

CZYNNOŚĆ POZNANIA INTELEKTUALNEGO PODŁUG ŚW. TOMASZA.

Już za czasów św. Tomasza byli tacy, którzy widzieli w jego filozofji doktrynę czegoś, co już jest gotowe, co należy biernie przyjąć, co jednak nie wymaga twórczej działalności naszej inteligencji. Taką wydała się ona już Duns Skotowi, a i dziś w tym kierunku należałoby szukać głównego źródła uprzedzeń żywionych do tomizmu. Zapewne spotyka się on i z innymi zarzutami, może nawet ważniejszymi, ale żaden z nich nie nastraja doń równie wrogo umysłów współczesnych, co ten pozorny rys bierności umysłowej, który mu zwykle przypisują.

Wielu sobie wyobraża, że św. Tomasz zbudował jakby jakąś metafizykę „rzeczy“ zapomocą mechanicznego abstrahowania z danych świata zmysłowego tego wszystkiego, co stanowi ich właściwą istotę. Wobec tych cech istotnych, mających charakter pewnej nieziennej rzeczywistości, rozum, gdy je raz już dojrzał, miałby jedno tylko do uczynienia: oto wchłonąć je biernie tak, jak zwierciadło odbija w sobie stojący przed nim obraz. Dziwić się nie można, że takie przedstawienie sprawy zdało się zbyt powierzchownem dla umysłów współczesnych, które głębiej weszły w badanie nadzwyczaj złożonego procesu poznawania, szczególnie gdy się zważy, jak bardzo umysłowość nowożytna jest przejęta żądzą samorzutnego, twórczego wysiłku w dziedzinie poznania.

Nie sposób zatrzymywać się dłużej nad przyczynami, któreby mogły nam wytłumaczyć to uprzedzenie do doktryny tomistycznej; wskażemy tylko na jedną z nich: oto niektórzy neoscholastycy z przed 40-tu lat, ulegając nieświadomie wpły-

wom pozytywizmu i „sycientyzmu“, które to doktryny skądinąd zwalczali, zbyt silnie, a nawet zbyt wyłącznie podkreślali empiryzm, będący punktem wyjścia tomistycznej doktryny poznawczej; przenieśli oni w ten sposób w dziedzinę poznania umysłowego to bierne obserwowanie, którem się tak szczycili uczeni tamtych czasów.

Nie jest naszym zamiarem w niniejszem studjum wchodzić głębiej w szczegóły powyższego nieporozumienia; wolimy wprost przystąpić do rozpatrzenia tego tak ważnego zagadnienia z jego strony pozytywnej. Pomijając na razie wszystko, co się odnosi do działalności wyobraźni, pragnęlibyśmy pokazać, jaką jest doktryna św. Tomasza o czynnej roli rozumu w dziedzinie poznania i dać tą drogą pewne dyrektywy, jak należałoby to zagadnienie głębiej przestudjować.

Najlepszą drogą do poznania doktryny św. Tomasza o pracy umysłowej byłoby zbadać jego własny osobisty proces myślenia, chwycić go niejako na gorącym uczynku twórczej pracy naukowej. Słusznie zauważył Louis Couturat, że dla poznania natury umysłu ludzkiego trzeba odkryć jego odbicie w samej nauce, będącej jedynym dostępnym dla nas produktem tej niewidzialnej maszyny. A więc filozofja poznania, którą opracowali wielcy myśliciele, nie może się nie przejawiać w tych środkach i metodach i w tej organizacji pracy naukowej, którą w ich własnym osobistym życiu umysłowem odnajdziemy. Byłoby niezmiernie ciekawem zanalizować z tego punktu widzenia tomistyczne metody poznawcze.

Nie zapominajmy jednak, że w XIII w. główną nauką jest teologia, że na niej koncentruje się twórczy wysiłek myśli, podobnie jak w naszych czasach przejawia się on w dziedzinie matematyki, fizyki, nauk przyrodniczych i społecznych. Wypadałoby więc odtworzyć dla tej dziedziny teologicznej, badanej przez św. Tomasza, taką samą psychologję procesu umysłowego, jak ta, którą współcześni logicy wysnuli z nauk pozytywnych, tak potężnie rozwijających się w ostatniej dobie.

Nie trudno byłoby wykazać, że rozumowanie w pojęciu tomistycznym nie ma za główne zadanie obracanie rodzajami i gatunkami, że, aby użyć języka logistyki, należy ono dużo bardziej do logiki stosunków, niż do logiki podziału na klasy. Weźmy np. tak skomplikowany aparat dowodowy w zaga-

dnieniu istnienia i natury Boga w *Summie contra gentes*!. Ale takie studjum z dziedziny konkretnej psychologii wymagałoby zbyt długich i wytrwałych dociekań, nimby mogło nas doprowadzić do samej metafizyki poznania. Nie tracąc nadziei dokonania tego gdzieindziej, w niniejszej pracy ograniczymy się do sprecyzowania nauki św. Tomasza o samym procesie poznawania umysłowego.

Ma się rozumieć, że, badając doktrynę św. Tomasza na tym punkcie, będziemy musieli postępować bardzo oględnie. Śmiesznem byłoby mieć nadzieję, że znajdzie się u niego rozwiniętą w szczegółach doktrynę rozwoju poznania naukowego; byłoby to to samo, co spodziewać się znaleźć tam doktryny Einsteina.

Zagadnienie poznania stawiano zupełnie inaczej w średnich wiekach, a inaczej zwykło się je stawiać w obecnej dobie. Średnie wieki pytały się na wzór Platona, co jest poznawalne naszym umysłem i jaki jest stosunek między tem, co jest poznawalne, między królestwem prawdy a naszym umysłem. Strona subiektywna poznania mniej pociągała uwagę tamtych czasów; nie zwracano się wtedy z równem zainteresowaniem do samej władzy poznającej, aby przyjrzeć się kolejnym fazom tego procesu twórczego, który na pozór sam z siebie wyłącza to, co jest poznawalne.

A jednak trudno przypuścić, aby myśliciel tak głęboki i przenikliwy, jakim był św. Tomasz, nie postawił sobie nigdzie w swem ogromnem dziele zapytania, jak też ten umysł pracuje i co warta jest jego praca. Postarajmy się przeto zebrać wskazówki, które nam on na tym punkcie daje. Ma się rozumieć, że nie mamy pretensji z kilku tekstów zbudować całą doktrynę; ale te teksty, gdy raz przenikniemy ich znaczenie, mogą nam wskazać ogólny kierunek, w którym wypadnie następnie prowadzić nasze dalsze dociekania.

I.

Zacznijmy od jasnego postawienia trudności i przypomnijmy ten pewien dogmatyzm poznawczy scholastyki, który tak zraża usposobioną krytycznie umysłowość współczesną przez to, że zdaje się stawiać przed nią jakby jakieś bryły, nie dające się rozłożyć. Scholastyczne traktaty filozoficzne uczą, że istota rze-

czy, będąca przyrodzonym i właściwym przedmiotem poznania naszej inteligencji, jest czemś prostem i że umysł nasz poznaje tę istotę również prostym aktem poznania.

W rzeczy samej św. Tomasz tak uczy: „Intelekt ma dwie czynności, z których jedna zwie się pojmo-
waniem cech niepodzielnych; przez nią intelekt wytwarza sobie proste pojęcia o rzeczach, pojmując, czem jest każde z nich w swej istocie¹⁾).

Istotne cechy rzeczy, będące przedmiotem prawdziwej wiedzy, są czemś niepodzielnem; tworzą one bryły, których już rozbić lub ciosać dalej nie można. Pojmuje się je, albo się ich nie pojmuje. Samo pojmo-
wanie ich jest także funkcją prostą i następuje przez to także zapomocą jednego niepodzielnego aktu, jakby jednym rzutem.

Jeśli więc jest mowa o postępie wiedzy, to polega on na kolejnem pojmo-
waniu coraz większej ilości istotnych cech nowych rzeczy; jest on więc materjalnem wzbogaceniem umysłu, który biernie przyjmuje te nowe pojęcia. Nie wydaje się jednak możliwem, aby w pojęciu cech istotnych, które się już w umyśle posiada, mógł być rzeczywisty postęp poznania i by się mógł przejawiać twórczą czynnością samego intelektu.

Otóż wielu ze współczesnych powie nam tutaj, że to jest negacją wiedzy, gdyż jest negacją jej dążności do postępu i rozwoju.

Przyjrzyjmy się jednak dokładniej całej tej sprawie. Określenie jest wyrazem poznania istoty rzeczy: kto nie posiada określenia, ten nie posiada naprawdę znajomości tego, co jest istotą rzeczy. Dalej, istota rzeczy w łonie rzeczywistego bytu stanowi coś niepodzielnie jednego; Arystoteles raz po raz to twierdzi: *τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τι ἔστιν* i wątpić nie można, że w jego myśli *τὸ τι ἔστιν* jest właśnie tem *ἀπλοῦν*²⁾).

A jednak określenie jest sądem i jeśli ten sąd nie ma być dziecinną tautologią, t. zn. powiązaniem zapomocą łącznika

¹⁾ Intellectus habet duas operationes, quarum una vocatur indivisibillium intelligentia, per quam intellectus format simplices conceptiones rerum, intelligendo quod quid est uniuscujusque rei.

In Metaph. Arist. lib. VII, lect. IV, p. 371 (ed. Cathala).

²⁾ Metaph. E, 1027 b, 27.

dwóch terminów, oznaczających tę samą rzecz — winien on łączyć ze sobą dwa różne pojęcia.

Na razie nie będziemy się zatrzymywać nad tem, w jaki sposób na to, co w swej istocie stanowi niepodzielną jedność, mogą się składać odrębne pojęcia. Zajmijmy się wpierrw tem stanowiskiem, że określenie jest sądem i jako takie jest zdolne ukazać prawdę.

Jest to własnością, przywilejem niejako intelektu, że wie, iż posiada prawdę, że jest zdolny do prawdy. Zmysły są w stanie posiadać obrazy, które są prawdziwe t. zn., które odbijają prawdziwą rzeczywistość, ale o tem, że te obrazy są prawdziwe, one nic nie wiedzą. Stąd też zmysły nie są zdolne do prawdy. Tylko intelekt jest zdolny do prawdy, dlatego, że jest zdolny sądzić. Jest on zdolny twierdzić „o rzeczach, które spostrzega, że są albo że nie są“¹⁾.

Ale tworzyć sądy, twierdzić, że coś jest, nie znaczy to zawrzeć a priori w jakiejś zmysłowej intuicji nieskończoną ilość orzeczeń, które się dadzą pomyśleć. Św. Tomasz nie pojmuje sądu na sposób Benedetto Croce: wydawać sąd, że jakaś rzecz, mająca określoną naturę, jest urzeczywistniona, że coś, co posiada własne istotne cechy, istnieje — to przypisywać istnienie jakiemuś pojęciu, które zostało z pomiędzy liczby innych wybrane, to wykluczać inne pojęcia niekompletne w swych określeniach, to dostrzegać istnienie tam, gdzie się widzi wewnętrzną jedność cech istotnych, wykluczającą takąż samą jedność innych cech. W rzeczy samej istnieją określenia, w których nie znajdujemy nic ponad pewne ogólne i wspólne cechy, jakimi dana rzecz jest uwarunkowana i które wobec tego mogą nam dać o niej tylko bardzo ogólnikową wiadomość, pewną „notificatio“, jak ją św. Tomasz nazywa²⁾. Przez tego rodzaju określenie rozumie on to, cobyśmy dziś nazwali „określeniem charakteryzującym“.

Należy więc umieć rozpoznać między możliwemi określeniami to, które zawiera istotne cechy natury danej rzeczy; bez

¹⁾ de Ver., q. I, art. 3.

²⁾ Non enim huiusmodi definitione tanguntur principia rei, ex quibus cognitio rei dependet; sed tangitur aliqua communis conditio rei, per quam talis notificatio datur. In Metaph. Arist. lib. VII, lect. II, p. 383.

tego pojedynczy sąd indywidualny, jako istotna czynność intelektu, będzie niemożliwy. Wymaga to bardzo skomplikowanego procesu, składającego się z porównań i dowodzeń. Tak np. taki sąd, najprostszy ze wszystkich: „ta rzecz jest“, poprzedzony już jest pewnym procesem eliminacji.

Zapożyczając przeto od Kanta pewne termina, których zresztą modyfikujemy nieco znaczenie, możemy już teraz powiedzieć, że działalność rozumu w procesie poznania jest potrzebna do wypełnienia pewnej pracy, która polega na „regulowaniu“ istotnych cech poznawanych rzeczy.

Wnet jednak zobaczymy, że ma ona też za zadanie „konstyтуowanie“ całokształtu cech esencjalnych czyli istotnych.

II

Pomimo ustępów, mówiących o poznawaniu cech niepodzielnych, ustępów, które zresztą winny być rozumiane w ich prawdziwym znaczeniu, św. Tomasz wie dobrze, że to, co jest przedmiotem poznania umysłowego, poznajemy w rzeczach zmysłowych ułamkowo, jakby po kawałku i że z trudem składamy potem te kawałki w jedną całość.

W przedmowie do swej świeżo wydanej pracy o tomistycznej doktrynie poznania, jako poznania samego czymu, Zamboni przytacza ciekawe powiedzenie św. Tomasza, że ten wyraz wewnętrzny, jakim jest nasza myśl, jest w ciągłym stanie powstawania czyli rozwoju¹⁾. Otóż nie chodzi tu o jakieś ogólne i subiektywne wrażenie myślowe, nie mające żadnego oparcia w rzeczywistości, lecz chodzi o poznanie obiektywne. Tylko, że Zamboni, podobnie do wielu innych swoich rodaków, zaabsorbowanych walką z „aktualnym idealizmem“, zajmuje się działalnością umysłu w tem, co ona ma w sobie bezpośrednio twórczego, pomija zaś pośrednie przejawy tej działalności, w których umysł wypracowuje sobie powoli pojęcia cech istotnych drogą systematycznego przemyślenia nieraz bardzo złożonych stosunków, już to rzeczowych, już to rozumowych czyli myślowych.

Praca ta musi iść powoli i inaczej być nie może, dla tej racji, że w dziedzinie zmysłów, które dostarczają materiału, zawierającego w sobie treść poznania umysłowego, dzieje się

¹⁾ La Gnoseologia dell'atto, p. 6. Societa editrice „Vita e Pensiero“, Milano.

wprost przeciwnie, niż w dziedzinie umysłowej. W rzeczy samej, dla umysłu to, co proste, jest pierwsze, w porządku bowiem przyczynowym, w jakim w rzeczywistości powstaje, to, co jest złożone, powstaje z tego, co jest proste. Dla zmysłów jest wprost przeciwnie: to, co jest złożone, jest pierwsze, zmysły bowiem nie poznają nic prostego.

Dla poznania umysłowego „to, co ogólne, idzie przedtem, co pojedyncze, gdy tymczasem w poznaniu zmysłowym dzieje się przeciwnie... To też zmysły nie znają tego, co ogólne, jak tylko pośrednio „per accidens“ o tyle, o ile znają pojedyncze rzeczy. Znają one np. człowieka o tyle, o ile znają Sokratesa, który jest człowiekiem¹⁾.

Lecz umysł poznaje tylko przez pośrednictwo zmysłów, nie posiada on bowiem innego źródła, z któregoby mógł czerpać materiał do swej pracy poznawczej. Jest więc on zmuszony, chcąc dojść do właściwego i pierwszego przedmiotu przyrodzonego swego poznania, postępować w kierunku odwrotnym do tego, w jakim zjawiają się przed nim złożone przedmioty doświadczenia zmysłowego. Podobny jest on do tego, który, pragnąc dojść do źródeł rzeki, byłby zmuszony iść przeciw jej biegowi od ujścia aż w góry do lodowca, z którego ona wypływa. Punktem wyjścia dla niego będą „pewne cechy zewnętrzne, które doprowadzą go do właściwego określenia danej rzeczy; dopiero gdy do niego dojdzie, ma on doskonałą znajomość danej rzeczy“²⁾.

Oto, jak można postawić zagadnienie: idąc w górę rzeki, trzeba określić zmiany poziomu i siłę spadku. Umysł, idąc w górę biegu poznania zmysłowego, ma jakby odtworzyć w sobie całe jego prawo rozwoju i strukturę biegu.

Jak tedy odbywa się zetknięcie tych dwóch biegów poznawczych, mających przeciwne kierunki? Jakie czynności psychiczne pozwalają im wejść z sobą w kontakt? Do jakich przyrządów trzeba będzie się zwrócić i jakie wzniesć tymczasowe rusztowania?

1) In *Metaph. Arist. lib. V, lect. XIII, p. 301.*

2) *Ibid. lib. V, lect. XIX, p. 327.*

Droga do określenia prowadzi od cech zewnętrznych do cech istotnych, w których mamy wyznaczony rodzaj i gatunek. Rodzaj poznajemy przed gatunkiem, to jasne. Cała rzecz polega więc na tem, by, po wykluczeniu cech nieistotnych, odkryć różnice, stanowiące naturę rzeczy.

Otóż różnice gatunkowe nie są czemś, coby istniało poza rodzajem, są one jakby zmiennymi czynnikami pewnych stosunków, których pierwszym czynnikiem jest sam rodzaj. Lub powiedzmy prościej: są to zmienne, których funkcją jest rodzaj.

Taka jest niewątpliwie doktryna św. Tomasza, bardzo jasno wyrażona w „De Ente et Essentia“: „Rodzaj określa całość, jako pewne określenie, wyznaczające to, co jest materialnego w rzeczy bez określenia właściwej jej formy; stąd też rodzaj zapożycza się od pierwiastka materialnego, choć nie jest on materją“¹⁾.

W ten sposób wyodrębnienie gatunku w łonie rodzaju nie odbywa się zapomocą czegoś, coby istniało poza rodzajem.

Tablica bytów realnych, tak jak ją pojmował Arystoteles, potomek Asklepiada, syn lekarza i sam wielki obserwator, nie jest bynajmniej zestawieniem pojęć, będących jedne dla drugich czemś zewnętrznem i mających tę tylko jedność, że są niejako przynależne materialnie do tych samych jednostek. Jedność treści idzie przed jednością zakresu. Dla myśli różnice gatunkowe zależą od rodzaju, przezeń zostają określone, z niego wyrastają, a wyrazem tej zależności jest to, co dziś nazywamy prawami.

Tak np. na jedność człowieka składa się zespół hierarchiczny wszelkiego rodzaju funkcji i organów, które można na różnych poziomach życia psychicznego związać z pewnymi różnicami, wpływającymi z gatunków i rodzajów, wykazując, w jaki sposób od nich zależą i z nich wypływają.

Spostrzegł to Goblot, który pisze w swej logice: „Właściwości gatunkowe nie stanowią nowego przedmiotu, któryby był czemś dodanem do przymio-

¹⁾ Genus determinat totum ut quaedam determinatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae; unde genus sumitur a materia, quamvis non sit materia. De Ente et Essentia, cap. 3.

tów rodzaju: znajdują się one w liczbie przymiotów rodzaju, ale znajdują się tam, jako coś, co może podlegać zmianom¹⁾). To otwiera pole do poszukiwań o charakterze inwencyjnym, i to pole niemal nieograniczone, gdyż te niezliczone stosunki, jakie mogą być przedmiotem naszych dociekań, wyrażają naturę rzeczy i nie są niczem innym, jak prawami fizyki, chemji, biologji, psychologji.

Nie sposób poprzestać na tem. Porównanie tekstu z „De Ente et Essentia“ z zapatrywaniem Goblot'a pokazuje nam, że między tomizmem a współczesnymi myślicielami niejeden znajdzie się punkt styczny.

A jednak, pomimo całej „nowożytności“ powyższego poglądu św. Tomasza, może on się wydać jeszcze zbyt ograniczony i zmaterjalizowany, jeśli całą rolę czynności umysłowej sprowadzimy do odnajdywania praw natury i układania z nich pewnych kombinacyj ideowych, któreby miały za jedyne zadanie odpowiadać kombinacjom, danym w materjale obserwacyjnym. Byłoby to zamknąć się w kręgu stosunków, znanych naukom przyrodzonym a zapoznawać twórcze własności samych stosunków.

Otóż doktryna tomistyczna bynajmniej ich nie ignoruje.

Najpierw już w dziedzinie samych stosunków realnych, podlegających doświadczałnemu stwierdzeniu, umysł nasz odkrywa trzystopniową hierarchję stosunków. W miarę, jak się wznosi ponad materję, spostrzega on stosunki coraz wolniejsze od więzów materji, coraz bardziej podatne do rozmaitych konstrukcyj umysłowych, bardzo różnorodnych i nawet coraz bardziej duchowych. Wystarczy przypomnieć naukę o trzech stopniach abstrakcji: abstrakcji zmysłowych cech fizycznych, abstrakcji stosunków ilościowych, matematycznych i wreszcie abstrakcji ogólnych cech bytu i zasad logiczno-metafizycznych; są to rzeczy zbyt znane, aby potrzeba było je tu rozwijać.

Ale poza temi stosunkami rzeczywistemi umysł sam stwarza stosunki rozumowe w dziedzinie myśli. Stosunki te, obiektywnie biorąc, nie są czemś różnem od rzeczy, którym je przypisujemy. Gdyby bowiem były różne, odnosiłyby się do tych rzeczy zapomocą innych stosunków, a te ze swej strony

¹⁾ *Traité de Logique*, p. 110.

znowu zapomocą innych i tak bez końca. „Otóż w rzeczach, t. zn. w dziedzinie realnej, takie przechodzenie od jednego do drugiego w nieskończoność jest niemożliwe. Gdy jednak chodzi o samą działalność umysłu, nic temu nie stoi na przeszkodzie. Albowiem, gdy umysł zastanawia się nad swą czynnością, rozumie, że rozumie; to ostatnie rozumienie może znowu rozumieć, i tak bez końca“¹⁾. Tu nic nie zatrzymuje działalności umysłowej w nieskończoność.

I błędem byłoby mniemać, że podobna działalność jest próżna w treści, że obraca się koło pustki. Bynajmniej, zajmuje się ona samemi czynnościami umysłu, tem, co w matematyce nazywamy „działaniami“.

Niektórzy ze współczesnych logików duży nacisk kładą na to, co nazywają „les principes formateurs“, „pierwiastki twórcze“ i za ich pomocą wyjaśniają wzrastającą powszechność dedukcji matematycznej. Te pierwiastki twórcze nie są niczem innym, jak prawami, ustanowionemi przez umysł dla własnych jego czynności. Za ich pomocą zastanawia się on nad własnym swem postępowaniem i tworzy sobie pewne przedmioty idealne, czyli stosunki myślowe.

Tak więc np. pisze Rougier: „Możność stawiania nieskończonej ilości nowych teoremów, coraz bardziej ogólnych, jest podporządkowana możności otrzymania przez nawroty do własnych czynności nowych przedmiotów coraz bardziej złożonych, a to dzięki czynnościom logicznym i zasadom twórczym“²⁾. Akurat tę samą czynność św. Tomasz opisał swym językiem wiele bardziej metafizycznym: umysł, zastanawiając się nad własną swą czynnością, rozumie, że rozumie i tak bez końca.

Czy umysł, rozwijając w ten sposób jakby całą sieć stosunków myślowych, zapoznaje tem samem istotne cechy rzeczy, będące właściwym przedmiotem jego poznania? Czy uprawia on tylko bezcelowe spekulacje? Lub, żeby się konkretniej wy-

¹⁾ In *Metaph. Arist. lib. V, Lect. XI, p. 292.*

²⁾ Rougier: *La structure des théories déductives*, str. 108. Patrz też: Henri Poincaré: *La philosophie géométrique*, str. 21—24.

razić, czy algebra jest tylko nauką kombinowania między sobą konwencjonalnych znaków ku uciesze zwolenników nominalizmu w filozofii?

Ostatnio jeszcze Vial, poddając dyskusji tezę Meyersona, w ten sposób postawił ten problem: czy w równaniu $(a + b)(a - b) = (a^2 - b^2)$ obie ilości są rzeczami odrębnymi tak jak odrębną jest forma ich pisma? Co tu jest równem? Jakie są te przedmioty, które myśl uważa za równe? ¹⁾

Odpowiedź, którą dałby św. Tomasz nie może ulegać wątpliwości: $(a + b)$, $(a - b)$ i $(a^2 - b^2)$ są to stosunki rozumowe, czyli myślowe, są to działania myśli, będące jednocześnie przedmiotem tejże myśli. W samej rzeczy nie sposób powiedzieć, że to tylko znaki pisarskie są przedmiotem myśli: byłby to nominalizm bez sensu. Nie można również powiedzieć, że przedmiotem myśli są równe ilości z punktu widzenia obiektywnego, gdyż przecież mnożenie winno być dokonane na to, aby otrzymać rezultat $(a^2 - b^2)$. Jeszcze mniej można twierdzić, że to sam umysł operuje pojęciem metafizycznym identyczności, lub równości, gdyż to, czem on operuje, to są jego własne działania. Otóż w tych działaniach umysł nie wytwarza sobie tylko jakiegoś „b a r e m a t u d e d u k c y j n e g o“ całkowicie pustego, jakby chciał Rougier ²⁾, albowiem same czynności umysłu są też czemś rzeczywistym; on przez nie poznaje wszystko, co jest i rządzi niemi podług zasad, na których wszelkie istnienie i wszelka myśl się opierają.

I oto, gdy umysł zechce zestawić te stosunki „myślowe“ ze stosunkami „rzeczywistymi“, czy to z dziedziny fizycznej, czy matematycznej, stosunki „myślowe“ przekształcą się w „rzeczywiste“ i zaczną się przyczyniać do odkrywania przed naszym umysłem istotnych cech rzeczy.

III

Widzieliśmy tedy, w jaki sposób powstaje w naszym umyśle pewna organizacja bardzo złożona, a jednak bardzo samorzutna i prawdziwie twórcza, dająca nam cały zespół istotnych stosunków między rzeczami, stosunków, zapomocą których

¹⁾ Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, styczeń, 1924, str. 73.

²⁾ Tamże, str. 127.

przenikamy naturę tych rzeczy. Dokonywa się tu pewien postęp w czynności umysłowej przez zdobywanie dla umysłu treści, Ale łatwo się domyśleć z tego, co już dotąd było powiedziane, że odbywa się tu także pewien postęp przez to, że umysł zdobywa sam siebie. Przez refleksję nad własną swą czynnością dociera on do źródła swego życia i zagłębia się w niem. Łączy się z tem pewien postęp świadomości intelektualnej. Św. Tomasz nieraz na ten postęp zwraca uwagę, szczególnie w jednym ustępie *Summy contra gentes*¹⁾: zatrzymajmy się nad temi trzema stopniami, które on w nim dostrzega.

Św. Tomasz zaczyna od zaznaczenia, że poznanie obiektywnej prawdy opiera się na poznaniu, jakie umysł ma we własnej swej zdolności poznawczej, t. z. z własnej swej natury i czynności życiowej. „Wiedza czyli poznanie — mówi on — jest upodobnieniem poznającego do rzeczy poznawanej. Forma przeto, która odbija się w poznającym, nie ma się do samego aktu poznania, jak to, co jest poznane, ale jak to, za pomocą czego się poznaje: to bowiem, co jest poznane, znajduje się na zewnątrz. Jeśli zaś jest ona tem, za pomocą czego się poznaje, dzieje się to na mocy pewnej refleksji, a to w ten sposób, że umysł, poznając jakąś rzecz, poznaje, iż ją poznaje i następnie zwraca się do poznania tego odbicia, przez które ją poznaje“. Innemi słowy każda refleksyjna czynność poznawcza naszego umysłu zawiera w sobie i, uchwycenie jakiegoś przedmiotu i uświadomienie sobie jakiegoś aktu poznawczego, a pozatem uświadomienie stosunku między tym aktem a tym przedmiotem: jest to akt świadomości, za pomocą którego osądzamy własny nasz akt poznania, wiążąc go jednocześnie z tem, co Kant nazywał jednością „myślącego ja“ — apercpcją transcendentálną,

Ale te czynności, które życie nieraz łączy w jedną całość i w których refleksja odkrywa rozmaite punkty widzenia, bywają też czasami kolejnemi stanowiskami, zajmowanemi przez umysł. Św. Tomasz i tego nie spuszcza z oka, zwracając jednocześnie uwagę na to pogłębianie samej siebie, jakiego dokonują świadomość umysłowa.

¹⁾ *Contra gentes*, I, 52, in litura codicis autografi. Ed. Leonina, str. 71.

Istnieje nasamprzód samorzutna czynność umysłu: umysł pojmuje — i to jest wszystko. Gubi się on niejako w tem, co jest poznawalne. Zdaje się, że to, co zostaje pojętem, „*id quod intelligitur*“, jest tu wszystkim.

Następnie mamy poznanie refleksyjne: w niem czynność umysłu zatrzymuje się mniej na przedmiocie poznania, niż na samej czynności, zapomocą której dosięga tego przedmiotu. Czynność ta nie jest już tylko funkcją życiową, która służy do myślowego ujęcia przedmiotu, nie, tu ona sama jest poznana i to poznana w swej roli teleologicznej, jako akt, który umysł wykonywa, aby odbić w sobie rzeczywistość. Jest ona jednocześnie: „*qua intelligitur*“ et „*quod cointelligitur simul, utpote per intellectum formata et intellectum rei exteriori conformans*“.

Lecz i tu jeszcze czynność umysłu nie zatrzymuje się w tem zgłębianiu własnego procesu poznawczego: siłą refleksji dociera ona aż do samego dna tego procesu, do jego źródła, do własnej swej istoty. „Umysł pojmuje sam siebie, zwracając się do siebie: przez to bowiem, że odbicie rzeczy stanowi z nim jedno, staje się ono jego własnym odbiciem (*fit ut species ejus*): w ten sposób dochodzi on do ujęcia pośrednio nowego stosunku tej formy (*species*) do samego siebie“. Tu dopiero umysł, pojmując, że każda myśl jest jego myślą, poznaje własną swą niepodzielną jedność, swe wewnętrzne życie, swą duchowość.

Powyższy ustęp św. Tomasza przywołują na pamięć znane analizy trzech poziomów świadomości, opisane przez Lachelier w jego „*Psychologie et Métaphysique*“. Ten sam jest u obu myślicieli przebieg analizy, to samo postępowanie refleksyjne: równoległe są też i trzy opisane poziomy. A jednak poziomy, które rozróżnił św. Tomasz nie odpowiadają tym, które znajdujemy u Lachelier'a.

U tego ostatniego na pierwszym poziomie mamy postrzeżenie tego, co jest rozciągle, mamy tu przeto do czynienia z poznaniem zmysłowem. Św. Tomasz przeciwnie zaczyna odrazu od poznania umysłowego. Szczególnie jednak na trzecim poziomie świadomości różnica jest całkowita. Juliusz Lachelier, opanowany przez dogmatyzm kantowski, którego na-

wet nie poddaje dyskusji, zatrzymuje się na podstawowej czynności, przypominającej coś bardzo „apercepcję transcendentálną“, ta zaś jest czemś pustem i martwym, a nie żywą funkcją umysłu. Św. Tomasz natomiast dociera aż do tego najgłębszego aktu, w którym istota duchowa, stając się przejrystą dla samej siebie, poznaje swą własną duchowość.

Streśćmy teraz rezultaty naszych dociekań:

1) Przed dojściem do poznania samej natury rzeczy, czynność umysłu przejawia się w pewnej pracy analitycznej, składającej się z porównywania, eliminowania, wybierania...

2) Przejawia się ona następnie w pozytywnym organizowaniu zawartości poznania: Układanie całych systemów, rodzajów i gatunków, których jedność stanowią zachodzące między nimi zależności funkcjonalne i prawa natury, które należy w umyśle odtworzyć. Potem, poprzez kolejne wznoszenie się po stopniach abstrakcji zmysłowej, matematycznej i filozoficznej, tworzenie „stosunków myślowych“, w których myśl bierze za przedmiot własne swe działania, czynności, w których jednak dostrzega obiektywny byt wraz z wypływającymi zeń pierwszymi zasadami swego postępowania i które następnie swobodnie zestawia z obiektywnymi danymi rzeczywistości.

3) Wreszcie nawrót czynności umysłowej do samej siebie: poznanie refleksyjne samego przedmiotu poznawalnego, poznanie refleksyjne aktu, zapomocą którego jest on poznany, poznanie w jej jedności i niepodzielności samej umysłowej czynności poznawania, znajdującej swe ostateczne zakończenie w świadomości swego duchowego charakteru.

Oto są te samorzutne, swobodne, najzupełniej żywotne, a nawet można powiedzieć i twórcze czynności, za pomocą których umysł ujmuje wreszcie prostą istotę rzeczy, zarówno rzeczy zewnętrznych jak i własnego myślącego ja. W jaki sposób wielość tych czynności rozwiązuje się w jedności, w jaki sposób ta pewna swoboda w operowaniu danymi analitycznymi da się pogodzić z obiektywną niezależnością istotnych cech rzeczy, to są już zagadnienia metafizyczne, przekraczające granice niniejszego studjum.

Lublin.

Ks. Gaston Rabeau.