o ile znajduje odniesienie wyłącznie do danych zmysłowych.

Jak można zauważyć, te dwa stanowiska nie różnią się zasadniczo. Zdecydowanie inne stanowisko zajmował Christian Wolff (1679-1754). Przyjął on istotną różnicę między empiryzmem a racjonalizmem. Jako racjonalista podzielał stanowisko rozłączności tych dwóch kierunków. Kant z kolei, jak już wspomniano, nie podzielał takiego rozłącznego stanowiska. W polemice z rozłącznym stanowiskiem wskazywał na jednostronność tego stanowiska. Wystąpił z własnym poglądem, wskazując na pogodzenie empiryzmu i racjonalizmu, a pokazał je w utworzonej nowej, w stosunku do zastanych teorii poznania. Okazuje się, że w ramach stanowiska racjonalistycznego pojawiła się już przed Kantem próba pogodzenia empiryzmu z racjonalizmem. Wystąpiła wtedy, gdy przyjęto tezę głoszącą, że czynnikiem, który poznaje w procesie doświadczenia nie są zmysły, ale jest rozum, pojęty jako zanurzony w zmysłowości i mało dostrzegalny. Za pomocą głębszej refleksji staje się on (rozum) bardziej dostrzegalny. Kant jednak takiego rozwiązania

problemu sporu między racjonalizmem a empiryzmem nie akceptował. Stworzył nową teorię poznania, czyli nową interpretację poznania, w której umieścił wspomniany problem. Uczynił tak na podstawie głębokiej analizy filozoficznej, która jako operacja poznawcza jest budową nowego systemu filozoficznego. Kant cały ten problem, a właściwie cały oryginalny system filozoficzny, umieścił w dziele *Krytyka czystego rozumu*, w którym ukazał krytykę roszczeń empiryzmu i racjonalizmu, uzasadniając fałszywość ich roszczeń, a także ich momenty trafne i prawdziwe.

Na płaszczyźnie tych problemów pokazał, że teza empiryzmu głosząca, iż wszelkie poznanie wywodzi się tylko ze zmysłów jest fałszywa, po prostu wewnętrznie sprzeczna, ponieważ nie jest uzyskana na drodze zmysłowej, lecz jest dana na drodze poznania rozumowego, a głoszona na gruncie empiryzmu, wedle którego jedynym źródłem poznania jest doświadczenie zmysłowe. Kant negatywnie ustosunkował się także do poglądu empiryzmu, według którego wszystko, co jest przedmiotem naszej refleksji, naszego „namysłu”, co jest przedmiotem tworzonych przez nas pojęć, ma znaczenie wyłącznie wtedy, gdy odniesione jest do materiału zmysłowego. Zdaniem Kanta, według empirystów rozum może tylko dostarczone mu postrzeżenia opracować, zestawiać ze sobą i konstatować występujące między nimi podobieństwa bądź różnice. Poza te funkcje działania rozum nie wykracza. W następstwie tego, według empiryzmu, rozum nie jest władzą poznawczą samodzielną, która byłaby w stanie sama z siebie wytwarzać pojęcia i idee, lecz jest władzą bierną, mogącą odbierać wrażenia i zestawiać je. Kant nie podzielał tej interpretacji rozumu. Wysunął tezę, że doświadczenie, czyli poznanie empiryczne bez udziału apriorycznych pojęć i idei pochodzenia rozumowego jest niemożliwe i tezę tę, z jednej strony ukazał, z drugiej uzasadnił w całej swej filozofii.¹⁹⁴

W związku zaś z krytyką racjonalizmu nie podzielał tego stanowiska w jego postaci radykalnej, niedopuszczającej udziału zmysłów w tworzeniu się poznania przedmiotów transcendentnych w stosunku do podmiotu poznającego, nie akceptował tezy racjonalizmu, że wszelkie nasze poznanie jest poznaniem jedynie rozumowym. Nie przyjmował też, że zmysłowość jako składnik procesu poznania nie jest w istocie swej zmysłowością, ale jest osłabioną postacią rozumu. Zmysłowość jako składnik poznania dla Kanta jest genetycznie związana z samodzielną władzą poznawczą, podobnie jak

¹⁹⁴ Por. A. Bobko, *Kant i Schopenhauer: między racjonalnością a nicością*, Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1996, 26-27.

i to, że intelekt i rozum są również samodzielnymi władzami poznawczymi. Połączenie empiryzmu i racjonalizmu, jako główny problem filozofii nowożytnej, według Kanta, można sobie wyobrazić tylko tak, że rozum, podobnie jak i intelekt jest niezbędny do opracowania materiału zmysłowego. Doświadczanie czegoś nie jest możliwe ani bez danych zmysłowych, ani bez apriorycznych elementów intelektu i rozumu. Zmysłowość bez intelektu musiałaby pozostać ślepa, a intelekt bez danych zmysłowych – pusty. Władze: zmysłowości, intelektu i rozumu, każda na swój sposób, dla zapewnienia poznania, są, według Kanta, konieczne i niezbędne.¹⁹⁵

Jak można zauważyć na podstawie powyższych danych, Kant wyróżnił trzy czynniki tłumaczące ludzkie poznanie jako pewną całość, a mianowicie: zmysłowość, intelekt i rozum. Zmysłowość jako samodzielna władza poznawcza umożliwia kontakt poznawczy podmiotu poznającego z przedmiotem zewnętrznym. Dzieje się tak dzięki specjalnej syntezie poznawczych danych zmysłowych, prowadzących do tego. Intelekt pojmowany jako samodzielna władza tworzenia pojęć, jest czynnikiem, bez którego poznanie doświadczeniowe nie jest możliwe. Według Kanta rozum, pojmowany jako władza tworzenia naczelných zasad, jest konieczny do tłumaczenia wyższych etapów poznania jako władza dedukowania.

Te trzy czynniki rozstrzygają o poznaniu, czyli konstrukcji przedmiotu poznania i jego ujęciu poznawczym. Zapoznać można się z tym jedynie w drodze bliższej analizy aktu poznania, inaczej mówiąc, dzięki charakterystyce jedynie tych czynników, które konstytuują akt poznania jako całość. Na tym miejscu charakterystyka ta zostanie dokonana w sposób bardzo ogólny. Ponieważ akt poznania w ujęciu Kanta jest dwuetapowy – etap poznania zmysłowego i etap poznania umysłowego – przedstawiona zostanie charakterystyka każdego z nich.

6.1. Zmysłowość jako pierwsza warstwa konstytucji przedmiotu poznania

Kant przyjął, że poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem. Pisał on: „cóż by bowiem innego mogło władzę poznawania obudzić do działania, gdyby tego nie sprawiły przedmioty, które poruszają nasze zmysły.”¹⁹⁶

¹⁹⁵ Por. tamże, 27-28.

¹⁹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1957, 59.

Następnie dodał: „Choć jednak wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie z doświadczenia. Mogłoby bowiem być równie dobrze tak, żeby nasze poznanie doświadczalne było czymś złożonym z tego, co otrzymaliśmy przez podniety (*Eindrücke*), i z tego, co nasza władza poznawcza (przez podniety zmysłowe [do tego] jedynie spowodowana) sama z siebie wydaje.”¹⁹⁷ W tłumaczeniu poznania przyjął tę drugą możliwość. Już w rezultacie pierwszego styku poznawczego na poziomie zmysłowym z rzeczywistością, zakładał coś ze zmysłowej władzy poznawczej, uznanej za odrębną, w całości kształcie ludzkiego poznania. Tym czymś jest to, co mieści się w strukturze zmysłowych władz poznawczych, a co nie jest pochodzenia empirycznego, ale pochodzenia, które nazywa Kant *a priori*.¹⁹⁸

Już z tych kilku zwrotów językowych wynika, że w ujęciu Kanta poznanie nie jest procesem jednorodnym, występują w nim dwa zasadniczo różne elementy. Poznanie nasze wypływa z dwóch różnych źródeł. Pierwszym jest przyjmowanie przedstawięń (odbiorczość wrażeń), drugie zaś to zdolność poznawania przedmiotu poprzez te przedstawienia. Elementem tym, tworzącym poznanie jako całość, odpowiada dwoistość władz poznającego podmiotu, zmysłowość i intelekt.¹⁹⁹ Akt poznania jako taki nie sprowadza się tylko do tego, co empiryczne, ani tylko do tego, co umysłowe i rozumowe, lecz stanowi syntezę rezultatu działania tych trzech czynników. Synteza ta jest jednak całkowicie inaczej rozumiana niż np. w akcie poznania w interpretacji filozofii klasycznej nurtu realistycznego, uchodzącej za filozofię przedmiotu. Rozumienie to zawiera także odrębne od klasycznego, rozumienie rozumu jako całościowej władzy poznawczej. Przyjrzyjmy się bliżej wspomnianym źródłom poznania, mianowicie temu, co Kant rozumiał przez termin „zmysłowość” i temu, co rozumiał przez słowo „intelekt”.

Zmysłowość, według Kanta, kształtuje przedmiot poznania w warstwie zmysłowej, intelekt kształtuje przedmiot w warstwie umysłowej. Zmysłowość otwiera przed podmiotem poznającym jedyną w swoim rodzaju możliwość bezpośredniego obcowania z przedmiotem transcendentnym, czyli z tym, co ma być poznane. Dzieje się tak na mocy rejestrowania podnięć. Zmysłowość ma charakter pasywny, jest zdolnością do „rejestrowania” zewnętrznych podnięć. Ostatecznym jej produktem jest „empiryczna naoczność”, co w języku Kanta znaczy tyle, ile wyobrażenie, obraz, poprzez który podmiot

197 Tamże, 60-61.

198 Por. A. Bobko, dz. cyt., 27-28.

199 Por. tamże, 27.

poznający ogląda rzeczywistość. Kant przyjął, że tak rozumiana zmysłowość jest nośnikiem wcześniejszych od doświadczenia apriorycznych struktur, które nazywał formami. Odkrył w zmysłowości, która objawia się w tym, co nazywane jest zjawiskiem, istnienie dwóch „nagich form tych zjawisk”. Są to dwie czyste formy – czas i przestrzeń. Są to formy zmysłowości. „Natrafilismy przeto – napisał Kant – *a priori* w umyśle na czystą formę zmysłowych treści naocznych w ogóle, w której to formie oglądamy w pewnych stosunkach wszystko to, co różnorodne w zjawiskach.”²⁰⁰ Co to jest ta czysta forma zmysłowości? Według Kanta czystą zmysłowość uzyskuje się przez „oddzielenie od niej (od zmysłowości) wszystkiego, co przy tym [to znaczy przy uzyskiwaniu empirycznych naoczności] myśli intelekt w swoich pojęciach [...]. Po wtóre oddzielimy od niej wszystko, co należy do wrażenia”²⁰¹. W tak wypreparowanej zmysłowości Kant odkrył „nagie formy zjawisk”, dwie wspomniane czyste formy zmysłowej naoczności, czyli wrażeń. Są to właśnie przestrzeń i czas²⁰².

Dla Kanta „przestrzeń nie jest więc niczym innym niż tylko formą wszelkich zjawisk zmysłów zewnętrznych, to jest podmiotowym warunkiem zmysłowości, pod którym jedynie naoczność zewnętrzna jest dla nas możliwa.”²⁰³ Jest ona bowiem „formą naszego zmysłu zewnętrznego”. Znaczy to, że jest ona sposobem, w jaki przedmioty będące „na zewnątrz” pobudzają naszą receptywność. Za pośrednictwem zmysłu zewnętrznego przedstawiamy sobie, według Kanta, przedmioty jako będące poza nami. Również za pośrednictwem zmysłu zewnętrznego przedstawiamy sobie wszystkie te przedmioty razem wzięte jako będące w przestrzeni.

Podobnie Kant pisał o czasie. Czas nie jest niczym innym niż tylko formą zmysłu wewnętrznego, to jest formą oglądania nas samych i naszego wewnętrznego stanu. Przestrzeń i czas stanowią formy, przez które poznający podmiot dociera do wszelkiej – zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej – rzeczywistości. Formy te nie są jednak tylko pośrednikami umożliwiającymi zetknięcie się podmiotu z rzeczywistością, lecz same wchodzić niejako w rzeczywistość, nadając jej nowy charakter. Pierwotny chaos wrażeń przechodzi w czasoprzestrzeń, nieuporządkowana różnorodność danych wrażeń zostaje ujęta w jedno, w naoczne wyobrażenie dane „tu i teraz”. Przestrzeń i czas

200 I. Kant, dz. cyt., t. 1, 95.

201 Tamże, 97.

202 Por. tamże, 97-137

203 Tamże, 103.

są dwoma źródłami poznania, z których można czerpać *a priori* różne syntetyczne poznania. Być źródłem apriorycznych i syntetycznych poznań, to nosić w sobie pewne obiektywne i konieczne, a więc racjonalne struktury. Te dwie kategorie pozostają elementami struktury poznawczej podmiotu, są wcześniejsze od rzeczywistości i doświadczenia. Dlatego, według Kanta, są one „dwoma źródłami poznania, z których można czerpać *a priori* różne syntetyczne poznania.”²⁰⁴

Przedstawiono tu ogólny opis pewnych etapów tworzenia przedmiotu poznania spostrzeżeniowego, wyrażającego się w jednostkowych zdaniach empirycznych. Przedmiot ten – jak dało się już zauważyć – sprowadza się do tego, co Kant nazywa „zjawiskiem”. Już z tego, co powiedziano do tej pory wyraźnie wynika, że przedmiotem poznania jest strona zjawiskowa dostępna w doświadczeniu rzeczywistości. Nasze poznanie nie dociera do tego, czym rzeczy są same w sobie, lecz dociera tylko do ich objawów. Należy też zauważyć, że według Kanta, owe przedmioty-zjawiska nie są czymś danym do zbadania, ale są czymś skonstruowanym przez władzę poznawczą podmiotu poznającego, są czymś przez tę władzę ukonstytuowanym.

Gdy w podmiocie poznającym, dzięki władzy poznawczej, na którą składają się: zmysły, intelekt i rozum, tworzy się zjawisko jako przedmiot poznania, władza zmysłowa dostarcza podmiotowi poznającemu wrażeń jednostkowych. Czynność dostarczania tych wrażeń następuje na drodze bezpośredniego zetknięcia się podmiotu poznającego z transcendentnymi w stosunku do podmiotu poznającego rzeczami. W rezultacie takiego zetknięcia się następuje pobudzenie zmysłów i to pobudzenie nazywane jest wrażeniem. Wrażenie, według Kanta, to tyle, ile pobudzenie zmysłów. Pobudzenia zmysłów przez przedmiot transcendentny (wrażenia) są podstawą do powstania we władzy poznawczej „tworu” poznawczego zwanego wyobrażeniem, czyli spostrzeżeniem, które jest przedmiotem poznawania. Konstytutywność sięga tak głęboko, że już spostrzeżenia są tworamii konstytuowanymi przez władzę poznawczą. Wrażenia natomiast stanowią pierwszą warstwę, będącą podstawą w tłumaczeniu procesu konstytucji przedmiotu poznawczego, czyli powstawania wyobrażeń konkretnych przedmiotów poznawczych. Jest tak, ponieważ w pewnym sensie, z nich tworzone jest wyobrażenie przedmiotu poznawanego.²⁰⁵ Przybliżmy sobie te dwa pojęcia – wrażenie i wyobrażenie.

204 Tamże, 118.

205 Por. tamże, 95.

Co Kant rozumiał przez słowo „wrażenie”? Kant nazywał wrażeniem „skutek oddziaływania przedmiotu na zdolność wyobrażania sobie”²⁰⁶ przedmiotu. Oglądanie przedmiotów poprzez wrażenia zwał empirycznymi przedmiotami, a przedmiot oglądania empirycznego jest według niego nieokreślony i nazywał go Kant zjawiskiem.²⁰⁷ Przedmiot transcendentny jakoś zjawia się we wrażeniach. Zjawiska te stanowią materiał poznawczy, zwany naocznością zmysłową. Naoczność informuje podmiot poznający o istnieniu rzeczy poza podmiotem i o istnieniu podmiotu poznającego. Świat wrażeń, a właściwie świat zjawisk, staje się punktem wyjścia dalszych analiz poznawczych rzeczywistości transcendentnej. Wrażenia stanowią to, z czego powstają zjawiska.

Czym są zjawiska? Odpowiadając na to pytanie, można zauważyć, że według Kanta, zjawisko jest tworem podmiotu poznawczego. Punktem wyjścia procesu jego tworzenia jest materiał w postaci wrażeń powstających, jak już wiadomo, w wyniku pobudzenia podmiotu, przez obcą i niezależną od naszego poznania rzecz samą w sobie. Dostarczony przez odbiorczość zmysłową materiał jest podstawą dla uformowania się całkiem odrębnego przedmiotu. I właśnie ten przedmiot, jako utworzony, jest rezultatem wielorakich aktów poznawczych, zwanych „syntezami”. Ów przedmiot stanowi pochodną tych aktów i przedmiot ten nazywamy z j a w i s k i e m. Jak już z tego widać, zjawisko nie jest czymś zastanym, zadany aktowi poznania przy poznawaniu, lecz jest tworem, specyficznym, zależnym od poznania.²⁰⁸

Przypatrując się bliżej Kantowskiemu pojęciu zjawiska, trzeba podkreślić, że przedmiot nazywany zjawiskiem jest korelatem aktu naszego poznania i taki przedmiot jest przedmiotem poznawania. Powtórzmy jeszcze raz, przedmiotem poznawania w filozofii Kanta nie jest rzecz istniejąca, niezależna od poznania, lecz jest nim przedmiot zjawiska jako pewnego tworu umysłowego. Tylko takie twory poznawcze (zjawiska) mają charakter naocznościowy. Tylko takie przedmioty występują w polu widoczności aktu poznawczego. Przedmiot-zjawisko jest dany w akcie poznania, co znaczy, że nie jest on dany jako zastany. Jego obecność w akcie poznawania jest już rezultatem określonego procesu, który Kant określał jako „dostosowywanie się”. W przeciwnej sytuacji, to jest, gdyby przyjąć, że przedmiotem poznania

206 Tamże, 95.

207 Por. tamże, 95.

208 Por. A. Wajs, *Koncepcja syntez w filozofii transcendentnej Kanta (rozważania konstytutywne)*, rozprawa doktorska, Warszawa: ATK 1977.

są zjawiska jako dane, przyjmowałyby się sprzeczność polegającą na tym, że „danie czegoś zachodziłoby zanim to coś jest dane”.²⁰⁹

6.2. Proces powstawania zjawisk

Przedmiot-zjawisko w całej swej konkretności nie jest całkowicie zależny od uwidaczniającego ten przedmiot aktu poznania. Gdyby tak było, wówczas nie miałyby sensu mówienie o rzeczy samej w sobie, jako czymś, co leży u podstaw tego przedmiotu-zjawiska.²¹⁰ Rzecz sama w sobie, według Kanta, zapewnia zjawisku status czegoś względnie niezależnego, czyli transcendującego, względem aktu poznawczego. Warto już w tym miejscu zaznaczyć, że Kant rozdzielił transcendencję względnie właściwą dla zjawisk i transcendencję bezwzględnie właściwą dla rzeczy samej w sobie.

Kant mówił tu o rzeczy samej w sobie jako podstawie, która leży u podstaw przedmiotu zjawiska, ale zostaje poza zasięgiem tego, co ten akt prezentuje. „Rzecz sama w sobie” jest czymś nienaocznym, domniemanym, pustym odpowiednikiem aktu poznawania, jest przedmiotem, który można tylko pomyśleć. Przedmiot-zjawisko jako coś danego musi mieć swoisty sens i winien różnić się od przedmiotu, który nie był nigdy dany w żadnym zjawisku, czyli w żadnym poznaniu. Przedmiot zjawiska jest wyrazem aktu „dostosowującego” ów przedmiot do własnych warunków. Dostarczony przez odbiorczość zmysłową materiał w postaci wrażeń zostaje uformowany, tworzy rezultat pochodny, który właśnie nazywany jest zjawiskiem. Nasze ludzkie poznanie może obcować jedynie ze zjawiskami, czyli przedmiotami zjawisk, z tym, co one wyrażają. Jako takie nasze poznanie nie dociera do rzeczy samej w sobie.

Wyobrażenia, czyli zjawiska, rozważane z punktu widzenia genetycznego, poza wrażeniami, zawierają dwa czynniki – przestrzeń i czas – dlatego że wszelkich wrażeń doznajemy w przestrzeni i czasie. Przestrzeń i czas nie są przedmiotem wrażeń. Można by zarzucić, iż nie należą one do wyobrażeń, lecz należą do pojęć. Jednak nie jest tak, cechuje je bowiem nie ogólność, właściwa pojęciom, lecz właściwa wyobrażeniom jednostkowość. Przestrzeń jest tylko jedna. Gdy mówimy o wielu przestrzeniach, to rozumiemy przez to części jednej przestrzeni. Tak samo jest z czasem. Czas jest tylko jeden.

²⁰⁹ Por. tamże, 25.

²¹⁰ Por. tamże, 26.

Przestrzeń i czas to czynniki aprioryczne, wchodzące w strukturę wyobrażeń. Są aprioryczne, dlatego że 1. nie są one wyobrażeniami empirycznymi; nie jest możliwe, żeby były zaczerpnięte z doświadczenia zewnętrznego, bowiem wszelkie doświadczenie zewnętrzne zakłada wyobrażenie przestrzeni i czasu; gdzie nie ma przestrzeni, tam nie może być mowy o czymś zewnętrznym, czyli leżącym na zewnątrz podmiotu poznającego; 2. są czynnikami koniecznymi; niepodobna je usunąć z myśli; można wyobrazić sobie, że nie ma przedmiotów w przestrzeni i w czasie, ale niepodobna sobie wyobrazić, że nie ma przestrzeni i czasu.²¹¹

Powstaje pytanie: czym są przestrzeń i czas, których wyobrażenia są nieempiryczne i konieczne? Nie są niczym realnym, gdyby tak było, naturalnym sposobem ich poznawania byłby sposób empiryczny i gdyby takie były, nie miałyby cechy konieczności. Jeśli nie są realne, to oczywiście muszą być idealne. Nie należą do świata rzeczy, lecz pochodzą z naszych zmysłów. Podmiot poznający, odbierając wrażenia przy udziale tych form, ujmuje wrażenia w pewien porządek, bądź jako współczesne, bądź jako następujące po sobie. W celu określenia roli przestrzeni i czasu, którą odgrywają one w konstytucji przedmiotu wyobrażenia, Kant użył starych, Arystotelesowskich pojęć – formy i materii tak, jak Arystoteles stosował je do bytu. Przestrzeń i czas są formami zmysłowości. Materia wyobrażeń jest empiryczna, ale ich forma jest przestrzenna i czasowa i jest *a priori*.²¹²

Jeżeli przestrzeń i czas są formami, w które ujmujemy wszystko, co dane jest zmysłom, to nic nigdy nie może być nam dane, co nie byłoby przestrzenne czy czasowe. Jakimkolwiek rzeczy są same w sobie, w doświadczeniu zjawiają się zawsze jako uformowane przestrzennie i czasowo. Przestrzeń i czas stosują się do wszystkich zjawisk i z góry wiadomo, że do wszelkich muszą się stosować. Ponieważ siedlisko mają w podmiocie i są formami subiektywnymi, stosują się tylko do zjawisk, ale za to, do wszystkich zjawisk. Dlatego też doświadczenie ukazuje zawsze przestrzeń i czas jako realne, a transcendentna analiza wskazuje, że są idealne. Stają się niczym, gdy chcemy je rozważać niezależne od doświadczenia i szukać ich w rzeczach samych w sobie.

W związku z taką interpretacją tłumaczenia ludzkiego poznania, można postawić następujące pytanie: czy pogląd Kanta był nowym poglądem? Otóż tak i nie. Nie, ponieważ już od Platona metafizycy uważali świat przestrzenny

211 I. Kant, dz. cyt., t. 1, 98-99.

212 Por. tamże, t. 2, 178-179.

i czasowy za zjawiskowy, nierealny, tak, ponieważ zjawiskowości świata Kant dowodził w odrębny sposób niż Platon, odwołując się do form zmysłowości. Taka interpretacja prowadzi także do przekonania, że poznanie według Kanta zostało rozszczerzone na czynniki, stanowiące jego formę i materię. Forma poznania jest podstawą wyróżnienia wiedzy apriorycznej. Jak się okazało, właściwe sobie formy aprioryczne posiada nawet zmysłowość. Dlatego też i zmysłowość może być podstawą wiedzy koniecznej i ogólnej. To była myśl nowa, gdyż dotąd zmysły stale były pojmowane jako czysto receptywne i niezdolne do wytwarzania wiedzy apriorycznej. Zauważyć też należy, że Kant uważając przestrzeń i czas za formy subiektywne, ważne tylko dla zjawisk, zajął stanowisko subiektywistyczne. Ten subiektywizm i równocześnie fenomenalizm stanowił przewrót wobec naturalnego sposobu myślenia. Przestrzeń, stojąca przed oczami człowieka jako coś obiektywnego, do czego sam należy, została pojęta jako jego wytwór. Zjawiskowość przestrzeni i czasu pociągnęły za sobą zjawiskowość całego świata zmysłowego, który jest przestrzenny i czasowy.

Jak można zauważyć na podstawie powyższego przedstawienia ogólnego rozumienia poznania ludzkiego Kanta, zjawiska znamionuje istotna cecha, mianowicie konstytucyjność. Cechę tę charakteryzuje to, że poznanie dokonuje się warstwowo, co znaczy, że przedmiot poznawczy jest zbudowany z pewnych warstw oraz że formowanie tych warstw jako czynność sprowadza się do syntezy, a właściwie do syntez. Syntetyczność – jak zaznaczają niektórzy interpretatorzy – jest podstawowym rysem ludzkiego poznania. Można powiedzieć, że poznanie ludzkie jest według Kanta pansyntetyczne. Syntezy realizują się w każdej warstwie konstytuowania się przedmiotu poznawczego. Dać przegląd tych syntez, od najbardziej pierwotnych do najbardziej bliskich ostatecznemu wytworowi konstytucji, znaczy pokazać te różne warstwy.

Takie podejście zdaje się świadczyć, że przedmiot poznania według Kanta ma swoją historię, swoją genezę, a historia ta nazywana jest konstytucją genetyczną. Każda z syntez realizuje się w różnych pokładach „materiałów”. U Kanta teoria syntez jest zasadniczo teorią zagadnień konstytucji genetycznej przedmiotu poznawczego. Pogląd ten mieści się w *Krytyce czystego rozumu* i jest prezentowany także w pracy Andrzeja Wajsa *Koncepcja syntez w filozofii transcendentalnej Kanta*.²¹³ Do tej ostatniej pozycji wyraźnie nawiązuję przy opisie tych syntez.

213 Por. tamże, t. 2, 619 (Skorowidz pojęć).

Wydaje mi się, że do problematyki konstytucji u Kanta podejść można w dwojaki sposób – od strony statycznej, ukazując twór ukonstytuowany jako pewien przedmiot, prezentując jego strukturę, oraz od strony dynamicznej, to jest czynnościowej. Obydwa te sposoby, kierunki, zostały ujęte w *Krytyce czystego rozumu*. W niniejszej rozprawie te dwa aspekty przedstawiania są ze sobą splecione w jedność, nie ma w niej czystego rozgraniczenia tych aspektów. Należy jednak zauważyć, że analiza genetyczna, na którą składają się syntezy, dominuje w *Krytyce czystego rozumu*. Teoria syntez jest teorią zagadnień dotyczących genezy konstytucyjnej przedmiotu naszego poznania. Czynności te jako procesy są tu przedstawione jako procedury regresywne, to znaczy biegnące od faktyczności danych zastanych do ich apriorycznych warunków.

Punktem wyjścia koncepcji tych czynności jest uwzględnienie dualizmu podstawowych elementów poznania w ogóle, mianowicie materii dostarczanej przez różnorodność danych naocznych i ujęć przebiegających ten materiał. Różnorodność zmysłowa jest mnogością materiałów hyletycznych, dostarczanych przez zmysły. Ujawnia się ona jako pierwotny chaos, na stałe przywiązany do naszego zmysłowego doznawania. Najbardziej pierwotną czynnością syntetyczną jest odbieranie przez podmiot poznający pobudzeń ze strony przedmiotów transcendentnych, w wyniku czego powstaje wrażenie. Czynność ta nazywana jest „synopsją”, sprowadza się ona do „zbierania w jedno.”²¹⁴ Od omówienia tej czynności rozpocznie się charakterystykę procesu konstytucji. Sama jednak synopsja nie jest synteza.

Jak już zaznaczyliśmy wyżej, skutek oddziaływania przedmiotu na zdolność poznawczą zmysłową nazywany jest wrażeniem, a zdolność umysłu do bycia pobudzonym określana jest jako zmysłowość (odbiorczość). Według Kanta, wrażenia pojawiają się w zmyśle zewnętrznym jako skutek pobudzenia podmiotu przez przedmiot. W tym zmyśle wrażenia dane są jako niezsyntetyzowane pole, jako pewien przestrzenny szereg. Kant tę ich prezentację nazywa właśnie synopsją.²¹⁵ W istocie swej sprowadza się ona do ogarnięcia wzrokiem danego materiału wrażeniowego, jest więc formą ogarnięcia tego materiału. Formą tej odbiorczości jest przestrzeń. Nie jest ona synteza. Jest formą prezentacji materiału hyletycznego, a dokładniej mówiąc, prezentuje ten materiał. Ponieważ materiał ten jest ujmowany przez zmysł zewnętrzny, przestrzeń nazywana jest formą zmysłu zewnętrznego,

214 Por. tamże, t. 1, 195, 201.

215 Por. O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, 70. Zob. I. Kant, dz. cyt., t. 1, 195-201.

który za pomocą pięciu zmysłów zewnętrznych przekazuje nam doznania słuchowe, smakowe, itp. Czas natomiast jest formą zmysłu wewnętrznego, wraz z jego wyobrażeniami, skłonnościami i nastrojami. Jest formą wszelkiej naoczności. Przestrzeń i czas są, według Kanta, czystymi formami naoczności, czyli zmysłowości. Są „czystymi formami”, nie mogą bowiem pochodzić z doświadczenia, ponieważ występują one u podłoża każdej zewnętrznej, względnie wewnętrznej naoczności. Kant podkreślał, że wyobrażenie krzesła, będącego poza podmiotem, czy stołu, stojącego obok, zakłada pewne wyobrażenie przestrzeni, w której podmiot poznający, krzesło i stół są wzajemnie wobec siebie położone. Akcentował jednocześnie, że owa przestrzeń nie jest własnością krzesła ani stołu.

Wśród własności spostrzeżenia zewnętrznego znajdujemy wprawdzie barwy, kształty i dźwięki, ale nie znajdujemy przestrzeni. Analogicznie sprawa wygląda z czasem. Każdy proces psychiczny odznacza się cechami jakościowymi, które odbieramy w określonym następstwie czasowym, przy czym żadnemu z wrażeń nie przysługuje cecha jakościowa bycia czasem. Przestrzeń i czas są wyobrażeniami koniecznymi, to znaczy, że wprawdzie możemy sobie wyobrazić przestrzeń i czas bez przedmiotów, bądź zjawisk, ale nie możemy sobie wyobrazić, że nie istnieje przestrzeń bądź czas²¹⁶. Można tu zauważyć, że według Kanta, w obszarze zmysłowości jest coś, co wie się już „z góry”, nie dopiero na podstawie empirycznego spostrzeżenia.

Z przestrzenią i czasem, jako formami naoczności zmysłowej, wiąże się problem ich bytowości: czy są one czymś realnym czy idealnym? Według Kanta ponieważ poznanie empiryczne nie jest możliwe bez wrażeń zmysłowych zewnętrznych oraz wewnętrznych, te zaś nie są możliwe bez przestrzeni i czasu, przeto czystym formom naoczności przysługuje „realność empiryczna”, mają one wartość przedmiotową – bez nich nie mogą zaistnieć przedmioty zewnętrznej i wewnętrznej naoczności. Nie wynika z tego jednak, że są one bytami w sobie, substancjami, przypadłościami czy nawet stosunkami. Są one warunkami, przy których mogą jedynie pojawić się nam przedmioty, mają one, twierdził Kant, transcendentalną idealność.

Operacja zwana synopsją nie jest syntezą, nie jest konstytuująca. Dane hyletyczne spełniają funkcję bezpostaciowej materii poznania, którą zmysł zewnętrzny ujednolicony w swej odbiorczości przez przestrzeń po prostu przyjmuje. Przestrzeń jest koniecznym (apriorycznym) warunkiem

216 Por. tamże, t. 1, 99.

dla zmysłowych zewnętrznych podmiotów. Tylko w przestrzeni mogą się one pojawiać jako dane jakiemuś podmiotowi. Ważne jest tu podkreślenie, że zmysł zewnętrzny nie odgrywa żadnej roli konstytutywnej w tłumaczeniu poznania. Synopsja jako operacja poznawcza i jej materiał nie konstytuują żadnego przedmiotu. Od nich zaczyna się jednak proces konstytucyjny. Taka interpretacja jest właściwa Wajsovi.

Według Kanta zgodnie z taką interpretacją, wszystkie elementy pobudzeń, obojętnie z jakiego źródła pochodzą, muszą być ujęte w formę następstwa czasowego. Zmysł zewnętrzny nie jest więc zbiornikiem stłoczonych jedno obok drugiego wrażeń, lecz jest czasowo-przestrzennym przyjmowaniem materiału hyletycznego. Poruszając tę kwestię, wchodzimy w głębię poznania, w głębię pasywnej świadomości, gdzie trudno – jak twierdził Husserl – jeszcze coś nazywać. Proces ten, czyli początek konstytucji przedmiotu poznawczego, można następująco scharakteryzować: zmysł zewnętrzny zostaje pobudzony przez przedmiot pozapoznawczy. Temu pobudzeniu odpowiada synopsja zmysłu – pewne ogarnianie materiału napływającego z zewnątrz. Synopsja przebiega w horyzoncie przestrzennym. Owe przebieganie dokonuje się nadto w horyzoncie czasowym. Czas i przestrzeń są warunkami koniecznymi możliwego zmysłowego doznawania. Aby mogło w tym horyzoncie przestrzenno-czasowym coś się ukonstytuować, żeby mogła ukonstytuować się czasoprzestrzeń „wypełniona” empirycznymi treściami, konieczne są syntezy, które z mnogości hyletycznej uczynią nie tylko jedność, ale również przedmiot, a ściśle mówiąc, warstwę przedmiotu. Pierwszą taką syntezę stanowi: „synteza ujmowania w naoczności”, która ma już charakter procesu konstytucyjnego, konstytucji przedmiotu poznawczego.²¹⁷

6.3. Podstawowe syntezy konstytucji przedmiotu poznania

6.3.1. Empiryczna czynność syntetyczna ujmowania w naoczności

Empiryczna czynność ujmowania w naoczności uważana jest za najbardziej elementarną w tłumaczeniu historii konstytuowania przedmiotu poznawczego, czyli tego, co jest poznawane przez ludzki umysł. Dokonuje

²¹⁷ Różne rodzaje syntezy Kant podaje na następujących stronach swej *Krytyki*: t. 1, 195; 202-208; 221-224; 269-278, a także w wielu miejscach w II tomie. Świadomie pomijam cytowanie tych tekstów na stronach 71-73. Odsyłam do cytowanej pozycji Wajsa.

się to w syntezie ujmowania w naoczności, której rezultatem poznawczym jest przedstawienie naoczne przedmiotu poznawanego. Aby takie przedstawienie mogło powstać, należy dokonać najpierw przeglądu danych hyletycznych, a następnie zebrać dane hyletyczne (wrażeniowe) w jedność, należy dokonać „ujednienią” materiału hyletycznego, danego w horyzoncie czasoprzestrzennym. W ramach synopsji takiej operacji, jak ujednanie nie można dokonać, jest ona bowiem całkowicie bierna. To ujednanie dokonuje się w spontanicznej aktywności syntezy ujmowania. Taka synteza występująca na bazie hyletyczno-wrażeniowej, na bazie pierwotnie danych, tworzy obraz przedstawieniowy, czyli zjawisko. Ten rodzaj syntezy jest jeszcze procesem pasywnym, nazywany jest tak, dlatego że przebiega spontanicznie, co według Kanta, przebiega bez naszej woli. To, co zdaje się tu istotne, to to, że dokonuje się ona mechanicznie, koniecznie, zgodnie z ustalonym przez żelazne prawa porządkiem i kierunkiem. Można ją przeprowadzać w miarę aktywnie.²¹⁸ Ważne jest również to, że w rezultacie jej działania powstaje zjawisko. Zjawisko to tyle, ile niedookreślony pojęciowo przedmiot oglądania zmysłowego.

Powstaje tu pytanie: jak się ma omawiana synteza do spostrzeżenia jakiegoś przedmiotu? Kant podkreślał wielokrotnie, że dzięki syntezie ujmowania otrzymujemy spostrzeżenie. Aby dać odpowiedź na to pytanie, należy zdać sobie sprawę, w jakim znaczeniu Kant używał słowa „spostrzeżenie”. Otóż używał go tak, że raz oznaczał nim akt zmysłowego poznawania, a innym razem – rezultat tego aktu. Słowo „synteza ujmowania” może odnosić się do spostrzeżenia w funkcjonalnym aspekcie. Każdy akt poznawania w filozofii Kanta stanowi w swej naturze syntezę. Ponieważ jednak Kant pojmował poznanie jako nieustanny proces budowania się warstw przedmiotu poznawczego, każdy z tych aktów poznawczych musi być rozumiany jako czynność fundowania warstwy, oczywiście nie zawsze całej warstwy, przedmiotu poznawczego. Synteza ujmowania stanowi w swej funkcji tylko niewielki wycinek zmysłowej warstwy przedmiotu poznawczego. Wynika stąd, że również akt zmysłowego spostrzeżenia jest jakimś szczególnym przypadkiem syntezy. Akt spostrzegania jest, jako akt *stricte* poznawczy, pewną syntezą. Niemniej trzeba pamiętać, że na pełne spostrzeżenie tego np. stołu, czyli konkretnego przedmiotu, składa się wiele syntez, czyli operacji syntetycznych. Zdaje się, że Kant wyróżnił takie syntezy empiryczne, jak: synteza ujmowania w naoczności, odtwarzania w wyobraźni, rozpoznania

218 Por. A. Wajs, dz. cyt., 151.

w pojęciu. W rezultacie jedności działania tych syntez powstaje spostrzeżenie przedmiotu.²¹⁹

6.3.2. Syntezy pojęciowe

Jak już wiemy, synteza ujmowania polega na przebieganiu materiału wrażeniowego i zbieraniu go w „jedno”, czyli ujednianiu. Aby jednak powstała absolutna jedność konstytuowanego przedstawienia przedmiotu transcendentnego, potrzeba nie tylko przeglądnienia danego materiału hyletycznego i zebrania go w jedność, czyli całość, ale nadto potrzebna jest funkcja odtwarzania minionych elementów hyletycznych. Synteza ujmowania jest nierozzerwalnie związana z syntezą odtwarzania w wyobraźni. Nie znaczy to jednak, że synteza odtwarzania ma swoje źródło w wyobraźni. Wyobraźnia bowiem jest zdolnością syntezy w ogóle, nie tylko syntezy odtwarzania. Jej funkcją istotną jest przywoływanie z przeszłości czegoś, co nie jest już więcej dane jako element terażniejszości. Synteza, o której tu mowa, jest bardzo bliska pamięci i przebiega w różnego rodzaju materiach.²²⁰

Empiryczna synteza odtwarzania jest ściśle związana z czasem konkretnym, to jest czasem konkretnego przedmiotu empirycznego. Umożliwia ona jedność elementów minionych z elementami terażniejszości. Dzięki tej syntezie powstaje coś takiego jak czasowo spójne przeżywanie treści przedmiotowych i czasowo spójny przedmiot tego przeżywania. Według Kanta omawiana tutaj empiryczna synteza odtwarzania w wyobraźni, sprawia, że wszystko, co się przewija w horyzoncie czasowym zachowuje w nim jedność. Gdyby nie empiryczna synteza odtwarzania w wyobraźni, stwierdzalibyśmy w naszym przeżywaniu jedynie natłok.

6.4. Intelkt jako podmiot syntez pojęciowych

Intelkt (*Verstand*) stanowi poza zmysłowością źródło umysłowe poznania. Jak już wyżej powiedziano, zmysłowość według Kanta i to, co ją stanowi, jest zdolnością odbiorczości pobudzeń, idących ze strony transcendentnego przedmiotu. Zmysłowość to także „miejsce”, w którym realizują się syntezy prowadzące do powstania zjawisk, czyli wyobrażeń. W zdolności tej tworzą

219 Por. tamże, 161-162.

220 Por. tamże, 165-168.

się, w wyniku właściwych jej syntez, wyobrażenia, czyli zjawiska. Za pomocą zmysłowości przedmioty są nam dane w postaci zjawisk jako danych naocznych, chociaż, jak widzieliśmy, nie wszystkie elementy zjawiska są naoczne. Zjawiska bowiem jako twory zmysłowej władzy poznawczej zawierają w swej strukturze elementy nie empiryczne, lecz aprioryczne, a do tych ostatnich należą kategoria przestrzeni i kategoria czasu. Są one aprioryczne z racji tego, że nie są wrażeniami. Syntezami właściwymi dla zmysłowości są: synopsja, która nie jest syntezą, synteza ujmowania w naoczności, synteza odtwarzania w wyobraźni. Syntezy te jako procesy poznawcze prowadzące do powstawania zjawisk, czyli spostrzeżeń, zostały już omówione w poprzednich częściach rozprawy.

Intelekt jako umysłowe źródło poznania prowadzi już do pojęć. Pojęcia, według Kanta, stanowią tyle, ile pomyślane dane naoczne w postaci zjawisk odnoszących się do przedmiotów transcendentnych. Pojęcia przedmiotów transcendentnych powstają w rezultacie pomyślenia ich przez podmiot poznający. Według Kanta wszelkie myślenie albo wprost, albo pośrednio odnosi się ostatecznie do danych naocznych, do zmysłowości. Intelekt, tworząc pojęcia, korzysta z już utworzonych w warstwie zmysłowej zjawisk przedmiotów transcendentnych, które to zjawiska Kant nazywał wyobrażeniami, czyli zjawiskami.²²¹ Trzeba tu zaznaczyć, że według Kanta zarówno zmysłowość, jak i intelekt należą do źródeł poznawczych umysłu, źródeł, które stanowią jakby dwa pnie poznania:

- a) pierwsze – zmysłowość – to zdolność przyjmowania wrażeń;
- b) drugie – intelekt – to zdolność poznawania przedmiotu transcendentnego przez przedstawienia, czyli pojęcia i sądy.

Przez pierwsze przedmiot transcendentny jest nam dany, a ściślej mówiąc, jest nam ujawniany (zjawia się). Przez drugie przedmiot jest pomyślany w pojęciu lub sądzie. Są to jakby dwie warstwy dające się, według Kanta, wyróżnić w strukturze pojęcia każdego przedmiotu transcendentnego jako poznanego, czyli dwie warstwy przedmiotu ukonstytuowanego poznawczo, który ma już charakter transcendentalny.

Według Kanta składnikami wszelkiego poznania każdego przedmiotu transcendentnego są więc naoczność i pojęcia. W ten sposób „ani pojęcia bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności, ani naoczność bez pojęć, nie może dostarczyć poznania.”²²² Obydwie zdolności są równouprawnione

221 Por. I. Kant, dz. cyt., t. 1, 94- 95.

222 Por. tamże, t. 1, 138-139.

i nawzajem na siebie zdane. Nie daje się ich od siebie oddzielać. Przypomniemy tu, że bezpośrednim sposobem odniesienia poznania do przedmiotów transcendentnych oraz punktem odniesienia dla wszelkiego myślenia jest naoczność, która bezpośrednio ujmuje coś jednostkowego. Jedynym sposobem, w jaki przedmioty dane są człowiekowi, jest odbiorcza zdolność zmysłowości, zdolność bycia pobudzanych przez przedmioty, stąd możemy je widzieć, słyszeć, wąchać itd. Jedynie zdolność zmysłowości umożliwia człowiekowi posiadanie danych naocznych, czyli zjawisk.²²³ Na etapie zmysłowości nie mamy jeszcze poznania przedmiotu transcendentnego. Aby takie zaistniało w podmiocie poznania, trzeba koniecznie „otworzyć” możliwość aktywnego, samorzutnego oglądu, twórczego przyglądania się. Dostarczone przez zmysły wrażenia stanowią jedynie materię zmysłowości. Przedmiot zmysłowości, który pojawia się na tym etapie (zjawisko, wyobrażenie), jest tym, co – jak mówiliśmy – jest nieokreślone, ale z możliwością bycia określonym i to właśnie stanowi materiał poznania intelektualnego. Jest czymś nieokreślonym, ale dającym się określić. Człowiek nie jest zdolnym wytworzyć z siebie przedmiotów poznania, ale jest zdolny utworzyć ten przedmiot z czegoś już posiadanego uprzednio. Tym czymś są właśnie wrażenia, jako dane naoczne, a w następnym etapie – zjawiska.

W następnych rozważaniach okaże się, że w poznaniu przedmiotów transcendentnych wyobrażenia, czyli zjawiska, nie są tylko odzwierciedlane, ale poddawane są przetwarzaniu. I właśnie do tego przetwarzania potrzebne są narzędzia przetwarzania, które stanowią pojęcia zawarte i konstytuujące treść intelektu, zwane kategoriami. Pojęcia te pochodzą z intelektu rozumianego w węższym znaczeniu. Za pomocą tych pojęć wrażenia są pomyślane, to znaczy, że są według prawideł zbierane w całość i porządkowane, bo właśnie te pojęcia to jakby prawidła myślenia. Wynika stąd, że w ujęciu Kanta bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, a bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, z kolei dane naoczne bez pojęć są ślepe. W koncepcji Kanta umysłowej władzy poznawczej nie ma gradualnej różnicy pomiędzy zmysłowością i intelektem. Nie uważał on naoczności zmysłowej za niedoskonałe myślenie, któremu brakuje wyraźności tak, jak to jest u Leibniza. Poznanie dokonujące się na poziomie zmysłowości, a kończące się zjawiskiem, czyli wyobrażeniem, jest różne od poznania pojęciowego.

223 Por. O. Höffe, dz. cyt., 68-69.

Te dwa czynniki, naoczność zjawiska i naoczność pojęć, występują w dwóch postaciach – są albo czyste, albo empiryczne; zjawiska są czyste wówczas, gdy w zjawisku nie ma żadnej domieszki wrażenia; zjawiska są empiryczne, gdy w zjawisku zawarte jest wrażenie, które zakłada rzeczywistą obecność przedmiotu. Inaczej mówiąc, w języku Kanta empiryczne jest to, co zawiera w swej strukturze coś z doświadczenia; czyste zaś to, co nie zawiera w sobie domieszki doświadczenia, co stanowi formę tego czegoś, to znaczy przedmiotu transcendentnego. Na tej podstawie Kant głosił, że czysta naoczność zawiera tylko formę przedmiotu, w której oglądamy przedmiot; czyste pojęcie zawiera jedynie formę myślenia o jakimkolwiek przedmiocie transcendentnym. Tak czyste dane naoczne, jak i czyste pojęcia są możliwe *a priori*, a empiryczne dane naoczne i pojęcia są możliwe tylko *a posteriori*.²²⁴ Dodajmy tu, że czystą naoczność zjawisk konstituują kategorie zmysłowe, czas i przestrzeń, a czystą naoczność pojęć – pojęcia intelektu, czyli kategorie umysłowe.

Praca intelektu w ścisłym tego słowa znaczeniu sprowadza się tu również do syntezy. Kant syntezę tę nazywa empiryczną syntezą rozpoznawania w pojęciu. W niej zachodzi tworzenie, czyli konstytucja przedmiotu poznawczego, inaczej mówiąc, poznawanie pojęciowe. Jak sama nazwa tej syntezy wskazuje, chodzi tu o poznanie transcendentnego przedmiotu. Przedmiot ten zostaje rozpoznany właśnie w pojęciu, które jest tworem intelektu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Aby lepiej to wyjaśnić, należy przypomnieć, że zdaniem Kanta, dwie syntezy empiryczne, ujmowania i odtwarzania, są konieczne do tego, aby z materiałów hyletycznych powstała jedność doświadczanego obiektu, czyli zjawisko. Pojęcia intelektualne, inaczej mówiąc, kategorie intelektu, są konieczne, aby utworzyć pojęcie, czyli jedność tych zjawisk, odwzorowującą przedmiot transcendentny. Jedność tych zjawisk, to tyle, ile pojęcie przedmiotu transcendentnego. Za pomocą pojęć-kategorii podmiot poznający myśli. Otóż, według Kanta, bez świadomości, że to, co myślimy, jest dokładnie tym samym, co myślimy, nie byłoby możliwe bez zastosowania uprzednio syntezy rozpoznania. To rozpoznanie dokonuje się przez przebieganie materiału przedstawieniowego (zjawisk), wchodzącego w strukturę pojęcia. Synteza ta jest gwarancją, że materiał konstituujący przedmiot poznawczy jest wystarczający do ukonstytuowania się tego przedmiotu. Stanowi ona proces identyfikacji, identyfikuje wszystkie elementy przeżywane jako należące do jednej świadomości.

224 Por. I. Kant, dz. cyt., t. 1, 139.

Powstaje pytanie: co oznacza tu słowo „pojęcie”? Kant w jednym z fragmentów analiz poświęconych tej syntezie stwierdził, że słowo „pojęcie” polega na świadomości jedności syntezy ujmowania i odtwarzania, która objawia się w zjawisku. „Owa jedna świadomość jest tym, co jednoczy w jedno przedstawienie to, co różnorodne, kolejno oglądane, a potem też odtworzone.”²²⁵ Z tej formuły językowej wynika, że mamy do czynienia z bardzo specyficznym rozumieniem terminu „pojęcie”. Według Kanta jest ono świadomością jedności wielu różnorodnych danych naocznych i aktów, które je przebiegają w syntezach. Nie oznacza tego, co zwykliśmy określać mianem abstrakcyjnego odpowiednika wielu konkretów, lecz coś, co jednoczy w jedno przedstawienie, wielości przedstawione. Jednocześnie pojęcie służy za правило odtwarzania i ujmowania materiałów hyletycznych. Nadaje ono kierunek owym pozostałym syntezom. Jest elementem transcendentalem, uniesprzeczniającym przebieg syntez ujmowania i odtwarzania.²²⁶

6.4.1. Intelktualna czynność syntetyczna rozpoznawania w pojęciu

Intelekt, według Kanta, nie jest zdolnością wytwarzania samemu pojęć. Kant przyjął, że: „Nasza natura ma to do siebie, że naoczność nie może być nigdy inna, niż zmysłowa, tzn. zawiera tylko sposób, w jaki przedmioty nas pobudzają. Natomiast intelekt to zdolność pomyślenia przedmiotu naoczności zmysłowej.”²²⁷ Wyrażenie „zdolność myślenia”, oznacza tu tyle, ile „zdolność refleksji”. „Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu, żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej – jak już zaznaczano – są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe.”²²⁸ Obie zdolności, zmysłowość i intelekt, nie mogą też nawzajem swych funkcji wymieniać. Intelekt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko w połączeniu, „razem”, mogą prowadzić do poznania. Kant domagał się starannego oddzielania tych dwóch zdolności w umysłowej władzy poznawczej.²²⁹ Gdy chodzi o intelekt, cała wiedza o nim, o jego naturze, wywodzi się z intelektu. Wyrażenie „wywodzi się z intelektu” – jak się wydaje – znaczy, że nie wywodzi się ze zmysłowości. Wiedza ta sprowadza się do

225 Por. tamże, t. 1, 207.

226 Por. tamże, 207 i nn.

227 Tamże, t. 1, 139.

228 Tamże, 139.

229 Jeśli słowo „oglądać” oznacza tu bezpośrednie poznanie jakiegoś przedmiotu, a więc intuicję, to u Kanta nie można mówić o intuicji intelektualnej tak, jak się to czyni w filozofii klasycznej.

„wiedzy o zasadach”. Kant wyraźnie mówił o elementach czystego poznania intelektualnego i o naczelnym zasadach, bez których nie można pomyśleć żadnego przedmiotu, a także o czystych „pojęciach intelektu”. Zasady te nazywał „czysto formalnymi i naczelnymi w relacji do procesu myślenia”. W rozdziale poświęconym logice transcendentальной, a dokładniej w jej dziale zwanym analityką transcendentálną, opisywał całe „wyposażenie” intelektu, które uważał za wypełnienie intelektu naczelnymi zasadami, czyli pojęciami czystymi, i nazywał kategoriami umysłowej władzy poznawczej. Opisał bliżej te pojęcia, wskazując na następujące ich cechy:

- 1) pojęcia-kategorie są pojęciami czystymi, a nie empirycznymi;
- 2) pojęcia-kategorie należą nie do oglądania i zmysłowości, ale do myślenia i intelektu;
- 3) pojęcia-kategorie są pojęciami pierwotnymi i należycie odróżnialnymi od pojęć wtórnych, pochodnych lub z nich złożonych;
- 4) tablica pojęć-kategorii ma być zupełna, co znaczy, że winny one wypełniać całkowicie całe pole czystego intelektu. Czysty intelekt oddziela się zupełnie od tego wszystkiego, co empiryczne, a więc od wszelkiej zmysłowości.

Czysty intelekt jest, według Kanta, „pewną jednostką trwale istniejącą dla siebie, sobie wystarczającą i nie dającą się pomnożyć przez żadne z zewnątrz pochodzące dodatki.”²³⁰ Kant intelekt nazywał też miejscem rodzenia się pojęć *a priori*. Nie narzucają się te pojęcia spontanicznie, nagle, trzeba je odszukać. Wyszukiwanie tych pojęć dokonuje się przez analizę używania czystego intelektu. „Będziemy szukać czystych pojęć i śledzić je, aż do ich pierwszych zarodków i zaczątków w ludzkim intelekcie, w których tkwią w pogotowiu, aż wreszcie doprowadzone do pełnego rozwoju przy okazji [uzyskiwania] doświadczenia i przez tenże intelekt wyzwolone z przywiązanych do nich warunków empirycznych – zostaną przedstawione w całej swej czystości.”²³¹ Punktem wyjścia procesu wyszukiwania jest analiza jakiegokolwiek poznania pojęciowego przedmiotu transcendentnego. Zdaniem Kanta, w trakcie takiego poznania ujawniają się rozmaite pojęcia, które pozwalają poznać intelekt jako zdolność poznawczą. Wyszukiwanie tych pojęć w filozofii transcendentальной dokonuje się według pewnej zasady. Płaszczyzną poszukiwania są pojęcia, które powstają na drodze naturalnej, przez uogólniania, na zasadzie podobieństwa i układania „wedle bogactwa ich treści”.²³²

230 Por. tamże, 154.

231 Por. tamże, t. 1, 155.

232 Por. tamże, t. 1, 156.

Okazuje się, że według Kanta, intelekt jest władzą poznawczą, której rezultatem działania poznawczego jest pojęcie. Intelekt jest bezpośrednim źródłem pojęć. Kant charakteryzował intelekt jako zdolność wytwarzania przedstawień, czyli pojęć przedmiotów transcendentnych. Słowo „przedstawienie”, czyli pojęcie, oznacza pomyślaną naoczność zmysłową. W porównaniu z pasywną zmysłowością (synopsją), której istota polegała – jak już zaznaczano – na odbieraniu wrażeń, intelekt jest władzą bardziej samodzielniejszą i zarazem władzą czynną. Jego działanie wyraża się w spontaniczności myślenia. Myślenie, według Kanta, sprowadza się do czynności podporządkowania różnych przedstawień, w sensie zjawisk, jednemu wspólnemu przedstawieniu jako pojęciu. Intelekt spełnia zatem funkcję porządkującą – myśląc, obejmuje kilka przedstawień (zjawisk) jednym bardziej ogólnym przedstawieniem, czyli pojęciem. Myślenie dokonuje się zawsze za pomocą pojęć stanowiących wyposażenie intelektu. Ostatecznym rezultatem myślenia jest sąd. Dlatego też intelekt, zdaniem Kanta, można przedstawić jako zdolność wydawania sądów.

Intelekt podobnie jak zmysłowość jest nośnikiem pewnej apriorycznej struktury. Aprioryczną strukturę intelektu tworzą „czyste pojęcia”, które określane są nazwą „kategorie”. Dzięki kategoriom dane uzyskane w zmysłowej naoczności podlegają dalszemu porządkowaniu. Rodzi się tu pytanie: czym są kategorie same w sobie, jako takie? Otóż, według Kanta, kategorie to składniki ludzkiego intelektu, które jako takie są czystymi pojęciami. Kant podał następującą definicję kategorii: „są one pojęciami przedmiotu w ogóle, dzięki którym dane naoczne przedmiotu uchodzą za określone pod względem jednej z logicznych funkcji sądenia.”²³³ Dzięki kategoriom dane uzyskiwane w zmysłowej naoczności podlegają dalszemu porządkowaniu, to znaczy mogą stawać się elementami określanymi w sądach.

Cały proces porządkowania, który jest dziełem intelektu, znajduje swój ostateczny wyraz w sądzie. „Wszystkie sądy są więc funkcjami jedności zachodzącej między naszymi przedstawieniami czyli pojęciami, a to dlatego, że zamiast bezpośredniego wyobrażenia używa się tu do poznania przedmiotu przedstawienia nadrzędnego, obejmującego to wyobrażenie i szereg innych przedstawień, i ponieważ przez to wiele możliwych poznań zostaje złączonych w jedno.”²³⁴ Struktura sądu, rodzaje powiązania jego poszczególnych składników, stanowią odbicie bardziej pierwotnej struktury kategorii, czyli sposobów wprowadzania przez intelekt jedności pomiędzy różnorodne

233 Por. tamże, t. 1, 196-197.

234 Tamże, t. 1, 159.

przedstawienia. W tym krótkim opisie funkcji poznawczej intelektu widać wyraźnie aprioryczny charakter ludzkiego poznania, ponieważ same kategorie oraz sposób wprowadzania jedności między elementy poznawcze nie mają nic wspólnego z doświadczeniem. W związku z tym powstaje pytanie: co my właściwie poznajemy? Czy porządkowana rzeczywistość jest tworem obiektywnym? Czy też jest tworem subiektywnym? Otóż odpowiadając na to pytanie przypomnijmy, że według Kanta, w potocznym rozumieniu poznania człowiek styka się z rzeczywistością, która pozostaje od niego całkowicie niezależna i w tym sensie jest obiektywna. Nie możemy jednak zapominać, że w ujęciu Kanta każde, nawet najbardziej pierwotne zetknięcie się podmiotu z przedmiotem transcendentnym związane jest już z wprowadzaniem do rzeczywistości pewnych apriorycznych, podmiotowych struktur. Poznający podmiot, oglądając, współtworzy oglądaną zmysłami rzeczywistość. Sposoby docierania do tego, co dane, są określane przez aprioryczną strukturę władz poznawczych i w ten sposób stają się konstytutywnymi elementami samej rzeczywistości, po prostu stają się warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia. Kant w tym fakcie widział genezę porządku, który – jak wiemy – dotyczy chaosu pobudzeń, a następnie zjawisk, czyli wyobrażeń. Ten porządek zostaje dokonany przez wspomniane syntezy. Dzięki takiemu uporządkowaniu wszystko zaczyna nabierać charakteru racjonalnego. Kant zauważył też, że przy takim stawianiu zagadnienia poznania rzeczywistość ulega nieuniknionej subiektywizacji. Co więcej, Kant głosił, że źródła poznania *a priori* stosują się tylko o tyle do przedmiotów, o ile te przedmioty, rozważane jako zjawiska, nie przedstawiają rzeczy takich, jakie są same w sobie. Odpowiadając na pytanie o subiektywność poznania, trzeba powiedzieć, że jest ono głęboko nacechowane subiektywnością.

Podsumowując można postawić, jeszcze jedno pytanie: na czym polega działanie intelektu? Otóż polega ono, jak się wydaje, na wprowadzeniu do wyobrażeń jedności. Zmysły, według Kanta, dają tylko różnorodność wyobrażeń, intelekt natomiast zespala tę mnogość. Połączenie nie leży w przedmiotach i nie może być ujęte przez postrzeganie, lecz jest jedynie rezultatem działania intelektu, który sam nie jest niczym innym niż zdolnością łączenia *a priori*. Przedmiot jest tym, w czego pojęciu zostaje zespolona różnorodność danego wyobrażenia. Inaczej mówiąc, przedmioty poznawcze są pewnym zespoleniem wyobrażeń, a samo zespolenie nie jest wyobrażeniem, lecz jest aktem myślącego podmiotu, rezultatem pracy intelektu.

Ale skąd intelekt ma zdolność jednoczącą? Otóż ma ją, ponieważ jest ona odbiciem jedności samego intelektu. Jedność, którą odnajdujemy w przed-

miotach, jest odbiciem jedności naszej jaźni. Wiedza o przedmiotach jest możliwa tylko dzięki temu, iż posiadamy samowiedzę. Jedność świadomości jest więc warunkiem przedmiotów, przez tę jedność umysł pełni swą jednoczącą funkcję. Jedność ta jest warunkiem wszelkiego poznania, warunkiem, który nie tylko jest potrzebny do poznania przedmiotu transcendentnego, ale któremu musi podlegać wszelkie wyobrażenie, aby stać się dla podmiotu poznającego przedmiotem. Tu powstaje pytanie: jakie są te pojęcia, za pomocą których zespalamy wyobrażenia w przedmioty? Są nimi tak zwane kategorie. Intelkt od strony statycznej prezentuje się jako zespół kategorii. Kategorie są, jak już wspomniano, czystymi formami, sposobami wiązania tego, co różnorodne. Ukierunkowane są one na materiał dostarczany przez zmysłowość. Dokonują syntezy tego, co pojawia się w czasie.

6.5. Rozum jako władza poznawcza

Wszystkie czyste pojęcia (kategorie) mają do czynienia z syntetyczną jednością przedstawień, a pojęcia czystego rozumu (idee transcendentalne) mają związek z bezwzględną jednością syntetyczną wszystkich warunków w ogóle. Rozum jest otwarty na nieskończoność.²³⁵ Przedmiotem rozumu jako władzy myślenia jest to, co jest bezwzględne i nieuwarunkowane. Mowa tu o „myśleniu”, ponieważ rozum jest władzą myślenia. Myślenie, według Kanta, nie jest jednak tym samym, co poznanie. Poznanie jest konstytuowane przez zmysłowość i intelekt.²³⁶ Zmysłowość jako odrębne źródło poznania dostarcza materiału poznawczego, a intelekt jako samodzielna i niezależna władza tworzenia pojęć, bez których poznanie doświadczeniowe byłoby niemożliwe. Intelkt jest władzą tworzenia pojęć, rozum jest władzą poznawczą tworzenia naczelných zasad koniecznych do przeprowadzania rozumowań, inaczej mówiąc, jest władzą dedukowania, pojętego jako czynności wyciągania wniosków. Właśnie rozum naprowadza na przyjęcie istnienia rzeczy samej w sobie. Wydawałoby się, że w systemie Kanta pytanie o rzecz samą w sobie nie ma sensu, ponieważ zawsze mamy do czynienia z właściwym tylko sposobem spostrzegania rzeczy, czyli ze zjawiskami i ich syntezami. Kant stanął na stanowisku, że przyjęcie realnego istnienia „rzeczy samej w sobie” jest konieczne. Co Kant rozumie przez termin „rzecz sama

²³⁵ Por. A. Bobko, dz. cyt., 54-55.

²³⁶ Por. tamże, 27.

w sobie”? Słowo „rzecz sama w sobie” ma u Kanta dwa znaczenia – jedno transcendentualno-filozoficzne, drugie jako coś transcendentno-filozoficzne. W tym ostatnim znaczeniu „rzecz sama w sobie” byłaby traktowana jako coś transcendentnego wobec sfery zjawisk i zarazem jako źródło wrażeń docierających do poznającego podmiotu. W tradycji filozoficznej termin ten odpowiada terminowi „substancja”. Takiego znaczenia rzeczy samej w sobie Kant jednak nie przyjmował.

Używając terminu „rzecz sama w sobie”, wskazywał na specyficzny sposób refleksji. Specyfika tej refleksji polega na tym, że chociaż refleksja ta kieruje się ku rzeczywistości, to jednak nie jest w stanie w pełni jej objąć. Intelkt jako władza poznawcza tworzenia pojęć nie ma tyle siły, możliwości, aby do rzeczy samej w sobie dotrzeć. Zaznacza się tu ograniczenie intelektu. Słowo „rzecz sama w sobie” symbolizuje więc niepełność poznania tworzącego racjonalny obraz rzeczywistości, wskazuje na to, że poznanie jest zdane na coś, co jest poza rzeczywistością, i tym samym niejako sięga poza granice tego, co dostępne. Co więcej, wydaje się, że Kant był przekonany, że sięganie poza to, co jest dane, nie jest wychodzeniem w pustkę.²³⁷ Nasza władza poznawcza odczuwa znacznie wyższe potrzeby. Kant posiadał silne przekonanie, iż istnieje coś takiego, jak „rdzeń racjonalności”, czyli czysty logos, który daje się wyanalizować ze złożonych procesów, składających się na ludzkie poznanie. W związku z tym powstało wiele przeróżnych interpretacji.

Zarysowana dotąd koncepcja racjonalnej rzeczywistości, zdaje się wymagać jakiegoś istotnego poszerzenia poznania. Według Kanta nie jest to możliwe w poznaniu teoretycznym, a więc w filozofii teoretycznej, ale jest to możliwe w filozofii praktycznej. Poszerzenie tego poznania dokonuje się przy udziale właśnie rozumu. Rozum jako zadanie stawia sobie ukazanie ograniczenia ludzkiego poznania. Kant, podejmując ten problem, ukazał najpierw źródło owego pragnienia, które uświadamia nam ograniczoność wpisaną w świat zjawisk. Rozum w kontekście tego zagadnienia prezentuje się jako władza poznawcza, istotnie różniąca się od innych władz poznawczych. Ale nie jest to jedyne znaczenie słowa „rozum”. Kant używał go na określenie wszystkich władz poznawczych, które zawierają w sobie jakieś aprioryczne struktury. Jest to szerokie znaczenie słowa „rozum”. W wąskim znaczeniu „rozum” stanowi najwyższą władzę poznawczą. Strukturę tak pojętego rozumu tworzą transcendentualne idee, zwane również pojęciami czystego rozumu lub kategoriami. Kant mocno podkreślił, że każda

237 Por. tamże, 49-50.

z tych władz, zmysłowość, intelekt i rozum, mają swoją odrębną „dziedzinę przedmiotową”. Wskazywał także, że zasady takiego podziału muszą być respektowane, jeśli jakiegokolwiek systematyczne poznanie, ujęte w całościowym systemie doświadczenia, metafizyka, czy też jakaś nauka empiryczna, mają być w ogóle możliwe. Otóż tak rozumiany rozum podzielił Kant na trzy rodzaje: teoretyczny, praktyczny i refleksyjny.²³⁸ Każdy z tych rozumów ma odrębną dziedzinę przedmiotową i odrębne możliwości poznawcze, proporcjonalne do swego przedmiotu. Kant przyjął nadto rozum czysty. Jest to źródło wiedzy *a priori*, wiedzy, która stanowi podstawę każdej nauki. Ten rozum ma fundamentalne znaczenie, gdy chodzi o poznanie naukowe.

Zajmując się poznaniem naukowym od strony jego wartości, podejmował analizę tego właśnie czystego rozumu. Dla Kanta dokonać analizy czystego rozumu znaczyło dokonać jego krytyki, czemu dał wyraz w dziele *Krytyka czystego rozumu*. Przeprowadzić krytykę czystego rozumu oznaczało dokonać oceny źródeł jego poznania i jego wyników pod względem pewności, warunków i granic. Badania te Kant nazywał transcendentálnymi, ponieważ koncentrują się nie na naturze przedmiotów poznania, lecz na sposobie ich poznawania przez rozum ludzki i to z uwagi na sposób poznania *a priori* przez rozum czysty. Co to jest rozum czysty? Jest to rozum niezawierający pojęć pochodzenia empirycznego, zmysłowego, pojęć z zastosowań praktycznych. W badaniach tych Kanta nie interesowała treść doświadczenia, lecz interesowały tylko formy i struktura działania umysłu poznającego. Uważał on, że dopiero dzięki czystym pojęciom umysłu treść doświadczenia staje się zrozumiała oraz podkreślał, że same te pojęcia mogą być odniesione tylko do doświadczenia. Te trzy rozумы stały się motywem powstania niemieckiego idealizmu, którego reprezentantami byli: Fichte, Schelling i Hegel. Każdy z tych filozofów po swojemu próbował te rodzaje rozumów doprowadzić w sposób spekulatywny do jedności. Ich próby zakończyły się jednak porażką, sprowadzającą się do tego, że przecenili oni rozum, obarczając go zadaniami ponad jego możliwości. Ten nurt filozofii nazywany jest neokantyzmem.

Z tego faktu wyrósł ruch antymetafizyczny – filozofia, której zadaniem była walka z niemieckim idealizmem, a konsekwentnie pogrzebanie metafizyki. Na miejsce metafizyki weszły nauki przyrodnicze, następnie filozofia życia z Arturem Schopenhauerem (1788-1860) i Friedrichem Nietzschem

238 O rozumie teoretycznym Kant pisał m.in. w: dz. cyt., t. 1: 23, 35, 42; t. 2: 37, 39, a o rozumie praktycznym w przeciwieństwie do spekulatywnego, tamże, t. 1: 23, 35, 42; t. 2: 37, 39, 132, 135-136, 213 nn., 293 nn., 330-331, 373-374, 380-381, 518-520, 545-547.

(1844-1900) na czele, a po tym filozofia egzystencji. Filozofie te bazowały na irracjonalizmie. W krytyce niemieckiego idealizmu typu neokantowskiego mieści się także źródło niewolniczo krytycznego nastawienia wobec metafizyki i hołdowniczego wobec nauk przyrodniczych pozytywizmu i neopozytywizmu, a nieco wcześniej empiryzmu.

Kant rozwiązał problem sporu, a rozwiązanie to polegało na wskazaniu zasadniczej jednostronności empiryzmu i racjonalizmu oraz powiązaniu ich ze sobą w nowej teorii poznania, a następnie ukazaniu nowej perspektywy i możliwości istnienia metafizyki. Stanowisko Kanta sytuuje się między empiryzmem a racjonalizmem. Wyraża się ono w tym, że z jednej strony zawiera się w nim krytyka ich fałszywych roszczeń, z drugiej ukazuje się to, co w obu tych stanowiskach jest pozytywne, trafne i prawdziwe. Pojawiły się trzy konsekwencje określenia przez Kanta relacji między racjonalizmem i empiryzmem.

1. Pierwsza konsekwencja jest następstwem określania relacji między filozofią a naukami przyrodniczymi, rozumem a doświadczeniem oraz między logiką a matematyką. Polega ona na jasnym oddzieleniu od siebie różnych nauk. Logika zajmuje się formalną stroną posługiwania się rozumem i bada prawa myślenia w ogóle. Matematyka na mocy jej więzi z czystą naocznością nie jest ani logiką, ani też metafizyką. Projektuje ona *a priori* geometryczne związki między liczbami. Metafizyka w sensie naukowym występuje jako metafizyka przyrody i filozofia moralności.
2. Druga dotyczy określenia człowieka. Przestaje on być zdolny do poznania istnienia Boga i świata inteligibilnego, dlatego nie można go traktować jako zwierzęcia zdolnego do tworzenia metafizyki (*animal methaphysicum*), czyli jako istoty, która za pomocą swego rozumu dociera do świata pozaziemskiego. Nie ma zdolności do uzyskania stwierdzenia o istnieniu pojęcia iskry bożej, bożego intelektu. Jego rozum jest ograniczony.
3. Trzecia polega na tym, że w przeciwieństwie do koncepcji dotychczasowych pojęcie rozumu podzielone zostało na różne funkcje cząstkowe i specyficzne czynności, w czego następstwie rozum teoretyczny w sensie właściwym jest ograniczony, a na pierwsze miejsce zostaje wysunięty rozum praktyczny. Przedmioty metafizyki traktowane są jako konieczne idee, a nie jako przedmioty możliwego poznania. Rozum nie docierał do rzeczy samych w sobie. Tak pojęty rozum prezentuje się jako rozum osłabiony. Traktowany jest przez

Kanta jako autonomiczny i sam nadaje sobie prawa. Dzięki refleksji posiada możliwość zrozumienia i wyjaśnienia własnej skończoności. Z konieczności myśleć musi Boga, duszę i świat jako idee regulatywne, a nie jest ich w stanie poznać. Dotarł do pewnych granic poznania, jest rozumem granicznym.

7. EMPIRYSTYCZNE KONCEPCJE UMYŚLU LUDZKIEGO W FILOZOFII XVIII I XIX WIEKU

Filozofia siedemnasto- i osiemnastowieczna nie wyczerpuje się w kierunku racjonalizmu. Dopełnia ją filozofia wyrażająca się w empiryzmie. Głównymi reprezentantami tego ostatniego są Locke i Hume. Nie negowali oni potrzeby udziału w poznaniu aktów poznawczych umysłu czy rozumu, dlatego też ten kierunek filozoficzny często nazywany jest empiryzmem racjonalistycznym. Racjonalizm z kolei omawianego okresu występuje w dwojakiej postaci, jako niepotrzebujący udziału zmysłów oraz jako korzystający z doświadczenia zmysłowego. Reprezentantem pierwszego jest Kartezjusz, reprezentantami drugiego są pozostali racjoniści pokartezjańskiej orientacji.

W związku z tym powstaje problem udziału władzy poznawczej – rozumu – w ludzkim poznaniu, jak również doświadczenia zmysłowego w tworzeniu się poznania, czy to na poziomie powstawania pojęć, czy sądów. Zauważa się, iż poznanie ludzkie dokonuje się za pomocą umysłu i rozumu. Powstaje więc problem udziału z jednej strony zmysłów, a z drugiej – umysłu i rozumu w procesie powstawania poznania. Aby rozwiązać powyższy problem, nawiąże się do niektórych empirystów tego okresu. Analizy jednak rozpoczniemy od Bacona, który już w odrodzeniu przyjmował udział doświadczenia zmysłowego i umysłu w poznaniu.

7.1. Względny udział doświadczenia w czynnościach poznawczych umysłu ludzkiego

Francis Bacon. Umysł ludzki według Bacona jest naturalną władzą poznawczą. Jest on „siłą” człowieka, dzięki której człowiek może poznać siebie i otaczającą go rzeczywistość. Bacon, patrząc na umysł ludzki

z punktu widzenia jego genezy, uważał, że pochodzi on od Boga i stanowi jakby „boży ogień”, dzięki któremu człowiek zdolny jest dotrzeć do tego, co w przedmiotach zewnętrznych jest najbardziej istotne, to jest do tak zwanych form tych przedmiotów. Jest on „zdolnością” i „siłą” człowieka darowaną przez Boga.²³⁹ Specyfika tej zdolności sprowadza się do poznania. Słowo bowiem „może poznać siebie i otaczającą go rzeczywistość”, informuje nie tylko o tym, że umysł ludzki jest źródłem poznania, ale też, że jest źródłem ujawniającym tak w człowieku jako przedmiocie poznania, jak i transcendentnej w stosunku do niego rzeczywistości to, co je konstytuuje w istocie. W tym aspekcie jego koncepcja umysłu ludzkiego nie odbiega od koncepcji zastanej i ogólnie przyjętej w tradycji wieków poprzednich.

Bacon nie określił wprost natury umysłu jako władzy poznawczej człowieka, to znaczy nie uwybraził tego, co się składa na to, co on nazywał „zdolnością” czy „siłą”, inaczej mówiąc, nie ukazał tego, co umysł ludzki konstytuuje jako „siłę” lub „zdolność” poznawczą, sięgającą w głąb swego przedmiotu. Sądzić można, że jego rozumienie umysłu dyktowane jest koncepcją człowieka jako stworzenia złożonego z duszy i ciała. Nie wskazał on też wyraźnie na jego strukturę, to znaczy nie mówił odrębnie o intelekcie, rozumie, chociaż nie sposób nie przyjąć, że wartość takich odróżnień odrzucał. Jedną z cech należących do natury umysłu rozpatrywanego od strony funkcjonalnej jest to, że jego działanie jest ściśle związane z działaniem zmysłów. Związek ten uważał Bacon za prawdziwy i prawidłowy, można by nawet powiedzieć „naturalny”, w tym znaczeniu, że nie jest od nas zależny, nie jest przez nas wprowadzony, ale jest ustalony przez Stwórcę natury. Co więcej, uważał on, iż tego, co w tym znaczeniu naturalne, nie można burzyć.²⁴⁰

Umysł ludzki jako „siła” poznawcza, czy też „zdolność” poznawcza, według Bacona, charakteryzuje się pewnymi skłonnościami, wśród których wyróżniał on tendencję do ujmowania przedmiotu w pewnym określonym porządku. Słowa „skłonność” nie należy tu rozumieć w sensie psychologicznym jako nastawienia, które może towarzyszyć lub nie podstawowej czynności, będącej ludzkim poznaniem, lecz raczej jako cechę konstytuującą umysł zgodnie z jego naturą. Działanie umysłu, czyli poznanie, lub szerzej mówiąc, myślenie, realizuje się zawsze w sposób uporządkowany. Przyjmując, że uporządkowany sposób ujmowania zakłada „istnienie” w umyśle reguł, praw tego

239 Por. F. Bacon, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1955, 204.

240 Por. tamże, 21-22.

myślenia, można powiedzieć, że prawa te konstytuują umysł ludzki w jego naturze, a więc umysł jako umysł albo mówiąc dokładniej, czysty umysł.

Bacon, patrząc na umysł ludzki, widział w nim „fałszywe siły” oraz „siły prawdziwe”.²⁴¹ Właśnie te „prawdziwe siły” można uznać za to, co umysł ten konstytuuje w jego istocie, jako swoisty podmiot operacji poznawczych, inaczej mówiąc, „umysł czysty”. Jak się wydaje, najlepszym słowem opisującym umysł w tym aspekcie jest „dialektyka”, w języku Bacona znacząca tyle, ile ludzki „umysł pozostawiony samemu sobie”, „oderwany w swych operacjach od doświadczenia”²⁴², a więc oderwany od materiału zmysłowego, na którym pracuje. Zauważyć jednak należy, że takie działanie umysłu ludzkiego, jako działanie poznawcze w szerokim tego słowa znaczeniu, jest działaniem przedmiotowym, docelowym, chociaż nie korzystającym z reprezentacji. Jest to poznanie „czegoś”, realizujące się wyłącznie na mocy immanentnego ruchu treści konstytuujących umysł ludzki.

Powstaje tylko pytanie: czy te prawa, konstytuujące naturę „czystego” umysłu, są pochodzenia wrodzonego, czy też są pochodzenia empirycznego? Bacon nad tym problemem się nie zastanawiał. Można jednak wysunąć pewną hipotezę w tym względzie. Otóż – jak się zdaje – wykluczona jest tu hipoteza głosząca, że tak pojęta „natura” ludzkiego umysłu jest wrodzona, to znaczy, że zasady konstytuujące uporządkowane ludzkie myślenie są człowiekowi wrodzone. Wrodzona człowiekowi jest tylko „zdolność”, „siła” poznawania, formy myślenia natomiast, inaczej mówiąc, prawa myślenia, mają charakter praw nabytych, kształtujących się pod wpływem poznawania świata przyrody.

Bacon zakładał, że między umysłem a rzeczami istnieje taka jedność, „z jaką trudno porównać cokolwiek na ziemi”.²⁴³ Człowieka nazywał też „sługą” i „tłumaczem przyrody”²⁴⁴ i mówił, że: „tyle może zrobić i zrozumieć, ile z ładu przyrody czynem lub zmysłem zdoła uchwycić; poza tym nic nie wie i nic więcej nie może. Żadne bowiem siły nie są w stanie rozwiązać albo rozerwać łańcucha przyczyn; i nie można przyrody przewyciężyć inaczej niż przez to, że się jej słucha.”²⁴⁵ Na tej samej stronie *Novum organum* znajdujemy jeszcze inny, ważny w tym względzie tekst: „I wszystko mieści się w tym, by wzroku umysłu nie spuszczać nigdy z samych rzeczy i ich obrazy

241 Por. tamże, 6.

242 Por. tamże, 18.

243 Por. tamże, 5.

244 Por. tamże, 41.

245 Tamże, 41.

przyjmować jakimi one są”.²⁴⁶ Twierdzeń o podobnej treści można w tekstach Bacona napotkać więcej. Wydaje się, że przyjął on swoisty izomorfizm między porządkiem rzeczy a porządkiem poznania. To spostrzeżenie daje podstawy do interpretacji, wedle której prawa poprawnego myślenia, składające się na to, co nazywane jest umysłem ludzkim, czy ludzkim rozumem, genetycznie wiążą się z odczytaniem rzeczywistości transcendentnej w stosunku do podmiotu poznającego.

Tak pojęty rozum praktycznie nie występuje w formie „czystej”. Ową „czystą” formę traci w miarę rozwoju jednostki ludzkiej. Tak pojęty umysł jest umysłem konkretnej, żyjącej i rozwijającej się w konkretnych, określonych warunkach jednostki ludzkiej. Jako taki w zasadzie nie prowadzi do wartościowego poznania, dzięki swemu historycznemu „obarczeniu”. Jest to więc umysł „ukształtowany”, który trudno – jak pisał Bacon – uleczyć.²⁴⁷ Stąd jako taki nie prowadzi do poznania wartościowego. Aby mógł prowadzić do takiego poznania, należy go „oczyszczyć”. Do wartościowego bowiem poznania prowadzi jedynie umysł „oczyszczony”.²⁴⁸ Źródła błędów poznawczych pochodzą stąd, że zdaniem Bacona, umysł poznając, wprowadza i włącza w przedmiot poznania naturę własnego podmiotu, w którym tkwi, tak ogólną, jak i indywidualną.²⁴⁹ Stąd też praktycznie nigdy jako „czysty” nie działa. Działa zawsze jako rozum konkretnej jednostki ludzkiej. Według Bacona to nie rozum jednostki działa poznawczo, ale jednostka jako ludzka i jako ta oto działa poprzez swój zindywidualizowany rozum. Tak pojęty, konkretny umysł człowieka jest umysłem historycznym i jako taki jest „opętany” przez to, co nazywał Bacon „idolami”. Nie jest on – jak pisał Bacon – czystą, niezapisaną tablicą, brak mu czystej wygładzonej powierzchni.²⁵⁰ Elementami, które konstytuują historyczny umysł jako zdolność poznawczą i zniekształcają czynności poznawcze, prowadząc do zafałszowania poznania rzeczywistości, są tak zwane „idole”. Bacon rozróżnił dwa typy idoli – wrodzone i nabyte.

Umysł ludzki jako „światło naturalne” ze względu na to, że jest osadzony w naturze ludzkiej jest niejako zniekształcony. Te zniekształcenia, źródłowo tkwiące w naturze człowieka jako człowieka, a przez to także w naturze umysłu, nazywał Bacon „idolami plemiennymi”²⁵¹, a tkwiące w konkretnych naturach poszczególnych jednostek – różnymi nazwami, zależnie od

246 Por. tamże.

247 Tamże, 64.

248 Por. tamże, 33.

249 Tamże, 32

250 Por. tamże.

251 Por. tamże, 32 i 67.

ich typów. Słowo „natura ludzka” oznacza tu tyle, ile słowo „natura rodu ludzkiego” i interpretowane jest jako źródło ludzkiego działania, a w tym także poznania. Bacon bardzo wyraźnie podkreślił, że: „wszystkie percepcje, zarówno zmysłowe, jak i umysłowe są dostosowane do człowieka, a nie do wszechświata. Rozum ludzki podobny jest do zwierciadła, które będąc nierówne (dla promieni wysyłanych przez przedmioty), swoje właściwości na te przedmioty przenosi, przez co je zniekształca i zmienia.”²⁵² Tak pojęty umysł objawia większą skłonność do błędu niż zmysły. Z powyższego tekstu jednoznacznie wynika, że naturalny rozum człowieka, i to każdego człowieka, ze względu na naturę ludzką, w której jest osadzony, może prowadzić do błędów poznawczych.

Innym ważnym źródłem zniekształcania funkcjonowania „światła naturalnego” jest „osobistość” jednostki ludzkiej. „Osobistość” w języku Bacona oznacza „jednostkową ludzką naturę”. Posługując się językiem współczesnym, powiedzielibyśmy, że słowo to oznacza osobowość człowieka w sensie psychologicznym. Bacon wskazał bowiem na takie czynniki kształtujące tę jednostkowość ludzkiej natury, jak: wychowanie, przestawanie z innymi, lektura książek, autorytet osób, które się czci i podziwia²⁵³. Na kształtowanie się osobowości ludzkiej wielki wpływ mają przede wszystkim określone systemy filozoficzne. Równocześnie z kształtowaniem się osobowości jednostki ludzkiej, kształtuje się ludzki umysł (*spiritus*) i zależnie od tego, jak się ukształtuje, takie będzie poznanie.²⁵⁴ Tak pojęty umysł, to jest jako obarczony właściwościami wywodzącymi się z powyższych „idoli”, Bacon określał nazwą „umysł pozostawiony samemu sobie”. Jego zdaniem, umysł ten, jeśli nie jest wsparty pewnymi „narzędziami” neutralizującymi źródła ewentualnych błędów, nie może prowadzić do wartościowego poznania.

John Locke. Locke miał również empirystyczną koncepcję ludzkiego umysłu. Czym był umysł dla Locke’a? Terminu tego Locke używał w wielu znaczeniach: jako miejsce, w którym istnieją idee, przy czym „istnieć w umyśle” znaczy być w polu widzenia umysłu.²⁵⁵ Umysł jest tym, co postrzega w samym sobie jakieś zjawisko. Umysł jest tym, co uprzytamnia w sobie istnienie jakiejś idei. Locke porównywał umysł do oka, twierdząc, że podobnie jak oko, umysł umożliwi nam widzenie i postrzeganie wszelkich

252 Tamże, 67.

253 Por. tamże.

254 Por. tamże, 67-68.

255 Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1955, 19-20.

innych rzeczy, przy czym w trakcie tych czynności sam siebie nie postrzega, stąd może być odrębnym, własnym swoim przedmiotem.²⁵⁶ Nazywał też umysł zdolnością poznawczą, która ma właściwe mu drogi do tworzenia pojęć o rzeczach.²⁵⁷

Umysł, wedle Locke'a, ma właściwą sobie naturę. Wszystko wskazuje na to, że na naturę umysłu składają się zdolności poznawcze. Zdolności te charakteryzują się zasięgiem poznawczym, nie są nieograniczone.²⁵⁸ Locke zakładał takie przedmioty, których umysł ze względu na swe zdolności nie może pojmować, rzeczy, które przekraczają jego zdolności. Słowo „zdolność” oznacza tyle, ile władza umysłowa lub też coś, co posiada władza umysłowa. Twierdził on np., że „zdolność poznawcza właściwa naszym władzom umysłowym. Należy się liczyć z ograniczeniem zdolności poznawczych władz umysłu. Bowiem ograniczenie to zdaje się wynikać z faktu, że rzeczy istniejące są przystosowane do naszych zdolności.”²⁵⁹ Owe dostosowanie jest granicą możliwości poznawczych. Umysł pochodzi od Boga, stąd Locke pisał: „pierwszym krokiem ku zadowalającemu rozwiązaniu różnorodnych zagadnień, jakie umysł ludzki jest nader skłonny sobie stawiać, będzie zdobyć pogląd na nasze zdolności poznawcze, zbadać nasze władze umysłowe i stwierdzić do jakich rzeczy są one dostosowane.”²⁶⁰

Z faktu, że Locke nie akceptował arystotelesowsko-tomistycznego rozwiązania problemu natury umysłu ludzkiego, że walczył z pomysłem idei wrodzonych, można sądzić, iż miał własne rozwiązanie, różne od dwóch wspomnianych. Sądzę, że można ten problem przynajmniej w pewnym stopniu naświetlić, poddając analizie to, co Locke rozumiał przez doświadczenie jako główne źródło poznania. Według Locke'a na doświadczenie jako źródło wiedzy składają się: percepcja zmysłowa, akt umysłu biernego nastawienia się na produkty działania przedmiotów zewnętrznych na zmysły oraz refleksja. Akt refleksji jest zapodmiotowany w umyśle. Gdy chodzi o pierwszą czynność, prezentuje się ona tak, że zmysły zwrócone ku przedmiotom zewnętrznym, dostarczają umysłowi różnorodnych spostrzeżeń rzeczy, a ściślej mówiąc, zmysły dostarczają do umysłu nie tyle postrzeżenia, ile raczej tego, co tworzy postrzeżenia. Tym, co tworzy postrzeżenia, jest wrażenie. Wrażenie odebrane przez umysł tworzy ideę, zgodnie z definicją: „termin

256 Por. tamże, 23.

257 Por. tamże, 24.

258 Por. tamże, 25.

259 Por. tamże, 27.

260 Tamże, 28-29.

idea oznacza wszelką rzecz, która jest przedmiotem myśli”.²⁶¹ Pierwsze idee, które człowiek zaczyna mieć, powstają w umyśle, kiedy po raz pierwszy doznaje on wrażeń zmysłowych. Refleksja jest doświadczeniem wewnętrznym. Określał ją Locke jako postrzeganie czynności własnego umysłu, i oznacza ona u niego czynności umysłowe nad własnymi czynnościami psychicznymi. Refleksja dostarcza nam takich idei, jak: postrzeganie, myślenie, chcenie itp.

Przede wszystkim, jak się zdaje, według Locke’a nie ma poznania czysto zmysłowego. Zmysły nie mają siły poznawczej, tę siłę ma umysł, ale jest on skierowany na wrażenie. Wrażenie jest odbiciem przedmiotu transcendentnego w strefie zmysłowości, jego w pewnym sensie obrazem, a umysł jest jakby zwierciadłem. Ów obraz odbija się w umyśle, a odbijając się, przekształca się w ideę. Idea jest więc odbiciem wrażenia w umyśle. Umysł w tym przypadku zachowuje się w sposób bierny. Jego siła poznawcza podlega jego zdolności odbioru tego, co przedmiot działający na zmysły w nich sprawił, to jest odbioru wrażeń. Oddziaływanie przedmiotów na nasze narządy zmysłowe dokonuje się mechanicznie, ma ono charakter bezpośredniego kontaktu, przez fizyczne zetknięcie bądź przez emitowanie niedostrzegalnych małych ciałek, które drażnią narządy zmysłów, wprawiając je w ruch, i tworzą wrażenia. W ten sposób można na gruncie teoriopoznawczym zinterpretować działanie umysłu czy powstawaniu idei prostych. Umysł zachowuje się czynnie dopiero w przypadku tworzenia idei złożonych, które powstają w wyniku łączenia idei prostych. Łączenie to dokonuje się w działaniu umysłu. Umysł tworzy z idei prostych różne kombinacje, również takie, które nie mają korelatów w świecie zewnętrznym.

Przez teorię idei wrodzonych Leibniz rozumiał doktrynę głoszącą, że w umyśle ludzkim znajdują się jakieś zasady wrodzone, pewne pojęcia pierwotne. Jego zdaniem, „nie ma rzeczy, która by była bardziej ogólnie uznana za niewątpliwą, niż to, że istnieją pewne zasady, zarówno teoretyczne (spekulatywne), jak praktyczne [...] powszechnie przez całą ludzkość przyjęte, które zatem – jak się argumentuje – muszą bezwzględnie być stałymi impresjami, jakie dusze ludzkie otrzymują w zaraniu swego bytowania, przynosząc je na świat ze sobą z taką koniecznością i równie realnie, jak przynoszą wszelkie inne władze.”²⁶² Jako przykłady podał Locke zasady „cokolwiek jest, jest”, „jest rzeczą niemożliwą, aby ta sama rzecz istniała i nie istniała”²⁶³. Wyjaśniając naturę umysłu, nie przeczył, że umysł ludzki we właściwych

261 Tamże, 30.

262 Tamże, 31-32.

263 Tamże, 32.

dla niego procesach poznawczych nie kierował się tymi zasadami, które Kartezjusz czy Leibniz uznali za konstytuujące naturę umysłu, przekreślił jednak pogląd o ich wrodzonym charakterze. Umysł ludzki w myśleniu swoim kieruje się wymienionymi zasadami, tylko nie na każdym etapie swego rozwoju w równym stopniu. Uświadomienie sobie reguł ogólnych myślenia jest wynikiem zaawansowanego już rozwoju intelektualnego, a więc jest chronologicznie późniejsze. Umysł człowieka w chwili narodzin jest niezapisaną kartą, *tabula rasa*, którą dopiero życie zapisuje znakami. Na pytanie skąd idee pochodzą i w jaki sposób powstają, jest tylko jedna odpowiedź – z doświadczenia. Właśnie na doświadczeniu jest oparta cała nasza wiedza.

Wrażenia w istocie swej sprowadzały się do reakcji zmysłów na działanie przedmiotów zewnętrznych. Wrażenia znaczą tyle, ile fizyczne pobudzenia zmysłów oraz układu nerwowego. Nie tłumaczą jednak powstania w umyśle idei, które są zupełnie innej, bo nie mechanicznej czy fizycznej, lecz duchowej natury. Jak to się dzieje, że z takiego „materiału” powstaje idea o zupełnie innej naturze, bo duchowej? Locke nie umiał wytłumaczyć, sam do tego się przyznał. W ten sposób właściwie nie odpowiedział na pytanie, czym jest umysłowa władza poznawcza, jak przechodzi się od szczegółowych wrażeń jako reakcji fizycznych do idei jako reprezentantów rzeczy, a tym bardziej do idei, które reprezentują taką rzeczywistość, jaką są prawdy logiki czy matematyki.

George Berkeley. Zdecydowanie odmienną koncepcję umysłu prezentował, ale już w XVIII wieku Berkeley. W przeciwieństwie do Locke’a uważa on, że przedmioty zewnętrzne, czyli byty, są bierne, nieaktywne, nieposiadające siły ani do działania, ani do bycia przyczyną czegokolwiek. Nie mogą więc w żaden sposób oddziaływać na umysł. Umysł natomiast jest „czymś”, co jest czynne i w swej czynności tworzy idee. Tym „czymś” jest podmiot percypujący. Berkeley percepcyjny, czynny byt nazywał umysłem, duchem, duszą lub sobą samym. Słowami tymi nie oznaczył żadnej ze swoich idei, lecz całkowicie od nich różną. Duch jest to byt prosty, niepodzielny, czynny, nazywamy go rozumem, gdy postrzega idee, wolą zaś, gdy je wytwarza lub w pewien inny sposób na nie wpływa. To właśnie w owej rzeczy myślącej oraz dzięki niej istnieją poszczególne idee i całe ich układy, mniej lub bardziej zwarte kompleksy doznań, istnieją jako wytwory ducha, owoce właściwej mu aktywności. „Jego zdaniem to, co się twierdzi o absolutnym istnieniu rzeczy niemyślących, bez żadnego związku z tym, że są spostrzegane, wydaje mi się całkowicie niezrozumiałe. Ich *esse to percipi* – i nie jest

możliwe, aby miały jakiegokolwiek istnienie poza umysłami, czyli rzeczami myślącymi, które je postrzegają”²⁶⁴

Nie można jednak, według Berkeleya, utworzyć idei duszy lub ducha, każda bowiem idea jest bierna i bezwładna, a wobec tego nie może poprzez obraz lub podobieństwo przedstawić nam czegoś, co jest czynne.²⁶⁵ Nie znaczy to jednak, że nie mamy żadnej wiedzy, żadnego pojęcia, co oznacza słowo „duch”. „Mam też pewną wiedzę, czy też pewne pojęcie o moim umyśle i o jego aktach operujących ideami o tyle, o ile wiem i pojmuję, co się rozumie przez te słowa.”²⁶⁶ Możemy mieć pojęcie „ducha”, ale nie jego ideę w sensie technicznym tego słowa. Ducha można opisać jako „to, tylko, co myśli, chce i postrzega; to i tylko to składa się na znaczenie tego terminu.”²⁶⁷ Berkeley nie charakteryzował bliżej natury umysłu. W *Traktacie o zasadach ludzkiego poznania* pojawiła się sugestia, że umysł jest „zespołem spostrzeżeń”. Berkeley pisał: „Usuńcie spostrzeżenia, a usuniecie umysł, wprowadźcie spostrzeżenia a wprowadzicie umysł”. Sugerował następnie, że istnieniem (*esse*) duchów jest postrzeganie, co by znaczyło, że duch jest z istoty swej aktem postrzegania. Niemniej, co już zaznaczono, mówił także, że słowo „duch” oznacza „to tylko co myśli, chce i postrzega; to i tylko to, co składa się na znaczenie tego terminu.”²⁶⁸

7.2. Radykalna negacja udziału doświadczenia w pracy poznawczej umysłu ludzkiego

Hume, reprezentant osiemnastowiecznego empiryzmu angielskiego, posługiwał się słowem „umysł”, „rozum” na oznaczenie ludzkiej władzy poznawczej. Gdy podejmował problematykę poznawczą, posługiwał się także takimi terminami, jak: „dusza”, „działania duchowe”, „władza poznawcza”, „zdolność poznawcza”, lecz nadawania tym terminom sensu takiego, jaki nadawano w tradycji, nie uważał za poznawcze. Niemniej jednak głosił tezę, że podstawowym zadaniem filozofii jest badanie umysłu ludzkiego, dlatego że umożliwia ono odkrycie epistemologicznych podstaw nauki i filozofii.²⁶⁹

264 G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, t. 1, tłum. J. Leszczyński, oprac. T. Czeżowski, B.J. Gawęcki, Cz. Znamierowski, Warszawa: Krakowska Drukarnia Narodowa 1956, 53.

265 Por. tamże. Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 4, 256.

266 Por. tamże, 140.

267 Tamże, 136-137.

268 Tamże.

269 Por. P. Gutowski, *Hume David*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, 666a-669b.

W traktacie *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* wyraźnie zapowiadał, że jedyna metoda, za pomocą której uwolnić można naukę od zawiłych kwestii, polega na tym, by wniknąć w naturę rozumu ludzkiego i wykazać na podstawie ścisłej analizy jego władz i zdolności, że nie nadaje się w żaden sposób do roztrząsania tak odległych i niejasnych rzeczy.

Hume posługiwał się w punkcie wyjścia pojęciem rozumu takim, jakiego dostarczyła mu tradycja, niekoniecznie ta najbliższa. Trzeba też zaznaczyć, że mimo zapowiedzi w rzeczywistości Hume takiej analizy ludzkiego umysłu nie przeprowadził. Jak się wydaje, jego refleksje nad rozumem koncentrują się dokoła zagadnienia jego możliwości poznawczych. Hume nie pokazywał dlaczego rozum, według zastanej przez niego koncepcji, pozbawiony jest siły poznawczej rozwiązywania problemów, których się podejmowano rozwiązywać i których rozwiązania uważano za sensowne. Właściwie nie dokonał analizy zastanej przez siebie koncepcji rozumu, lecz w jej miejsce skonstruował własną koncepcję.

Opisując bardzo ubogo ludzki umysł, podobnie jak Locke, całą treść umysłu, według własnej koncepcji, wywodził z doświadczenia zmysłowego i pokazywał, w jaki sposób umysł „wypełnia” się doświadczeniem. Stąd, jak się zdaje, podstawowym pojęciem służącym do odtworzenia tego, co Hume rozumiał przez umysł, było pojęcie percepcji, czyli swoistego aktu poznawczego. Hume słowa tego używa bowiem na ogólne określenie treści umysłu. Otóż Hume dzielił percepcję na impresje i idee. Impresje są to bezpośrednie dane doświadczenia zmysłowego, czyli wrażenia, to wszelkie percepcje, które wchodzą do świadomości z największą siłą i natarczywością. Są to wszelkie doznania zmysłowe, uczucia i emocje. Idee stanowią kopie lub mgliste obrazy impresji, inaczej mówiąc, odbicia impresji, których się doznaje. Różnica między impresjami a ideami sprowadza się do stopnia żywotności, z jakim narzucają się umysłowi i torują sobie drogę do świadomości. Według Hume’a idee i impresje odpowiadają sobie wzajemnie.

Rozróżniał on percepcje proste i złożone. Percepcja czerwonej plamy jest prostą impresją, a myśl lub obraz czerwonej plamy jest prostą ideą. Gdy oglądamy krajobraz, mamy impresję złożoną. I kiedy potem myślimy o tym krajobrazie, mamy ideę złożoną. Według Hume’a każda idea prosta ma prostą impresję, jej podobną i każda impresja ma prostą odpowiadającą jej ideę.²⁷⁰ Impresje poprzedzają idee. Idee można jednak tworzyć z idei. Można bowiem

270 Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1963, 15-16.

rozmyślać i rozmawiać o ideach, które same są ideami impresji. Tworzy się wówczas „idee wtórne”. Hume wyróżnił następnie impresje zmysłowe i refleksywne, np. po zniknięciu impresji zimna wraz z towarzyszącym jej bólem jej kopia pozostaje w pamięci. Można ją odtworzyć i taka odtworzona jest impresją refleksywną.²⁷¹

Hume’a teoria impresji ma wielkie zastosowanie w myśleniu filozoficznym. Gdy chce się zbadać, czy jakiś termin filozoficzny ma sens lub nie ma sensu, czyli czy wyraża ideę, wówczas pozostaje tylko zbadać, z jakich impresji wywodzi się owa rzekoma idea. Jeżeli nie ma żadnej impresji, wówczas termin taki można nazwać terminem pustym. W poznawaniu przedmiotu, to znaczy w tworzeniu się idei, bierze udział oprócz zmysłów pamięć i wyobraźnia. Pamięć ta jest zdolnością, dzięki której zachowujemy nasze impresje, wyobraźnia jest zdolnością przywoływania powtórnego naszych impresji.

Tworzenie się idei z impresji lub idei z idei, proces ich przywoływania z pamięci przy udziale wyobraźni celem łączenia w pewne całości, dokonuje się zgodnie z prawami kojarzenia. Według Hume’a dokonuje tego „naturalna siła”. Siła ta jest własnością ludzkiej natury. Innymi słowy, istnieje w człowieku wrodzona siła lub pęd, który nim tak kieruje, że łączy on pewne rodzaje idei. Mówił, że idee są kojarzone w umyśle. Umysł nie jest jednak podmiotem impresji czy idei. Umysł dla Hume’a to: „teatr pewnego rodzaju, gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, posuwają się, to w tę, to w inną stronę, prześlizgują się i znikają, to znów mieszają się między sobą w nieskończonej ilości różnych postaw i sytuacji. Właściwie mówiąc nie ma w naszych przeżyciach żadnej prostoty nawet w jednej chwili ani też tożsamości w chwilach różnych, choćbyśmy nie wiedzieć jak mieli skłonność naturalną, by wyobrazić sobie tę prostotę i tożsamość. Porównanie z teatrem nie powinno nas wprowadzać w błąd. Nasze percepcje, które składają się na nasz umysł, zjawiają się tylko kolejno w czasie; nie mamy zaś nawet najbardziej odległego pojęcia o miejscu w przestrzeni, w którym by się te sceny rozwijały, ani pojęcia o składnikach, z których umysł się składa.”²⁷² W tym teatrze powstają idee. Idee to nic innego jak tylko pewne „całości”, które wywodzą się z podobnych do siebie percepcji. Percepcje istniejące oddzielnie wiążą się w całość, ale to, jaka siła powoduje to powiązanie pozostaje dla Hume’a tajemnicą. „Znikają wszelkie nadzieje, gdy przystępuję do wyjaśnienia

271 Por. tamże, 21.

272 Por. tamże, 328, 335.

tych czynników, które wiążą w myśli czy w świadomości następujące po sobie percepcje.”²⁷³

Hume nie przyjął więc podłoża dla percepcji, które przyjmowali jego poprzednicy. Niemniej odróżniał on w poznawaniu przedmiotów transcendentnych funkcje poznawcze zmysłów, pamięci, wyobraźni od funkcji poznawczych umysłu. Wyraźnie mówił, że aktem umysłu realne i cielesne istnienie jest przypisywane tym impresjom czy też temu, co jest ich przedmiotem. Hume podkreślał jednak, że akt ten jest trudny do wyjaśnienia.²⁷⁴ Sugerował, że pytanie o to, czy percepcje tkwią w materialnej czy w niematerialnej substancji, jest bezpodstawne w takim sensie, że nie możemy z nim wiązać żadnego jasnego znaczenia i dlatego nie możemy na nie odpowiedzieć. To, co poznaje się, według Hume’a to tylko percepcje. Mogą istnieć inne rzeczy niż percepcje, ale jeżeli istnieją, nie możemy poznać, czym są. Zdaje się, iż dokładniejsza analiza tekstu wskazuje, że wyrażenie „tkwienie w” w przypadku szukania podłoża dla impresji jest ujmowane w znaczeniu tkwienia przestrzennego.²⁷⁵

Reprezentanci francuskiego oświecenia w wielu przypadkach nie negowali tezy, że świat jest całością zorganizowaną, a więc racjonalną. Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) przyjmował istnienie Boga jako przyczyny. Również istnienie Boga przyjmował Claude Adrien Helvétius (1715-1771). Ład i porządek w przyrodzie akceptował także Denis Diderot (1713-1784). Niemniej ład ten nie jest czymś statycznym, lecz jest czymś dynamicznym. Stąd nie można nauki o nim tworzyć w oparciu o matematykę, nie można poddać go trwałej, stałej interpretacji. Organizację materii, o czym świadczy jej ruch, przyjmował Julien Offray de La Mettrie (1709-1751). Materia to nie tylko rozciągłość, ale także jej właściwość – ruch. Analogiczne w tym względzie poglądy głosił Paul Heinrich Dietrich von Holbach (1723-1789). Dla niego świat przyrody jest systemem zorganizowanym, niemniej dla wytłumaczenia tej organizacji nie przyjmuje się Boga, czy ponadczasowego bytu. Ów porządek jest naturalną konsekwencją immanentnych praw przyrody.

Gdy chodzi o rozum, jego interpretacja jest zależna od tego, czy reprezentanci są nastawieni empirycznie, czy racjonalistycznie. I tak Condillac ukazywał teorię umysłu i jego operacji jako przeobrażonych wrażeń, co wskazuje, że prezentował materialistyczną koncepcję umysłu. Materiałem tym

273 Por. tamże, II dodatek, 470-471.

274 Por. tamże, 250.

275 Por. F. Copleston, dz. cyt., t. 5, 334.

są potoczne dane zmysłowe, które w drodze umysłowej analizy są ujaśniane. One też stanowią punkt wyjścia w tworzeniu się wiedzy o świecie. Słowo „analiza” oznacza zespół takich czynności, jak: porównywanie, sądzenie, chcenie, ale i czynności składające się na analizę są wrażeniami. Wszystkie operacje można wyprowadzić z zapachu. Umysł jest zbiorczą nazwą dla wszystkich władz poznawczych. Porządek, w jakim należy badać rzeczy, nie jest wyznaczony rzeczami, ale potrzebami i celami. Analogiczny pogląd na naturę umysłu prezentował Helvétius. Zredukował on do wrażeń wszelkie władze poznawcze. Jego zdaniem, teoria głosząca, że istnieją władze, które wykraczają poza poziom zmysłów, jest jego zdaniem fałszywa. W interpretacji natury umysłu pod wpływem Condillaca pozostał Diderot. Poddając krytyce koncepcję roli, jaką odgrywają w życiu umysłowym wrażenia, wzbogacił teorię wrażeń o osadzenie ich na bazie fizjologicznej. Do tych poglądów na naturę umysłu nawiązali materialści wieku oświecenia, jak: La Mettrie, Holbach i Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808). Umysł jest ze swej istoty zależny od organizacji cielesnej procesów fizjologicznych. Cabanis z kolei umysł ludzki utożsamiał z mózgiem. Oświadczył on, że mózg tak wydziela myśl, jak wątroba żółć.

Oświecenie niemieckie otwiera Christian Thomasius (1655-1728). Jego koncepcja umysłu odbiega od koncepcji siedemnastowiecznej pod względem jego wyposażenia. Thomasius nie przyjmował idei wrodzonych. Umysł jest zdolnością poznawczą, ale to, co posiada w swej treści, zawdzięcza zmysłom. Ograniczenia poznania płynące z zależności umysłu od wrażeń jest powodem odrzucenia metafizyki. Zdecydowanie całkowicie do rozstrzygnięć siedemnastowiecznych, a nawet wcześniejszych, w kwestii rozumienia ludzkiego rozumu nawiązywał Wolff. Umysł ludzki jest zdolnością duszy ludzkiej, jest siłą przedstawiania.

Rzeczywistość jest racjonalnie zbudowana, a ta jej cecha wywodzi się z zależności od Boga – Pierwszej Przyczyny, chociaż poznanie tej przyczyny nie jest możliwe z racji przedmiotu poznania umysłowego, którym są wrażenia zmysłowe. Thomasius pisał o prawie naturalnym, ale przyjmował pogląd, że można go wywieść z rozumu, a nie z rzeczywistości za pomocą rozumu. Racjonalność świata pochodzi od Boga.

Niewielu z osiemnastowiecznych reprezentantów racjonalizmu zastanawiało się nad problemem natury ludzkiego umysłu i jego funkcji. I tak od siedemnastowiecznej koncepcji umysłu odbiega koncepcja umysłu Hume’a. Umysł, według tego filozofa, prezentuje się jako zdolność łączenia, przekształcania, powiększania lub pomniejszania materiału dostarczonego przez

zmysły i doświadczenie. Operując na takim materiale, nie wychodził on poza ten materiał. Cała wiedza jest rezultatem kojarzenia doznań zmysłowych. Prawami kojarzenia są: podobieństwo, styczność w czasie i przestrzeni, następstwo zdarzeń. Wprawdzie Hume przyjmował, że świat przyrody kieruje się pewnymi naturalnymi prawami, ale uważał, że umysł ludzki nie jest zdolny ich odkryć, co świadczy, że cały szereg ludzkich poczynań jest poza sferą rozumu. Przeciw siedemnastowiecznej koncepcji rozumu występował także Locke. Jego teorię można krótko sformułować następująco: nie ma żadnych wrodzonych idei, wszystkie one są przez człowieka nabyte. Umysł człowieka w chwili narodzin jest czystą, niezapisaną tablicą, którą dopiero życie zapisuje swoimi znakami.²⁷⁶

Podsumujmy to, co powiedziano o koncepcji rozumu w filozofii nowożytnej. Spróbuje się to wyrazić w pewnych twierdzeniach: 1) Kartezjusz i jego nowożytni kontynuatorzy są twórcami racjonalizmu, ponieważ głosili tezę, że wszelkie nasze poznanie jest poznaniem tylko i tylko rozumowym; 2) Rozum genetycznie związany z filozofią Kartezjusza jest zsubiektywizowany w dwóch znaczeniach: a) jego pojęcie jako takiego jest rezultatem stwierdzonego jako cechy jego samego jako podmiotu osobowego; b) jego wartość poznawcza jako źródła aktów poznawczych oparta jest na cechach jasności i wyraźności, które mają charakter subiektywny; 3) Istnieje istotna różnica między nowożytną koncepcją rozumu a średniowieczną, chociażby dlatego, że średniowieczna koncepcja rozumu, rozpatrywanego od strony czynnościowej, ostateczne kryteria znajduje w rzeczywistości zewnętrznej poza sobą, a nie w sobie, nie w rozumie, nie w świadomości, nowożytna koncepcja natomiast kryteria te znajduje w sobie, w świadomości, ogólniej mówiąc, w podmiocie poznającym; 4) W nowożytności funkcjonuje nadto koncepcja rozumu jako zakonspirowanego w zmysłowości, koncepcja rozumu osłabionego. Przyjęcie tej koncepcji związane było właśnie z polemiką między empiryzmem a racjonalizmem.

276 Por. J. Locke, dz. cyt., 31-32.

8. SZKICOWA CHARAKTERYSTYKA ROZUMU W FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

Filozofowie kwalifikujący się do okresu filozofii współczesnej, aktualnej, w interpretacji pojęcia rozumu i racjonalności nie odcinali się od Kantowskich rozwiązań. Każdy na swój sposób pozytywnie lub negatywnie nawiązywał do Kanta i tworzy własną koncepcję rozumu oraz racjonalności. Wymienić tu należy następujące koncepcje:

- a) racjonalny krytycyzm – Karl Raimund Popper (1902-1994) i Albrecht Wellmer (ur. 1933);
- b) normatywny konstruktywizm – Konrada Zacharias Lorenz (1903-1989);
- c) językowo-pragmatyczna teoria rozumu komunikatywnego – Jürgen Habermas (ur. 1929);
- d) pragmatyzm transcendentalny – Karl Otto Apel (ur. 1922);
- e) koncepcja rozumu transwersalnego – Wolfganga Welscha (ur. 1946).

Charakterystyczną cechą wszystkich tych koncepcji, mimo ich różnorodności, jest to, że zawierają one myśl, iż rozum nie posiada żadnej treści, żadnych – jak to było jeszcze u Kanta – wypływających z tych treści pojęć, idei. Jest jedynie narzędziem pewnej metody; jest rozumem metodologicznym; jest metodą i procedurą w służbie bądź to postępu naukowego, bądź też położenia normatywnych podstaw pod ludzkie poznanie i działanie; jest instrumentem zarówno teoretycznego, jak i praktycznego porozumiewania się; jest narzędziem tworzenia pomostu między heterogenicznymi formami dyskursu i różnymi formami racjonalności. Należałoby teraz przeanalizować każdą z podanych koncepcji rozumu. Jest to jednak niemożliwe z czysto praktycznych względów, mianowicie ze zbyt szerokiego zakresu tych zagadnień. Dokonajmy tylko próby wskazania na specyfikę współczesnej koncepcji rozumu, która istotną cechę rozumu ludzkiego widzi nie w naturze ludzkiej, lecz w twórczym działaniu człowieka. Po prostu rozum ludzki jest ludzkim tworem, a nie składnikiem konstytuującym człowieka. Ograniczymy się tu do pewnych ogólnych stwierdzeń.

Na podstawie aktualnych danych wydaje się, że rozum w filozofii współczesnej prezentuje się następująco:

- a) rozum nie ma już żadnego własnego przedmiotu;
- b) nie jest ani wyróżnionym sposobem świadomości samego siebie, ani pojęciem oznaczającym ludzką władzę poznawczą;

- c) rozum jest zbiorem formalnych warunków, reguł i kryteriów możliwego porozumiewania się w teoretycznych i praktycznych dyskursach, a więc warunków możliwości nauk. Tak pojęty rozum ma charakter instrumentalny jest on dodany do człowieka, a nie zakotwiczony w jego naturze. Dlatego też człowiek w tym ujęciu nie jest *animal rationale*, nie jest istotą rozumną, lecz jest indywiduum zdobywającym orientację w myśleniu i działaniu przez rozmawianie z innymi;
- d) rozum nie ma tu już statusu konstytutywnej cechy człowieka. Jest środkiem wytworzonym przez człowieka zorientowanym na osiągnięcie konsensusu i porozumienia w dialogu;
- e) rozum w tradycyjnym ujęciu, a więc jako cecha konstytutywna struktury człowieka, został zdegradowany do roli pewnej zasadniczo dowolnie określonej jakości komunikacji. Jego pierwotne, istotne znaczenie uległo zupełnemu zatarciu, stając się nazwą pewnego metodycznego postępowania. Rozum stał się procedurą. Taki jest koniec przemian pojęcia rozumu. Wszystko to zdaje się świadczyć, że rozum nie jest czymś naturalnym, wrodzoną człowiekowi władzą poznawczą, lecz jest tworem podmiotu poznającego. Są to ogólne stwierdzenia, ale one stały się podstawą sporu o rozum, a szczególnie sporu o naturę tak pojmowanego rozumu.

8.1. Spór o ujęcie rozumu w filozofii współczesnej

Współczesny spór o rozum dotyczy zagadnienia, które można wyrazić w następującym pytaniu: czy rozum jest jeden, czy też mamy wiele rozumów? Pytanie to ma uzasadnienie we współczesnej filozofii, ale nie jest ono typowe tylko dla filozofów współczesnych. Stawiano je także w tradycji filozoficznej, w której funkcjonowała inna koncepcja rozumu. Dawano wówczas dwie odpowiedzi na tak postawione pytanie – pozytywną i negatywną. Zwolennicy pierwszego stanowiska (pozytywnego) przyjmowali pogląd, że zarzucenie jedności rozumu może spowodować zerwanie porozumienia i załamanie się związków społecznych. W tym ujęciu, jak widać, racją akceptacji jedności rozumu ludzkiego były konsekwencje społeczne. Zwolennicy tego stanowiska powoływali się na Heraklita, który podkreślał, że mówiąc o rozumie, należy kierować się tym, co wspólne. Trzeba tu dodać, że w filozofii Heraklita zawarta jest myśl, iż przedmiot rozumu stanowi to, co wspólne. Heraklit

jednak dodawał: „Lecz choć sens jest wspólny, wielu żyje tak, jakby miało własne rozeznanie.”²⁷⁷

Stanowisko jedności rozumu prezentował w nowożytności, w początkowym okresie Husserl, a wcześniej Kartezjusz, na którego Husserl się powoływał. Cytował on pogląd Kartezjusza, że wiedza ludzka jest zawsze ta sama, choć różne są jej przedmioty, gdyż one stanowią nie większą dla niej różnicę, niż różnaitość rzeczy dla światła słonecznego, które je oświeca.²⁷⁸ Z jednej strony Husserl dostrzegał w tym tekście ideał (jedności) rozumu, z drugiej widział formułę uniwersalnego, jednostronnego obiektywizmu poznania. Powołując się na Kartezjusza, wygłosił stwierdzenie, że: „tak, jak istnieje tylko jedno słońce, które zarazem oświetla i ogrzewa, tak też rozum jest jeden.”²⁷⁹

Z czasem Husserl zmienił stanowisko, otwierając się na wielość rozumów. Wyróżnił rozum w szerokim znaczeniu i rozum w znaczeniu filozoficznym. Otwarcie to wychodzi naprzeciw obrońcom pluralistycznej racjonalności. Niemniej Husserl nie dopuszczał żadnego podziału rozumu na teoretyczny, praktyczny i estetyczny. W późnym okresie swojego życia powrócił do filozofii młodego Hegla, który stwierdzał, że filozofia jest tylko jedna i może być tylko jedna, polega na tym, że jest tylko jeden rozum, tak jak nie może być wielu różnych rozumów, tak też pomiędzy rozumem a jego samopoznaniem nie może wznosić się ściana, poprzez którą to ostatnie mogłoby się stać istotną różnicą zjawisk; ponieważ rozum traktowany absolutnie i o ile jest przedmiotem samego siebie w samopoznaniu, czyli stając się filozofią, jest znowu tylko jeden i ten sam, a zatem na wskroś taki sam.²⁸⁰ Koncepcję jedności rozumu spotyka się także u Leibniza. Nie zbadałem tego, jak się problem przedstawia u Spinozy.

Filozofowie epoki współczesnej uważają – jak już wspomniałem – że istnieje więcej niż jedna forma rozumu. W twierdzeniu tym wychodzą z tego, że o rozumie można mówić w obliczu racjonalności, a rzeczywistość kulturowa wskazuje na istnienie wielości form racjonalności. Joachim Ritter (1903-1974) wyraził opinię, że już od 200 lat istnieje pogląd o rozdzieleniu rozumu, a zjawisko to można zauważyć w filozofii Hegla. Filozofowie współ-

277 Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa 1998, 361-362.

278 Por. tamże, 362.

279 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, <http://www.filozofia.3bird.net/download/filozofia/husserl/filozofia-edmund-husserl-kryzys-europejskiego-czlowieczentwa-a-filozofia.pdf>, dostęp: 01.03.2014].

280 Por. W. Welsch, dz. cyt., 363, przypis 9.

cześni uważają, że połączenie rozumu z wielością form racjonalności jest podstawowym kierunkiem dzisiejszych debat nad rozumem. Takie podejście w dużym stopniu jest uzasadnione, ponieważ zjawisko wielości form racjonalności jest następstwem rozumu. Zjawisko to, zdaniem współczesnych, zostało odkryte już w czasach nowożytnych, a w czasach współczesnych stało się punktem wyjścia do wyróżnienia wielości rozumów.

I tak np. w filozofii Kanta spotykamy się z wyróżnieniem trzech form racjonalności: kognitywnej, etycznej i estetycznej, którym odpowiada wyróżnienie trzech autonomicznych rozumów. Racjonalności te są przez Kanta określane nazwami: kognitywna – jej genezą jest rozum jako rozsądek, etyczna – jej genezą jest rozum jako władza sądenia i estetyczna jako władza poznania przyrody. Wszystkie są traktowane jako formy rozumu²⁸¹ i tu trzeba zaznaczyć, że nie oznaczają one porządku realnego, bytowego, ale oznaczają twory kulturowe, tworzone przez podmiot działający. Racjonalność i jej formy w ujęciu Kanta ciągle należą do porządku kulturowego. Zagadnienie to zostanie szerzej omówione w kolejnych rozdziałach. W czasach współczesnych wyróżnia się także racjonalność naukową i racjonalność pozanaukową. Pierwsza oznacza cechę dziedziny poznania naukowego, druga – cechę poznania niekwalifikującego się do nauki. W tej ostatniej mówi się o racjonalności sztuki, mitu, religii, świata, życia. U podstaw tych dwóch rodzajów racjonalności znajdują się dwa rozумы gatunkowo różne. W filozofii Kanta wyraźnie zauważalna jest pluralistyczna koncepcja rozumu, u której podstaw leży pluralizm różnych dziedzin poznania czy też typów działania.

8.2. Współczesne interpretacje wielości ujęć rozumu i racjonalności

Jak już wyżej zaznaczono, filozofia współczesna prezentuje pluralistyczną koncepcję rozumu ludzkiego, co znaczy, że przyjmuje istnienie nie tylko wielości rozumów, ale także wielość racjonalności, która jak się zdaje, jest następstwem wielości rozumu. Niemniej jednak w czasach współczesnych znana jest także krytyka wielości, z jednej strony racjonalności, z drugiej wielości rozumu. Bliższa analiza tego zjawiska wskazuje na fakt, że u jego podstaw występuje pojęcie „współmierności”. Tam, gdzie uważa się za słuszne stanowisko głoszące jedność racjonalności i jedność rozumu, przyjmuje się współmierność między różnymi ich formami, tam z kolei, gdzie przyjmuje

281 Por. tamże, 365.

się pluralizm racjonalności i rozumu, przyjmuje się zachodzenie między poszczególnymi formami niewspółmierność. Tak więc można powiedzieć, że podstawowym pojęciem dyskusji jest pojęcie współmierności. Podsumowując, współmierność można określić następująco: między dwoma przedmiotami zachodzi współmierność, gdy są one w pełni porównywalne, między dwoma przedmiotami zachodzi niewspółmierność wówczas, gdy nie są one w pełni porównywalne, inaczej mówiąc, gdy są mierzone jedną miarą lub nie daje się ich mierzyć jedną miarą. W naszym przypadku chodzi o współmierność czy niewspółmierność teorii rozumu i racjonalności.

Wielość rozumu i racjonalności nie jest odkryciem czasów nowożytnych lub czasów współczesnych. Po raz pierwszy teoremat ten pojawiał się u Arystotelesa, później u Pascala i oczywiście u Kanta. Gdy chodzi o Arystotelesa, uważa się, że był on pierwszym, który wyraźnie uznał i rozpracował zasadniczą wielość typów racjonalności i rozumu. Wyróżnił on trzy formy racjonalności, a konsekwentnie trzy formy rozumu: rozum teoretyczny, rozum praktyczny, rozum poietyczny. Rozum teoretyczny, *recta ratio speculabilium*, zajmuje się tym, co niezmiennie. Ten rozum poznaje dyskursywnie. Za najbardziej charakterystyczną cechą *speculabile*, już od czasów Platona, uważano konieczność. Koronnym przykładem jest tu matematyka. Dwa i dwa zawsze jest cztery. Filozofia bazuje na rozumie teoretycznym. Źródłem konieczności i zarazem tym, co tłumaczy samą konieczność, jest odpowiedni układ rzeczowy. Układ ten jest naturalną konsekwencją jednego z elementów strukturalnych bytu, którym jest forma, pojęta jako czynnik decydujący o tym, czym rzecz jest, a w ten sposób także o definicji rzeczy. Rozum praktyczny, *agibile*, zajmuje się osiągnięciem szczęścia, powodzeniem ludzkiego życia, czyli tym, co bardzo zmienne i zależne od sytuacji. Rozum *agibile* jest podmiotem dyskursywnego myślenia, ma za zadanie wskazać na te środki, które mają człowieka, w sposób możliwie niechybny, z obranym przez niego celem doprowadzić do czynienia dobra. Dziedzina moralności ludzkiej sprowadzałyby się więc zasadniczo do „ujrzenia” celu życia ludzkiego, który jest zarazem powszechnym dobrem wszelkich dążeń ludzkich, oraz do świadomego wyboru tych środków, które są władne połączyć człowieka z celem przez akty decyzyjne.

W czasach starożytnych bardzo rozwinięta była filozofia bytu, a szczególnie filozofia przyrody. Filozofowie starożytni (Tales, Anaksagoras) znali dobrze filozofię przyrody, ale obca im była filozofia ludzkiego działania. Z czasem uznali za przedmiot swojego badania konkretne ludzkie życie. W ten sposób powstała filozofia praktyczna. W początkowych jej czasach

problemy tej filozofii rozwiązywane były za pomocą rozumu teoretycznego, a więc na wzór filozofii bytu. W filozofii Platona podstawowym pojęciem konkretnego życia ludzkiego było pojęcie dobra, filozofia posługiwała się pojęciem rozumu teoretycznego, co świadczyło o jedności rozumu przy wielości przedmiotów. Dopiero Arystoteles, jako pierwszy, rozwinął prawdziwą etykę, naukę o moralnym życiu, uwzględniając specyfikę racjonalności praktycznej, a konsekwentnie – wyróżnił rozum praktyczny. Dokonał tego w dziele *Etyka nikomachejska*. Zdaniem współczesnych, zawarta w nim koncepcja etyki jako nauki jest taka, że nie można jej nazwać nauką o bycie w stylu dotychczasowym. Należy wziąć pod uwagę, że jest ona budowana jako dziedzina odrębna, przy udziale innego rodzaju rozumu niż intelekt teoretyczny.

Według tych interpretatorów, racjonalność, a za tym idzie także rozum, w kulturze współczesnej mają charakter specyficzny, inny niż teoretyczny. Wiele dziedzin poznania, w tym przede wszystkim dotychczasowa filozofia teoretyczna, nie są teoretyczne. Etyka nie jest więc wiedzą teoretyczną, ale przybiera charakter wiedzy praktycznej. Wiedza praktyczna nie może więc mieć charakteru ogólnego, dedukcyjnego, musi obejmować przede wszystkim wiedzę sytuacyjną. Jest tak, ponieważ chodzi w niej o znalezienie właściwego rozwiązania problemu w określonych sytuacjach. Na tej zasadzie etyka jako wiedza praktyczna jest wiedzą sytuacyjną. Sytuacja jest ostateczną podstawą, według tych interpretatorów jest podstawą jej niekoniecznościowego charakteru i zarazem innego typu rozumu tworzącego ją, a w konsekwencji innej racjonalności.

Już w tym miejscu zauważyć należy, że taka interpretacja etyki jest, jeśli nie fałszywa, to przynajmniej nieścisła. Arystoteles w istocie swej etyki nie umieszczał sytuacji jako elementu rozstrzygającego o jej charakterze, ale umieszcza rozum teoretyczny. Dlaczego? Dlatego, że człowiek według Arystotelesa wyłania swoje akty jako człowiek, a więc jako istota rozumna i w wyłanianiu tych aktów jest umieszczony rozum, który jest usprawniony do emanowania odpowiednio pokierowanych aktów woli, czyli do sprawiania tego środka, który ma go połączyć z celem – dobrem. Akt ludzki, *actus humanus*, jest wprawdzie aktem w pełni autonomicznym, pochodzi bowiem od wolnej osoby i jest całkowicie heterogeniczny, o ile wolna osoba kieruje się układem rzeczy.²⁸²

Powstaje jednak pytanie, jaka jest według współczesnych filozofów relacja między rozumem teoretycznym a praktycznym w filozofii Arystote-

282 S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin: KUL 1994, 24-25.

lesa. Pytanie to dotyczy problemu jedności rozumu, ściślej mówiąc związku form rozumu teoretycznego i praktycznego. Odpowiedź wyrazić można w następujących punktach.

1. Przyjmuje się, że według Arystotelesa między tymi zdolnościami umysłu, czyli między rozumem teoretycznym i praktycznym, nie zachodzi współpraca. Niemożliwe jest, a nawet niepożądane jest, przejście od jednej dziedziny do drugiej, albo od jednej formy rozumu do drugiej. Wiedza teoretyczna nie zawiera załączków refleksji praktycznej i żaden z elementów wiedzy teoretycznej nie jest kompetentny w sferze praktycznej, tak samo wiedza praktyczna nie jest istotna ani nawet pomocna dla wiedzy teoretycznej.²⁸³ Wynikałoby z tego, że Arystoteles nie akceptował jedności ludzkiego rozumu.
2. Przejścia z jednego rozumu do drugiego dokonują się tylko negatywnie, czyli jako nielegalne nadużycia. Ingerencja rozumu teoretycznego w problemy rozumu praktycznego jest filozoficznym skandalem, którego Arystoteles był świadomy.²⁸⁴
3. Istnieje jednak pogląd, że nie ma w filozofii Arystotelesa wyraźnej refleksji nad związkiem lub jednością rozmaitych form rozumu. Istnieją tylko pojedyncze wypowiedzi, będące wyrazami pojedynczych elementów tej refleksji. Istnieje też pogląd, że według Arystotelesa różne formy wiedzy mimo wszelkich różnic nie są heterogeniczne. Nie są takie, ponieważ różnice te dają się usunąć przez wprowadzenie pewnej modyfikacji lub transformacji. Znaczący to, że rozum teoretyczny i praktyczny mają zastosowanie tak w jednej dziedzinie (teoretycznej), jak i w drugiej (praktycznej).²⁸⁵
4. Arystoteles nie wymyślał jakiegoś hiperrozumu, czyli rozumu ponad różnymi jego formami, ani takiego nie zakładał.

283 Por. W. Welsch, dz. cyt., 386-387.

284 Por. tamże, 387-388.

285 Por. tamże.

CZĘŚĆ DRUGA

REFLEKSJE
NAD POJĘCIEM RACJONALNOŚCI

1. UWAGI O POJĘCIU RACJONALNOŚCI

W niniejszej części nie będzie dokonywania refleksji nad ustaleniem cech konstytutywnych racjonalności, czyli podawania sposobów jej rozumienia tak, jak się one jawią na przestrzeni wieków w jakichś systemach filozoficznych, ale raczej chodzić będzie o ukazanie, jak ogólnie przyjęte rozumienie racjonalności prezentuje się w wyróżnianych w filozofii, a nawet poza nią, trzech porządkach: ontycznym, poznawczym oraz działania. Jest oczywiste, że podjęcie takiego zadania nie zrealizuje się bez uprzedniego przyjęcia jakiegoś rozumienia racjonalności. W trakcie realizacji tego zadania nawiązywać będziemy, jeśli zajdzie taka potrzeba, do tematyki poprzedniej części niniejszej rozprawy, do pojęcia umysłu i rozumu. Postawione zadanie zostanie zrealizowane w trzech dopełniających się częściach. Na pierwszym etapie zostanie przedstawione pojęcie racjonalności, bez omawiania jego typów i historii, a dopiero na drugim etapie ukazana będzie realizacja racjonalności, zgodnie z wyznaczonym zadaniem, w wymienionych już trzech porządkach: ontycznym, poznawczym i działania. Nastąpi to w sposób możliwie najbardziej skondensowany. Bezpośrednią przyczyną podjęcia tego zadania jest fakt, że aktualnie coraz częściej podkreśla się w literaturze współczesnej, dotyczącej twórczości ludzkiej, że zagadnienie racjonalności jest jednym z najważniejszych problemów w tłumaczeniu aktualnego stanu współczesnej kultury. Myśl ta o tyle wydaje się trafna, o ile właśnie pojęcie to, jako kształtowane historycznie w różnych okresach filozofii, doczekało się wielorakich sposobów rozumienia, a w końcu także swego kryzysu w postaci negacji potrzeby racjonalności przez współczesną filozofię zwaną postmodernizmem. Negację potrzeby racjonalności widać w kształtowaniu się kultury w szerokim tego słowa znaczeniu.

Model araracjonalnego budowania kultury, głoszony przez przedstawicieli wspomnianej filozofii, niewątpliwie nadał problematyce związanej z racjonalnością swoistą aktualność i wagę. Na wagę problematyki związanej z racjonalizmem i z racjonalnością wpływa fakt, że tak lub inaczej pojmowany racjonalizm jest ostatecznie związany z koncepcją racjonalności. Ta ostatnia myśl zdaje się być fundamentalna w ustaleniu rozumienia słowa „racjonalizm”. Nie sposób też dyskutować sens terminu „racjonalizm”, nie mając na uwadze sensu terminu „racjonalność”. Podejmując próbę ustalenia sensu nazwy „racjonalność”, rozpoczniemy od etymologii tego słowa, następnie przejdziemy do próby podania realnej jego definicji.

1.1. Etymologia słowa „racjonalność”

Słowo „racja” językowo wywodzi się od łacińskiego słowa *ratio*, które zazwyczaj znaczy tyle, ile racja, rozum, rachunek, powód, podstawa, zasada, przyczyna. W różnych jednak słownikach podaje się wiele innych znaczeń. W słowniku łaciny starożytnej słowo *ratio* na pierwszym miejscu znaczy tyle, ile obliczanie, rachunek, wykaz, a dopiero na dalszych miejscach, oznacza rozum, pogląd, dowód, zasada. Więcej jeszcze znaczeń dla terminu *ratio* podają słowniki łaciny średniowiecznej, dodają do poprzednio wymienionych m.in.: sprawa, interes, dziedzina, zawód, zakres, kategoria, wgląd, władza myślenia, rozważa, zamysł, środek, powód, motywacja, wnioskowanie, wiedza, znajomość, teoria, argument, idea, słuszność. Jak widać, rodzina znaczeń słowa *ratio* jest znacznie rozgałęziona, co nie jest bez znaczenia dla rozumienia słowa „racjonalność”, a konsekwentnie także słowa „racjonalizm”.²⁸⁶ Najbliższym jednak sensem łacińskiego słowa *ratio* jest ten, dzięki któremu słowo to odnosi się do słów polskiego języka: racja, rozum, zasada.

Słowo polskie „racjonalność”, jako rzeczownik odsłowny, oznacza „cechę”, która przysługuje jakiemuś, mówiąc najogólniej, przedmiotowi, z racji tego, że posiada on rację, zasadę, tak swego istnienia, jak i swojej treści. Słowo „przedmiot” oznacza wszystko to, co w jakiś sposób istnieje. Mogą to być przedmioty porządku natury, ale mogą także być przedmioty porządku kultury. Stąd z pojęciem racji spotykamy się w porządku ontycznym, poznawczym i w porządku działania. W dziedzinie ontycznej słowem „racja” opisuje się stany bytowe, powodujące zaistnienie nowych stanów bytowych. Racja powodująca różny od siebie stan rzeczy nazywana jest jego przyczyną. W dziedzinie poznawczej słowem „racja” opisuje się logiczne podstawy uznawania określonych zdań za prawdziwe, a w dziedzinie działania – norm postępowania uznawanych za obowiązujące.²⁸⁷

Odnosząc pojęcie racji, zasady, do podstawy racjonalności, jako cechy przedmiotów należących do wymienionych dwóch porządków – ontycznego i kulturowego, zauważyć należy, że słowo „racja”, a konsekwentnie słowo „racjonalność”, należy brać w dwóch znaczeniach – w znaczeniu rozumowości racji (racja ma charakter rozumowy) i w znaczeniu rozumności racji (racja ma charakter rozumny). Słowo „rozumowość racji” oznacza to, że racja wiąże się genetycznie, bezpośrednio, z poznaniem rozumowym, jest po

286 Por. W. Stróżewski, *Racjonalizm i metaracjonalizm*, „Studia Filozoficzne” 210/211(1983).

287 Por. J. Herbut, *Racja*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, 457.

prostu odkrywana przy udziale rozumu, dodajmy – wyłącznie przy udziale rozumu, z pominięciem innych władz poznawczych. Tak rozumiane racje rozumowe niekoniecznie muszą być rozumne. Wszelkie typy racjonalizmów, ograniczające się do tak pojętych racji, są najlepszym uzasadnieniem podstawy wprowadzenia takiego rozróżnienia. Słowo „rozumność racji” oznacza rację, która jest „zgodna” z rozumem jako naturalną władzą ludzkiego myślenia, której istotę stanowią podstawowe prawa myślenia: prawo tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka i racji dostatecznej. Racjami rozumnymi czegoś będą więc racje, które są dyktowane rozumem jako zespołem praw, i które decydują o prawidłowości funkcjonowania rozumu, po prostu praw, bez których rozum nie byłby sobą, nie byłby rozumem. „Rozumność” racji, wziętej w tym znaczeniu, znaczy tyle, ile jej nieabsurdalność. Racja jest rozumna, gdy nie prowadzi do absurdu – problem jej genezy nie jest tu istotny. Absurd zaś to tyle, ile sprzeczność w szerokim tego słowa znaczeniu.

Słowo „racjonalność” wiąże się zwykle z tymi dwoma znaczeniami słowa „racja”, chociaż nie zawsze odróżnia się sens słowa „rozumowy” od sensu słowa „rozumny”.

1.2. Rzeczowe rozumienie słowa „racjonalność”

Takie znaczenie słowa „racjonalność” koheruje ze znaczeniem łacińskiego słowa *rationalitas*, które znaczy tyle, ile proporcja, miara, związek i oznacza „organizację” tego, czego dotyczy. Zakłada ona wielość elementów w przedmiocie, w którym występuje jako własność. Racjonalność będzie wyrażać się więc w układzie tych elementów, w stosunkach wiążących te elementy w pewną całość, czyli inaczej mówiąc, w strukturze całości, niezależnie od tego, czym ta całość jest. Tak więc pojęta racjonalność będzie się sprowadzać do organizacji całości, dzięki której daje się ją wyodrębnić z innych całości niezależnie od tego, czym by ta całość była, czy przedmiotem naturalnym, czy przedmiotem kulturowym, procesem poznawczym, czy jego rezultatem, czy też jakimś innym typem ludzkiego działania lub jego rezultatem. Racjonalność danego przedmiotu będzie się wyrażać w jego określoności i wewnętrznej niesprzeczności, w posiadaniu racji tego, że jest, i tego, że jest tym, a nie innym przedmiotem.

Często „rozumność” wiąże się z prawdą. Przedmioty porządku ontycznego związane są z prawdą pojętą ontycznie, jako relacja tych przedmiotów

do Umysłu transcendentnego, przedmioty porządku kulturowego pojmowane są jako ich relacja do umysłu ludzkiego. Przedmioty istniejące niezależnie od człowieka są prawdziwe w tym sensie, że zachodzi relacja zgodności między nimi a umysłem Absolutu, przedmioty kulturowe są prawdziwe w tym sensie, że zachodzi zgodność między nimi a umysłem ludzkim. Przedmioty porządku poznawczego, sądy czy zdania, a w szerszym ujęciu, także pojęcia, są prawdziwe, gdy ich treść jest zgodna z przedmiotami, których dotyczą. I tak ludzkie myślenie, wyrażające się w swych rezultatach, jest prawdziwe, jeśli zachodzi relacja zgodności między treścią jego rezultatów a przedmiotami. Myślenie ludzkie jest więc racjonalnym, gdy prowadzi do prawdy swoich rezultatów. O prawdziwości można mówić także w przypadku działań innych niż poznanie. Można np. mówić o prawdziwości działań estetycznych, etycznych. Działanie estetyczne jest prawdziwe, gdy jego twór jest zgodny z tym, co rozumie się przez „obiektywne”, „przedmiotowe”, „bytowe” piękno. Działanie etyczne jest prawdziwe, gdy jego rezultat jest zgodny z tym, co rozumie się przez dobro. Wiążąc rozumność jakiegoś przedmiotu z prawdą, rozumność racji objawiać się będzie w tym, że będzie ona zawsze prowadziła do prawdy, nierozumność racji natomiast objawiać się będzie w prowadzeniu do absurdu. Prawda objawia się tu jako ostateczne kryterium racjonalności, pojętej jako cecha, tak lub inaczej rozumianego przedmiotu. Pomylenie tych dwóch porządków – rozumowości i rozumności – w dyskusji nad sensem słowa „racjonalność”, utożsamienie ich sensów prowadzi do konfliktu z racjonalizmem i ciasno rozumianą racjonalnością. Takie pomieszanie zauważa m.in. Barbara Skarga (1919-2009) u takich myślicieli, jak: Lew Szestow (1866-1938), Karl Jaspers (1883-1969), a jeszcze przedtem Nietzsche. Ten ostatni powiedział, że ci, którzy wypełnili żądania rozumu, zabili Boga.²⁸⁸ Jak się wydaje, racjonalność we wszystkich wymienionych dziedzinach: przedmiotów istniejących niezależnie od człowieka i przedmiotów kulturowych zasadniczo sprowadzać się będzie do występującego w tych przedmiotach ładu, porządku, o charakterze koniecznym. Przy tak pojętej racjonalności ważne jest wyjaśnienie cechy konieczności tego porządku. Powiedzmy tu na ten temat przynajmniej to, że w przypadku racjonalności, którą konstytuuje porządek i ład o charakterze koniecznym, mamy do czynienia z rozumnością przedmiotu, którego jest ona cechą, natomiast w przypadku racjonalności przedmiotu, w której ład i porządek nie ma charakteru koniecznego, mamy do czynienia z rozumowością przedmiotu.

288 Por. B. Skarga, *Trzy idee racjonalności*, „Studia Filozoficzne” 210/211(1983), 19.

Słowo „racjonalność” jest pojęciem historycznym, którego sens kształtował się w konkretnych określonych czasowo i przestrzennie warunkach. Dlatego też sens nazwy tego pojęcia jest zrelatywizowany do określonych czasokresów rozwoju nauki i jej filozofii. Dokonanie refleksji nad sposobem używania tego pojęcia może stać się użyteczne. Pojęcie to, podobnie jak każde inne, można rozważać z różnych punktów widzenia. W naszym przypadku chodzić będzie o popatrzenie na „racjonalność” jako na cechę przedmiotu. Słowo „przedmiot” oznacza tu to, co istnieje niezależnie od podmiotu poznającego, jak i to, co istnieje zależnie od podmiotu poznającego, a przez co rozumiane jest jako działanie poznawcze i działanie pozapoznawcze. Rozważania te zostaną rozpoczęte od rzeczowego rozumienia racjonalności jako cechy wspomnianych przedmiotów.

Słowa o podobnej strukturze do struktury słowa „racjonalność” w każdym języku są słowami abstrakcyjnymi. Uważa się, że słowa o takiej strukturze językowej oznaczają własności, cechy lub aspekty przedmiotów. Jak już wspomniano wyżej, słowo „przedmiot” jest tu wzięte w szerokim znaczeniu. Oznacza ono wszystko, co istnieje niezależnie od tego, jak istnieje i od tego, co istnieje niezależnie od człowieka, a więc należy do świata przyrody. Oznacza także i to, co dotyczy przedmiotów istniejących zależnie od człowieka, a więc od wszelkich przedmiotów kulturowych. Uważa się tu, że słowo „racjonalność” oznacza cechę, wyraża to, co w takim lub innym przedmiocie jako konkretnie daje się poznawczo zobaczyć lub też nie daje się ujrzeć.

Jak powszechnie wiadomo, w ramach filozofii klasycznej wyróżnia się dwojakiemu rodzaju cechy – transcendentalne i kategorialne. Cechy te posiada każdy przedmiot niezależnie od tego, do której klasy daje się go zaliczyć. Jest to zależne od tego, w jakim aspekcie konkretne przedmioty są rozważane. Jeśli wymienione klasy przedmiotów rozważa się jako byty i pragnie się je w tym aspekcie opisać, opisuje się je za pomocą pojęć, które nazywa się transcendentalnymi. Jeśli natomiast owe wymienione klasy przedmiotów opisuje się w aspekcie bycia tymi a nie innymi przedmiotami lub bycia takimi lub innymi, wówczas dokonuje się tego za pomocą wskazywania na cechy kategorialne. Racjonalność jawi się jako cecha transcendentalna lub jako cecha kategorialna przedmiotu.

Słowo „cecha transcendentalna” oznacza tu własności przysługujące przedmiotowi z racji jego istnienia, a słowo „cecha kategorialna” oznacza tu własności przysługujące określonemu bytowi z racji przynależności do określonej kategorii, w znaczeniu, że jest tym a nie innym bytem. Słowa „z racji istnienia” i „z racji bycia tym a nie innym bytem” oznaczają aspek-

ty, w jakich można, a nawet trzeba, rozpatrywać przedmioty konstytuujące rzeczywistość. Jeśli tak jest, to mówiąc o racjonalności, celem pełniejszego jej ujęcia, należy uwzględnić te właśnie dwa aspekty.

Zauważmy najpierw, że nazwa „racjonalność”, podobnie jak nazwa „człowieczeństwo” i jej podobne, należy do klasy nazw abstrakcyjnych. W ramach stanowiska dyktowanego filozofią klasyczną nurtu realistycznego nazwa „abstrakcyjna” nie oznacza indywidualnych przedmiotów, autonomicznie istniejących, lecz oznacza, mówiąc najogólniej, pewną cechę dającą się oddzielić od innych cech takiego lub innego przedmiotu. Jakiś przedmiot ma cechę racjonalności lub jej nie ma, inaczej mówiąc, jest racjonalny lub nie jest racjonalny. Treść nazwy „racjonalność”, jak każdej nazwy, jest zrelatywizowana do jej zakresu. Gdy treść ta charakteryzuje zakres tej nazwy, wówczas nazywa się konstytutywną, przy czym, gdyby choć jedną cechę z niej usunąć, przestałaby ona ten zakres charakteryzować.²⁸⁹ Zauważyć należy, że na cechę bycia racjonalnym jakiegoś przedmiotu składają się różne cechy, podobnie jak różne cechy składają się na bycie jakiejś figury geometrycznej, np. kwadratem. Wśród cech kwalifikujących taki lub inny przedmiot do nazwania go racjonalnym wyliczane są:

- 1) porządek i ład zachodzący między elementami strukturalnymi danego przedmiotu;
- 2) konieczność relacji zależności zachodzących między elementami strukturalnymi danego przedmiotu;
- 3) bycie zawsze naturalną konsekwencją działania rozumu – ta cecha racjonalności jest fundamentalną cechą racjonalizmu nie tylko jako takiego, ale także każdej historycznej jego postaci. Dlatego też zrozumienie, czym jest racjonalność, ma szczególne znaczenie dla zrozumienia, czym jest racjonalizm w ogóle.

Ogólnie przyjmuje się, że na pojęcie racjonalności jako sensu pewnych nazw składają się następujące cechy: racjonalność zawsze wiąże się z ideą porządku i koniecznego ładu, który w niektórych przypadkach daje się ująć w prawa matematyczne;²⁹⁰ racjonalność wyklucza wszelką przypadkowość. To, co jest racjonalne, ma zawsze rację swego istnienia; racjonalność jest zawsze własnością czegoś ze względu na coś, jest cechą zorientowaną docelowo; źródłem racjonalności jest zawsze rozum. Racjonalność właśnie o tych cechach zauważa się w trzech wspomnianych już dziedzinach: realnie

289 Por. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1965, 51.

290 Por. B. Skarga, dz. cyt., 21-22.

istniejącej rzeczywistości, czyli bytu, w dziedzinie poznania i dziedzinie działania. Pozwala to na wyróżnianie racjonalności w sensie ontologicznym, czyli metafizycznym, teoriopoznawczym i pragmatycznym.

2. RODZAJE RACJONALNOŚCI

2.1. Racjonalność w porządku ontycznym

Racjonalność w porządku ontologicznym, czyli metafizycznym, jak zresztą wskazuje sama nazwa, odnosi się do bytu, czyli tego, co istnieje. Zgodnie z ogólnym pojęciem racjonalności tak, jak zostało ono podane wyżej, racjonalność bytu wyrażać się winna w uporządkowaniu elementów składających się na całość tego, co istnieje, konstytuując w ten sposób uporządkowaną wewnątrznie całość. I tak faktycznie jest. Uporządkowana wewnątrznie całość, sprowadza się bowiem do występowania tych elementów w określonych relacjach stanowiących ostateczne, konieczne warunki istnienia i natury tego, co istnieje, tego, co ma być racjonalne. Jeśli takie uporządkowanie określa się mianem bycia racjonalnością, to czyni się tak na zasadzie wspomnianych relacji, występujących między tymi elementami i wiążących je w zorganizowaną całość. Tylko takie powiązanie stanowi podstawę do poznawalności takiej całości, fundament zrozumiałości tego, co istnieje, czyli poznawalności. Fakt ten świadczy o istnieniu relacji między tym, co istnieje, a samym poznaniem, co właśnie nazywane jest racjonalnością w porządku bytowym.

Gdy mówi się o racjonalności w porządku bytowym, należy sobie uświadomić, że rzeczywistość transcendentna, która jest przedmiotem poznania, ujawnia się w dwóch odrębnych porządkach – kulturowym i naturalnym. W przypadku pierwszym rzeczywistość ujawnia się jako zobiektywizowana myśl ludzka, czy też jako zobiektywizowana idea. Racjonalność, jawiąca się w porządku kultury jako zrozumiałość twórców kulturowych a wcześniej ich organizacja, jest następstwem organizacji materii do określonego sposobu istnienia. Ostateczną racją tłumaczącą fakt racjonalności w tym porządku jest ludzki umysł. W strukturze bytów kulturowych nie ma nic przypadkowego. Całość twórcy kulturowego jest zorganizowana dzięki działaniu docelowemu. W przypadku drugim, gdy mowa o bytach naturalnych, istniejących

niezależnie od umysłu człowieka, ich racjonalność, sprowadzająca się do porządku i ładu wewnętrznego bytów jako określonych całości, stanowiąc podstawę ich poznawalności i rozumienia, sprowadza się również do relacji tych całości względem idei, tylko że już nie pochodzenia ludzkiego, ale innego, pozaludzkiego, umysłu Absolutu. Podobnie jak w przypadku bytów kulturowych, działanie prowadzące do powstania bytów naturalnych jest również docelowe, ponieważ jest chciane. Intelpekt i pożądanie Absolutu stanowią uniesprzeczniające czynniki bytów naturalnych, co jest równoważne z ich racjonalnością, to znaczy z posiadaniem racji tak istnienia, jak i tego, czym są.

Za potwierdzenie faktu istnienia racjonalności w porządku bytu można uznać istnienie nauk przyrodniczych. Jak dobrze wiadomo, nauki te stanowią metodyczne, odpowiednio zorganizowane, poznanie przedmiotów realnych. Charakterystyczne dla tych nauk pojęcia i prawa nie są wymysłami intelektualnymi, są ujęciami treści, którą umysł ludzki odkrywa w rzeczywistości, niekiedy z wielkim wysiłkiem, a najczęściej stanowią racje tłumaczące z jednej strony istnienie, a z drugiej naturę tego. Gdyby rzeczywistość poddana badaniu naukowemu nie była racjonalna, poznawalność rzeczywistości, czyli istnienie nauk, nie byłoby możliwe.

2.2. Racjonalność w porządku poznania

Racjonalność w porządku poznawczym wyraża się w ładzie koniecznym poznania tak potocznego, jak i naukowego, ujmowanego w aspekcie statycznym i dynamicznym. W sensie statycznym ład ten sprowadza się do porządku logicznego, zachodzącego między sędami lub zdaniem. W poznaniu w sensie dynamicznym sprowadza się do logiczności zachodzących w stosowaniu czynności poznawczych, zmierzających do poznania określonego przedmiotu.

Racjonalność jako atrybut poznania czegoś polega również na porządku i ładzie, ale istniejącym nie między elementami bytu, lecz między elementami poznania jako czynności. Bezpośrednio racjonalność ta jest związana z podmiotem poznającym, a ściślej mówiąc z ludzkim umysłem jako bezpośrednią przyczyną poznania. Układ ten i ład konieczny dla racjonalności poznania są naturalną konsekwencją tego, co konstytuuje umysłową władzę poznawczą, zwaną rozumem. Tym, co konstytuuje tę władzę, są prawa, które nazywa się prawami ludzkiego myślenia lub poznania. Prawa te konstytuują wręcz

istotę poznania jako czynności w tym sensie, że bez tych praw myślenie w ogóle, a także myślenie racjonalne nie byłoby możliwe. Prawami tymi są: prawo tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji dostatecznej i celowości. Przebieg procesu poznawczego zgodnie z tymi prawami stanowi ostateczne, najbardziej fundamentalne źródło jego ładu i porządku poznawczego, a w konsekwencji jego sensowności i zrozumiałości. Jej momentem istotnym jest to, że racjonalność ta według niej stanowi odwzorowanie racjonalności ontycznej. Można by powiedzieć, że między racjonalnością tego, co istnieje, a racjonalnością poznania istnieje swoisty izomorfizm. Wyrazić to można w twierdzeniu: „podstawowe prawa bytu są prawami ludzkiego myślenia”. Fakt ten uwidaczniany jest w opisie bytu w aspekcie własności przysługujących mu jako takiemu.

Przyjmując transcendentną w stosunku do podmiotu przyczynę racjonalności tego, co istnieje niezależnie od człowieka, nie przyjmuje się tu tezy głoszącej, że najbardziej fundamentalne prawa ludzkiego racjonalnego poznania, najbardziej fundamentalne w sensie: konstytuujące ludzkie racjonalne poznanie (w jego istocie), są dane ludzkiemu umysłowi przez Absolut czy przez Rozum absolutny i na tej zasadzie poznanie ludzkie jest racjonalne. W klasycznej koncepcji filozofii przyjmuje się raczej jako tłumaczenie, że te prawa, które stanowią treść umysłowej władzy poznawczej, zostały odkryte przez rozum ludzki w bytach istniejących niezależnie od człowieka jako podmiotu poznającego, jako dane przez Absolut temu, co istnieje. Tym, co jest dane przez Absolut jest jedynie zdolność od ujawnienia praw konstytuujących ludzkie myślenie racjonalne. Zdolność ta w istocie swej sprowadza się jedynie do zespołu dyspozycji, które aktualizując się na skutek zetknięcia się podmiotu poznającego z rzeczywistością, wypełniają umysł właściwą sobie treścią (składają się na nią podstawowe prawa bytowe: tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji dostatecznej i celowości). Dokonuje się to „w trakcie” zachodzenia aktu poznawczego. W ten sposób prawa te stają się zarazem prawami, według których w normalnych, w sensie: naturalnych, warunkach realizuje się poznawcze ujmowanie przedmiotu. Z tej racji ujmowanie to nazywa się ujmowaniem racjonalnym, w znaczeniu „sensownym”. Aktualizacja potencjalności władzy umysłowej człowieka realizuje się w płaszczyźnie poznania potocznego, a następnie służy człowiekowi w zdobywaniu poznania pogłębionego, czyli poznania naukowego. Jako główne cechy tak pojętej racjonalności w porządku poznawczym wysuwają się: artykulacja, spójność i konsekwencja. Przeciwnościami jej są: chaotyczność, niekonsekwencja, absurdalność (bezsensowność), sprzeczność.

Tę koncepcję racjonalności porządku poznawczego nazywa się przedmiotową. Ze względu na fakt, że racjonalność, czyli porządek i ład w poznawaniu, prowadzące do jego zrozumiałości i zarazem sensowności, jest następstwem podstawowych praw bytów istniejących niezależnie od podmiotu poznającego. Prawa, o których mowa, są pierwszorzędnie związane z porządkiem bytowym, a dopiero drugorzędnie z porządkiem poznawczym. Dodać tu należy, że nie są one w porządku poznania pochodzenia od Boga tak, jak chcieli Kartezjusz, Leibniz czy Spinoza. Uważali oni, że Bóg wyposażył umysł ludzki w prawdy wieczne i konieczne, występujące w postaci idei, które ze względu na swe pochodzenie są prawdziwe. Wystarczy je tylko odpowiednio związać i połączyć, aby uzyskać poznanie prawdziwe. Przez ten fakt Bóg zamknął w umyśle pewną logikę i wystarczy ją zastosować, by uzyskać poznanie racjonalne. Przyjmowali oni też, że tak rozumiana logika umysłu odpowiada logicznej budowie wszechświata.

2.3. Racjonalność porządku działania

Zwrócono już uwagę, że najdoskonalszą formą racjonalności w ogóle jest logika,²⁹¹ dodajmy: w szerokim tego słowa znaczeniu. Uwaga ta dotyczy także porządku działania. Uwaga ta dotyczy także porządku działania, wyraża się w ładzie koniecznym i porządku działania jako procesu. Modyfikuje się, ale nie w aspekcie istotowym ze względu na typ działania, dający się wydzielić ze względu na jego kres, czyli cel. Inaczej będzie wyglądać w działaniu teoretycznym, którego celem jest osiągnięcie prawdy, a inaczej w działaniu pozateoretycznym, czyli praktycznym, którego cele dotyczą dziedziny praktycznej. Aby bliżej zapoznać się z racjonalnością porządku działania, należy najpierw zdać sobie sprawę z samej natury działania. Poznać naturę jakiegoś przedmiotu – jak wiadomo – znaczy tyle, ile odnaleźć uniesprzeczniające cechy tego przedmiotu.

Działanie, jakiegokolwiek by ono było, z punktu filozoficznego prezentuje się jako jedna z kategorii bytu typu przypadłościowego. Charakteryzuje się ono następującymi cechami:

- 1) niesamodzielną istnieniem;
- 2) ukierunkowaniem na cel;
- 3) tożsamością i zdeterminowaniem w sobie.

291 Por. tamże, 22.

Niesamodzielność istnienia działania wyraża się w jego zapodmiotowaniu. Dzięki temu jest ono zrelatywizowane w swej naturze do podmiotu, z którego emanuje, i jest w stosunku do niego proporcjonalne, co wyraża się w tezie: *agere sequitur esse*. Czynnikiem ukierunkującym działanie jest cel działania, a cel działania stanowi to, do czego ono zmierza. Działanie ma także cel w innym znaczeniu, mianowicie motywu – „dlaczego podmiot działa”. W pierwszym znaczeniu cel jest racją determinacji działania, a przez to racją jego tożsamości. W drugim znaczeniu jest racją zaistnienia działania, jego pojawienia się w podmiocie, czyli tym, dlaczego coś działa. W pierwszym znaczeniu cel uzasadnia naturę działania, w drugim – istnienie.

Gdy mówi się o działaniu jako bycie niesamodzielnym, zapodmiotowanym, odróżnić należy działanie zapodmiotowane w bytach rozumnych, w człowieku, od działania zapodmiotowanego w bytach nierozumnych. W jednym i drugim typie działania mamy do czynienia z motywacją działania towarzyszącą swoistemu pożądaniu podmiotu działania, występującemu w postaci inklinacji. W podmiotach działania nierozumnych inklinacja ta sprowadza się do naturalnego „nastawieniu na” i jest naturalnie konieczna. W rozumnych podmiotach działania inklinacja, o której mowa, czyli pożądanie, nie jest naturalnie konieczna, jest warunkowana dwoma czynnikami: z jednej strony poznaniem przez podmiot działający tego, na co jest skierowana, z drugiej – wolną wolą podmiotu poznającego. To, na co w taki sposób nastawiony jest podmiot działania, nazywa się dobrem. Działanie podmiotu rozumnego, pozbawione wymienionych momentów, wprawdzie jest ludzkim działaniem, nie jest jednak działaniem człowieka.

Działanie ludzkie jest racjonalne, gdy jest motywowane trafnie rozpoznaniem celem, który jest zarazem dobrem. Z motywacją oprócz poznania wiąże się czynnik wolitywny podmiotu działającego. Poznanie odgrywa w generowaniu racjonalności działania istotną rolę. Decyduje o lub odrzuca poprawność motywacji działania przez dostarczenie rozpoznania wartości celu, ku którego realizacji działanie zmierza. Sama jednak motywacja w działaniu jest zapodmiotowana w czynniku wolitywnym i jest tym czynnikiem, który uzasadnia to, dlaczego ktoś działa, dlaczego działanie raczej jest, niż nie jest. Rozstrzyga o istnieniu działania jako procesie realizacji skutku. Nie każde działanie ludzkie jest racjonalne, nawet mimo zawierania w sobie pewnej „logiki” ze względu na cel, ku któremu zmierza. Aby być racjonalnym, jego wewnętrzna „logika” winna być podyktowana celem, który mieści się w kategoriach dobra. Tak jak racjonalność poznania warunkowana jest prawdziwością swego skutku, tak racjonalność działania domaga się umie-

szczenia skutku w kategoriach dobra. Problem dobra, lub mówiąc szerzej, wartości, wchodzi w strukturę racjonalności działania. Dobro jako motyw wyzwalający działanie wyróżnia się, gdy:

- a) motywem działania jest dobro samego przedmiotu, ku któremu działanie jest skierowane;
- b) motywem działania jest samo działanie;
- c) motywem działania jest wzgląd na coś drugiego;
- d) motyw działania znajduje swe źródło w naturze podmiotu działającego;
- e) motywem działania jest sama rzecz powstała w wyniku takiego działania.

Mówi się wówczas, że dany przedmiot jest chciany. Dodać należy, że gdy działanie jakies jest zgodne z regułami moralności, nazywa się je dobrem moralnym.

Pojęcie tak rozumianej racjonalności w wymienionych trzech porządkach wyłania się z tradycji wielkich systemów filozoficznych Europy. Jego początków należałoby doszukiwać się w Grecji, w filozofii: Parmenidesa, Platona, Arystotelesa, a rozwinięcia w systemie Tomasza z Akwinu. Klasycznego wyrazu nabrało ono dzięki doktrynom XVII wieku. Tak pojęta racjonalność wyklucza wszelką przypadkowość i sprowadza się do faktu, że „nie ma istnienia bytu bez racji”, sama zaś natura poszczególnych bytów ma również rację bycia taką, a nie inną, czyli będącą tą naturą, a nie inną. Fakt posiadania racji wyraża się w tym, że gdy chodzi o byty istniejące niezależnie od człowieka (świat przyrody), zostały one urządzone mądrze i celowo przez rozum Absolutu. Rozum ludzki, poznając byt, odkrywa w nim rację istnienia i bycia tym, czym jest, i jak się okazuje racja ta jest transcendentna w stosunku do poznawanego bytu i jego racjonalności. Odkrywając racjonalność, odkrywa zarazem celowo i mądrze urządzone świat, powszechnie obowiązujący porządek świata. Używając wyrażenia „odkrywając”, chce się mocno podkreślić, że podmiot poznający, ściślej mówiąc: rozum ludzki, nie tworzy racjonalności w znaczeniu wyżej podanym, ale w wymienionych przedmiotach: niezależnie istniejących od człowieka i od niego zależnych w istnieniu, niekiedy z wielkim wysiłkiem odkrywa. Takie tłumaczenie faktu racjonalności właściwe jest dla filozofii klasycznej nurtu realistycznego. W tej filozofii logika właściwa ludzkiemu umysłowi, wyrażająca się w koniecznych prawach, genetycznie wiąże się z logiką bytu niezależną od podmiotu poznającego istniejącą w rzeczywistości. Jest zaczerpnięta z bytu w drodze procesu heurystycznego.

Zaprezentowaną tu koncepcję racjonalności w tych trzech wymiarach: bytu, poznania i działania, nazywa się koncepcją przedmiotową ze względu na

fakt, że czynnikiem uzasadniającym jej istnienie w powyższych przedmiotach jest rzeczywistość transcendentna w stosunku do podmiotu poznającego. W przypadku racjonalności bytu byt ujawnia się jako racjonalny, a racją jego racjonalności jest Absolut, od którego pochodzi. W przypadku racjonalności poznania źródłem racjonalności jest rzeczywistość jako przedmiot poznania, a w przypadku racjonalności działania jest wprawdzie podmiot działania, ale działający zgodnie z prawami zawartymi w rzeczywistości transcendentnej pochodzenia Absolutu. Działanie uważane jest za racjonalne, gdy przynosi ono udoskonalenie przedmiotu, do którego się odnosi.

W historii filozofii odnaleźć można także pozaprzedmiotową koncepcję racjonalności. Nazywa się ją koncepcją podmiotową. Polega ona na tym, że to, co ogólnie nazywane jest racjonalnością każdego z wymienionych typów, uwarunkowane jest nie przedmiotem transcendentnym, ale podmiotem działającym. Źródłem racjonalności, według tej koncepcji, jest ludzki rozum. Racjonalność we wszystkich jej wymiarach, rozważana z punktu widzenia jej rozpoznania, nie jest rezultatem odkrycia, lecz jest po prostu tworzona przez odpowiednie wyposażenie treściowe podmiotu. W historii filozofii wyróżnić można dwa jej ujęcia. Według pierwszego podmiot ludzki ma piętno transcendencji, które objawia się w treściach konstytuujących rozum ludzki, i dzięki tej treści ujmuje rzeczywistość transcendentną, nadając jej racjonalność. Za reprezentantów tej koncepcji uważać można Kartezjusza, Leibniza, Spinozę, a w pewnym stopniu także Hegla. Istotą tej koncepcji racjonalności jest to, że racjonalność w tych trzech, wyżej omówionych, wymiarach jest pochodzenia wprawdzie podmiotowego, jest tworzona przez umysł w oparciu o prawa wrodzone umysłowi ludzkiemu, ale ostateczną jej przyczyną jest Bóg. Wedle tej koncepcji „logika” właściwa ludzkiemu umysłowi nie wiąże się genetycznie z logiką bytu, a logice właściwej bytowi tylko odpowiada. Genetycznie wiąże się bowiem z Absolutem (Bogiem), który umysł ludzki wyposażył w idee bezwzględnie prawdziwe, wystarczy, aby człowiek je odpowiednio łączył, by mógł uzyskać prawdziwe poznanie. Według drugiego ujęcia podmiotowej racjonalności rozum nie ma piętna transcendencji.²⁹² Dokonując pewnego uproszczenia, wyróżnić w niej można taką koncepcję, wedle której podmiot ludzki, nie posiadając piętna transcendencji, dzięki rozumowi wyposażonemu w swoiste „kategorie” o charakterze formalnym, ujmuje rzeczywistość tak, że ujęcie to jest równoważne „konstytucji”

²⁹² Uwagę na to zwracał M. Merleau-Ponty, w: tenże, *Signes*, Paris: Les Éditions Gallimard 1960, 471. Por. B. Skarga, dz. cyt., 10-21.

przedmiotu poznania, a łącznie z nim jego racjonalności, oraz taką, według której u podstaw racjonalności rzeczywistości transcendentnej występuje ludzka jednostka, pojmowana jako indywiduum stanowiące wypadkową przeróżnych czynników z zakresu płaszczyzny biologicznej i kulturowej. Pierwsza z wymienionych podmiotowych koncepcji racjonalności właściwa jest systemom transcendentalizującym, druga – systemom egzystencjalizacyjnym oraz postmodernizmowi.

Początków tych dwóch podmiotowych koncepcji racjonalności doszukiwać się można już w filozofii starożytnych pragmatystów. Najdobitniej wyraził to Protagoras, jako reprezentant sofistów, w zdaniu uważanym za aksjomat: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy istniejących, że istnieją i nie istniejących, że nie istnieją”²⁹³. Według transcendentalistów podmiot siłą własnego rozumu ujmuje rzeczywistość transcendentną we własne kategorie. Dzięki stosowaniu tych kategorii rzeczywistość transcendentna nie jest ujmowana, ale jest przez umysł konstruowana. Rozum ludzki jako wyposażony w te kategorie jest w każdym podmiocie ludzkim ten sam. Umysł wprawdzie pozbawiony jest piętna transcendencji, jest jednak w swej treści bardziej stabilny z racji tego, że konstytuująca go treść jest genetycznie związana z naturą podmiotu.

W systemach egzystencjalizujących z kolei każda jednostka ludzka, czyli każde indywiduum ludzkie, jest inne, niepowtarzalne. Wedle tej koncepcji, jeśli można mówić o wyposażeniu rozumu, prowadzącym do racjonalnego ujęcia rzeczywistości, to będzie ono sprowadzać się do praw charakteryzujących wyłącznie umysł czy mentalność jednostki ludzkiej, dyktowaną jej egzystencją. Pojęcie egzystencji jest tu pojęciem fundamentalnym także dla zrozumienia racjonalności.

Uznanie podmiotu za źródło racjonalności przedmiotów istniejących niezależnie od człowieka i zależnych w istnieniu od człowieka świadczy o tym, że człowiek podporządkowuje sobie wszystko, co istnieje, i w jakimś sensie wszystko to, co jawi się w porządku poznawczym, subiektywizuje. Subiektywizm objawia się tu tak w dziedzinie poznania praktycznego, jak i teoretycznego. W dziedzinie praktycznej przejawia się w negacji istnienia obiektywnych, ogólnie obowiązujących wartości czy norm moralnych. Indywidualny osąd moralny kieruje moralnym postępowaniem. Wszelkie zaś wartościowanie moralne, odwołujące się do obiektywnych wartości, uważane jest za złudzenie. Podobny sens ma subiektywizm w dziedzinie wartościowania estetycznego. W dziedzinie poznania teoretycznego subiektywizm ujawnia się

293 Cyt. za: Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002, 152 a 2.

w dwóch aspektach – epistemologicznym i metafizycznym. Pierwszy wyraża się w tezie głoszącej, iż nie istnieje bezpośredni dostęp do rzeczywistości, ale jest on zapośredniczony, uniemożliwiony przez czynniki podmiotowe. Drugi aspekt przejawia się w tezie, że to, co jest uzależnione w istnieniu i w uposażeniu od podmiotu, ma także mniejszą rangę bytową (jest pozorem, iluzją, jest tylko pochodne). Dlatego prawdziwą rzeczywistością jest byt podmiotowy lub pozapodmiotowy taki, do którego podmiot nie ma dostępu.²⁹⁴

Stopień subiektywizacji w wymienionych dziedzinach poznania jest zależny od stopnia relatywizacji podmiotowej. Wydaje się, że u transcendentalistów pochodzenia kantowskiego stopień subiektywizacji jest mniej radykalny w stosunku do stopnia subiektywizacji u egzystencjalistów. Według transcendentalistów subiektywność zależy od ontycznej natury podmiotu, w której skład wchodzi Kantowskie formy naoczności: przestrzeni i czasu oraz inne kategorie. Mają one charakter intersubiektywny, ponieważ obowiązują wszystkie ludzkie podmioty poznające. Muszą się im podporządkować wszelkie odniesienia poznawcze do świata, lecz nie pozwalają one na dotarcie do „rzeczy samych w sobie”. Subiektywność oznacza tu immanentność. Subiektywność o takim podłożu jest nieusuwalna. W przypadku egzystencjalistów całe wyposażenie treściowe podmiotu jako dyktowane egzystencją podmiotu, a ściślej mówiąc sposobem jego istnienia (jest on dla każdego podmiotu inny), sprawia to, że subiektywność nie ma charakteru intersubiektywnego, radykalizuje subiektywizm w stopniu najwyższym. To ostatnie stanowisko w pełni uwidocznilo się także w postmodernizmie. Można by powiedzieć, że tak rozumiana racjonalność ma charakter kulturowy przy szerokim rozumieniu terminu „kultura”, jest tworem ludzkiej jednostki jako tworu kulturowego. Konsekwencje praktyczne tak pojętej racjonalności w pragmatyce życia prowadzą do destrukcji we wszystkich dziedzinach kultury. Tak pojęta racjonalność uzasadnia wszelkiego rodzaju irracjonalizm.

Mając na uwadze racjonalność: bytu, poznania i działania, i przyjmując istnienie ścisłego związku między nią a racjonalizmem jako kierunkiem myślowym, w ramach wielorakich historycznych postaci racjonalizmu można wyróżnić racjonalizm metafizyczny, teoriopoznawczy, a nawet religijny. W racjonalizmie metafizycznym przyjmuje się tezę o racjonalności bytu, wyrażającą się w przeświadczeniu, że byt ma rację dostateczną tego, że jest i jako taki jest dostępny poznaniu intelektualnemu i jest zasadniczo zrozumiały.

294 Por. S. Judycki, *Subiektywny*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., 489-491.

Następstwem tej tezy jest teza głosząca istnienie porządku i ładu w mikrokosmosie i makrokosmosie, co z kolei stanowi podstawę zrozumienia każdego konkretnego przedmiotu w tych dwóch aspektach. Przedstawiciele racjonalizmu teoriopoznawczego głosili tezę, że rozum nie tylko stanowi źródło wiedzy, ale odgrywa też rolę ostatecznej instancji w ocenie wartości poznania ludzkiego oraz stanowi czynnik organizujący ludzkie poznanie dzięki temu, że podmiot poznający jako refleksywny odróżnia w przedmiocie to, co jest stałe od tego, co jest zmienne i przypadkowe. Tak pojęty racjonalizm nie jest ani antyempiryzmem, ani antyintuicjonizmem, wymaga jedynie od każdego poznania spełnienia określonych warunków, które można by nazwać racjonalnością, w tym przypadku w sensie poznawczym. Przedstawiciele racjonalizmu religijnego stali na stanowisku, iż doktryna religijna nie może być niezgodna z ustaleniami rozumu, musi być pozytywnie potwierdzona przez rozum.²⁹⁵ Słowo „niezgodność” można tu rozumieć dwojako – jako sprzeczność, co znaczyłoby, że doktryna religijna nie powinna być sprzeczna z podstawowymi prawami racjonalnego myślenia, oraz jako nieporównywalność, która mimo że jest wykluczana, nie jest niedopuszczalna. Jest to szerokie rozumienie racjonalizmu, a u jego podstaw leży szerokie rozumienie pojęcia racjonalności.

Mając na uwadze tę ostatnią cechę racjonalizmu epoki nowożytnej, z nieco innego punktu widzenia można wyróżnić takie postacie racjonalizmu, jak: racjonalizm apriorystyczny (występuje u Kartezjusza), monistyczno-metafizyczny (u Spinozy), pluralistyczno-monadologiczny (u Leibniza), empirystyczno-sensualistyczny (u Locke’a i Hume’a), naturalistyczny (u La Mettriego, Holbacha, Diderota itp.). Podobnie jak w przypadkach poprzednich, istota racjonalności sprowadza się do porządku i koniecznego ładu w wyróżnionych dziedzinach. Jest to ład i porządek ponadczasowy i daje się ująć w ścisłe prawa matematyczne czy logiczne. Towarzyszy mu przeświadczenie, że podstawowym źródłem prawomocnego poznania jest rozum z właściwą sobie logiką, która odpowiada logicznej budowie świata.

W wyżej wymienionych rodzajach racjonalizmu racjonalnością porządku poznania jest logiczność. Logika stanowi doskonały jej kształt. Sprawia to, że każde poznanie intersubiektywnie komunikowalne i intersubiektywnie sprawdzalne uchodzi za racjonalne. W porządku działania z kolei racjonalność sprowadza się do swoistej logiki działania, będącej rezultatem kierowniczej

295 Por. A.B. Stępień, *Racjonalizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., 458.

roli rozumu. Chodzi tu o każdy typ działania, od sztuki poprzez przeżycia religijne, po praktykę gospodarczą.

U wymienionych filozofów powyższe rodzaje racjonalizmu przyjmują różne postaci, wyrażające się w różnych własnościach. Centralne jednak cechy pozostają, są nimi: fundamentalizm, uniwersalizm, silny pęd do obiektywizmu. Cechy te w wielu przypadkach wzajemnie się warunkują.

3. RACJONALNOŚĆ A KLASYCZNA KONCEPCJA PRAWDY

3.1. Klasyczna koncepcja prawdy a poznanie naukowe

Ład, porządek, a także wewnętrzna organizacja poznania naukowego, wraz z jego intersubiektywną komunikowalnością oraz sprawdzalnością, charakteryzującą się tak lub inaczej pojętą ścisłą artykulacją, konsekwencją logiczną i uzasadnieniem empirycznym, nie dają jeszcze, jak się zdaje, pełnego pojęcia racjonalności nauki. Ograniczenie interpretacji racjonalności wiedzy naukowej do wyżej wspomnianych momentów daje obraz racjonalności nauki od strony formalnej. Taki „formalny” obraz racjonalności nauki nie jest pełny. Poznanie naukowe to nie tylko mniej lub bardziej uporządkowany układ twierdzeń, ale także układ twierdzeń, w którym coś się stwierdza lub zaprzecza o jakimś przedmiocie. Tych dwóch momentów struktury poznania naukowego nie można od siebie oddzielać. Stąd nasuwa się konieczność podkreślenia także racjonalności treściowej poznania naukowego. Niemniej słowo „racjonalność treściowa” nie oznacza tu jakiegoś odrębnego typu racjonalności poznania naukowego, ale oznacza jedynie racjonalność nauki w aspekcie treściowym. Tak jak te dwa aspekty nauki, jako twory kulturowe, są ze sobą „zrośnięte”, od siebie nierozdzielne, tak też nierozdzielne są wspomniane dwa aspekty racjonalności, formalny i treściowy. Poznanie naukowe, jako układ twierdzeń, czy też jako zespół określonych czynności poznawczych, stanowi określoną całość, w której forma i treść są dla niej elementami istotnie konstytuującymi.

Oddzielanie i autonomizowanie tych dwóch aspektów w zakresie racjonalności poznania naukowego, czy w ogóle teorii, może prowadzić do pewnych absurdów w pragmatyce człowieka. Poznanie naukowe w aspekcie jego

formy może prezentować się jako racjonalne, jako uporządkowany logicznie i rzeczowo układ twierdzeń, a od strony treściowej nie może być nazwane racjonalnym z tej racji, że nie daje odpowiedniego obrazu dziedziny, którą się zajmuje, chodzi tu o interpretacje świata. Nie sposób np. na ogół odmówić racjonalności formalnej teorii świata głoszonej przez rasizm czy komunizm, lecz nie można ich uważać za racjonalne interpretacje, ogólnie mówiąc, świata. Czynniki decydujące o uznaniu hitleryzmu czy komunizmu za irracjonalne mają charakter treściowy, semantyczny. Dlatego też podane wyżej czynniki, składające się na określenie racjonalności nauki ujętej w aspekcie formalnym, winny być dopełnione przez wskazanie na czynniki uracjonalniające poznanie naukowe w aspekcie treściowym. Podstawowym czynnikiem o charakterze semantycznym, ostatecznie uzasadniającym racjonalność nauki, nie tylko w aspekcie treściowym, ale także formalnym, jest dla nauki w aspekcie pragmatycznym „dążenie” do prawdy, a dla nauki w aspekcie apragmatycznym – prawdziwość twierdzeń konstytuujących naukę. Dążenie to wyraża się w tym, że procesy poznawcze o charakterze naukotwórczym winny być pozbawione wszelkich czynników subiektywizujących, pozaintelektualnych i winny być „przesiąknięte” realizacją maksymalnej ścisłości, bez naruszania jednak właściwości poszczególnych dziedzin rzeczywistości oraz warunków ludzkiego poznawania. Już Arystoteles podkreślał, że cechą charakterystyczną człowieka wykształconego jest żądać w każdej dziedzinie ścisłości w takiej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu²⁹⁶.

Jeżeli tym, co rozstrzyga o ścisłości poznania naukowego jest, najogólniej mówiąc, forma czynności poznawczych, która jak wiadomo jest tworem kulturowym, to w jej konstruowaniu nie można nie liczyć się z naturą przedmiotu badania naukowego. Formy czynności poznawczych, jako twory kulturowe, jak to widać w historii nauki, ciągle podlegają zmianom. Jedno wydaje się pewne, że zgodnie z relacją przedmiot – forma jego poznawania wszelkie próby stosowania jednej czy jednolitej formy do badania różnych przedmiotów, są skazane na niepowodzenie w dążności do prawdy w nauce. Prawdziwość twierdzeń w nauce wyraża się w tym, że informują one rzetelnie o przedmiocie czy przedmiotach badanych, a sprowadza się ostatecznie do swoistej zgodności zachodzącej między treścią tych twierdzeń a stanami rzeczy, do których się odnoszą. W tym znaczeniu prawdziwość nie podlega historyczności, czyli zmianom w czasie, a zależy jedynie od tego, czy zgodność ta zachodzi.

296 Por. A.B. Stępień, *Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki*, „Więź” 4(1961)9, 31.

Wybór więc form tworzenia poznania naukowego, by zapewnić im charakter racjonalnych form, winien być skierowany na uzyskanie prawdy o badanym przedmiocie. W badaniu naukowym danej dziedziny nie sposób nie liczyć się z samą dziedziną. Zarysowuje się tu wprawdzie pewien „decyzjonizm”, podmiot poznający decyduje o wyborze formy poznawania, u podstaw wyboru występuje ludzka decyzja podjęcia takiej lub innej formy zdobywania wiedzy, ale decyzja ta nie jest arbitralna; dowolna, lecz zobiektywizowana prawdą, a ściślej mówiąc, dążeniem do prawdy. Można by przyjąć, na co nie wszyscy się zgadzają²⁹⁷, że słowo „racjonalność” pokrywa się ze słowem „prawdziwość”. Poznanie jest racjonalne, wtedy i tylko wtedy, gdy spełnia warunki doprowadzające w większości przypadków do prawdy. Słowo „prawda” czy „prawdziwość” oznacza tu także prawdopodobieństwo o określonym jego stopniu. Prawdopodobieństwo uważane jest tu za racjonalność, ze względu na „bliskość” względem prawdy, inaczej mówiąc, ze względu na to, iż zostało uzyskane przy udziale określonej formy czynności poznawczych prowadzących do tego prawdopodobieństwa. Dostępne środki poznawcze nie zawsze są wystarczające do uzyskania „pełnej” prawdy. Są natomiast wystarczające, aby doprowadzić do określonego stopnia prawdopodobieństwa i to jest racją racjonalności poznania, konstytuowanego przez te środki.

3.2. Prawda klasyczna jako zadanie poznania naukowego w aspekcie merytorycznym

Wyżej wykazaliśmy, że poznanie tak nienaukowe, jak i naukowe jest pewnego rodzaju działaniem. Mówiąc już o działaniu z punktu widzenia jego racjonalności powiedzieliśmy, że działanie jest racjonalne, pod warunkiem że prowadzi ono do celu działania, ale nie jakiegokolwiek celu, lecz wynikającego z natury samego działania. Każde działanie ma swoją naturę. Nie wnikając bliżej w to, co znaczy słowo „natura działania”, uważając poznanie tak potoczne, jak i naukowe za pewne rodzaje działania, powiemy, że celem naturalnym, wynikającym z natury poznania jako działania, jest osiągnięcie prawdy. Myślimy potocznie, aby dojść do jakichś twierdzeń prawdziwych. Osiągnięcie prawdziwości na tym poziomie poznania jest konieczne, ponieważ w przeciwnym przypadku, nie uzyskując prawdy, nasze codzienne życie, którym kieruje poznanie potoczne, bo taki jest porządek

297 Por. W. Marciszewski, *O racjonalnym poglądzie na świat*, „Więź” 11-12(1960), 65.

rzeczy, byłoby niemożliwe. Poznanie potoczne z natury swej jest nastawione na prawdę, w sensie podania informacji prawdziwych, czyli zgodnych z rzeczywistością.

Jeśli poznanie potoczne, które nazwaliśmy poznaniem naturalnym, a nie sztucznym, z natury swej zmierza w kierunku prawdy, jego naturalnym celem jest prawda, to poznanie naukowe, jako sztuczne, tworzone przez człowieka, może przybrać różne cele, zależnie od tego jakie mu nada podmiot poznający. Podmiot poznający może wyznaczyć poznaniu naukowemu, jako poznaniu przez niego konstruowanemu, cele inne niż prawda. Powstaje problem: czy poznanie naukowe, któremu wyznacza się cele inne niż prawda, jest racjonalne? Uważamy tu, że tylko, ogólnie mówiąc, to poznanie naukowe jest racjonalne, którego celem jest uzyskanie prawdy o badanym przedmiocie. Prawda jest naturalnym celem poznania, także poznania naukowego, i każde odstępianie od takiego celu prowadzi do irracjonalizmu.

Chodzi o to, że prawda jest głównym zadaniem nauki, jest naturalnym jej zadaniem i że zadaniem nauki nie może być np. tylko tworzenie jedynie zwartej logicznie teorii lub usprawnianie ludzkiego praktycznego działania w tej bądź innej dziedzinie. Z nauki nie można tworzyć w pierwszej kolejności instrumentu, nie można nadawać jej tylko zadań, wykraczających poza zakres poznania rzeczywistości. Słowo „poznanie rzeczywistości” zakłada poznanie prawdziwe. Stawianie nauce innych celów, pozateoretycznych, zniekształciłoby samą naturę poznania, jakim jest nauka i najprawdopodobniej uczyniłoby z nauki ideologię. Tak jak naturalnym zadaniem poznania potocznego jest prawda, tak też naturalnym zadaniem poznania naukowego nie może być coś innego.

Przypomnijmy tu, że poznanie naukowe powstało jako kontynuacja poznania potocznego, ale kontynuacja modyfikująca to ostatnie w kierunku wyeliminowania wszystkich czynników subiektywizujących i pozaintelektualnych. Zadaniem tej eliminacji jest uzyskanie prawdziwych informacji o przedmiocie, o cechach obiektywności. Nie można na pierwszym miejscu w uprawianiu nauki stawiać ładu i porządku, budowania zwartej logicznie teorii z wszystkimi wyżej wymienionymi czynnikami kosztem obiektywności odtworzenia rzeczywistości w poznaniu naukowym. Ład i porządek poznawania winien być naturalnym następstwem dążenia do prawdy, a nie przeciwnie. Od nauki oczekuje się bowiem dostarczania bardziej adekwatnego modelu świata, precyzyjniejszego kryterium rozstrzygania o prawdzie, doskonalszego narzędzia do wykrywania i korektury braków w wiedzy, dostarczanej przez

poznanie potoczne²⁹⁸, stąd troska, by zabiegi poznawcze prowadzące do wykrywania i korektury wiedzy potocznej były wewnętrznie niesprzeczne, czyli odpowiednio uporządkowane. Nauka ma swój przedmiot, określoną rzeczywistość i jako poznanie z natury swej zmierza w kierunku udzielania informacji o tej rzeczywistości, i to informacji prawdziwych. Dopiero gdy to zadanie zostanie postawione nauce, można mówić o jej racjonalności w aspekcie pragmatycznym i w aspekcie apragmatycznym. Pragmatycznym – czynnościowym, w tym sensie, że dążenie do prawdy, a nie co innego, rozstrzyga o „formie” jej czynności naukotwórczych, ich doborze i sposobie zastosowania czy wykorzystania. Apragmatycznym – statycznym, w tym sensie, że zachodzi relacja zgodności między treścią jej sądów lub zdań a stanami rzeczy wyrażanymi czy opisywanymi przez tę treść. Stanowisko to, przez wielu przyjmowane, zawiera przekonanie głoszące, iż obiektywizm i prawda poznania są definicyjnie związane z racjonalnością nauki.²⁹⁹ Wiązanie prawdy poznania z racjonalnością poznania jest warunkowane, jak widać, koncepcją zadań, które są stawiane nauce.

Nauce stawiano różne zadania. Przyjmuje się pogląd, że zadaniem nauki, jakakolwiek by ona była, jest poznanie świata w celu wykorzystania jej dla celów, jakie człowiekowi dyktuje życie, wykorzystania jej dla działalności człowieka. Wyłaniają się tu dwa aspekty celowości naukowego badania: teoretyczny i praktyczny, czyli instrumentalistyczny. Cele teoretyczne wyrażają się w zainteresowaniach czysto poznawczych. Przedmiotem zainteresowań intelektualnych, teoretycznych, jest poznanie rzeczywistości, jej rozumienie, które się realizuje bez specjalnego podkreślenia ze strony podmiotu uprawiającego naukę momentów praktycznych. Cele praktyczne stanowią zainteresowania uprzednio założone, dyktowane konkretnymi sytuacjami życiowymi. W historii nauki różnie akcentowano wymienione aspekty. „Niekiedy posuwano się do twierdzenia, że nauka nie odtwarza rzeczywistości, ale dostarcza jedynie hipotez jako narzędzi działania, które są weryfikowane stopniem użyteczności rezultatów uzyskanych w tym działaniu (W. James), albo że istnieje tylko jedna prawdziwa nauka, mianowicie o tym, jak człowiek winien postępować (L. Tołstoj) albo wreszcie, iż nauka ma służyć do utrzymania, tudzież rozwoju tak osobniczego, jak i gatunkowego człowieka (M. Borowski).”³⁰⁰

298 Por. M. Bunge, *O przyczynowości: miejsce zasady przyczynowej we współczesnej nauce*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1968.

299 Taki pogląd prezentuje także K. Szaniawski. Por. tenże, *Racjonalność jako wartość*, „Studia Filozoficzne” 210/211(1983), 13.

300 Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1981, 176, przypis 19.

Celów teoretycznych i praktycznych nauki nie powinno się rozłączać ze względu właśnie na dobro samej nauki. Zbyt mocne podkreślenie w punkcie wyjścia celów praktycznych, może zniekształcić poznanie naukowe w aspekcie jego racjonalności. Tylko cel nauki, jako dążenie do prawdy o rzeczywistości, gwarantuje jej autentyczną racjonalność. Osiągnięcie prawdy zdaje się wówczas ostatecznym odniesieniem uznania poznania naukowego za racjonalne. Wedle tego poglądu badania są racjonalne, ponieważ wiodą nas do prawdy mniej lub bardziej „wygodną”, skuteczną drogą. W nauce, podobnie jak w filozofii, to, co oznacza tu słowo „droga”, jest podstawowym elementem jej struktury. Ma to być zawsze droga ku prawdzie. Droga poznawania w nauce winna być podyktowana intencją uzyskania prawdziwych informacji o rzeczywistości. Prawda-zadanie wyznacza najlepszą, a może jedyną, drogę do właściwego poznania świata. Postęp w nauce, przy takim założeniu, wiedzie przez tworzenie teorii naukowych coraz bliższych prawdzie.³⁰¹ Wymóg racjonalności, której kryterium jest dążenie do prawdy, nazwać by można wymogiem ponadhistorycznym i jako taki często jest spotykany w historii.

Prawda-zadanie poznania naukowego jest odpowiedzią na pytanie: do czego zmierza podmiot poznający, gdy podejmuje zabiegi poznawcze? Prawda jest własnością rezultatów zabiegów poznawczych. Rezultatami, jak wiadomo, są sądy logiczne, które wyrażone w określonym języku, przyjmują postać zdań gramatycznych. Warto tu zaznaczyć, że sądy w sensie logicznym (łac. *propositio*, ang. *proposition*) w literaturze epistemologicznej pojmowane są na dwa sposoby:

- 1) jako przedmioty intencjonalne psychicznych aktów sądenia, odmiennych w swej istocie od samych tych aktów; tę teorię sądów reprezentują: Bernard Bolzano (1781-1848), Franz Brentano (1838-1917), Alexius Meinong (1853-1920), Bertrand Russell (1872-1970), George Edward Moore (1873-1958), Husserl;
- 2) jako obiektywna treść zdań (znaczenie) wyrażenia językowego lub psychicznego aktu sądenia, odnoszącego się do przedmiotu pojętego inaczej niż przedmiot intencjonalny; tę teorię nazywa się denotacyjną, referencyjną, a jej reprezentantami są: Gottlob Frege (1848-1925), Alonzo Church (1903-1995), Willard Van Orman Quine (1908-2000), Rudolf Carnap (1891-1970), Clarence Irving Lewis (1883-1964).

³⁰¹ Por. W. Sady, *Spór o racjonalność naukową od Poincarégo do Laudana*, Wrocław: Wydawnictwo Funna 2000, 307.

Prawdziwość zdań uznawano za warunek konieczny posiadania poznania czegoś lub wiedzy o czymś. Alfred Jules Ayer (1910-1989) uważał, że prawdziwość tego, co wiemy, jest pierwszym warunkiem wiedzy.³⁰² Analogiczne stanowisko zajmował w tym względzie Ludwig Wittgenstein (1889-1951) wczesnego okresu, twierdząc, że nauki o świecie, jako identyczne z naukami przyrodniczymi, wyczerpują całkowity zasób zdań prawdziwych. „Ogół zdań prawdziwych stanowi całość przyrodoznawstwa”.³⁰³ Prawda w sensie klasycznym to prawda obiektywna, eliminuje subiektywistyczne rozumienie prawdziwości. Idea tej koncepcji prawdy charakteryzuje się następującymi właściwościami:

- a) Sąd pretendujący do prawdziwości musi stwierdzić istnienie czegoś (obiektu, stanu rzeczy) lub przysługiwanie czemuś pewnej własności; inaczej mówiąc, sąd musi mieć postać sądu egzystencjalnego lub podmiotowo orzecznikowego.
- b) Niezależnie od treści sądu musi istnieć obiektywny stan rzeczy niezależny od podmiotu wypowiadającego dany sąd, na który skierowana jest intencja podmiotu wypowiadającego dany sąd. Między treścią sądu a obiektywnym stanem rzeczy musi zachodzić określona relacja. Gdy jest to relacja zgodności treści sądu z obiektywnym stanem rzeczy, czyli gdy zachodzi korespondencja między nimi, wówczas sąd jest prawdziwy, a gdy takiej korespondencji nie ma, gdy nie zachodzi relacja korespondencji, wówczas sąd jest fałszywy lub zawiera cechę fałszywości.
- c) Relacja korespondencji między treścią sądu a obiektywnym stanem rzeczy, którego ta treść (zgodnie z intencją podmiotu) dotyczy, zachodzi niezależnie od tego, czy sama ta relacja jest podmiotowi znana czy nie. Inaczej mówiąc, sąd jest prawdziwy, czyli zawiera cechę prawdziwości, niezależnie od tego, czy podmiot o tym wie, czy na to się godzi, czy tego chce, czy nie. Ta niezależność prawdziwości sądu od podmiotu nazywana jest obiektywnością prawdy.

W klasycznej definicji prawdy konieczne jest odróżnienie definicji prawdy od kryterium prawdy, inaczej mówiąc, natury prawdy od sposobu rozpoznawania prawdziwości sądu, czyli metody uzasadniania prawdziwości sądu. Zgodnie z tym rozróżnieniem sąd może być prawdziwy (gdy zachodzi

302 Por. A.J. Ayer, *Problem poznania*, tłum. E. König-Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1965, 37.

303 Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, 4.11.

relacja korespondencji między jego treścią a obiektywnym stanem rzeczy), mimo że nie jest przez podmiot poznania rozpoznany jako prawdziwy albo nawet wówczas, gdy jest uznany przez podmiot (także zasadnie uznany, to jest na podstawie dostępnych podmiotowi świadectw) za sąd fałszywy. W tym samym znaczeniu pojęta jest obiektywność fałszu, czyli fałszywość twierdzenia. Tak więc zdanie należy do zbioru zdań tworzących wiedzę wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie to spełnia warunki prawdziwości, a tym samym należy do zbioru zdań. „Warunki prawdziwości” stanowią właśnie jej kryteria. Podkreślenie tego odróżnienia jest ważne, ponieważ w nauce występują tylko zdania uzasadnione. Racje uzasadniające te zdania są integralnymi czynnikami racjonalności nauki.

3.3. Prawda klasyczna jako zadanie poznania naukowego w aspekcie historycznym

„Poszukiwanie prawdy” rozumiemy zwykle jako usiłowanie znalezienia wiedzy prawdziwej. Poszukując prawdy, chcemy zdobyć taką wiedzę, która by pokazywała rzecz taką, jaka ona jest. Prawda zgodnie z potocznym rozumieniem jest kwalifikacją wiedzy. Cechuje tę wiedzę, która pokazuje nam rzeczywistość jako taką, która odpowiada rzeczywistości. Kogoś, kto twierdzi np. że „obraz wisi na ścianie”, nazwiemy prawdomównym wtedy, gdy obraz rzeczywiście na ścianie wisi. Arystoteles był pierwszym filozofem, który sformułował pojęcie prawdy. Klasyczne pojęcie prawdy, jako odpowiedniość wiedzy i rzeczy, jest obowiązujące w filozofii realistycznej, w której odróżnia się odrębność dwóch porządków – ontycznego od poznawczego, odróżnia się rzecz od pojęcia rzeczy, treść sądu od treści rzeczy. Wówczas prawdę pojmuje się jako odpowiedniość wiedzy i rzeczy.

Dla przedstawicieli filozofii podmiotu, w której zaciera się różnicę między porządkiem poznawczym a porządkiem rzeczy, prawda nie jest stosunkiem dwóch różnych sfer: wiedzy z jednej i rzeczy z drugiej strony. Wiedza bowiem nie jest osobną „rzeczą”, „podobną” czy „odpowiadającą” rzeczy, której dotyczy; ta rzecz nie jest czymś oderwanym od wiedzy. Rzecz i wiedza pozostają we wzajemnym związku. Wiedza z istoty odnosi się do rzeczy, jest – jak to wykazał Husserl – intencjonalna, a rzecz jest jedynie jej korelatem. Nie można więc sensownie mówić o rzeczy w oderwaniu od naszej wiedzy o niej ani o wiedzy w oderwaniu od rzeczy, której dotyczy.

Przy pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że roszczenia nauki do prawdy spotyka się od początków powstania pierwszej postaci poznania racjonalnego, to jest od czasów starożytnych aż do czasów współczesnych, z pewnymi oczywiście wyjątkami. Prześledzenie historii tworzenia się wiedzy naukowej w okresie starożytności, w którym jeszcze poznanie naukowe nie było oddzielone od filozoficznego, analogicznie w średniowieczu, wyraźnie świadczy o tym, że prawda stanowiła zasadniczy cel ludzkiego poznania. Historia nauki wystarczająco informuje nas, że wszelkie „rewolucje” filozoficzno-naukowe genetycznie wiązały się zwykle z niezadowoleniem z prawdziwości zastanych rozwiązań w określonych dziedzinach poznania. Właściwie cały postęp tak w nauce, jak i w filozofii jest zjawiskiem genetycznie wiążącym się z intencją uzyskania informacji prawdziwych, oczywiście w stanowiskach wyraźnie pozapragmatycznych.

Wiele z kierunków starożytności powstało w skutek niezadowolenia z zastanego poznania pod względem jego prawdziwości, np.: empiryzm filozofii jońskiej wraz z jej ewolucjonizmem, aprioryzm szkoły eleatów wraz z jego statyzmem, empiryzm arystotelesowski wraz ze swym pluralizmem. Takie same są podstawy pitagoreizmu wraz z właściwym mu matematyzmem. Dążenie do prawdy leży u podstaw odejścia od platonizmu do arystotelizmu w średniowieczu oraz powstania nowej postaci filozofii klasycznej, ujawnionej w koncepcji Tomasza z Akwinu. O fakcie tym świadczy śledzenie polemiki, która towarzyszyła tym przemianom w dziedzinie poznania pozapotocznego.

Nie inaczej trzeba tłumaczyć zmiany w dziedzinie poznania ściśle naukowego po jego wyłonieniu się z poznania filozoficznego. Zmiany te od samych początków jego wyodrębnienia się zmierzały w kierunku udoskonalenia czynności poznawczych w aspekcie ich prowadzenia do udzielania informacji prawdziwych. Wyrazem troski o prawdę jest wprowadzenie metody matematycznej w badaniu świata przyrody już w starożytności, a przy tym teorii o matematycznej strukturze rzeczywistości właściwej dla szkoły pitagorejskiej, platońskiej, a później neoplatońskiej. Tu należy wspomnieć wykorzystanie przez Archimedesesa geometrii Euklidesa w nadawaniu formy matematycznej prawom natury, a także stosowanie matematyki w astronomii. Warto też wspomnieć, że zasada dążenia do prawdziwych informacji kierowała zmianami w dziedzinie poznania pozapotocznego filozoficznego i naukowego w średniowieczu oraz w czasach nowożytnych.

W średniowieczu wyrazem tego nastawienia był chociażby spór o uniwersalia, w którym da się wyróżnić stanowiska: racjonalizmu skrajnego i umiarkowanego, empiryzmu skrajnego i umiarkowanego czy nawet mistycyzmu.

Można powiedzieć, że te stanowiska zrodziły się w dyskusji o prawdziwość poznania tak filozoficznego, jak i naukowego. Pewnym świadectwem stawiania prawdy jako zadania tych dwóch dziedzin poznania są także początki opracowania metody naukowej, powstania pewnej określonej teorii obserwacji i eksperymentu. Jak dalece w tym okresie utrzymuje się pogląd, że prawda jest zadaniem poznania w filozofii i nauce, świadczy także odziedziczona po starożytności teza głosząca: „poznanie dla poznania”.

W XVII wieku wprowadzenie indukcji eliminacyjnej przez Bacona, a wyeliminowanie indukcji enumeracyjnej podyktowane było zasadą prawdziwości poznania naukowego. Pierwsza miała dostarczać poznania koniecznego, druga dostarczała tylko poznania zbliżonego do prawdy, poznania prawdopodobieństwowego. Zdaniem Bacona poszukiwanie i poznawanie prawdy pochodzi z dwóch dróg. Jedna od zmysłów i rozumu wznosi się od razu do najogólniejszych ogólnych aksjomatów i na podstawie tych zasad naczelnych oraz ich prawdziwości ustalonej raz na zawsze wprowadza i ocenia aksjomaty bardziej szczegółowe; ta droga jest normalnie w życiu. Druga wyprowadza aksjomaty ze zmysłów i twierdzeń szczegółowych, posuwając się nieprzerwanie i stopniowo wzwyż, aby na końcu dojść do najbardziej ogólnych aksjomatów – jedynie ta droga jest prawdziwa, lecz nieuczęszczana.³⁰⁴ Wszystkie te drobne, w sensie zakresowym, zmiany świadczą, że nauce w pierwszym rzędzie stawiano jako zadanie zdobycie wiedzy o świecie, oczywiście nie wykluczając celów praktycznych.

Chęć zdobycia wiedzy kierowała także rewolucją w nauce, dokonaną przez Kartezjusza w filozofii, a wyrażającą się w koncepcji „czystego intelektu” jako podstawie wiedzy prawdziwej. Również rewolucja dokonana przez niego w dziedzinie nauki, wyrażająca się we wprowadzeniu *mathesis universalis*, jako metody badania jest niczym innym niż wyrazem troski o prawdę poznania już ściśle naukowego. Za wyraz troski o prawdę poznania w XVIII wieku należy uznać fakt opracowania indukcji przez Johna Stuarta Milla (1806-1873) i Humowską krytykę doświadczenia wraz z podziałem zdań na zdania o faktach i ideach. Za wyraz dążenia do prawdy w nauce uważać należy także głoszone przez encyklopedystów ograniczenie nauki do samych tylko twierdzeń o faktach zewnętrznych, co później podjęte zostało przez pozytywistów. Wykluczenie metafizyki spośród nauk i zastąpienie filozofii jedynie wiedzą encyklopedyczną o zasadach nauk, a więc jakby metanauką,

³⁰⁴ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, XIX. Zob. A.R. Hall, *Rewolucja naukowa 1500-1800: kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, tłum. T. Zembrzuski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1966, 194.

podyktowane było intencją dążenia do prawdy. Nadawanie nauce w tym okresie celów praktycznych, wyrażających się w akcentowaniu społecznej użyteczności nauki i jej dydaktycznych funkcji, nie koliduje z ogólną tendencją dążenia do prawdy. To zjawisko, to tylko akcent instrumentalizmu, który sprowadzał się do tego, że zamiast odkrywać nowe prawdy, zapobiegać błędom, zajęto się rozpowszechnianiem wiedzy naukowej w celach praktycznych. W trosce o prawdę w tym wieku, zerwano z programem wiedzy uniwersalnej, z wiedzą wypracowaną przez wielkie systemy epoki poprzedniej.

Od Locke'a zaczął się wiek oświecenia. Przyjęto w nim klasyczne pojęcie prawdy jako relację zgodności między „umysłem” a rzeczą. Locke nie definiował nauki, ale wystarczająco ją określał z punktu widzenia prawdy jako jej celu. „Wszystko, co może znaleźć się w zasięgu ludzkiego umysłu – pisał on – to albo: po pierwsze natura rzeczy, jakie one są w sobie, ich stosunki oraz sposoby działania, po drugie to, co człowiek sam czynić powinien jako istota obdarzona rozumem i wolą, by osiągnąć swe cele, a zwłaszcza by zdobyć szczęście, po trzecie, drogi i środki, dzięki którym zdobywa się poznanie obu tamtych rzeczy i przekazuje się je innym.”³⁰⁵

Gdy chodzi o pierwszy typ nauki, Locke wyraźnie powiedział, że jej celem jest zdobycie prawdy, prawdy spekulatywnej. Gdy chodzi o drugi rodzaj nauki, celem jego jest również poznanie prawdy, ale nie samej tylko teorii, lecz słuszności i odpowiadającego jej postępowania. Odnośnie do wszystkich trzech typów wiedzy Locke podkreślał, że człowiek powinien zajmować się tylko badaniem samych rzeczy, aby odkryć prawdę, albo tym, co jest w jego mocy, a mianowicie własnymi działaniami, aby osiągnąć swe cele; albo znakami, którymi umysł w obu tamtych badaniach się posługuje, oraz należytych ich porządkowaniem, aby jaśniej je ujmować.

Hume, jak wiadomo, skrytykował zastaną przez siebie filozofię, zwłaszcza metafizykę, a nawet zastany przez siebie stan nauki. U podstaw tej krytyki stał problem prawdziwości twierdzeń zastanej przez niego filozofii i nauki. Mijanie się z prawdą Hume widział w niewłaściwej metodzie i proponował własną. „Jedyna metoda, za pomocą której uwolnić można od razu naukę od tych zawiłych kwestii, polega na tym, aby wniknąć w naturę rozumu ludzkiego i okazać na podstawie ścisłej analizy jego władz i zdolności, że nie nadaje się w żaden sposób do rozstrzygnięcia tak odległych i niejasnych rzeczy. [...] Musimy podjąć się tej pracy, żeby móc następnie żyć spokojnie, musimy spokojnie uprawiać prawdziwą metafizykę, by pozbyć się fałszywej

305 Por. J. Locke, dz. cyt., t. 2, 494.

i zepsutej. [...] Ścisłe i trafne rozumowanie jest jedynym uniwersalnym lekarstwem”.³⁰⁶ Podzielił nauki na nauki o ideach i nauki o faktach, co zakłada, jak się zdaje, przyjęcie jako zadania nauki uzyskiwanie sądów prawdziwych o świecie realnym. Zdania o faktach to zdania rzeczowe, a zdania rzeczowe są prawdziwe lub fałszywe. Dokonanie takiego podziału zakłada, że poznanie naukowe ma za zadanie osiągnięcie prawdy. Bez takiego założenia powyższy podział nie miałby sensu. O tym, że prawda stanowiła cel badań naukowych u Hume’a świadczył fakt ograniczenia przedmiotu badań z racji „niewydolności” samego umysłu oraz głoszenie poglądu, iż naukę trzeba rozpoczynać od analizy rozumu w aspekcie jego możliwości. „Jedyna metoda, za pomocą której uwolnić można od razu naukę od tych zawiłych kwestii, polega na tym, by wniknąć w naturę rozumu ludzkiego i okazać na podstawie ścisłej analizy jego władz i zdolności, że nie nadaje się w żaden sposób do roztrząsania tak odległych i niejasnych rzeczy.”³⁰⁷ Sam więc fakt odrzucenia metafizyki, skoncentrowanie się w punkcie wyjścia na analizie ludzkiego rozumu, dokonał się u Hume’a na zasadzie stawiania ludzkiemu poznaniu prawdy jako celu. Hume odrzucił metafizykę, ponieważ nie była prawdziwa, a jako nauka, według Hume’a, winna być prawdziwa. Nauka będzie prawdziwa, jeśli najpierw dokona analizy treści ludzkiego rozumu.

Nie tylko empiryści, ale także racjoniści XVIII wieku za cel ludzkiego poznania uważali prawdę. Nie inną „intencją” w uprawianiu nauki kierowali się osiemnastowieczni racjoniści z Wolffem na czele. Wydaje się, że i „przewrót kopernikański” Kanta dyktowany był troską o „prawdziwą” filozofię przynajmniej w założeniu. Jego teoria sądów syntetycznych *a priori* jest przecież rezultatem wyraźnego dążenia do uzyskania rzeczowości, ogólności i konieczności ludzkiego poznania. Postawiony przez Kanta problem epistemologiczny daje się wyrazić w pytaniu: skąd bierze się realność i konieczność twierdzeń naukowych oraz jakie są kryteria naukowości (prawdziwości) ze względu na stosunek poznania do doświadczenia i elementu apriorycznego? Problemy te u Kanta są uzasadniane troską o prawdziwość poznania w ogóle, a na dalszym etapie także poznania naukowego. Cała filozofia Kanta sprowadza się przecież do szukania i określenia warunków, które zapewniają poznanie rzeczowe, powszechne i apodyktyczne. Nauka natomiast ma być powszechną, konieczną, a zarazem rzeczową wiedzą o świecie. Troska o prawdę w poznaniu naukowym w intencji Kanta wyraża się także w tym,

306 Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1977, 11.

307 Por. tamże.

że w konstrukcji poznania naukowego odwoływał się on do matematycznego przyrodoznawstwa, a metafizykę zastaną wykluczał z poznania naukowego, ponieważ nie widział w niej podstaw do prawdziwości głoszonych przez jej przedstawicieli tez. Inne dyscypliny filozoficzne kwalifikuje wprawdzie jako nauki, ale w szerszym tego słowa znaczeniu. Wprowadzenie form apriorycznych jako swoistych zasad myślenia, posługiwanie się obserwacją i wymaganie „dopasowania” materiału obserwacyjnego ma gwarantować prawdziwość informacji. Odróżnienie elementu formalnego w poznaniu naukowym (systematyzującego) od materialnego oraz położenie na tym pierwszym większego nacisku ma na celu uzyskanie prawdziwych informacji.

Wydaje się, że analogiczny pogląd na zadania poznania naukowego prezentowali encyklopedyści, głównie Jean Le Rond d’Alembert (1717-1783). Według nich zadaniem nauk jest nie tylko zbieranie danych doświadczenia, ale także ich porządkowanie, dochodzenie do praw rządzących faktami. Jako kryterium prawdy przyjmowali Kartezjańską zasadę „jasności i wyraźności twierdzeń”.

W pozytywizmie Augusta Comte’a (1798-1857) naczelną regułą wiedzy naukowej jest nie wypowiadać twierdzeń innych niż oparte na faktach poznawalnych zmysłami zewnętrznymi, w szczególności nie dociekać istoty rzeczy, nie szukać dla faktów przyczyn, które znajdują się poza dziedziną faktów, lecz szukać praw, a zadania nauki ograniczyć do badania okoliczności, w jakich występują zjawiska oraz po ich opisie i rejestracji, dążyć do wykrywania stałych związków między zjawiskami, co umożliwi przewidywanie nowych faktów. Wszystkie te operacje, przy równoczesnym ograniczeniu przedmiotu badań, za zadanie mają wierne odtworzenie rzeczywistości i jako takie mają wytyczone cele praktyczne. Nauka, wprawdzie jej wąska koncepcja, ograniczona co do zakresu, za zadanie ma głównie zdobycie prawdy o badanej rzeczywistości w zakresie takim, w jakim jej wyznaczono. W tym czasie na gruncie angielskim John Herschel (1792-1871), William Whewell (1794-1866), nawiązując do tradycji empirystów XVIII wieku, wyraźnie głosili, że celem nauki jest osiągnięcie prawdy o uniwersum. Pozostając pod wpływem Kanta, dyskutowali problem właściwego „dozowania” w nauce elementów doświadczalnych i apriorycznych oraz formułowali postulaty ostrożnej i precyzyjnej metody badania ze względu oczywiście na wyznaczone jej zadanie. O stawianiu prawdy w nauce na pierwszym miejscu świadczy także fakt, że myśliciele XVIII wieku czynili wysiłki na rzecz uprawomocnienia indukcji.

Teoria nauki Milla najlepiej o tym świadczy. Jego opracowanie indukcji i dedukcji, jako dwóch metod podstawowych w uprawianiu nauki, ma za

zadanie zapewnić prawdziwość poznania. Sama definicja nauki potwierdza tę myśl. Nauką w aspekcie funkcjonalnym jest doświadczalne stwierdzanie relacji między zdarzeniami oraz tworzenie teorii wyjaśniających i tłumaczących te relacje. Nauka w aspekcie statycznym jest układem twierdzeń, składających się z dwóch podzbiorów zdań: a) jednostkowych, sprawdzalnych empirycznie, b) będących racją dla zdań jednostkowych i ich konsekwencji. Analogiczne poglądy na stosunek nauki do prawdy daje się odczytać w filozofii Bolzana. Jest wiadomą rzeczą, że jego koncepcja poznania naukowego bazuje na osiągnięciach Arystotelesa i Kanta, mimo pewnych elementów subiektywnych wyznacza jej jako zadanie również poznanie prawdziwe rzeczywistości. Świadectwem tego faktu jest godzenie w poznawaniu elementów empirycznych z elementami apriorycznymi. Troskę o prawdę w nauce postulował także scjentyzm. Scjentyistyczna koncepcja poznania naukowego, jak można sądzić, jest taką troską podyktowana, zarówno pod względem przedmiotu jak i metody. Nauka, mówili scjentyści, informuje o tym „że” i „jak” zachodzą zdarzenia, natomiast nie jest zdolna odpowiedzieć na pytanie „dlaczego”. Jeśli czyni jakieś generalizacje, winna to czynić ostrożnie i krytycznie. Zadanie nauki jest wypełnione, gdy uczyni ona fakty wszechstronnie znanymi. Wprawdzie celem nauki nie jest tworzenie teorii dla niej samej, nauka ma być środkiem przystosowania się człowieka do środowiska oraz skutecznym narzędziem walki o byt, to jednak pod warunkiem, że dostarcza informacji prawdziwych o rzeczywistości. Wysuwanie postulatu „czystego doświadczenia”, pozbawionego wszelkich dodatków pochodzących od umysłu, jako czegoś fundamentalnego, dokonywało się w trosce o zdobywanie prawdziwych informacji o rzeczywistości. Zacieśnienie roli nauki do ekonomicznego opisu faktów czy zjawisk, a nie do wyjaśniania ich kierowane jest również prawdą. Analogicznie wygląda sprawa z poglądem na prawa naukowe, które pojmowano jako skrótowe raporty o faktach.³⁰⁸

Postulat przedstawiony przez Husserla i fenomenologów w postaci „zasady wszelkich zasad” głosił, że „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania”³⁰⁹, jest doskonałym wyrazem dążenia do prawdy. W kierunku osiągnięcia prawdy zmierzają stosowane przez niego: metoda oglądu i opisu, co i jak jest dane, metoda ideacji, prowadząca do oglądu ejdetycznego, metoda transcendentalnej redukcji, polegająca na „zawieszeniu”

308 W. Sokółowski w empiriokrytycyzmie dopatruje się pragmatyzmu, co nie wydaje mi się słuszne. Zob. tenże, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., 157.

309 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, 73.

tego, co transcendując świadomość, nie jest zagwarantowane jej przebiegiem i immanentną zawartością przeżyć świadomych, metoda transcendentalna odsłania tak zwaną „świadomość czystą”, czyli transcendentalną wraz z jej podmiotem, „czystym ja transcendentalnym”.³¹⁰ Metody te wprowadzone zostały w trosce o prawdę.

Wymienieni tu reprezentanci różnych kierunków filozoficznych nigdy nie negowali prawdy jako zadania poznania naukowego. U niektórych, zwłaszcza u neopozytywizujących filozofów, można spotkać zamiast klasycznej koncepcji prawdy, koncepcję koherencyjną, najczęściej zmodyfikowaną żądaniem, aby teoria naukowa była nie tylko wewnętrznie niesprzeczna, ale także zgodna z danymi doświadczenia. Jak dalece dbano o obiektywność doświadczenia, świadczą w neopozytywizmie interpretacje zdania spostrzeżeniowego, wśród których wymienia się psychologizm, fizykalizm czy redukcjonizm. Wprawdzie w neopozytywizmie stawiano nauce cele praktyczne, ale jako nauce, którą uprzednio charakteryzowało dążenie do prawdy. Wydaje się, że nie tylko reprezentanci wymienionych kierunków myślenia nie negowali potrzeby pojęcia prawdy klasycznej i pojęcie to akceptowali, czyniąc z prawdy kryterium wartości poznania.

Zauważalny jest tu pewien związek między porządkiem teoretycznym (odkrywanie prawdy) a porządkiem praktycznym. Gdy mowa o pierwszeństwie, trzeba odróżnić pierwszeństwo w sensie chronologicznym od pierwszeństwa w sensie merytorycznym. Wydaje się, że pierwszeństwo chronologiczne często w omawianych okresach jest spotykane, lecz występuje wówczas jako motyw poznawczego działania i jego kierunku, nigdy jednak jako kryterium prawdziwości jego rezultatów. Takie pierwszeństwo podyktowane było najczęściej świadomością praktycznego zastosowania sił przyrody.

Dyskusje na temat racjonalności, które zauważa się w historii nauki czy historii teorii nauki, a które pojawiły się od początku powstawania wiedzy naukowej do XX wieku, mają za przedmiot nie istnienie racjonalności w poznaniu naukowym, lecz jedynie koncepcje racjonalności wyrażające się w różnych interpretacjach konstytuujących ją cech. W każdym z wymienionych kierunków pojęcie to nabierało swoistych cech. Na miejsce zastanych koncepcji próbują one wprowadzić nowe. Wydaje się słuszne twierdzenie, że każda epoka wytworzyła sobie własne pojęcie racjonalności poznania naukowego. Można mówić i zastanawiać się nad pojęciem racjonalności,

³¹⁰ Encyklopedyczne charakterystyki wymienionych tu metod fenomenologii znajdują się w: A.B. Stępień, *Fenomenologia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., 192-194.

wytworzonym w czasach starożytnych, średniowiecznych i współczesnych. W ramach każdej z tych epok spotkać można pewne innowacje w pojmowaniu racjonalności poznania naukowego, zawsze jednak będą one dotyczyły innowacji w pojmowaniu własności konstytuujących racjonalność. Nie bez wpływu na koncepcję racjonalności poznania naukowego jest uznanie lub nieuznanie racjonalności świata przyrody, polegające na ładzie i porządku konstytuujących ten świat elementów.

W tym miejscu rodzi się problem sposobu uznania istnienia „porządku” i „ładu” w otaczającym nas świecie. Problem ten wyrazić można w pytaniu: czy jest on rezultatem sposobu poznania, czy raczej jest on faktycznym realnym stanem świata czy, ogólniej mówiąc, tego, co istnieje? Rozstrzygnięcie tego problemu zależy od koncepcji nauki, a koncepcja ta nie jest wolna od koncepcji filozofii. W filozofii przedmiotowej (klasycznej), w realistycznej koncepcji nauki, racjonalność świata będzie stanem realnym i jako taka, wprawdzie nie wystąpi jako teza naukowa, ale wystąpi jako teza filozoficzna, nieodzowna do uprawiania wiedzy naukowej. W filozofii podmiotu, przy podmiotowej koncepcji nauki, racjonalność świata będzie rezultatem zastosowania sposobu poznania, dyktowanego odpowiednio pojętą naturą umysłu. Racjonalność, jej „wygląd” (koncepcja), genetycznie wiążąc się będzie z podmiotem poznającym, jego działaniem i jego wyposażeniem.

W realistycznej filozofii przedmiotu poznanie naukowe, mimo swej „sztuczności”, jest ze swej natury skierowane na prawdę, a wobec tego, zgodnie z definicją prawdy, racjonalność jawi się jako określony stan rzeczy. Teza o racjonalności świata, rozpatrywana z punktu widzenia metodologicznego, wprawdzie nie jest tezą naukową, ponieważ nie jest uzyskana w pierwszym rzędzie metodami naukotwórczymi, jednak jest – można powiedzieć – „swoistym założeniem”, ale takim założeniem, że jest niemożliwe je odrzucić, dlatego że zagrażałoby to istnieniu nauki. W tym znaczeniu teza o racjonalności świata jest „swoistym założeniem”. Mówi się „swoistym”, aby podkreślić, że bez tego założenia nauki empiryczne nie mogłyby istnieć w takiej postaci, w jakiej istnieją. W tej koncepcji racjonalności poznania, w której prawda w sensie klasycznym jest ostatecznym czynnikiem uzasadniającym tę racjonalność, racjonalność ontyczna jest warunkiem racjonalności poznania naukowego. Można tylko dyskutować, w jakim sensie jest warunkiem. Inaczej być nie może, ponieważ według tej koncepcji jednym z istotnych (wchodzących w naturę) czynników strukturalnych nauki jako tworzu „sztucznego” jest cel, zadanie, a celem tym jest uzyskanie zgodności poznania z rzeczywistością poznawaną, czyli prawdą.

Wszyscy filozofowie nauki usiłują na różne sposoby interpretować naukę jako racjonalne dążenie do osiągnięcia celu; racjonalne dążenie w tym sensie, że użyte metody są efektywne ze względu na dany cel, to znaczy prowadzą do niego z odpowiednio wysokim prawdopodobieństwem. Jak dalece cel poznania jest związany z racjonalnością, świadczy wypowiedź Kazimierza Ajdukiewicza (1890-1963), mówi on: „Zarówno pojęcie racjonalności, pewnego sposobu wnioskowania, jak i ogólnie – wszelkie pojęcie racjonalności takiej lub innej roboty myślowej wymaga relatywizacji względem celu, który bierze się pod uwagę. Jeśli się relatywizacji tej nie czyni, to zakłada się ten cel milcząco. Dopatrzenie się tych celów, z punktu widzenia których ocenia się w naukach faktycznie różne operacje myślowe i ich wytwory, stanowi jedno z najistotniejszych zadań metodologii, o ile chce ona nauki jako zjawiska kulturowe w sensie humanistycznym zrozumieć”³¹¹

Oczywiście, ze względu na „sztuczny” charakter poznania naukowego, racjonalność ontyczna nie jest warunkiem wystarczającym racjonalności nauki. Owa „sztuczność” jest przecież rezultatem działania podmiotu poznającego, jako żywego „mechanizmu” poznawczego, a nie mechanizmu – komputera. Dlatego inteligibilne struktury ontyczne mogą być odczytywane i opisywane nie zawsze, mówiąc najogólniej, poprawnie. Poznanie naukowe, podobnie jak potoczne, nie jest „naturalnym” lub „sztucznym” „odbiciem” struktury i własności świata poznawanego. Warunkiem racjonalności nauki ze strony podmiotu będzie właśnie uwzględnienie jej pierwotnego celu, którym jest rozpoznanie w perspektywie prawdy. Trzeba też pamiętać, że kategoria błędu mieści się również w kategorii stosunku poznania do rzeczywistości. Tym, co neutralizuje niebezpieczeństwa wynikające ze „sztucznego” charakteru poznania naukowego, jest właśnie cel tego poznania, czyli prawda. Jeżeli „sztuczne” poznanie ze swej natury nastawione jest na prawdę, na odczytanie rzeczywistości zgodnie z tym, co w niej jest, to możemy nie obawiać się o racjonalność nauki.

Nieco inaczej zdaje się wyglądać sprawa stosunku ontologicznej racjonalności do racjonalności poznania naukowego w filozofii podmiotu. Racjonalność ontyczna nie jest tu konieczna, ponieważ zasadniczym i podstawowym źródłem poznania jest podmiot poznający. Umysł, wyposażony w tak lub inaczej pojęte „formy poznawcze”, nie odczytuje rzeczywistości, ale ją konstruuje. Prawda poznania w ogóle sprowadza się do relacji zgodności, nie między poznaniem-odczytaniem a rzeczą odczytywaną, lecz między

311 Por. K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Warszawa 1994, 110.

poznaniem-konstruktem a rzeczą „odkonstruowaną”. Racjonalność, jako „ład” i „porządek”, jawi się tu jako cecha nie świata transcendentnego w relacji do podmiotu poznającego, lecz jako cecha ludzkiego umysłu. Dlatego też przy uprawianiu nauk empirycznych racjonalność ontyczna nie musi być zakładana. W filozofii podmiotu stwierdzona została racjonalność ludzkiego rozumu, wyrażająca się w porządkowaniu twórczym. I tak właśnie pojęta racjonalność, jako racjonalność ludzkiego rozumu, jest założona w uprawianiu poznania naukowego, a założenie to w nauce jest podyktowane filozoficzną koncepcją umysłu.

BIBLIOGRAFIA

- Adam Ch., Tannery P., *Oeuvres de Descartes*, Paris 1897-1913.
- Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1965.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1-2, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1986.
- Asmus W.F., *Demokryt*, tłum. B. Kupis, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza 1961.
- Ayer A.J., *Problem poznania*, tłum. E. König-Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1965.
- Baumgartner H.M., *Przemiany pojęcia rozumu w dziejach myślenia europejskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 16(1993), 21-42.
- Bacon F., *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1955.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, t. 1, tłum. J. Leszczyński, opracowali: T. Czeżowski, B.J. Gawecki, Cz. Znamierowski, Warszawa: Krakowska Drukarnia Narodowa 1956.
- Bobko A., *Kant i Schopenhauer: między racjonalnością a nicością*, Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1996.
- Bunge M., *O przyczynowości: między zasady przyczynowej we współczesnej nauce*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1968.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1998.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 4, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1995.
- Gerhardt C.J., *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, t. 1-7, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1875-1890.
- Gibson B.A., *The philosophy of Descartes*, Londyn: Garland Publishing 1933.
- Gierulanka D., *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1962.
- Gilson É., *Realizm tomistyczny*, opracowanie zbiorowe, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986.
- Gilson É., Langan T., Maurer A.A., *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977.
- Gordon M., *Leibniz*, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1974.
- Gut P., *Leibniz, myśl filozoficzna w XVII wieku*, Wrocław: Wydawnictwo UWr 2004.
- Gutowski P., *Hume David*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, 666a-669b.

- Hall A.R., *Rewolucja naukowa 1500-1800: kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, tłum. T. Zembrzusi, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1966.
- Herbut J., *Racja*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, 457-458.
- Höffe O., *Immanuel Kant*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1977.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1963.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1975.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1982.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, <http://www.filozofia.3bird.net/download/filozofia/husserl/filozofia-edmund-husserl-kryzys-europejskiego-czlowieczentwa-a-filozofia.pdf>, dostęp: 01.03.2014].
- Jordan Z., *O matematycznych podstawach systemu Platona: z historii racjonalizmu*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Prace Komisji Filozoficznej, t. 6, 1937.
- Judycki S., *Subiektywny*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, 489-491.
- Kamiński S., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1981.
- Kamiński S., Krąpiec M.A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin: KUL 1994.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1-2, tłum. R. Ingarden, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1957.
- Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1-2, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1958.
- Kartezjusz, *Principia philosophiae*, w: Ch. Adam, P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, t. 8, Paris.
- Kartezjusz, *Regulae ad directionem ingenii*, w: Ch. Adam, P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, t. 10, Paris 1908.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969.
- Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej. Zarzuty uczonych mężów wraz z odpowiedziami autora. Rozmowa z Burmanem*, t. 1, tłum. S. Świeżawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- Kartezjusz, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1960.
- Kleszcz R., *O racjonalności: Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin: KUL 1986.
- Kuzniecowa B., *Historia filozofii, dla fizyków i matematyków*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1980.

- Lapporte J., *Le rationalisme du Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France 1945.
- Leibniz G.W., *Dwa Listy do de Voldera z 1703 r. List z 20 VI 1703*, w: M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1974, 200-206.
- Leibniz G.W., *Czwarte pismo Leibniza do S. Clarke'a*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969, 346-358.
- Leibniz G.W., *Fragmenty artykułu „Zarys dynamiki”*, w: M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1974.
- Leibniz G.W., *List do des Bossesa z 20 VIII 1712 r.*, w: M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna 1974, 212-214.
- Leibniz G.W., *List do des Bossesa*, w: C.J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, t. 2, Berlin 1875-1890.
- Leibniz G.W., *List do des Voldera*, w: C.J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, t. 2, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1875-1890.
- Leibniz G.W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbmska, t. 1-2, Warszawa 1955.
- Leibniz G.W., *Nowy system..., Zarzuty..., Uwagi... i Odpowiedzi*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969, 161-198.
- Leibniz G.W., *O sposobie rozróżniania zjawisk rzeczywistych od urojonych*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969, 243-250.
- Leibniz G.W., *Rozprawa metafizyczna*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969, 95-146.
- Leibniz G.W., *Uwagi na temat pierwiastków życia i natur plastycznych przez twórcę systemu harmonii przedustawnej*, w: C.J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, t. 4, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1875-1890.
- Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969.
- Leibniz G.W., *Zasady filozofii czyli Monadologia*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969, 297-317.
- Leibniz G.W., *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969, 281-294.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1955.
- Marciszewski W., *O racjonalnym poglądzie na świat*, „Więź” 11-12(1960), 64-73.

- Merleau-Ponty M., *Signes*, Paris: Les Éditions Gallimard 1960.
- Morawiec E., *O dedukcji u Kartezjusza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1(1965)1, 173-197.
- Morawiec E., *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 3(1967)2, 195-213.
- Osmański M., *Parmenides z Elei*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007.
- Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002.
- Rahner K., *Geist im Welt Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München: Kösel-Verlag 1957.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993 oraz 1999.
- Sady W., *Spór o racjonalność naukową od Poincarégo do Laudana*, Wrocław: Wydawnictwo Funna 2000.
- Skarga B., *Trzy idee racjonalności*, „*Studia Filozoficzne*” 210/211(1983), 17-37.
- Sokołowski W., *Empiriokrytycyzm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, 157-158.
- Stępień A.B., *Fenomenologia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, 192-194.
- Stępień A.B., *Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki*, „*Więź*” 4(1961)9, 28-36.
- Stępień A.B., *Racjonalizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, 458-459.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1989.
- Stróżewski W., *Racjonalizm i metaracjonalizm*, „*Studia Filozoficzne*” 210/211(1983), 39-56.
- Szaniawski K., *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Szaniawski K., *Racjonalność jako wartość*, „*Studia Filozoficzne*” 210/211(1983), 7-15.
- Szymański A., Zięba S., *Cybernetyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin: KUL 1979, 674-675.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001.
- Tomasz z Akwinu, *De veritate*.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1998.
- Wajs A., *Koncepcja syntez w filozofii transcendentalnej Kanta (rozważania konstytutywne)*, rozprawa doktorska, Warszawa: ATK 1977.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Oficyna Naukowa 1998.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.

INDEKS NAZWISK

A

Abelard Piotr 37
Adam Charles 58, 59, 61, 62, 189, 190
Ajdukiewicz Kazimierz 51, 160, 187, 189, 190
Anaksagoras z Kladzomen 20, 24, 150, 189
Anaksymander z Miletu 19
Anzelm z Canterbury, św. 36
Apel Karl Otto 146
Arystoteles ze Stagiry 7, 14, 18-20, 29-36, 43, 44, 48, 63, 67, 72, 73, 97, 103, 114, 150-152, 166, 172, 178, 184, 189
Asmus Walentin F. 20, 189
Augustyn z Hippony, św. 36
Awerroes (Ibn Ruszd) 48
Ayer Alfred Jules 177, 189

B

Bacon Francis 65, 132-136, 180, 189
Baumgartner Hans-Michael 13, 26, 189
Bednarek Henryk 19, 189
Berkeley George 65, 139, 140, 189
Bobko Aleksander 107, 109, 128, 189
Bolzano Bernard 176, 184
Borowski M. 175
Brentano Franz 176
Bunge Mario 175, 189

C

Cabanis Pierre-Jean-Georges 144
Carnap Rudolf 176
Church Alonzo 176
Chwedeńczuk Bohdan 61, 177, 189
Cichowicz Stanisław 71, 191
Comte August 183
Condillac Étienne Bonnot de 143, 144

Copleston Frederick 19-22, 51, 52, 54, 58-60, 66, 69-72, 74, 78, 86, 88-90, 96, 100, 102, 140, 143, 189
Czeżowski Tadeusz 140, 189

D

d'Alembert Jean Le Rond 183
Dąbwska Izydora 52, 68, 190, 191
Derrida Jacques 13
René Descartes zob. Kartezjusz
Diderot Denis 143, 144, 170

E

Euklides z Aleksandrii 179

F

Fichte Johann Gottlieb 60, 130
Frege Gottlob 176

G

Gassendi Pierre 54
Gawecki Bolesław J. 136, 140, 189, 191
Gerhardt Carl Immanuel 72, 75, 78, 102, 189, 191
Gibson Boyce 62, 189
Gierulanka Danuta 56, 184, 189, 190
Gilson Étienne 43, 44, 48, 61, 189
Gordon M. 73, 75, 86, 92, 94-100, 104, 105, 189, 191
Gottfried Wilhelm Leibniz 14, 65
Gutowski Piotr 140, 189
Gut Przemysław 76, 77, 81, 98, 189

H

Habermas Jürgen 146
Hall Rupert 180, 190

- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 60, 130, 148
- Heidegger Martin 13
- Helvétius Claude Adrien 143, 144
- Heraklit z Efezu 20, 23, 147
- Herbut Józef 156, 190, 192
- Herschel John 183
- Hobbes Thomas 65, 79
- Höffe Otfried 116, 122, 190
- Holbach Paul Heinrich Dietrich von 170
- Holbach Paul Henry Thiry 144
- Hume David 65, 132, 140-145, 170, 181, 182, 189, 190
- Husserl Edmund 17, 55, 118, 148, 176, 178, 184, 190
- I**
- Ingarden Roman 108, 190
- J**
- James William 175
- Jaspers Karl 158
- Jordan Zbigniew A. 25, 26, 190
- Judycki Stanisław 169, 190
- K**
- Kamiński Stanisław 151, 175, 190
- Kaniowski Andrzej Maciej 116, 190
- Kant Immanuel 5, 7, 14, 17, 39, 45, 49, 60, 66, 106-132, 146, 149, 150, 182-184, 189, 190, 192
- Kartezjusz 7, 14, 49-65, 67, 69, 70, 79, 132, 139, 145, 148, 164, 167, 170, 180, 189, 190, 191, 192
- Kleszcz Ryszard 190
- König-Chwedeńczuk Ewa 177, 189
- Krąpiec Mieczysław Albert 41, 47, 151, 190
- Kubicki Roman 148, 192
- Kupis Bogdan 20, 189
- Kuzniecowa Borys 98, 190
- L**
- La Mettrie Julien Offray de 143, 144, 170
- Langan Thomas 61, 189
- Lapporte Jean Marie Frédéric 62, 191
- Leibniz Gottfried Wilhelm 5, 7, 14, 39, 65-105, 122, 138, 139, 148, 164, 167, 170, 189, 191
- Leszczyński Jan 140, 189
- Leucyp z Miletu 20
- Lewis Clarence Irving 176
- Locke John 65, 132, 136, 137-139, 141, 145, 170, 181, 191
- Lorenz Konrad 146
- Lytard Jean-François 13
- Ł**
- Łukasiewicz Jan 182, 190
- M**
- Malebranche Nicolas 62
- Marciszewski Witold 173, 191
- Marzęcki Józef 51, 189
- Maurer Armand Augustine 61, 189
- Meinong Alexius 176
- Melissos z Samos 25
- Merleau-Ponty Maurice 167
- Mill John Stuart 180, 183
- Moore George Edward 176
- Morawiec Edmund 192
- N**
- Nietzsche Friedrich 130, 158
- O**
- Ockham William 37
- Osmański Marek 23, 192
- Ostrowski Grzegorz 41, 192
- P**
- Parmenides z Elei 7, 18, 21-23, 166, 192
- Pascal Blaise 66, 150

- Platon 7, 18, 21, 24-30, 34, 114, 115, 150, 151, 166, 168, 190, 192
Popper Karl Raimund 146
Protagorasa z Abdery 25
Protagoras z Abdery 25, 168
- Q**
Quine Willard Van Orman 176
- R**
Rahner Karl 41, 192
Reale Giovanni 20, 22, 25, 192
Ritter Joachim 148
Roscelin 37
Russell Bertrand 176
- S**
Sady Wojciech 176, 192
Schellinga Friedrich Wilhelm Joseph 60, 130
Schopenhauer Artur 130
Simbierowicz Zygmunt 98, 190
Skarga Barbara 158, 160, 167, 192
Sokołowski Wojciech 184, 192
Spinoza Baruch 65, 148, 164, 167, 170
Stępień Antoni Bazyli 17, 170, 172, 185, 192
Stróżewski Władysław 156, 192
Swieżawski Stefan 53, 190
Szaniawski Klemens 175, 187, 192
Szewstow Lew 158
Szymański Andrzej 16, 192
- T**
Tales z Miletu 19, 150
Tannery Paul 58, 59, 61, 62, 189, 190
- Tatarkiewicz Władysław 22, 23, 25, 192
Taylor Charles 28, 192
Thomasius Christian 144
Tołstoj Lew 175
Tomasz z Akwinu, św. 14, 33-37, 41, 43, 46, 48, 67, 166, 179, 192
Twardowski Kazimierz 182, 190
- V**
Valverde Carlos 41, 43, 44, 46, 192
- W**
Wajs Andrzej 55, 112, 119, 190, 192
Welsch Wolfgang 148, 152, 192
Whewell William 183
Wikarjak Jan 133, 189
Wittgenstein Ludwig 177, 192
Witwicki Władysław 168, 192
Wojciechowska Wanda 53, 190
Wolff Christian 106, 144, 182
Wolniewicz Bogusław 177, 192
- Z**
Zalewski Seweryn 61, 189
Zeidler-Janiszewska A. 148, 192
Zembrzuski Tadeusz 180, 190
Zieliński Edward 20, 192
Zięba Stanisław 16, 192
Znamierowski Czesław 140, 141, 189, 190
- Ż**
Żeleźnik Tadeusz 189

O. Edmund Morawiec, redemptorysta, profesor filozofii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Od 1964 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a od 1999 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W latach 1987-1993 prorektor ATK, odegrał znaczącą rolę w procesie przekształcania ATK w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Wykładał filozofię przez 49 lat, od roku 2012 jest na emeryturze.

Jest autorem ponad 110 publikacji, w tym m.in.: *Przedmiot i metoda w filozofii Kartezjusza* (1970); *Rola intuicji w przyjmowaniu założeń w metafizyce ogólnej u J. Maritaina* (1974); *W kierunku metafizyki egzystencjalnej* (1984); *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej* (1998); *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej* (2004); *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, współautor P. Mazanka, (2006); *Intuicja intelektualna w metafizyce ogólnej u J. Maritaina* (2008); *O nowoczesności w filozofii różnych epok historycznych* (2013).

Tematyka rozumu podjęta przez o. Edmunda Morawca w prezentowanej książce dotyczy ważnego zagadnienia w filozofii, które rzadko podejmowane jest wprost w literaturze filozoficznej. Autor przedstawił różne koncepcje rozumu w wybranych okresach filozoficznych; wiele miejsce poświęcił również zagadnieniu różnych typów racjonalności.

Omawiany w książce problem ma charakter uniwersalny, który inspiruje do dyskusji nie tylko filozofów, ale także tych przedstawicieli innych nauk, którym nie jest obca problematyka filozoficzna.

Ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

W swojej najnowszej książce o. prof. Edmund Morawiec podejmuje próbę odpowiedzi na ważne pytanie: jak rozum jest pojmowany w filozofii? Innymi słowy: co na przestrzeni historii filozofii rozumiano przez słowo *rozum*?

Autor sądzi, że - odpowiadając na to podstawowe pytanie - odpowiada również na wiele ważnych zagadnień wiążących się z kulturą, a szczególnie z niektórymi przejawami jej współczesnego kryzysu. Wszelkie bowiem kryzysy kultury można uważać, za zjawiska wiążące się z kryzysem rozumu ludzkiego i odpowiednią postawą wobec niego jako siły twórczej.

Ks. prof. dr hab. Paweł Mazanka
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

www.liberilibri.pl

ISBN 978-83-63487-10-2