

DOWÓD NA ISTNIENIE BOGA Z ANALIZY RUCHU (DOWÓD KINETYCZNY)

SPIS TREŚCI

WSTĘP

1. Dlaczego dowodzić istnienia Boga dziś?	4
2. Postać dowodu na istnienie Boga	10
3. Znaczenie terminu „dowód”	11
4. Problem naukowego statusu dowodu na istnienie Boga	17
5. Imię Boga	20
6. Naturalne dla człowieka dążenie do poznania Boga	26
7. Fernanda van Steenberghena ocena dowodu kinetycznego Św. Tomasza z Akwinu	39
8. Słowo Boga i słowa ludzkie	43

ROZDZIAŁ I. METODA

1. Scientia subalternata (nauka podporządkowana)	49
2. Ład systemu nauk	57

ROZDZIAŁ II. NOWOŻYTNA NAUKA EUROPEJSKA A ARYSTOTELIZM

1. Matematyczny paradygmat nauki wobec arystotelizmu i filozofii	65
2. Charakter praw natury	80
3. Wartości	109
<i>Wartości Chrześcijańskie</i>	125

ROZDZIAŁ III. MATEMATYKA	130
1. Czy procesy naturalne są odwracalne?	131
2. Abstrakcja matematyczna	141
3. Liczba e	151
4. Matematyka a eksperyment	157
ROZDZIAŁ IV. RELACJE	
1. Analogia: łańd relacji poznawczych	164
2. Zasady rzeczy są przeciwne (principia contraria sunt)	168
3. Problem relatywizmu	169
3.1. Poznawalność (relacyjność) natury	169
3. 2. W stronę relatywizmu	172
3. 3. „Człowiek jest miarą”	187
4. Punkt wyjścia nauki-relatywu.	197
5. Fakt jako naturalne odniesienie (relacja) realnych części obiektu. Język jako nazwanie odniesienia.	206
6. Analogia jako relacja sądu do obiektywnego stanu rzeczy.	222
7. Sąd egzystencjalny i zasada tożsamości. Opcja fundamentalna a relacje przyczynowo-skutkowe. Problem tożsamości kulturowej i matrycy sądu	234
8. Czas ludzki relacji do Absolutnej Miary życia	253
9. Problem dowodu ontologicznego i „relacji do całości”	262
10. Relacja Ojcostwa. Matryce poznania	269
11. Analogia proporcjonalności. „Nadprzyrodzone” jako modus i granica „świadomości”	291
12. Relacja poznawcza. A-lokalność poznania	303
ROZDZIAŁ V. MIERZENIE RUCHU	
1. „Początek w czasie”	312
2. Odróżnienie numerus numerans i numerus numeratus – liczby liczącej i liczonej	316
3. Aesthesis – postrzeżenie	327
4. Postrzeżenie. Refleksja. Refleks – odruch	335

na pewnym etapie historii doszło do „odwzorowania”, czyli jakby „refleksu” rzeczywistości, zastępującego indywidualną refleksję 343

5. Problem istnienia absolutnej miary rzeczy a poznanie zmysłowe . . . 350

6. Zakres stosowalności optyki geometrycznej 367

określone dane zmysłowe pochodzą z jednego, odrębnego od innych, fizycznego źródła – substancji 374

7. Superpozycja ciągów falowych a granice eksperymentu. 374

8. Problem miejsca naturalnego 381

9. Czas 392

10. Formalizm matematyczny (transcendentalizm), a problem istnienia . . . 406

11. Doświadczenie nieobecności Boga 423

ROZDZIAŁ VI. FORMALIZACJA POJĘĆ

1. Mechanicyzm a jakości rzeczy 427

2. Wartość prawdy a prawdy ważne w nauce 435

3. Definicja a znaki 446

4. Intencjonalność natury a maximum wolności i egzystencjalnych możliwości ludzkich 458

ROZDZIAŁ VII. ODRĘBNOŚĆ BYTÓW 464

1. Separowalność obiektów 465

2. Intencjonalność a komplementarność 486

3. Dyskusja Bella z von Neumannem 495

4. Niefizykalna interpretacja zasady komplementarności 501

5. Abstrakcja 504

6. Holizm 507

7. Ewolucja 515

ROZDZIAŁ VIII. COGNITIO CONFUSA

1. Przedmiot nauki a poznanie w nieodróżnieniu 522

2. Cognito confusa 540

3. Zmienna ukryta. Forma totius. Species 547

4. Zmienna lambda	552
ROZDZIAŁ IX. INTENTIO NATURAE	557
1. Kontekst historyczny problemu	558
2. Postrzeżenie animalne	567
3. Natura postrzeżenia	574
4. Skutek poznania zmysłowego	578
5. Pojęcie kosmosu	589
6. Dążenie naturalne	598
7. Bariera potencjału	607
8. Miejsce naturalne; jego poznanie	612
9. Potentia – władza podmiotująca działanie	616
10. Asymetria natury. Quies naturalis	617
11. Cząstka materialna jako fala stojąca	623
12. ἀντιπερίστασις	630
ROZDZIAŁ X. BYTOWANIE KU PEŁNI ISTNIENIA – PODSUMOWANIE	651
1. Byt	654
2. Pytanie o istnienie Boga sformułowane w terminach filozofii klasycznej	660
3. χωρισμός	673

WSTĘP¹

1. Dlaczego dowodzić istnienia Boga dziś?

¹ Tekst Wstępu jest (poza punktem 7) powtórzeniem strony tytułowej dostępnej bezpośrednio online.

Dość powszechnie przyjmuje się w dzisiejszych czasach, że przekonanie o istnieniu Boga należy do przyjętego przez daną osobę światopoglądu, czy też jest nawet rzeczą czysto subiektywną, „osobistą”. Przyjmuje się ponadto, że jest to kwestia wiary jedynie, przez „wiarę” rozumiejąc (obiektywnie nierozstrzygalne) sprawy sumienia, czy też tego, co się sumieniem nazywa. Takie ujęcie sprawy przesądza o tym, że wszelka próba „naruszenia” integralności cudzych przekonań bywa postrzegana jako wtargnięcie w sferę czysto osobistą, być może w celu dominacji i manipulacji daną osobą.

Zdaniem Tomasza z Akwinu, twierdzenie „Bóg istnieje” nie jest artykułem wiary (jest to *praeambulum fidei* – to, co stanowi do niej wstęp). Jest to raczej zrozumiałe: chrześcijanin przyjmuje Objawienie z motywu prawdomówności Boga, a niepodobna uwierzyć komuś, w kogo istnienie zdecydowanie się wątpi. Błędna jest zatem argumentacja, że istnienia Boga nie można ani udowodnić, ani nie można mu zaprzeczyć, bo Biblia mówi rzekomo, że musimy przez wiarę zaakceptować istnienie Boga. Nie można powoływać się w tym kontekście na słowa Listu do Hebrajczyków (11:6). „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają” [BT]. Objawienie jest skierowane do umysłu naturalnego, nie może zatem być argumentem swej własnej autentyczności dla tegoż umysłu (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum Fidei*, 1622: *La foi, don du ciel, suppose (est postérieure à) la révélation; elle ne peut donc pas convenablement être alléguée vis-a-vis d'un athée en preuve de l'existence de Dieu* („Wiara, niebieski dar, jest późniejsza od Objawienia, zatem nie można się na nią powoływać dla wykazania istnienia Boga człowiekowi, który istnienia Boga nie przyjmuje”; *Breviarium Fidei*, Poznań 1988) (cf. DS 2812). Dla osoby niewierzącej Biblia nie jest autorytetem, a wypadłoby tę osobę właśnie (racjonalnie) przekonać, że być nim powinna. Biblia nie udowadnia istnienia Boga, ale dowodzi Jego specyficznej obecności w świecie – osobie, która istnienie Boga w ogóle przyjmuje.

Po to zatem, aby w Boga uwierzyć, trzeba mieć *jakieś* o Nim pojęcie. Zdaniem Tomasza, rozum naturalny każdego człowieka nawet niekierowany nauką, obserwując jedynie porządek świata naturalnego, skłonny jest powziąć przekonanie o istnieniu Tego, co nim rządzi. Zarówno wiara, jak i nauka to poznanie naturalne uściśla i udoskonala.

Jak widać, chodzi tu o ład świata i o samodzielne jego poznanie. Otóż to, co się *dzisiaj* niekiedy określa mianem nauki (w groteskowy sposób zaanektowanej na przykład przez marksizm) bynajmniej do kompetencji *indywidualnego rozumu naturalnego* się nie odwołuje. Ponadto, „świat”, który nas otacza, jest to świat sztuczny, „wirtualny” wytworzony przez człowieka przede wszystkim. Jedyne ład, jaki można w nim dostrzec to ten, który wycisnęli na nim jego twórcy. Celem niniejszej pracy jest ugruntowanie twierdzenia „Bóg istnieje” na rozumie naturalnym wyłącznie i na naturalnym porządku rzeczy.

Przyjmując to twierdzenie, dany człowiek uzyskuje *maximum dostępnej mu w porządku naturalnym wolności*. Jeżeli przekonanie to skłania ludzi często do przyjęcia Objawienia, to dlatego właśnie, że decyzja taka jest wolna. Nie jest ona emocjonalnie umotywowana. Poznanie to jest *całkowicie niezaangażowane* – pozostawia człowiekowi zupełną wolność co do możliwości jego wykorzystania. Według Hildegardy z Bingen, „nie jesteśmy w stanie żyć w świecie, który nie jest naszym własnym światem; w świecie, którego znaczenie odczytali za nas inni, bo taki «świat» nigdy nie stanie się naszym domem”.

Tomaszowy dowód na istnienie Boga polega na *odczytaniu sensu znaków*, które mogą wskazywać drogę do naszego domu.

Wolność owa musi być na czymś oparta. A to poznanie właśnie pozwala człowiekowi na wybór i samodzielne określenie swej pozycji w świecie. Naturalnie kwestią otwartą było zawsze to, jak dalece owa wolność może się posunąć. Prosta odpowiedź brzmi: tak dalece, jak nie narusza ona wolności innej. Odpowiedź ta musi być określona jako zbyt prosta, ponieważ *wyobrażono* sobie wolność jako rzecz (materialną – o określonych granicach), gdy tymczasem jest ona właśnie *niematerialna*, wskutek czego spojona w jedność dążeń wielu jednostek uzyskuje dynamikę skądinąd żadnej z poszczególnych jednostek niedostępną.

Arystoteles w I księdze „Metafizyki” mówi o nauce, która daje maximum wolności z tej właśnie racji, że daje maximum intelektualnej pewności. Nie ma potrzeby dodawać, że *pewność* w epoce postmodernizmu jest odrzucana a priori. Z góry *wyklucza się* możliwość osiągnięcia przez człowieka *pełni życia* – pewności co do jego (życia i człowieka) Celu ostatecznego.

Naturalnie, jeżeli człowiek jest istotą rozumną i wolną, to życie musi polegać właśnie na urzeczywistnieniu rozumności i wolności. Człowiek jest wolny o ile jest *dla samego siebie*. Nauka jest wolna, jeżeli jest *poszukiwana dla niej samej*. Chodzi tu o metafizykę, która właśnie dowodzi istnienia Pierwszej Przyczyny. Dowody jej „są spójnymi i przekonującymi argumentami prowadzącymi do pewności, że Bóg istnieje”. Bieg zdarzeń życia o tę pewność musi się rozбивać.

Jeżeli wspomniano powyżej imię Tomasza z Akwinu, to dlatego, że poszukując racjonalnych dowodów na istnienie Boga skłaniamy się przede wszystkim ku epoce, w której – jak nigdy wcześniej, czy później w dziejach Zachodu – dowartościowano rozum naturalny. Chodzi o średniowiecze: epokę powstania uniwersytetów i położenia fundamentów nowożytnej nauki. Wiek XII i XIII to okres budowy wielkich systemów scholastycznych. System Tomaszowy był najdoskonalszym z nich. Dowodząc istnienia Boga posłużono się metodą, którą trzeba nazwać naukową, bo umożliwiającą poprawne poznawanie świata realnego. Rozwój techniki w czasach nowożytnych był jedynie – by tak rzec – „skutkiem ubocznym” niezauważalnego skądinąd wpływu intelektualizmu średniowiecza. Niezauważalnego lub celowo ignorowanego przez rzeczników tzw. racjonalizmu. Obiektywna wiedza na temat intelektualizmu średniowiecza bywa często znikoma. Bywa to nadto ignorantia affectata: pragnienie nieprzyjmowania do wiadomości tego, co niezgodne ze (złym) usposobieniem woli.

Próżno szukać w epoce owej dzieł pisanych w sposób tak „dostępny” jak na przykład dzieła „racjonalisty” Voltaire’a. Próżno szukać w niej tekstów operujących obrazowym i sugestywnym językiem. Próżno szukać „dowartościowania” wyobraźni i uczuć – one mają jedynie *służyć* intelektowi każdego poszczególnego człowieka, wskutek czego po prostu *nie służą* innym, którzy chętnie by może nimi manipulowali. Jest to język dystansu wobec świata i niepoddawania się jego wpływom, jeżeli za świat takowy wzięlibyśmy „świat ludzki”, w którym emocje odgrywają rolę zasadniczą. „Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru [...]. Taką zaś godność (dignitatem) zdobywa człowiek, gdy uwalnia się od wszelkiej niewoli namiętności (sese ab omni passionum captivitate liberans), dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra.” (Vaticanum II, Gaudium et spes, 17.

„Wielkie znaczenie wolności” (De praestantia libertatis); Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Dokumenty Soborowe).

Intelektualizm średniowiecza był postawą unikatową, ale miał pewien archetyp w postaci starogreckiej parrhesia. Jak wiadomo, chodzi o wolność słowa. Wypowiadać pragniemy wszystko, co rodzi się najgłębszych pokładach naszego intelektu. Grecki imperatyw „życia zgodnego z naturą” oznacza w gruncie rzeczy to samo. Intelekt bowiem – zdaniem Arystotelesa – to „prawdziwie człowiek” (jeżeli możemy sobie pozwolić na taki skrót myślowy). Dążenie najbardziej autentyczne zatem to dążenie intelektualne. Niewątpliwie bowiem natura ludzka jest rozumna i to właśnie intelektem przede wszystkim człowiek nie tylko i nie przede wszystkim *winien się* kierować; on po prostu *autentycznie tego pragnie*. Swoboda rozwinięcia tej właśnie aktywności to parrhesia. Idiom grecki został wykorzystany również później: w Nowym Testamencie wyraz ten pojawia się 31 razy. Parrhesia to kolejno: „wolność słowa”, „pewność siebie” i wreszcie „ufność” – to, co mówimy lub zapisujemy, adresujemy do osób, po których spodziewamy się życzliwości, humanitas w sensie podanym przez Cyncerona.

Wszelkie słowo (omne verbum; πᾶν ῥῆμα) to wszelkie pojęcie intelektu wykluczające sprzeczność. W słowach [...] οὐκ ἄδυνατήσῃ παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα, pokazuje się wszechmoc Boga: podczas gdy sprzeczność implikuje właśnie niemożliwość.²

Wolność słowa należy starannie odróżnić (co rzeczywiście czyni Norwid) od wolności myśli. Ta ostatnia bowiem bywa rozumiana jako swoboda „ścierania się” poglądów równa idiosynkrazji w stosunku do jakiejkolwiek postaci poglądów, czyli słów właśnie. Sprowadza się to po prostu do *niszczenia* wszelkich *określonych* postaci myśli (nie inaczej przecież wyrażanych, jak przy pomocy słów). Jest to po prostu niszczenie naturalnego (w pełnym tego słowa znaczeniu) środowiska życia człowieka. Pomijając sprawę, czy wykonalne jest „budowanie od podstaw”, zwykła ludzkość nakazywałaby delikatność i względność w stosunku do tych postaci myśli (słów), które przecież inni wypracowali z trudem, a porzucić nie mogą *natychmiast* bez duchowego zubożenia i zamętu.

„Wolność myśli”, rozumiana jako swoboda obrażania (nawet tych irracjonalnych) przekonań innych, jest raczej prostactwem, niż wolnością prawdziwą. Wolność słowa oznacza pragnienie wymiany myśli w postawie wzajemnego szacunku wobec tych nawet, których przekonania uważamy za zupełnie błędne. Tak właśnie dysputowano w średniowieczu. Nigdy nie próbowano *zamilczać lub zakrzyczeć* poglądów niewygodnych. Dopuszczano je do głosu i racjonalnie je badano. Określimy to jako „Szacunek i miłość względem przeciwników” (reverentia et amor erga adversarios), o ile „dialog braterski między ludźmi dochodzi do skutku [...] poprzez wspólnotę osób, która domaga się wzajemnego poszanowania (mutuum reverentiam) dla ich pełnej duchowej godności (plenam dignitatem spiritualem). (Gaudium et

² Summa Theologiae I, q. 25 a. 3 c. Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, non erit non erit impossibile apud Deum omne verbum [Luc. 1. 37]. Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

spes, 23.) Naturalnie ta życzliwość „nie może prowadzić do indyferentyzmu czy też relatywizmu.” (indifferentes erga veritatem et bonum nos reddere) (Gaudium et spes, 28).

Πάν-ρῆστα jednak to również „mówienie o wszystkim”; „mówienie o całości”, przy czym „całość” może być – jak w filozofii greckiej – rozumiana jako świat. Taka postawa całkowicie usprawiedliwia maksymalistyczne aspiracje filozofii; aspiracje, które niestety w epoce po-średniowiecznej utracono. Zakwestionowano również prawo do intelektualnej pewności.

Dlatego właśnie, próbując zmierzyć się z problemem dowodu na istnienie Boga, sięgnąć należy do owego patrymonium myśli Zachodu. Nie można naturalnie wymagać od nikogo, aby ten przyjął z góry taką ocenę myśli średniowiecza za adekwatną. Nie można ponadto spodziewać się, by powziął od razu decyzję samodzielnego przestudiowania znaczniejszych tekstów średniowiecznych, aby osobiście się przekonać co do ich wartości i adekwatności ich oceny dziś. Celem niniejszej pracy jest pokazanie owej wartości in concreto (w cytatach przede wszystkim), tzn. próbując rozwiązywania owego najważniejszego problemu filozoficznego, o którym mowa – krok po kroku.

Nie można ponadto zamykać oczu na fakt, że od czasu śmierci Tomasza (przez z górą siedem wieków) nauka dokonała postępu, który „zacofaniu” średniowiecza powszechnie się przeciwstawia. Należałoby sprawdzić jednak, czy i w jakim stopniu dokonania scholastyki mogły mieć *rzeczywisty*, choć być może *niezauważony* wpływ na rzeczony postęp.

Tomasza z Akwinu uważa się (zupełnie słusznie) za teologa przede wszystkim. Otóż do teologii jego w tej pracy odwoływać się *zasadniczo* nie będziemy. Interesuje nas tu bowiem jego filozofia, którą on sam z metodologiczną ścisłością od teologii odróżnia. Inaczej to ujmując: naturalną podstawą dla *teologii* jest *teologika*, a możemy skupiać się na podstawie budowli intelektualnej, reszty w ogóle nie biorąc pod uwagę. Twórcą *teologiki* był Arystoteles (Metaph., VI, c. 1, 1026a 18-21). Był on też mistrzem Tomasza, „Filozofem” po prostu. Dla Filozofa ukoronowaniem gmachu wiedzy jest poznanie Boga (θεός). W pracy niniejszej do poglądów Arystotelesa – rzecznika praw rozumu naturalnego – wypadnie się odwołać tak często, jak to tylko możliwe. Niepodobna wszelako ignorować faktu, że odróżnienia wspomnianego w nowożytności zaniechano. Samo więc odróżnienie Tomaszowe wymagać będzie poruszenia na marginesie szeregu problemów teologicznych właśnie.

Brak filozofii (a specjalnie filozofii o owym maksymalistycznym charakterze) daje się wyraźnie odczuć w czasach obecnych. Wielu fizyków próbowało parać się filozofią, dając chyba tym samym świadectwo, że filozofia jest tym typem racjonalności człowieka, który dotychczas nie został należycie wykorzystany. Tradycyjnie filozofię określano mianem mądrości (w porządku naturalnym), ta zaś (w ogóle) wydaje się dla ludzi niezbędna. Chodzi w sumie o „Godność rozumu, prawdę i mądrość”, albowiem „[...] natura intelektualna osoby ludzkiej udoskonala się i powinna doznać udoskonalenia przez mądrość [...] (personae intellectualis natura per sapientiam perficitur et perficienda est). Przepojony nią człowiek dochodzi poprzez rzeczy widzialne do niewidzialnych. Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości [...]. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi (nisi sapientiores suscitentur homines).” (Gaudium et spes, 15).

W niniejszej pracy chodzi o teoretyczne uzasadnienie istnienia Boga. Tym samym przyjmuje się, że na pytanie: „po co istnienie Boga udowadniać” nie można dać *bezpośredniej*

odpowiedzi. Jeżeli na wstępie postawiliśmy pytanie odnośnie do owego, „dlaczego”, to chodziło raczej o wskazanie *natury aspiracji* ludzkich, a nie użyteczności tego typu wiedzy. Pytanie „po co” w tym kontekście może wydać się równie absurdałne jak pytanie: „po co odczuwać przyjemność?” Można jedynie powiedzieć, że radość (czy też przyjemność) płynąca z poznania Boga jest nierównie większa niż każda inna. Uznanie prawdziwości tego twierdzenia *in concreto* jest o tyle sprawą „osobistą”, że „przeżycie” wszak bywa subiektywnie ważne. Jednakże obiektywnie ważnej odpowiedzi musi udzielić sobie każdy, próbujący iść naturalną drogą poznania Boga. Możemy powiedzieć, że istnieje wiele „dróg” poznania Boga, prawdopodobnie dlatego, że drogi i ścieżki ludzkiego życia bywają niekiedy bardzo powikłane. Dlatego właśnie postawiono pytanie o „dziś” metafizyki. Metafizyka ma oczywiście wartość uniwersalną, ale zakwestionowanie tejże wartości jest sprawą historyczną. W pracy niniejszej podejmuje się problem dowodu na istnienie Boga *dlatego*, że wiedza ta jest *sama dla siebie czymś wartościowym, godnym wyboru*. Podejmuje się ten problem *mimo tego*, że *dziś* poznanie niezaangażowane jest piętnowane jako bezwartościowe. A zarazem może *właśnie dlatego*, że forsowane są utylitarystyczne modele ludzkiego życia. Wolność i integralność ludzkiej egzystencji każe na nowo odczytać zapoznane dziedzictwo Cywilizacji Zachodniej; *drogę* jej rozwoju. Drogę ku *wolności absolutnej*, gdyż człowiek jest wolny o tyle, o ile zbliża się do Boga – źródła wolności. Chodzi o uwolnienie od wszelakich prywacji; przeszkód na drodze do pełni życia. Za takową zaś trzeba uznać powszechnie dziś panującą idiosynkrazję w stosunku do intelektu.

Tomasz używa właśnie terminu „droga” (via) na określenie dowodu na istnienie Boga. „Istnienie Boga da się udowodnić na pięciu drogach” – to jego słowa. Dowód kinetyczny (z ruchu) to Droga Pierwsza. Dlaczego wybrano tu tę właśnie drogę? Jaki jest jej stosunek do pozostałych czterech? Czy mogą (ew. powinny) istnieć jeszcze inne drogi? Na te pytania w tym miejscu jeszcze nie można udzielić definitywnej odpowiedzi. Poprzestańmy na stwierdzeniu, że analiza ruchu jest jakby najbliższa współczesnemu typowi racjonalności. Jeżeli poszukujemy dowodu racjonalnego, trzeba by chyba odwołać się do dowodu z ruchu. W dalszej części pracy wypadnie jednak nawiązać również do innych Dróg. Droga Pierwsza stanowi kontynuację Arystotelesowskiego dowodu na istnienie Nieruchomego Poruszyciela. Zwana jest też kosmologicznym dowodem na istnienie Boga. Oczywistą trudnością jest tu zdanie sobie sprawy z tego, że świat (kosmos) Arystotelesa jest tym samym światem, w którym żyjemy my – po 23 wiekach od jego śmierci – a dynamika procesów tego świata (jego „ruch”) przekracza zarówno ten czas, jak i w ogóle to, co materialne; zupełnie więc jednoznacznie wskazuje na Przyczynę Transcendentną kosmosu. Sprawa ta zostanie omówiona poniżej.

Przez odwołanie się do rzeczonego patrymonium średniowiecza nie rozumie się tu przyjęcia panujących wówczas poglądów fizykalnych, na przykład przekonania o nieistnieniu próżni, nieskończonej prędkości światła, czy też uznania systemu geocentrycznego. Stosunek owych „fizykalnych” poglądów do filozofii jest – używając języka Arystotelesa – *akcydentalny* (niekonieczny). Stanowią one *znaki*, czyli przykłady; zdaniem bowiem Tomasza, filozofia przyrody odwołuje się zarówno do dowodu w sensie ścisłym, jak i „dowodu przez znak” (per signum). W tym zaś drugim wypadku swoboda interpretacji owych „znaków” jest pozostawiona temu właśnie, kto zamierza przedstawić *dowód w sensie ścisłym*.

Taka interpretacja jest przedstawiona w niniejszej pracy. Poniżej problem ten zostanie omówiony szerzej.

W sumie więc sprawa wygląda tak: oto stajemy dziś wobec problemu, który możemy określić mianem problemu zasadniczego dla ludzkiej natury rozumnej, a patrząc wstecz na dzieje cywilizacji odnajdujemy możliwe rozwiązania tego problemu.

2. Postać dowodu na istnienie Boga

Dowód kinetyczny na istnienie Boga ma w skrócie następującą postać:

- a. Ruch rzeczy jest najbardziej oczywistą rzeczą, jaką widzimy w świecie;
- b. Wszystko, co jest poruszane jest poruszane przez coś innego;
- c. W szeregu poruszanych i poruszających nie można się posuwać w nieskończoność;
- d. Istnieje zatem Pierwszy Poruszyciel;
- e. Pierwszy Poruszyciel jest przez wszystkich nazywany Bogiem.

Punkty a – d tego dowodu należą do nauki zwanej przez Arystotelesa „fizyką”, którą dalej będziemy określać (dla odróżnienia od fizyki nowożytnej) jako *scientia naturalis* albo *Physica* (Fizyka). Punkt e. nie należy do *scientia naturalis*, dopełnienia bowiem dowodu w tym wypadku dokonuje metafizyka, stąd też dowód jako całość jest właściwie domeną metafizyki. Sam Arystoteles w I i XII księdze „Metafizyki” pisze dobitnie o tym właśnie, że chodzi w tej nauce o poznanie Boga. Racją tego musi być to, że metafizyka zajmuje się bytem jako takim, podczas gdy *scientia naturalis* – bytem w ruchu. Konsekwentnie, w tej ostatniej udowadniamy istnienie Pierwszego Poruszyciela, natomiast w metafizyce udowadniamy istnienie pierwszego Bytu (*Ens Primum*). Mimo ważnych różnic w ujęciu metafizyki przez Tomasza i Arystotelesa, fakt, że chodzi tu zawsze o poznanie bytu, przesądza tym, że chodzi o Byt, który jest *absolutnym aktem, absolutną doskonałością*, nie zaś czynnikiem aktualizującym jedynie ruch świata. Niezależnie bowiem od tego, czy przyjmimy, że forma jest ostateczną doskonałością (Arystoteles), czy też, że jest jedynie owej doskonałości pryncypium (Tomasz), zawsze aktualność bytu (tak czy inaczej związana z formą) jest tym, co zasadniczo zajmuje metafizykę.

Dowód ten określa Tomasz jako bardziej przejrzysty (*manifestior via*) niż inne, co musi się wiązać z jego punktem wyjścia, a mianowicie z najbardziej oczywistym faktem ruchu. Aby uniknąć w tym miejscu nieporozumień, od razu stwierdzamy, że przez „ruch” punktu wyjścia dowodu kinetycznego na istnienie Boga rozumiemy *zdarzenie, fakt, obserwowane zjawisko*. Jest to w całkowitej zgodności z tym, co mówią na ten temat Arystoteles i Tomasz. Nie mniej jednak jasne jest i to, że stosunek tak rozumianego zdarzenia porównać należy z tym, co dzisiaj zazwyczaj się rozumie w *ogóle* pod pojęciem ruchu. Naturalnie omówione zostanie także samo pojęcie zdarzenia, faktu, a to z uwagi na to, że jest ono obciążone pewną tradycją filozoficzną.

Zasadnicza część tego dowodu znajduje się dwu ostatnich księgach „Fizyki” Arystotelesa; jego uzupełnienie – w XII księdze „Metafizyki”. Dowód ten u Tomasza w skróconej postaci pojawia się na wstępie „Summy Teologicznej”; w postaci rozwiniętej – w jednym z pierwszych (13.) rozdziałów „Summy przeciw poganom”. Jako że – wedle samego Tomasza – filozofia w całości podporządkowana jest poznaniu Boga, pełna analiza tego dowodu angażuje właściwie wszystkie części filozofii. Specjalnie zaś chodzić nam tu musi o te elementy filozofii klasycznej, które zostały w nowożytności zakwestionowane. Należy wykazać ich aktualność. Oznacza to tyle, że – idąc śladami samego autora „Summy przeciw poganom” (dzieła o charakterze polemicznym właśnie) – winniśmy bronić praw metafizyki (praw rozumu naturalnego) w schemacie wiedzy. W szczególności dotyczy to wspomnianego, najważniejszego jej wniosku – dotyczącego istnienia Boga.

Rozmiar niniejszej pracy nie pozostaje – co raczej widoczne od razu – w ścisłej proporcji do wymogów nauki przedstawionych w „Analitykach Wtórych” Arystotelesa. Zadecydowały o jej rozmiarach względy jedynie – by się wyrazić po Arystotelesowsku – „akcydentalnie” tylko związane z formą naukową dowodu. Chodzi mianowicie o fakt, że *historycznie* rzecz biorąc terminy filozoficzne, którymi trzeba się tu posłużyć są w pewien sposób „zdewaluowane”. Chodzi przede wszystkim o pojęcie „ruchu”. Dlatego też niniejsza praca odwołuje się do wątków pobocznych, które *subiektywnie* rzecz biorąc decydować mogą o nieskuteczności recepcji tego dowodu.

Ludzie obecnie stawiają sobie pytania: „Czy Bóg istnieje? Czy można to udowodnić?” Formułowane bywają argumenty przemawiające „za” istnieniem Boga, przy czym są to nie tyle za niezbite dowody („bo nikt takich nie ma”), ale raczej coś, co „pokazuje” (evidence) i skłania do *subiektywnego* przekonania, że On istnieje. Istniałoby więc „pewne prawdopodobieństwo” za tym przemawiające i nic ponadto.

Subiektywizm ów godzi jednak w człowieka – jego godność. Według Augustyna, Bóg jest nam bliższy niż my sami sobie (a tego można rzeczywiście doświadczyć). Konsekwentnie, wszelkie subiektywne kwestionowanie ostatecznych zdolności ludzkiego intelektu (zdolności odkrycia Pierwszej Przyczyny) musi zwracać się przede wszystkim przeciw samemu człowiekowi – najpierw. Jedyne zatem „antropologiczny dowód na istnienie Boga” to – by tak rzec – „dowód na istnienie człowieka” – istoty rozumnej. Historycznie rzecz biorąc, to istnienie człowieka (osoby) jako istoty rozumnej właśnie *de facto* zakwestionowano. Dowód taki ma istotnie wartość „egzystencjalną” jedynie, bo wszak nikt *nie musi* żyć życiem istoty rozumnej. Godnym ubolewania jest fakt, że wielu z takiego ultimum po prostu rezygnuje. Istnieje niewątpliwie coś, co „rani rozum człowieka przeszkadzając [...] w uznaniu istnienia Boga”.

3. Znaczenie terminu „dowód”

Należałoby z kolei wyjaśnić, w jakim sensie mówimy o „dowodzie” na istnienie Boga. Operujemy tu terminem, który stanowić ma odpowiednik łacińskiego *demonstratio* i greckiego *ἀπόδειξις*. Otóż, czym jest *ἀπόδειξις* według Arystotelesa, dowiadujemy się z

„Analitik Wtórych”. Jest to takie postępowanie, które generuje wiedzę. Wiedzę zaś mamy wówczas, gdy wiemy, że jest tak właśnie, jak mówimy, i wiemy, że inaczej być nie może. (Analitica Posteriora, I, c. 2).

Zgodnie z etymologią zarówno greckiego, jak łacińskiego terminu, powiedzieć możemy, że chodzi tu o „wykazywanie”, czy też wręcz o „wskazywanie”. Naturalnie dowód naukowy nie może polegać na jakimś „wskazywaniu palcem” literalnie rzecz biorąc. Rzeczy bowiem konkretne, zdaniem Arystotelesa, leżą w ogóle poza zasięgiem wiedzy, natomiast samo poznanie polega na dematerializacji danych zmysłowych. Jeżeli zatem mówimy o *demonstratio-ἀπόδειξις*, to tylko stosując analogię; podobnie jak wyrażamy się: „w świetle powyższych przemysłów ...”, nie mając najwyraźniej na myśli fizycznego światła. Po to więc, abyśmy mogli *cokolwiek* zakomunikować *komukolwiek*, musimy to wyrazić to w terminach przekraczających uwarunkowania czasoprzestrzenne tak, by doświadczenie można było powtórzyć właśnie w zmiennych warunkach. To właśnie mamy na myśli mówiąc o „dematerializacji”.

Istnieje wszelako nauka, w której owo „wskazywanie” można rozumieć niemal dosłownie. Chodzi o matematykę. Przedmiot jej bowiem z tak dalece idącą oczywistością nasuwa się naszemu umysłowi, że skłonni bylibyśmy mniemać, że umysł na przykład nauczyciela stoi w obliczu tego samego literalnie przedmiotu, co umysł ucznia. Co jest źródłem owego złudzenia? Otóż jest nim to, że przedmioty matematyki uchwytywane są w wyobraźni, a wyobrażając sobie coś jakby na przedmioty właśnie wskazujemy. Niektórzy (Kant, Awicenna) skłonni byli nawet przypisywać wyobraźni funkcję „wytwórczą”: tak dalece przedmioty jej mogą być „kreowane” niezależnie od przygodnych uwarunkowań, związanych z „tu i teraz”. Te właśnie jedynie szczegółowe uwarunkowania są tu przedmiotem wspomnianej dematerializacji. Otóż z uwagi chyba na tę właśnie cechę matematyki Klaudiusz Ptolemeusz (Syntaxis Mathematica, I, c. 1) termin *ἀπόδειξις* odniósł specjalnie do matematyki. Jest to zupełnie zgodne z przyjętym dziś określeniem jej jako „nauki ścisłej” w pełnym tego słowa znaczeniu.

Otóż takie rozumienie „dowodu” może w tym miejscu prowadzić do poważnych nieporozumień. Zdaniem bowiem Tomasza, scientia naturalis i metafizyka różnią się (również co do metody) od matematyki zupełnie wyraźnie. Pierwsza – dlatego, że bliższa jest rozważaniu uwarunkowań materialnych, wliczając je jako margines niepewności w rozważaniu tego, co w naturze ogólne; druga: dlatego że – przeciwnie – wszystko, co materialne – ale i to, co wyobrażone – przekracza (Thomas, De Trinitate, 6, 1, 2, c). Stosowanie we wszystkich naukach jednej, uniwersalnej metody jest błędem, prowadzącym do niedozwolonej ekstrapolacji wniosków danej nauki poza przedmiot ściśle jej przysługujący.

Nauka – w ogóle – jest „ściśłą” o ile nie przekracza właściwego sobie przedmiotu; co trzeba odnotować skoro „[...] dzisiejszy postęp nauk i umiejętności technicznych (artiumque technicarum), które mocą własnej metody (vi methodi suae) nie mogą dotrzeć do najgłębszych podstaw rzeczy (ad intimas rerum rationes penetrare nequeunt), sprzyjać może pewnemu fenomenalizmowi i agnostycyzmowi, jeżeli metody badań, jakimi posługują się te dyscypliny naukowe, uzna się niesłusznie za najwyższą regułę odnajdywania całej prawdy (immerito pro suprema totius veritatis inveniendae regula habetur). Co więcej, istnieje niebezpieczeństwo, że człowiek, ufając zbyt mocno [wierząc tak mocno] wynalazkom dzisiejszym

(*inventis hodiernis nimis fidens*), będzie się uważał za samowystarczalnego (*se sibi sufficere*) i nie będzie już szukał wyższych rzeczy (*altiora amplius iam non quaerat*).” (*Gaudium et spes*, 57).

Jeżeli za wzorcową chcielibyśmy uznać metodę matematyki, to żadna z owych dwu nauk podobnie „wzorcową” nie jest. Nie jest „nauką ścisłą” w przyjętym obecnie tego słowa znaczeniu i „ściślejszą” stać się nie może. Arystoteles umieszcza je obie w schemacie nauk teoretycznych po równi z matematyką, dlatego właśnie, że posługują się one specyficznym (różnym od matematycznego) sposobem dematerializacji danych zmysłowych.

Współcześnie nauki zwane ścisłymi starają się opisać na różne sposoby świat materialny. Choć opisują one świat z różnych perspektyw, to posługują się taki samym językiem – matematyki. Głęboko w czasach dzisiejszych zakorzenione jest przekonanie, że matematyka jest jedynym sposobem na precyzyjne wyrażenie naszej wiedzy o świecie i procesach w nim zachodzących. Działoby się tak dlatego, że możemy formułować języku matematyki teorematy, a później je weryfikować (czy też może tylko falsyfikować) empirycznie. Kant próbował wyjaśnić problem możliwości zastosowania matematyki w ten właśnie sposób (jedno z pytań zwanych przez niego „transcendentalnymi”). „Krytyka” byłaby w danym razie nauką „naczelną”, bo to ona sprawę tę wyjaśnia. Nie wyjaśnia. Mówiąc językiem Kanta, trzeba by zadać kolejne (piąte) „pytanie transcendentalne”. „Dlaczego odległość w przestrzeni nie zmienia modalności bycia, a odległość w czasie ją zmienia?” Bo przecież zdarzenia przyszłe są możliwe, a przeszłe – konieczne. Problem modalności bycia próbował rozwiązać Awicenna, choć rozwiązanie to nie okazało się zadawalające. Ten problem rozwiązuje metafizyka Tomasza (badając byt jako byt, to znaczy wszelkie jego modalności). (por. ROZDZIAŁ V i VI). „Krytyka” Kantowska tego nie jest w stanie uczynić. Istnieje w nowoczesnym paradygmacie nauki wyraźna luka, choć jej dostrzeżenie przesłania bezkrytyczne przyjmowanie poglądów Kanta i pozytywistów.

Tomaszowe zatem drogi ku istnieniu Boga noszą nazwę „dowodów” nie w sensie, jaki temu terminowi nadają nauki matematyczne czy przyrodnicze, ale w znaczeniu spójnych i przekonujących argumentów filozoficznych. Dowody na istnienie Boga nie są rozumiane w tym samym sensie co dowody wykorzystywane w naukach doświadczalnych, jeżeli doświadczenie wzięlibyśmy w sensie pozytywistycznym.

Nauka zwana ścisłą w tym sensie nie może podać rozstrzygającego dowodu na istnienie bądź nieistnienie Boga. Co najwyżej może próbować udzielić odpowiedzi na pytanie: czy jest prawdopodobne, że Bóg istnieje? Czy świat został zaprojektowany i zbudowany według pewnego planu? Nazywa się to Intelligent Design (ID). Stopień złożoności świata wskazywałby na świadomego Projektanta; na stojącą za nim wyższą Inteligencję, co zresztą można określić językiem Kanta jako „świadomość transcendentalną”.

Specjalnie zwrócić tu należy uwagę na inny jeszcze aspekt tego zagadnienia. Dowody matematyczne są dowodami a priori. Ujmując to w terminach filozofii klasycznej, powiedzielibyśmy, że prowadzą „od przyczyn do skutków”. („Istota” okręgu jest „przyczyną” tego, że posiada on określone właściwości). Ponadto, z racji tego, że przedmiot matematyki ujęty jest w wyobraźni, ujęty jest on w sposób wyczerpujący; intelekt bowiem „obejmuje” wyobraźnię. Przedmioty matematyki zatem „zawierają się” w umyśle człowieka. Otóż jedno i drugie jest zupełnie nie do przyjęcia w wypadku tej *ἀπόδειξις*, o którą nam tu chodzi. To, że dowodzimy istnienia Boga, nie oznacza, że poznajemy *przyczynę* Jego istnienia (Bóg bowiem

przyczyny nie ma); nie oznacza to też, że możemy ująć Jego istnienie w sposób *wyczerpujący*, albowiem stoimy w obliczu trudności związanych z ułomnością naszego ludzkiego intelektu, o czym mowa w II księdze „Metafizyki”. Inaczej to ujmując: istnieje inny sposób *dematerializacji* danych zmysłowych niż ten, z którym spotykamy się w matematyce. Ponadto: nie postępujemy od przyczyny do skutku, ale przeciwnie: z istnienia skutków wnosimy o istnieniu przyczyny.

Można to wyrazić językiem Tomasza i Arystotelesa w sposób następujący: dowód, o który nam tu chodzi to *demonstratio quia* (συλλογισμός τοῦ ὅτι) (dowód, „że”), który właśnie różni się od *demonstratio propter quid* (συλλογισμός τοῦ διότι) (dowodu, „dlaczego”). W „Analitikach Wtórych” (ks. I, rozdz. 13) Arystoteles podaje zupełnie banalne przykłady dowodów tego pierwszego rodzaju, co świadczy o tym, że mamy tu do czynienia z problemem czysto logicznym. A więc: nie możemy zrozumieć, dlaczego Bóg *musi* istnieć, chyba tylko w tym sensie, że dowodzimy, że my *musimy uznać* jego istnienie, jeżeli dociekliwość naszą posuwamy aż do granic w ogóle dla intelektu ludzkiego dostępnych. Stwierdzenie: „Bóg musi istnieć” jest literalnie rzecz biorąc nonsensem; możemy się takim zdaniem posługiwać tylko jako pewnym kolokwializmem; skrótem myślowym: konieczność przysługuje oczywiście jedynie dowodowi na istnienie Boga. Dlatego też jest to dowód – w rozumieniu Arystotelesowskim – ściśle naukowy.

Metodologiczny kontekst użytej tu terminologii jest rzeczą istotną. Nie chodzi bowiem o *jakiegokolwiek* poznanie Boga; chodzi o poznanie, które daje *pewność* – w sensie właśnie „Analitik Wtórych”. Przez pewność rozumiemy tu trwałą podstawę, na której oprzeć można wszelką czynność życiową. Uwaga ta jest konieczna o tyle, o ile tak właśnie pojmowana pewność w czasach dzisiejszych niemal powszechnie odrzucana. Jest ona jednak *prawem*, którego nikomu odmawiać nie wolno, gdyż intelekt jest źródłem wolności. „Rozumowaniem można udowodnić w sposób pewny istnienie Boga i nieskończoność Jego doskonałości” (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum Fidei*, 1622).³ Magisterium Kościoła stwierdza, że ludzki rozum może dojść do poznania istnienia Boga Stwórcy wychodząc od stworzeń („naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych w sposób pewny poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy”) (Katechizm Kościoła Katolickiego, 36-38).

Jedna wszelako rzecz zasługuje na specjalną uwagę. Otóż sama *demonstratio quia* (dowód, że...) bywa niekiedy przez Tomasza określana mianem *demonstratio per signum*. Otóż, ponieważ interesujący nas dowód jest dowodem ścisłym w sensie „Analitik Wtórych”, należy wprowadzić pewne odróżnienie dwu typu dowodów, „że”. Dowód „przez znak” nie ma ścisłej wartości naukowej, jakkolwiek nie jest pozbawiony pewnej wartości heurystycznej. W interesującej nas kwestii mógłby on mieć następującą postać: wyobraźmy sobie, że ktoś trafiłby do domu, w którym zastałby wszystko starannie uporządkowane i ułożone. Naturalnie nasunęłaby mu się myśl o *autorze, sprawcy* owego ładu, jako że ten przypadkiem powstać nie

³ Theses a Ludovico Eugenio Bautain iussu sui episcopi subscriptae, 8 sept. 1840 (et 18 nov. 1835); (sous Grégoire XVI); Theses de fide et ratione oppositae fideismo. 2751 1622 1. Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu et l'infinité de ses perfections - La foi, don du ciel, suppose (est postérieure à) la révélation; elle ne peut donc pas convenablement être alléguée vis-a-vis d'un athée en preuve de l'existence de Dieu (cf. DS 2812).

może. Osoba ta przypuszczałaby dalej, że *ktoś* jest autorem owego porządku, ponieważ ład pochodzi od intelektu, a więc i od *kogoś*. Otóż nie ulega wątpliwości, że świat, który widzimy, jawi się jako uporządkowany, w związku z czym człowiekowi w stanie naturalnym nasuwa się spontanicznie myśl, że istnieje *Ktoś*, kto jest autorem ładu świata. Pomyśli on z pewnością, że panujący w świecie ład jest wynikiem świadomego działania kogoś, kto tam jest obecny. Piękno i porządek świata mówi, że istnieje *Ktoś*, kto jest jego przyczyną. Przekonanie takowe jest zazwyczaj na tyle silne, że trzeba znacznego wysiłku rzeczników tzw. „światopoglądu naukowego”, aby je wykorzenić. W pewnym zresztą sensie przekonanie owo jest istotnie „nienaukowe”. Stanowi ono bowiem dość w sumie surowy materiał dla ścisłego dowodu na istnienie *Autora* ładu kosmosu. A jednak „nienaukowym” po prostu jest ono tylko w tym sensie, że jest wół drogi do uzasadnienia naukowego. Irracjonalnym par excellence jest natomiast przekonanie o przypadkowości i chaosie świata, który nas otacza. Tamto zaś żywione przez ludzi o nieznieprawionym intelekcie, ma kapitalną wartość nawet samo w sobie (Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 38). Jest to bowiem przynajmniej *demonstratio per signum* – argumentacja o dużej dozie prawdopodobieństwa. Stosownie do tego, należałoby odróżnić *demonstratio quia* w ścisłym sensie (dowód naukowy, że Bóg istnieje) oraz *demonstratio quia* w sensie szerokim – spontanicznie żywione przez rozum naturalny przekonanie o istnieniu Pierwszej Przyczyny, bez podania precyzyjnych informacji odnośnie do Jej stosunku do świata, Jej istoty, itd.

Wspomniano tu o dowodzie z celowości budowy kosmosu – który właściwie jest określany przez Tomasza jako V Droga – dlatego że w pewnym sensie stanowi on lustrzane dopełnienie dowodu kinetycznego. Każdy wszak poruszyciel działa gwoli jakiegoś celu, tzn. każdy ruch ma swój naturalny kres, a posuwanie się myślą w kierunku Pierwszego Poruszyciela jest w gruncie rzeczy tym samym, co poszukiwanie Pierwszego Celu kosmosu.

Temuż to dowodowi z celowości budowy kosmosu pewną wartość przypisał nawet burzyciel metafizyki i twórca agnostycyzmu – Immanuel Kant. Według niego wszelako, dowód ten przekonuje nas jedynie o istnieniu Architekta, nie zaś Stwórcy, jak tego chciała tradycyjna metafizyka. Sytuacja zatem jest tu identyczna, jak ta podana w powyższym przykładzie. Ktoś może dostrzec ład domu, ale przecież nie ma tym samym pewności co do tego, że Twórca tego ładu byłby zarazem twórcą materii rzeczy celowo ułożonych. W istocie przekonanie takie byłoby nawet dość dziwne. Przecież nie spodziewamy się np. po zegarmistrzu, że ten wytwarza materię, którą poddaje obróbce. Nawet metalu, którym się posługuje dostarcza mu kto inny, a tym bardziej materii w ogóle na pewno on nie „stwarza”.

Widać tu wyraźnie, że ostrze krytyki Kantowskiej jest skierowane nie gdzie indziej, jak tylko pod adresem *demonstratio per signum*. Posługujemy się bowiem *znakiem* wziętym ze stosunków ludzkich. Jasne jest, że poza *ułożeniem części* człowiek niczego dokonać nie jest stanie. A jednak Kant nie zadał sobie trudu, aby krytycznie zbadać dowód teleologiczny *sensu stricto*. W szczególności nie zdobył się na krytyczną analizę pojęcia „ciała”. Przekonanie o istnieniu ciał mogło mu się wydawać oczywiste, nie ulega wszelako kwestii, że idea istnienia „ciał” weszła do filozofii przez Awicembrona, Awicennę i Descartes’a. Awicbron mianowicie był przekonany o istnieniu wspólnej dla wszystkich rzeczy naturalnych „formy cielesności”. Arystoteles, takowej „formy cielesności” nie uznawał, ponieważ – wedle niego – istnieją formy elementarne, różne dla różnych ciał. Jedność zaś w różnorodności stanowi o ładzie kosmosu. Bo jeżeli za corporeitas uznalibyśmy masę ciała, to

jednak ładunek elektryczny ową „cielesnością” na pewno nie jest. Różność natur („ciał”) wpisuje się w harmonię budowy kosmosu. Celowość budowy kosmosu przejawia się w tym właśnie, że każda rzecz dąży do zdobycia, czy też zachowania własnej formy. W innym wypadku poznanie rzeczy, które przecież dokonuje się dzięki czynnikowi formalnemu, a więc stałemu punktowi odniesienia w zmieniającym się kosmosie, nie byłoby możliwe. Do takiego zresztą wniosku doszli współcześnie epigoni kantyizmu, przyjmując istnienie jakiegoś amorficznego tworzywa kosmosu, które najwyraźniej może się zmieniać w sposób zupełnie nieprzewidywalny. Nazwano to ewolucją.

Idąc zaś tropem myśli Arystotelesa, możemy zapytać, co dąży do pozyskania formy elementarnej. Jest tym, wedle niego, materia pierwsza. Niekiedy mówi się, że według Arystotelesa, materia pierwsza jest wieczna, a zatem nie istnieje jej stwórca. Istotnie, materia pierwsza *mogłaby być wieczna, ale fakt, że jest odwiecznie nastawiona na formy elementarne*, domaga się przyjęcia autora tego „nastawienia”. Naturalnie „ciała” w rozumieniu deistów, czy też Kanta, mogą się z powodzeniem obyć bez „stworcy”. Obojętnie jednak, jak nazwiemy Pierwszą Przyczynę Arystotelesa, faktem jest, że od Niej – wedle niego – zależy trwanie i istnienie kosmosu, istnienie bowiem i trwanie nie jest niczym innym, jak tylko dążeniem do własnej formy. Świat (teoretycznie rzecz biorąc) mógłby być wieczny, natomiast Arystoteles oczywiście nie twierdzi, że byłby on współwieczny Bogu. Interesujące nas tu pojęcie jest (w języku polskim) wieloznaczne. Nieskończona sekwencja zdarzeń (niepowiązanych w sposób konieczny ze sobą) nie jest tym samym, co ich jednoczesne trwanie – wyłączny atrybut Boga. Definicję wieczności podał Boecjusz w słowach: „wieczność to pełne, jedoczesne i doskonałe posiadanie nieprzerwanego życia” (Summa Theologiae I, q. 10 a. 1 arg. 1. [...] definitio aeternitatis, quam Boetius ponit V De Consolatione, dicens quod *aeternitas* est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio). Inaczej to ujmując: o ile argument z przyczynowości (argument kosmologiczny czy też aitiologiczny), wypracowany przez Arystotelesa i udoskonalony przez Tomasza, jest klasycznym argumentem myśli Zachodu, to argument *a novitate mundi* (dalil al-huduth); argument „z początku w czasie”, którego wariantem jest argument *a contingentia mundi* (dalil al-jawaz), jest klasycznym argumentem Islamu.⁴ Ten ostatni (w wersji Leibnizjańskiej) jest przedmiotem krytyki Kanta (por. ROZDZ. V. 9, s. 343). Jedynie Objawienie mówi o tym, że świat miał początek w czasie. „Pryncypium” świata, którego istnienia dowodzi metafizyka, to nie jest coś, co po prostu „poprzedza” świat; jest to coś, co jest w stosunku do niego transcendentne. Działanie tego pryncypium nazywamy stwarzaniem (powoływaniem z nicości do istnienia).

Na koniec wypada powiedzieć, co rozumiemy przez „istnienie Boga”. Chodzi tu o sposób wyrażania się zupełnie podobny do tego, gdy mówimy o „istnieniu atomów”. Chodzi mianowicie o stwierdzenie *faktu*, że one istnieją. Przez fakt rozumiemy wzajemne odniesienie do siebie rzeczy (fizyka odkrywa istnienie atomów jako coś leżącego u podstaw poznań prostszego typu). Można też zapytać, co na przykład skłoniło Schliemanna do stwierdzenia faktu istnienia Troi. Wielu przed nim uważało Troję z wytwór wyobraźni Homera. „Sen

⁴Majid Fakhry, The Classical Islamic Arguments for the Existence of God.

Schliemanna” nie był w gruncie rzeczy niczym innym, jak tylko wskazaniem obiektów, których istnienie wskazywało na inny – w tym wypadku – ów rzekomo „mityczny” obiekt. Są to niewątpliwie racje natury historycznej i – jakkolwiek dziś jesteśmy przekonani co do realnego istnienia Troi – to jednak poznanie innych obiektów może teoretycznie rzecz biorąc naszym przekonaniem zachwiać. Natomiast obiekty metafizyki nie są to obiekty „historyczne”. To tylko postmoderniści (za Heideggerem) tak pojmują historyczność poznania fundamentalnego. Istnienie Boga poznaje się w sposób obiektywnie niepodważalny; mianowicie niektóre z relacji obiektów mogą być – zdaniem Arystotelesa – konieczne; mogą być „odniesieniem do podstaw”. Owo „że” Bóg istnieje powinno być udowodnione w sposób pewny i niepodważalny. Chodzi tu o relację świata do jego Przyczyny, z konieczności tkwiącą w świecie. Istnienie Boga, o którym mówi metafizyka, to współistnienie świata z jego (świata) Transcendentną Przyczyną; współ-istnienie asymetryczne i jednostronne – świat bez Boga nie może istnieć, a Bóg może istnieć bez jakiegokolwiek spowodowanego przez Siebie skutku.

Mówiąc o „niepodważalności” mamy naturalnie na myśli argumenty czysto racjonalne, podważające rozmaite pół-prawdy, nie zaś argumenty podnoszone *w celu* podważenia prawdy *dla kogoś niewygodnej*. W tym miejscu chodzi nam jedynie o stwierdzenie obiektywnie sprawdzalnej prawdy. Naturalnie przyjęcie owej prawdy może być trudne nie tylko z uwagi na kondycję naszego, ludzkiego intelektu, który lepiej radzi sobie z zagadnieniami prostszymi; może ono być trudne z uwagi na niedoskonałości związane z intelektami *poszczególnych* ludzi, płynące zresztą nie tylko wprost z samego intelektu, ale – i to znacznie częściej – ze strony afektywnej, która stanowi o motywacji naszego poznania. Chodzi po prostu o to, że znaczna część ludzi *nie chce* uznać istnienia Pierwszego Bytu, być może zresztą też dlatego, że kojarzy się to poznanie z określonym zaangażowaniem egzystencjalnym. Według Arystotelesa, takie przekonanie jest z gruntu fałszywe. Metafizyka daje poznanie w pełnym tego słowa znaczeniu teoretyczne, to znaczy takie, które *daje każdemu pełną wolność posłużenia się nim* wedle własnej woli. Natomiast trudno za znamię wolności uznać posługiwanie się *dowolnymi* argumentami *przeciw* wolności innych: nie można się zgodzić na to, aby w imię „wolności myśli” podcinać same korzenie wolności.

4. Problem naukowego statusu dowodu na istnienie Boga

Powyżej poruszono już pośrednio zagadnienie związane z tym, w jakim sensie (i czy) możemy mówić o tym, że *nauka udowadnia istnienie Boga* (chodzi o naukę w zwykłym tego słowa znaczeniu). Inaczej to ujmując: czy scientia naturalis oraz metafizyka to nauki w takim samym sensie, co fizyka i matematyka? Albo jeszcze inaczej: czy – przyjmując istnienie fizyki teoretycznej i matematyki teoretycznej – przyjąć powinniśmy (ew. możemy) istnienie innych jeszcze nauk teoretycznych, a mianowicie scientia naturalis oraz metafizyki? A więc: czy możemy przyjąć, że istnieje jeden rodzaj – theoria, w obrębie którego znajdują się *wszystkie* cztery wymienione powyżej nauki?

Stawiając kwestię w ten sposób, zapytać winniśmy – przede wszystkim – dlaczego matematyka oraz fizyka mogą być naukami teoretycznymi w paradygmacie Arystotelesowskim. To, że *doświadczalnie* stwierdzono *fakt wykorzystania* matematyki do poznania świata fizycznego, nie stanowi odpowiedzi na nasze pytanie. Może bowiem zaważyły na tym jedynie okoliczności, których należycie nie wzięto pod uwagę. Może pewnego dnia okaże się, że zostaniemy pozbawieni tego instrumentu poznania natury, dlatego tylko, że „zapomnimy” jak się nim posługiwać. Pytać winniśmy zatem, *dlaczego* tak jest, a problem, dlaczego matematyka się do poznania natury stosuje, jednak w nowożytności uznano za beznadziejny (Bourbaki).

Jeżeli rzeczywiście znajdziemy odpowiedź, *dlaczego* tak jest, znajdziemy również odpowiedź, *w jakich granicach* stosowanie matematyki do przedmiotów matematycznych jest w ogóle możliwe. Można odnieść wrażenie, że współcześnie odczuwa się właśnie brak uznania takowego marginesu. Opracowania popularnonaukowe są częstokroć wypełnione tworem rozkiełznanej wyobraźni, porównaniami i obrazami, które w ogóle poza ścisłość naukową wykraczają.

Druga kwestia związana z podziałem nauk teoretycznych jest taka: od czasów Kanta wielu uważało metafizykę za hamulec postępu. (Jeżeli chodzi o *scientia naturalis*, to – jak zauważa Maritain – pozbyto się jej znacznie wcześniej). Może metafizyka jest nim istotnie? Przyjmijmy, że tak. Jeżeli – za Arystotelesem – przyjmiemy, że jest ona nauką teoretyczną w pełnym tego słowa znaczeniu, to staje się jasne, że wszelkie próby materialnego zdyskontowania jej dokonań wprost (co rozumiemy jako „postęp”) muszą być skazane na niepowodzenie. Jeżeli coś jest *teorią*, to nigdy nie stanie się (jako takie) *praktyką*. Postawmy jednak problem jeszcze wyraziściej: otóż być może *wszelka teoria jako taka jest hamulcem postępu*.

Pytanie: „do czego służy mechanika kwantowa” musiałoby wydać się jeszcze Planckowi, czy też Diracowi niedorzeczne. *Faktem* jest, że współczesna technika *perfekcyjnie wykorzystala* osiągnięcia tej nauki. Ale przecież gromadzenie kapitału to coś zupełnie innego niż jego używanie. Koneser sztuki to nie ten, kto widzi materialną wartość dzieła sztuki.

Przez bycie *hamulcem postępu* należy rozumieć czysto utylitarystyczne podejście do nauki i życia w ogólności. *Theoria* i *praxis* jeszcze na początku XX wieku pozostawały w równowadze: *theoria* skutecznie hamowała traktowanie człowieka jako *homo faber*.⁵ Obecnie ta równowaga została zachwiana ze szkodą po pierwsze – dla *theoria*; po wtóre – ze szkodą dla człowieka, którego zaczęto traktować instrumentalnie; po trzecie wreszcie – dla samej *praxis*, której zabrakło sił witalnych czerpanych poprzednio z wolnej, nieskrępowanej aktywności człowieka – teoretycznej przede wszystkim. Naukowiec-teoretyk przynajmniej *tymczasowo* zapomina o praktycznych korzyściach tkwiących w teorii, którą po prostu uważa za *piękną*, a jeżeli przypomina się mu o nich zbyt nachalnie – przestaje ona dla niego tym, czym być powinna (wartością samą w sobie), a staje się „teorią” w sensie neopozytywistycznym (wartością względną). Współcześnie w samej osobie nader często rodzi się „brak równowagi (*in ipsa persona frequentius oritur inaequilibrium*) między nowoczesnym rozumem praktycznym a rozumowaniem teoretycznym (*theoreticam cogitandi*)

⁵ *Gaudium et spes*, 7.: *Secus ac transactis temporibus, Deum religionemve negare [...] non raro quasi exigentia progressus scientifici vel cuiusdam novi humanismi exhibentur.*

rationem: względem na rozważanie teoretyczne), [osoba ta] nie potrafi sumy swych wiadomości ani sobie podporządkować (subigere)”, ani ich zręcznie uporządkować w syntezę (neque in syntheses apte ordinare valet). (Gaudium et spes, 8).

Tak więc metafizyka jest istotnie hamulcem postępu: przez wieki przynajmniej efektywnie hamowała rozkiełzaną zachłanność tych, którzy pragnęli zdyskontować wszelkie rzetelne ludzkie dokonania dla swych materialnych interesów.

Niepodobna wprost zdyskontować jej dokonań. Istnieje wszelako jeden jej aspekt, który można by nazwać „antropologicznym”. Zdaniem Cyserona (De finibus bonorum et malorum) – jak to ujmuje Augustyn w De Civitate Dei – „nie inna jest przyczyna filozofowania, jak ta, by człowiek był szczęśliwy” (nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit). Jest to w zgodzie z tym, co mówi Arystoteles w X księdze „Etyki Nikomachejskiej” oraz XII księdze „Metafizyki”. Otóż człowiek szczęśliwy, to człowiek spełniony, człowiek o osobowości dynamicznej i pełnej wewnętrznej wolności. Tę właśnie wolność – jak powiedzieliśmy – daje metafizyka (Metaphysica, I c. 2, 982b 25 ss.). Otóż niepodobna wyciągnąć żadnych korzyści wprost z tego, że dana osoba jest szczęśliwa. Jest ona wolna i zamiast – powiedzmy – budować dobrobyt społeczny, może poświęcić czas na budowanie własnego ogrodu. Bez trudu zaś można sobie wyobrazić sytuację, w której można ciągnąć praktyczne korzyści z tego, że jacyś ludzie *są nieszczęśliwi*. Można na przykład odnieść wymierną korzyść z tego, że całe grupy społeczne wpadną w nędzę lub choroby, zajmując się właśnie wydobywaniem ich z nędzy.

Wszystko zatem zależy od tego, jak dalece ów osławiony „postęp” jest zaplanowany, a w jakiej jest zostawiony spontanicznej aktywności ludzi. Theoria pośrednio do realnego postępu *może* się przyczynić. Jest to jednak sfera wolności, a jej naruszenie godzi w samą rozumność i wolność człowieka.

Uwagi powyższe wskazują dowodnie, że problem podziału i istoty nauk teoretycznych należy przemyśleć na nowo. Zostanie to uczynione w poszczególnych rozdziałach niniejszej pracy.

Jeżeli uda się określić istotę nauki teoretycznej oraz status każdej z czterech wymienionych nauk jako teoretycznych właśnie, stanie się możliwe posługiwanie się (dzięki zastosowaniu analogii) danymi każdej z nich jako przykładami ilustrującymi twierdzenia innych – bez naruszania odrębności metodologicznej którejkolwiek z nich. Jest to w zgodzie z doktryną „Analitik Wtórych”.

Podział nauk w sensie Arystotelesowskim wymaga jasnego odróżnienia przedmiotów tych nauk oraz nieprzekraczania właściwego dla każdej z nich obszaru metodologicznego. Nie oznacza to jednak, aby nauki musiały pozostawać we wzajemnej izolacji. Dotyczy to wszystkich nauk, a w szczególności nauk teoretycznych. Zdaniem Arystotelesa, nauki są hierarchicznie uporządkowane (*ὑποτιθέμεναι*). Owo uprządkowanie nazywa się w języku scholastycznym subalternatio. Dane nauk podrzędnych (subalterna) są interpretowane przez naukę nadrzędną (subalternans). Jeżeli zaś każda nauka polega na poznaniu przyczyn, to do nauki nadrzędnej należeć będzie właśnie orzeczenie „dlaczego” jest tak, jak poznajemy w nauce podrzędnej. Orzeczenie przyczyny faktu. Pozycja (wyższość) nauki jest mierzona stopniem dematerializacji danych zmysłowych (stopniem abstrakcji).

Nauka zwana podrzędną poprzestaje na stwierdzeniu jakiejś *szczegółowej* korelacji obiektów, a zatem na stwierdzeniu *jakiegoś faktu* (w arystotelesowskim sensie faktu

naukowego, a nie sensie pozytywistycznym). Chodzi w danym razie o koegzystencję pewnego wycinka obiektów fizycznego świata. Nie musimy wszelako poprzestać na badaniu żadnego *konkretnego* wyniku świata, możemy bowiem (w nauce zwanej subalternans) pytać zawsze *dlaczego* jest tak właśnie, jak ustalono w nauce zwanej subalternata. Oznacza to poszerzanie zainteresowań nauki w kierunku *większego systemu korelacji obiektów*, a ostatecznie ujęcie może „faktu” – by się tak wyrazić – „totalnego”, to znaczy absolutnej korelacji *wszystkich* rzeczy w materialnym kosmosie. Awerroes naiwnie wyobrażał sobie, że w danym razie musi chodzić o poznanie *wszystkich rzeczy materialnych*, co ma skutkować stopieniem się umysłów poszczególnych w jedną – by się tak wyrazić – „świadomość kolektywną” – zupełnie niematerialną. Zdaniem Boecjusza z Dacji, za poznaniem tak pojętej „całości” idzie „szczęście filozofa”. Poznanie *wszystkiego* w *tym sensie*, jak na to zwraca uwagę Tomasz, jest nierealne. „Totalność” poznania musi polegać na ujęciu *systemu relacji* obiektów, nie zaś „całości” obiektów tout court. Oczywiście relacje, jako to, co ex definitione jest „pomiędzy” tym, co materialne, *muszą* być *niematerialne*.

Dla nas, istot cielesno-duchowych naturalnym jest poznanie rzeczy fizycznych przez definicje, to znaczy poznanie jakby „obektów” mimo wszystko, choć naturalnie nie spodziewamy się, by na przykład „człowieczeństwo” *realnie* istniało w fizycznym świecie. Mimo to, doskonalszym po prostu jest poznanie czysto intelektualne. Otóż właśnie owo *intellectualiter procedere* jest właściwe nauce pierwszej – metafizyce. Ona to może i powinna pokazywać we własnym świetle znaczenie wyników badań innych nauk (Contra Gentiles, II, c. 4, nr 5). Nie mamy wszelako w wypadku metafizyki do czynienia z idiosynkrazją w stosunku do *każdej w ogóle określonej* postaci myśli, jak to jest u Bergsona. Przeciwnie: wartość każdego w ogóle słowa intelektu jest tym kontekście właśnie afirmowana. Słowa intelektu poszczególnych ludzi bywają nieuporządkowane, a porządkowanie jest niewątpliwie trudniejsze niż eliminowanie.

Jeżeli zaś metafizyka wskazuje na przyczyny w ogóle, to przede wszystkim wskazuje na Przyczynę Pierwszą, której istnienia oczywiście nauki niższe dowieść nie mogą. Trudność związana z istnieniem tej nauki wynika z faktu, że planowo rezygnuje ona z „obrazowego” przedstawiania rzeczy (imaginatio est omnino reliquenda). Jeżeli jednak w ogóle chcielibyśmy sobie „uzmysłowić” jej twierdzenia, to skorzystać musielibyśmy z tego, że interpretuje ona dane nauk, które wszak wyobrażnią muszą się posługiwać.

5. Imię Boga

Wyrażenie: „filozoficzny dowód na istnienie Boga” może rodzić w umyśle człowieka, który wszak może do Niego zwracać się prostym aktem umysłu i woli – przykry dysonans. Oto w sposób „racjonalny” usiłuje wkroczyć się w sferę osobistych religijnych odniesień do Boga. Wystarczy przetłumaczyć tę frazę na język niemiecki, aby od razu tę dysharmonię wyraźnie odczuć. Gottesbeweis brzmi wszak zupełnie podobnie jak Gotteswort, a to ostatnie jest wszak słowem *Boga* skierowanym do człowieka), a nie słowem *o Bogu* (nasz dowód tym właśnie miałby być). Ludzie bywają zupełnie upewnieni co do realnego istnienia Boga, a wszelka

ingerencja w ów *prosty* akt intelektu słusznie wydawać się może czymś zupełnie niedopuszczalnym. Otóż w wypadku filozoficznego dowodu na istnienie Boga chodzi jednak o coś innego.

Człowiek – poza tym, że jest istotą duchową (obdarzoną intelektem i wolą), a więc kierować może swe myśli i dążenia do Boga – jest ponadto bytem materialnym, a jeżeli rzeczywiście kieruje swe dążenia do Boga, to czyni to *de facto* w *materialnym świecie*, posługując się dla wyrażenia tego faktu *materialnymi* znakami. Wyrazy bowiem, którymi się posługujemy ewidentnie mają właśnie materialną stronę. I trwałość owego potencjalnie prostego odniesienia do Boga jest poniekąd zakładnikiem owej obecności człowieka w materialnym świecie. Oznacza to po prostu tyle, że świat ów może stanowić przeszkodę w dążeniu do Boga. (Gaudium et spes, 19. „[...] dzisiejsza cywilizacja nie tyle sama za siebie, ile raczej dlatego, że zbyt uwikłana jest w sprawy ziemskie (nimis rebus terrestribus intricata), może często [przybliżanie się] (accessum) do Boga [uczynić trudniejszym] (difficiliorem reddere potest).” Nie chodzi więc zasadniczo o świat naturalny. Dzicy nie bywają ateistami. Chodzi przede wszystkim o świat „ludzki”; ten, który jest wynikiem pragnienia dominacji człowieka nad naturą. Bo dany człowiek będąc poniekąd owej natury częścią, sam bywa ofiarą pragnienia dominacji ze strony innych.

Specjalnie zaś owo pragnienie dominacji wyraża tzw. racjonalizm. W tym kontekście „racjonalistyczna” idea Boga przybiera rzeczywiście postać dla wielu odrażającą. W miejsce bowiem transcendentnego (tzn. wolnego i niezależnego od świata) Boga pojawia się idea „dobrej nieskończoności” – tej mianowicie, którą pragnie się wyprowadzić z owego świata wytworzonego ludzką wyobraźnią i wysiłkiem. Duch Absolutny Hegla jest właśnie „syntezą” skończonego ducha ludzkiego i tego, co jest przedmiotem jego (człowieka) cywilizacyjnej działalności. Właściwe tylko suplementem do heglizmu jest stwierdzenie Feuerbacha i Marksa, że to człowiek „stworzył” Boga.

Odniesienie człowieka do Boga może być wyrażone prostym aktem intelektu i woli. Sam, fakt wszelako jego (człowieka) obecności w „materialnym” świecie przesądza o tym, że *praktycznie* rzecz biorąc, akt ten nie bywa prosty niemal nigdy. Jest on „złożony”, a miarą jego złożoności jest uwikłanie w świat „materialny”, w którym nazywanie wszystkiego w ogóle bywa przedmiotem manipulacji. Uwaga i dążenie człowieka bywają rozerwane na szereg przedmiotów partykularnych, których odniesienie do Boga jest potencjalnie niejasne. Czasami zaś bywa celowo zacierane. Chodzi właśnie o manipulację językiem. Sam szereg partykularnych celów w zwykłym ludzkim życiu może być na przykład przez materialistę przedstawiony jako zupełnie niepowiązana sekwencja rzeczy – na przykład przedmiotów o znaczeniu wyłącznie praktycznym – bez ich odniesienia do Celu ostatecznego ludzkiego życia.

Sprawę tę możemy zilustrować całkiem prostym przykładem. Oto znajduję się w pewnej chwili w sytuacji zupełnie nowej. Czy to, co następuje dalej, w kolejnych momentach czasu, układa się w *określoną sekwencję* zdarzeń, czy też przeciwnie: „reżyserem”, czy też „sprawcą” sensowności mego życia jestem tylko ja sam lub człowiek, który za mnie dokonał pewnego wyboru? Porządek świata bowiem to nie tylko porządek obiektywny w zwykłym tego słowa znaczeniu, jest to też porządek zdarzeń w *moim życiu*; zdarzeń nigdy nie dających się określić jako przypadkowe po prostu. Dlatego też *via* jest to droga wędrowca – *viator*. „Ateizm systematyczny” ten porządek odrzuca a priori. „Wyznawcy takiego ateizmu

twierdzą, że wolność polega na tym, żeby człowiek był sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii (*homo sibi ipse sit finis, propriae suae historiae solus artifex et demiurgus*); a to jak mniemają – nie daje się pogodzić z uznaniem Pana, sprawcy i celu wszystkich rzeczy (*Domini, omnium rerum auctoris et finis*) [...]” (*Gaudium et spes*, 20).

Filozoficzny dowód na istnienie Boga, przedstawiony poniżej, dotyczy nie tyle stwierdzenia ważności sądu dotyczącego istnienia Boga w ogóle (bo to zostało definitywnie wykazane przez samego Tomasza), co ważności tego stwierdzenia wypowiedzianego przez człowieka *obecnie* uwikłanego w kontekst materialnych uwarunkowań, w których przyszło mu żyć. One to bowiem prostotę naszego odniesienia do Boga niszczą. Innymi słowy: chodzi o przywrócenie ważności słów, którymi moglibyśmy wyrazić to, co w naszym życiu winno zajmować miejsce najwyższe.

Stawiając sprawę w ten sposób nie oddalamy się od płaszczyzny filozoficznej zakreślonej przez Tomasza z Akwinu. Stwierdzamy jedynie, że *złożoność kontekstu kulturowego*, w którym przychodzi nam podjąć problem istnienia Boga dziś, jest nieporównanie większa od tejże wieku trzynastego. Zarazem jest to złożoność sfery afektywnej; akt *woli* (idąc za zrozumieniem) jest prosty; *uczucia* zaś różnicują się w sposób w ogóle trudny do zanalizowania.

Dowód Tomaszowy podany w *Summa Contra Gentiles*, nie tylko nie wymaga poprawienia. Nie wymaga on nawet – od strony stricte filozoficznej – komentarza. (To właśnie określamy jako obiektywną ważność tegoż dowodu). Jest on (jak zwyczajnie bywają teksty Tomasza) zupełnie przejrzysty. Problem polega jedynie na tym, że obiektywna wartość tego dowodu bywa podawana w wątpliwość z *racji języka*, którym Tomasz się posługuje. Inaczej rzecz ujmując: „mistrzowie manipulacji” natarczywie domagają się prawa wtłoczenia w swoje własne kategorie językowe wszystkiego, co potencjalnie stać by mogło na przeszkodzie w sprawowaniu „rządu dusz”. W tym sensie ten dowód *wymaga* komentarza. Potrzeba mianowicie przewrócenia wagi słów, które – podobnie jak lichy pieniądz – ulegają dewaluacji.

Ze złośliwą uciechą przytacza się obecnie „anachroniczne” rzekomo pojęcia: materii pierwszej, nieskończonej prędkości światła, systemu geocentrycznego, etc, etc... Wszystko, to ma stanowić świadectwo, że dowód Tomaszowy jest tylko historyczną ciekawostką – nie jest on aktualny dziś, kiedy każdy maturzysta „wie więcej” niż mistrzowie scholastyki; myśliciele „wieków średnich”.

Pewnym sposobem czytania tekstów jest takie ich przedstawianie, które mogłoby służyć wydobyciu z nich myśli uważanych za subiektywnie pożądane. I wypadku owych „anachronicznych” pojęć jest to dość łatwo uczynić. Otóż dowód na istnienie Boga w postaci przedstawianej poniżej jest próbą włożenia maximum wysiłku w zrozumienie istotnego znaczenie owych pojęć „anachronicznych”. Na przykład pojęcie naturalnego miejsca ciała fizycznego w kontekście odkryć mechaniki kwantowej może mieć sens zupełnie przejrzysty i ścisły. Podobnie – inne pojęcia. Przeciwnie „geometryczne” granice ciała, (którymi chętnie posługuje się scjentyzm) okazują się fikcją.

Każda z Tomaszowych dróg (dowodzenia istnienia Boga) zostaje podsumowana stwierdzeniem: *et hoc omnes nominant Deum* (i to wszyscy nazywają Bogiem). „Hoc” jest to filozoficzne pojęcie Boga równoważne temu religijnemu.

Wyrażenie „omnes nominant Deum” zasługuje na bliższą uwagę. Chodzi o sposób nazywania Boga. Jasną jest rzeczą, że imienia Boga używa się (na przykład w wypadku politeistów) w sposób „inny” niż ten Tomaszowy. Zresztą cechą języka ludzkiego w ogóle jest to, że ludzie prawie nigdy nie zgadzają się (zupełnie) co do znaczenia słów, których używają. Może tak być z powodu ignorancji lub – najczęściej – gwooli manipulacji, której język – według von Humboldta – jest wdzięcznym narzędziem. Ludzie używają imienia Boga dowolnie. Czy zatem w ogóle można mówić o „jednomysłności”?

Otóż „omnes” w tym kontekście to nie tyle „wszyscy”, którym podoba się *cokolwiek* o Bogu wedle własnego upodobania powiedzieć, ale ludzie, którzy „nazywaniu Boga” poświęcają maximum intelektualnego wysiłku. Pojęcie Boga – stosownie do tego – nie jest ani pojęciem jednoznacznym – jak np. pojęcie okręgu lub prostej (gdyż inaczej Wittgenstein nie mógłby powiedzieć, że jest ono „pozbawione sensu”); nie jest też pojęciem wieloznacznym, czyli jakby wydanym na łup dowolności w jego używaniu. Jest ono pojęciem analogicznym. Wszystkie akty poznawcze człowieka poszukującego ostatecznej doskonałości ogniskują się w pojęciu Boga. Faktem jest, że niektórzy owej ostatecznej doskonałości *nie poszukują*. Nie poszukuje jej też na przykład koń lub pies. Otóż mówiąc, o „wszystkich” mamy na myśli tych, którzy spełniają czynności typowo ludzkie, tzn. rozumne. Rozum naturalny człowieka dąży zawsze do poznania Boga. Religia zaś sytuuje się na szczycie ludzkiej duchowości w ogóle.

Nazywanie, czy też używanie imienia Boga wiąże się przede wszystkim z modlitwą. I to ma na myśli zapewne Tomasz mówiąc o *religijnym* pojęciu Boga. W sensie szerokim, każde poszukiwanie Boga umysłem, (w którym to poszukiwaniu de facto zawsze przecież uczestniczy wola) może być określone jako modlitwa. Otóż problem dowodu na istnienie Boga nie dotyczy przekonywania wyłącznie atestów, czy też agnostyków. Dotyczy on również ludzi wierzących. Sam fakt, że operują oni językiem, który – jak powiedziano – może być instrumentem inżynierii społecznej – przesądza o tym, że de facto mogą oni żywić (jakoś w ich umysły zaszczepione) wątpliwości co do istnienia Boga. Wola, czyli serce człowieka może do Niego trwale przylgnąć, podczas gdy umysł wydany na łup ideologizacji podnosić może wątpliwości. Rodzi się nieufność do rozumu, czyli oddanie rozumu na wyłączną własność ideologii na przykład ateizujących. Klemens Aleksandryjski słusznie jednak zauważył, że rozum (filozofia) winien być „strażnikiem winnicy”. Fideizm równa się poddaniu się temu, komu podoba się wiarę atakować. Gdyby rozum nie był naturalną władzą człowieka, można by sobie na to pozwolić. Fideizm jednak nie jest w stanie „wymyślić” sobie człowieka, w którym intelekt by nie istniał. Faktem jest, że człowiek jest tym, czym jest (istotą wolną i rozumną), a nieprzyjmowanie tego faktu do wiadomości jest po prostu działaniem na rzecz ateizmu i jemu podobnych ideologii, które chętnie określają same siebie mianem „racjonalnych”, nie mając do tego *żadnego prawa*, bo tego prawa im *nie odmówiono*, co właśnie uczynić należało. „Jeżeli chodzi o tych, których [jedynie] *określa się* mianem «filozofów», to ich stwierdzenia należy od nich – nieprawnych ich właścicieli – windykować na nasz użytek. Są bowiem w naukach pogan obecne pewne wymysły, pozory prawdy i przesady”. Augustinus, De Doctrina Christiana., II, c. 25; ML 32, 840).

Faktem jest, że niezależnie od tego, jak konsekwentnie fakt ten chcielibyśmy ignorować czy też zamilczać, ludzie miewają wątpliwości co do istnienia Boga. Niedostrzeżenie problemów jest marnym sposobem ich rozwiązywania. W wypadku tego zaś

problemu chodzi o obecność Boga w fizycznym świecie. Chodzi o wykazanie, że jest on realny w tym samym sensie, w jakim realne są na przykład drzewa. Albo inaczej: o wykazanie realności relacji każdej rzeczy do Boga, o wykazanie *zupełnej zależności wszystkiego* od Boga. Albo inaczej: o wykazanie realności relacji każdej rzeczy do Boga, o wykazanie *zupełnej zależności wszystkiego* od Boga. Tylko świadomość tej relacji do Boga rodzi pokój; rodzi wolność; podczas gdy rozerwanie uwagi na szereg celów (idolatria) prowadzi do degradacji egzystencji ludzkiej.

Fakty bywają mniej lub bardziej ważne. Zgubienie zegarka jest faktem przykrym, ale zgubienie Drogi życia – faktem nieporównanie ważniejszym. W tym tylko znaczeniu można mówić o specyfice faktu istnienia Boga. Rodzi się bowiem wątpliwość, czy obiekty, o których mówi nauka (na przykład cząstki elementarne) istotnie pozostają do Boga w całkowitej zależności. Czy też przeciwnie: domena rozumu naturalnego jest definitywnie „oddzielona” od sfery religii, w ten mianowicie sposób, że ustalenie *przedmiotowego* odniesienia *wszystkiego w ogóle* do Boga (wszystkiego, o czym mówi nauka w szczególności) jest niemożliwe albo wręcz „niepożądane”.

Wyraźmy tę sprawę przy pomocy prostego przykładu. Wiadomo, że fizyczne działanie ciał powoduje fizyczne skutki. Na przykład zniszczenie jednych przez drugie. Zadajmy wobec tego pytanie: czy mogę być *racjonalnie* przekonany co do możliwości skuteczności mojej modlitwy stając w obliczu kogoś lub *czegoś* zmierzającego do zła? Wszak oddychanie na przykład skażonym powietrzem prowadzi do śmierci, a *uległość* wobec zła – do fizycznej lub moralnej degradacji. Czy możliwe jest udaremnienie w ten właśnie sposób skutków tego działania? Bo pragnienie takie można wyrazić na przykład w słowach: „Wyrwij mnie, mój Boże, od moich nieprzyjaciół, chroń mnie od powstających na mnie! Wyrwij mnie od złoczyńców, i od mężów krwawych mnie wybaw” (Ps. 58, 2-3; BT; podobnie: Ps. 143.11; Ps. 30, 13; Ps. 70, 4; Ps. 139, 2. Vulgata Clementina). Chodzi tu o możliwość realizacji tak wypowiedzianego pragnienia; *tylko możliwość*.

Problem przedstawiony w ten sposób dotyczy właśnie obecności Boga w materialnym świecie. Otóż mówić najprościej: jeżeli przekonanie takie jest rozumne – to Bóg istnieje; jeżeli nie, to (filozoficznie rzecz biorąc) – nie istnieje. I tego właśnie dotyczy dowód na istnienie Boga. Racjonalności tego przekonania. Mówiąc o „ujęciu filozoficznym” mamy na myśli to, że ktoś może *de facto* (z racji innych niż filozoficzne) *praktyką* swego życia temu swemu „teoretycznie” żywionemu przekonaniu zaprzeczać. Wola bowiem stanowi realny komponent ludzkiej osobowości. I ona może (bezpośrednio – jak pisze Tomasz – poruszana przez Boga) jakby naprawić braki intelektu. Nic wszelako nie gwarantuje tego, by w *wypadku innego człowieka* ten sam filozoficzny wniosek nie mógł ukazać się z całą swą brutalnością. I nie mamy za to prawa winić tego właśnie człowieka. Ludzie różnią się od siebie znacząco i to, co dla jednego nie jest w ogóle problemem, dla innego może okazać się (z racji jego skłonności do analizowania wszystkiego) śmiertelną trucizną. Owe „skłonności” zmienić po prostu nie możemy, tak jak nie możemy dopasować wszystkich do jednego prokrustowego łoża. Nie mamy prawa winić ofiary za to, że stanęła na drodze przestępcy. Nie mamy prawa winić „dociekliwości” czyjeś za to, że staje się ona sposobnością dla działania ideologicznych manipulacji. Jest rzeczą zgoła nieludzką przyjmować, że niektórzy są predestynowani do bycia ofiarami z samej racji tego, że nie są dość odporni na szerzone powszechnie błędy.

Definicja nominalna Boga („to, jak wszyscy rozumieją wyraz «Bóg»”) jest de facto definicją Opatrzności. Oto staję w świecie materialnym w obliczu przyczyn powodujących określone skutki. Problem polega na wykazaniu, że istnieje Przyczyna Najwyższa, która *może udaremnić* działanie którejkolwiek z przyczyn wtórnych, (o których mówi na przykład nauka), a to z tej właśnie racji, że jest przyczyną pierwszą. A nadto: może poruszyć naszą wolę ku Sobie Samej.

„Filozoficzne” idee Boga bywają różne i zazwyczaj od tej Tomaszowej się różnią. Otóż niewątpliwie *jakaś* wiedzę na temat Boga możemy wyprowadzić nawet z filozofii Hegla. Pojęcie Boga jest bowiem pojęciem analogicznym. Wszystkie akty poznawcze człowieka jako akty rozumne ogniskują się na Ostatecznym Źródle prawdy, natomiast faktem jest, że precyzja ujęć rozumu bywa różna. Pojęcia bowiem Boga sformułowane przez Locke’a, Descartes’a czy też Kanta mogą się wydać zupełnie dowolne. Mogą być pozbawione *praktycznej* wartości. Człowiek nie obeznany z filozofią tylko zdaje sobie sprawę z tego, że „źle się czuje” z taką ideą Boga zaszczerpioną we własnym umyśle, podobnie jak czuje się dyskomfort związany z wadliwie wykonanym obuwiem. Czy filozof ma większe prawo do „twórczej inwencji” niż szewc? Można w to wątpić; ciąży po prostu na nim większa *odpowiedzialność* za wyniki jego pracy, ponieważ można żyć ze zranioną stopą, podczas gdy przyjęcie dowolnej „idei” Boga kończyć się może zupełną życiową katastrofą.

Jedno niewątpliwie charakteryzuje „racjonalistyczne” idee Boga. Jest tym ich ekskluzywizm. Jest to „Bóg” filozofów, specjalistów. Zasadnie wobec tego rodzić się może pytanie, czy jeżeli w punkcie wyjścia przyjmuje się, że potoczne pojęcia na temat Boga są naznaczone organiczną nieścisłością, a „prawdziwe” poznanie Boga jest domeną filozofii jedynie, a więc „wszystkich” z filozoficznego pojmowania Boga z założenia się wyklucza, to czy można *wymagać*, aby taka idea był traktowana poważnie przez *wszystkich* właśnie. Można przyjąć, że taka „idea” tylko wyobrażeniem, którym można się wygodnie posługiwać prowadząc grę językową.

Otóż „omnes” to ci, którzy gotowi są uznać *całkowite* podporządkowanie fizycznego świata Bogu. W sensie ścisłym „nazywać” możemy Boga tylko de profundis. Jeśli ten, kogo nazywamy Bogiem, *nie może nas uwolnić od realnego fizycznego i moralnego zła*, to jest „bogiem”, nie zaś Bogiem. Bóg to – z definicji – Ten, do Którego zależy całe moje życie. Jeżeli ktoś przyjmuje (zarówno od strony intelektualnej jak i wolitywnej), że jego życie zależy (ostatecznie) od czegoś innego, to jest po prostu politeistą lub bałwochwalcą. Bóstw współczesności jest tyle, ile jest partykularnych celów, na które jest rozerwana ciągłość linii życiowej osoby ludzkiej.

Ludzie na ogół nie wątpią w realność przedmiotów fizycznego świata. Otóż wychodząc od tego ich przekonania, dowodzi się, że *relacja* każdej rzeczy do Boga jest równie *realna* jak sama ta rzecz. Nie chodzi o arbitralne „uzależnienie” od kaprysu kogoś, kto byłby podobny (jak Bóg nominalistów) do wschodniego despoty. Rzeczy odniesione są do Boga w sposób uporządkowany, a filozofia porządek ten ma za zadanie rozjaśnić.

Zależność, o której mowa, może być – paradoksalnie – rozumiana w terminach całkiem jakby się wydawało jej przeciwnych. Otóż zależność „naszego” świata od Transcendentnej jego Przyczyny jest równoważna *niezależności* od tego, co fizyczne, niezależności od tego bytu, który do Owej Transcendentnej Przyczyny swym realnym odniesieniem może kierować się nie chce. Jeśli zaś nauka naczelna (metafizyka) ową

zależność wyjaśnia, to zrozumiałym staje się stwierdzenie Arystotelesa, że jest ona domeną największej możliwej w porządku czysto naturalnym *wolności* człowieka. I Arystoteles dodaje, że z tej to właśnie racji (transcendentnego ukierunkowania osoby ludzkiej) bywa ona postrzegana z zawiścią. Chodzi przy tym o wolność słowa *par excellence*. A *słowo* w rzeczywistości jest tym, co ponadto poza rozum naturalny wykracza. Bo *słowo*, które wyraża imię Boga jest w rzeczywistości *Słowem* właśnie (J 1. 1-14). Najpełniej wyraża się owa transcendentna godność osoby ludzkiej w wypowiedaniu słowa w religii.

Stwierdzenie istnienia Boga jest stwierdzeniem faktu zupełnie podobnego do faktu istnienia Mount Everestu; jest równoważne stwierdzeniu, że – tak samo jak w wypadku „zwykłych” faktów, które zawierają w sobie korelacje między przyczynami i skutkami wziętymi parami – fakt istnienia Boga oznacza moc fizycznego przyczynowania wszelkiego w ogóle skutku w świecie materialnym. Dowodzimy bowiem *korelacji* między światem jako całością a jego Przyczyną.

Wyobrażać sobie można – za Wittgensteinem – wszystkie fakty ujęte na płaszczyźnie „neutralnej”; „równoprawnej”. Od strony językowej takie ujęcie jest o tyle zrozumiałe, że w opisie każdego faktu możemy się posłużyć słówkiem „jest” albo – jak się wydaje – zwyczajny czasownik rozbić w ten sposób, aby otrzymać sąd *de tertio adiacente* w sensie wskazanym przez Brentana („Jan jest siedzący” zamiast: „Jan siedzi”). Stwierdzenie wszelako „jednoznaczności bytu” przez Szkota i jego epigonów jest krokiem karkołomnym. W owym bowiem „jest” zawiera się zawsze *bogatsza* informacja, dotycząca obecności *przyczyny*, której moc przyczynowania bynajmniej nie da się sprowadzić do jakiegoś prostego, wspólnego dla wszystkich faktów, mianownika. To samo zresztą widać w tym, co mówi fizyka: oddziaływania jądrowe są specyficzne w porównaniu do elektrycznych, te zaś w porównaniu do grawitacyjnych. Otóż „jest” Boga jest o tyle „silniejsze”, o ile – jako Przyczyna – wywiera on silniejszy wpływ na wszystko, co istnieje.

Właściwe imię Boga (objawione w Tetragramaton; Ex. 6. 2; Thomas, Summa, I, 11, c; ad 1) mówi zarazem o „naszym Bogu” (Deut. 6. 4) i Czystym Istnieniu (Ex. 4. 14) (BT comm. ad locum). Dokonano tu unikatowej transformacji czasownika BYĆ (*hājā(h)*). Wszystkie rzeczy poza Bogiem są *czymś* obok tego, że *są*; tzn. te dwa pryncypia są w nich różne. Dlatego to ich obecność może przesłaniać obecność Boga, w którym te pryncypia są identyczne. Metafizyka, która bada byt rzeczy, w pewien sposób tę ich „obecność” uchyla, to znaczy koncentruje się na drugim z podanych tu znaczeń tego imienia. Objawiona prawda, że Bóg jest Istnieniem po prostu, określona została przez Tomasza jako *haec sublimis veritas*.

6. Naturalne dla człowieka dążenie do poznania Boga

Pierwsze zdania traktatu Arystotelesa, zwanego niekiedy wieczystą księgą filozofii, mówią o *naturalnym* dla każdego człowieka pragnieniu poznania przyczyn. Można by wobec tego przypuszczać, że w metafizyce właśnie *rozumna natura* człowieka najpełniej dochodzi do głosu.

Stajemy wszelako od razu w obliczu paradoksu, o którym mówią zresztą następne stronicie „Metafizyki”. Otóż poznanie przyczyn najwyższych (a ostatecznie Przyczyny Najwyższej) wydaje się leżeć poza zasięgiem *naturalnych* zdolności poznawczych człowieka, do którego umysłu *lepiej* wydaje się być dostosowane poznanie przyczyn bliższych. Stanowisko to zostanie w XIX wieku zradyzalizowane przez pozytywizm, wedle którego poznanie przyczyn w ogóle nie jest domeną nauki. W miejsce tego winniśmy jedynie oczekiwać po niej poznania korelacji zdarzeń, przy czym korelacjom należałoby odmówić miana praw.

Minimalizm poznawczy jest przez samego Arystotelesa przypisany Simonidesowi z Keos. Simonides nie był filozofem, co więcej, można by przyjąć, że cała w ogóle tradycja filozofii greckiej opierała się właśnie na poznaniu *przyczyn*, które wpierw określano mianem ἀρχαί, a następnie αἴτια. Sama zaś metafizyka Arystotelesa jest niczym innym jak *zwieńczeniem* owej tradycji filozofii greckiej.

Program (neo-) pozytywistyczny był – podobnie – właściwie programem *antyfilozoficznym*. W ten sposób problem określenia *natury rozumnej* człowieka staje się zarazem problem nauki naczelnej albo nauki jako takiej. Bo zresztą tradycyjna definicja człowieka – animal rationale (ζῷον λόγον ἔχον) jest poddana krytyce również z punktu widzenia tzw. ontologii fundamentalnej, która postulował Heidegger jako naukę naczelną w miejsce właśnie metafizyki w rozumieniu Arystotelesowskim.

Stwierdzenie, że poznanie rzeczy fizycznych, w których zawiera się pierwiastek materialny, jest bardziej dostępne człowiekowi wydaje się oczywiste. Stwierdza to sam Tomasz, precyzując wszelako, że poznanie takowe jest poznaniem *ogółów* tkwiących w rzeczach materialnych.⁶ Jest tak oczywiście dlatego, że pierwiastek formalny (wspólny dla wielu poznawanych jednostek) jest w samym człowieku połączony z pierwiastkiem materialnym, animalnym.

Zadanie, które stawia przed sobą metafizyka, byłoby, stosownie do tego, odpowiednie raczej dla intelektu istoty, która właśnie owego pierwiastka animalnego jest pozbawiona. Dlatego też Kant z przekazem mówi o metafizyku jako Geisterseher („ogładczy” duchów).

Arystoteles, jak nadmieniono, nie był nieświadom wagi tego problemu, nie ograniczył się on bowiem do zrelacjonowania owego antyfilozoficznego poglądu poety Simonidesa, ale

⁶ Super De Trinitate, Pars 3 q. 5 a. 3 co. 1: Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili.(...) Sed secundum primam operationem potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua. Cum enim unaquaeque res sit intelligibilis, secundum quod est in actu, ut dicitur in IX metaphysicae, oportet quod ipsa natura sive quiditas rei intelligatur: vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus, vel secundum id quod est actus eius, sicut substantiae compositae per suas formas, vel secundum id quod est ei loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam et vacuum per privationem locati. Et hoc est illud, ex quo unaquaeque natura suam rationem sortitur. Pars 3 q. 5 a. 3 ad 1. Non enim (mathematicus) intelligit lineam esse sine materia sensibili, sed considerat lineam et eius passiones sine consideratione materiae sensibilis, et sic non est dissonantia inter intellectum et rem, quia etiam secundum rem id, quod est de natura lineae, non dependet ab eo, quod facit materiam esse sensibilem, sed magis e converso. Et sic patet quod abstrahentium non est mendacium, ut dicitur in II Physicorum.

wprost ustosunkował się on metodycznie do owego „trzeźwego minimalizmu poznawczego”. Dlatego też poniekąd to, co napisał, ma wagę, gdy bierzemy pod uwagę poglądy np. Francisa Bacona lub pozytywistów.

Problem owej „ułomności” intelektu ludzkiego jest metaforycznie przedstawiony w II (nieautentycznej) księdze „Metafizyki”. Ale *cały* właściwie tekst „Metafizyki” problem ten porusza przedmiotowo. Aż do ostatnich stron „Metafizyki” Arystoteles porusza *sam problem* nauki, której zadaniem byłoby poznanie Przyczyny Najwyższej. Przyczyna ta owego pierwiastka animalnego właśnie musi być pozbawiona. Dlatego też wiedza o Bogu wyrwałaby się jakby „ponadludzką” – non humana possessio.

A jednak, idąc znów za Arystotelesem, Tomasz zaznacza, że owo „niewiele” odnośnie do poznania Przyczyny Najwyższej jest jednak cenniejsze od „zwykłego” poznania.⁷ Tomasz z Akwinu problem ten podejmuje z właściwą sobie precyzją i lapidarnością. Stawia mianowicie następujące pytanie: Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda (Super De Trinitate, pars 3 q. 6 pr. 2. Secundo) (czy w metafizyce należy odłożyć zupełnie na bok wyobraźnię). Pytanie to wprowadza nas in medias res, albowiem *wyobraźnia* jest właśnie specjalnie z owym pierwiastkiem animalnym w człowieku związana; z pierwiastkiem, który przesądza o tym, że rozum ludzki nie jest intelektem istoty bezcielesnej.

Zwykła introspekcja przekonuje nas o tym, że wyobraźnia odgrywa w rozumowaniu ludzkim kapitalną rolę. Chcąc mianowicie zrozumieć cokolwiek *formujemy* sobie (jak to ujmuje Tomasz) wyobrażenie, które miałoby odpowiadać pojęciu naszego intelektu.⁸ Otóż jeżeli metafizyka z myślenia wyobrażeniowego musiałaby rezygnować, to wydawałaby się właśnie leżeć poza zdolnościami *naturalnego* intelektu człowieka.

Co więcej, samo zrezygnowanie z myślenia wyobrażeniowego wydawałoby się zubażać umysłowość specjalnie człowieka współczesnego, dla którego wizualizacja ma rzekomo olbrzymią wartość poznawczą. Sama zaś kultura współczesna wydaje się być właśnie kulturą obrazu przede wszystkim. Same nawet początki obecności homo sapiens na Ziemi identyfikuje się przede wszystkim wedle obecności obrazów i malowideł naskalnych. Stosownie do tego, metafizyka byłaby nie tylko nierealnym projektem w ogóle; ona wydawałaby się *specjalnie* nieodpowiednia dla „umysłowości współczesnej”; umysłowości konsumenta „kultury obrazu”.

⁷ Summa Theologiae I-II, q. 66 a. 5 ad 3. Et in I de partibus Animal. dicit quod amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus. Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maxime in statu huius vitae, non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in I Metaphys. Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur.

⁸ Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 36. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad obiectum motivum.

Nie zrezygnowano przy tym z operowania pojęciem ludzkiej natury; problem zatem poznania naturalnego jest wciąż problemem otwartym. Nie jest to zarazem problem nowy. Chodzi właśnie o określenie, co odpowiada najlepiej samej naturze człowieka, a ewentualnie jego rozumnej naturze.

Hegel ową rozumność pojął jako pochodną unifikacji i – stosownie do tego – o *indywidualnym* intelekcie człowieka nie mogło być u niego mowy. To ujęcie to nie jest oryginalne, było bowiem sformułowane już w XII wieku przez Awerroesa.

Jakkolwiek by się rzecz przedstawiała, samo *osiągnięcie* stanu rzeczowej unifikacji musiałoby być i tak problemem. Awerroista, Boecjusz z Dacji ten właśnie problem ujął w tytule dzieła „O Dobru Najwyższym, czyli o życiu filozofa”. Precyzyjniej (od strony stricte teoriopoznawczej) można by określić to jako problem *continuatio intellectus possibilis cum homine* – „łączności intelektu z człowiekiem”. Człowiek mianowicie byłby po prostu zwierzęciem, a rozumność stawałaby się jego udziałem przez *połączenie* ze świadomością kolektywną.

Niezależnie od tego, czy istota poglądów Awerroesa jest prawdziwa, czy też – nie, problemem pozostaje – jak nadmieniono – sam proces hominizacji, tzn. – ogólnie rzecz ujmując – dojścia od głosu rozumu ludzkiego (resp. „ludzkiego”).

W ten sposób – jak widzimy – problem nauki naczelnej okazuje się być problemem określenia, czym jest rozumna natura człowieka. *Intelligere* może wydawać się czynnością zgoła ponadludzką, przynależną być może wąskiej *elicie* partycypującej w owej świadomości kolektywnej właśnie, podczas gdy szerokie rzesze zwykłych ludzi (resp. jednostek) musiałyby się zadowolić życiem zupełnie animalnym.

Przynajmniej zasadniczo istnieje możliwość podjęcia dyskusji z tego typu poglądami. Awerroes mianowicie w swoim własnym pojęciu był arystotelikiem, a zresztą nawet „Encyklopedia” Hegla kończy się obszernym cytatem z „Metafizyki” Arystotelesa. Chodzi więc o to, jak w ogóle nawet „filozofowie” dochodzą do osiągnięcia spełnienia; do owej intelektualnej pełni.

Możemy się w tym wypadku uciec się do pewnego eksperymentu myślowego. Zapomnijmy na jakiś czas, że jesteśmy osobami obdarzonymi indywidualnymi intelektami, stanowiącymi o indywidualnej właśnie duchowości. Właściwie „zapominanie o sobie” wydaje się dla człowieka czymś naturalnym, a nawet rzeczniczy idei „unifikacji” wyrażonej w terminach awerroistycznych stawiają przed oczy *innych*, w których – niby w lustrze – dostrzec byśmy mogli własną „osobowość”. Paradoks neoplatonizmu polega na tym, że *Innego*, wedle jego zwolenników, spotykamy bynajmniej nie w fizycznym świecie, ale w głębi naszego umysłu. Jest to paradoks, a jako taki wskazuje na rzeczywisty problem. Żeby ten problem rozwiązać, należałoby się *skupić na przedmiocie poznania* – zachowując wymogi tego poznania przedstawione w „Analitykach Wtórych”, to znaczy biorąc pod uwagę poznanie jedynie tego, co ogólne. Metafizyka ten problem stawia na pierwszym miejscu. Problem poznania – jak to ujmuje Tomasz – „uniwersalnej racji dobra”, czyli Boga. W tym poznaniu *poznający* schodzi na plan drugi i może właśnie tak być powinno. Zostawiając *tymczasowo* na boku kwestię rozstrzygnięcia problemu indywidualnej duchowości, jej statusu bytowego, przyjmijmy (jak to jest w XII księdze „Metafizyki”), że intelektualna pełnia *jest przeżyta*, w czym właśnie zawiera się zdanie Arystotelesa, że celem istnienia człowieka jest kontemplacja mądrościowa, kontemplacja Boga. Zostawmy – tymczasowo – na boku problem

określenia własnej tożsamości temuż właśnie człowiekowi, który kontemplacji owej dostępuje. Niech on tę tożsamość – tymczasowo – określi sam w „zwierciadle nieskończoności”. Wierzmy w to, że później – zupełnie zgodnie z tym, co mówi sam Arystoteles, *on sam* dojdzie do (obiektywnie ważnego) wniosku, że ta kontemplacja Boga jest celem życia *każdego poszczególnego człowieka*. Czyż bowiem każdy z nas nie jest istotą rozumną zdolną zdefiniować *siebie samego* w ten właśnie sposób? Jeżeli Awerroes i Hegel tego jednak nie uczynili, to zapewne z tego powodu, że chcieli do przeżycia, o którym mowa była powyżej, dodać *obcy* wątek tegoż przeżycia elitarności. Fakt istnienia Boga można stwierdzić łatwiej niż fakt istnienia tzw. „świadomości”. Boga uznamy za Dobro wspólne (przedmiot dążeń wszystkich), choć nie za istnienie wspólne (*ens commune*), nawet jeżeli „istnienie” przeformułowano by do postaci wskazanej przez Hegla i egzystencjalistów.

Zdaniem samego Arystotelesa, istotą szczęścia *każdego w ogóle* człowieka jest kontemplacja mądrościowa, czyli rzeczzone *intelligere*. W tym właśnie upatruje Arystoteles *spełnienie* człowieka; *spełnienie* jego *naturalnego* dążenia. W istocie, *socjalna wartość* osoby mierzy się przyczynkiem do wspólnego dobra. Chodzi o wkład *unikatowy*, bo tylko taki prowadzi do *realnego postępu*. Natomiast „wartość socjalizmu”, *ideologii* unifikacji i „postępu”, została już sprawdzona w historii.

Osobną rzeczą jest to, że *faktyczne* osiągnięcie owego spełnienia jest niezwykle dla człowieka trudne. Sam zresztą Tomasz (za Arystotelesem) mówi o tym wyraźnie. Ktoś mógłby przypuszczać, że rzeczona kontemplacja jest zgoła *gwałtem* zadany ludzkiej naturze, która wszak po prostu kieruje się ku temu, co łatwiejsze do osiągnięcia. Podobnie rzecz przedstawiłaby się z nauką. Pewne byłoby poznanie, które polegałoby na zestawianiu ze sobą przedmiotów *wyobrażonych*. Nauka, którą wielu uważa za wzorcową – matematyka – nie inaczej przecież ujmuje przedmioty, niż jako wyobrażone właśnie. To, że np. przestrzeń Hilberta jest bardziej ogólnym ujęciem przestrzeni niż przestrzeń Euklidesowa, świadczyłoby (może) jedynie o *złożoności* nie zaś o naturze obiektów, które zawsze pozostają *wyobrażone* właśnie.

Specjalnie zaś neopozytywizm (we własnym pojęciu) oddaje *homage* matematyce. Jeżeli zaś to, co wyobrażone jest jednak mniej stabilne niż to, co ujęte w sposób duchowy (jak w nauce Arystotelesowskiej), to chyba słusznie Stanisław Kamiński przyrównuje neopozytywistyczny paradygmat nauki do statku, który nigdy nie rzuca kotwicy i jest w nieustannym ruchu. Natomiast nauka w rozumieniu Arystotelesowskim byłaby znalezieniem właśnie *spoczynku*, czyli jakby stanięciem owego statku na redzie portu. Zresztą port jest drogą do lądu; być może nieznanej dotąd krainy.

Biorąc rzecz od strony pragmatycznej albo – co na jedno wychodzi – nie tyle od strony epistemologicznej, co antropologicznej, stwierdzić by należało, że życie człowieka (dla neopozytywisty) w ogóle owego spoczynku *musi być pozbawione*. Chodzi bowiem o *spoczynek*, który Arystoteles określa mianem *intelligere*. Nawet awerroiści musieli ten problem ująć w tych właśnie terminach. Stwierdzenie, że o szczęściu człowieka stanowi unifikacja, jest – z punktu widzenia teoretycznego – niepełne; naturalnym bowiem (milcząco przyjętym tu założeniem) jest to, że spełnienie to dokonuje się właśnie dzięki *continuatio* człowieka z „ intelektem”. I tym w sumie byłby ów spoczynek. Otóż heglizm przenosi po prostu ten problem na plan eschatologiczny, natomiast przyjmuje, że życie – zwykłe osobowe życie człowieka – polega na jakby gorączkowej krętaninie wokół przedmiotów, które „z

natury” są dla niego „odpowiednie”. Awerrości właśnie (Marsyliusz z Padwy) za zasadniczą funkcję *społeczeństwa uważali pomnażanie dóbr materialnych*. Oznacza to tyle, że państwo (społeczność) *nie powinno* stawiać sobie za cel osiągnięcia dóbr duchowych (dobra moralnego i intelektualnego) poszczególnych swych obywateli. Problem intelektu *wyduje się* więc jakoś rozstrzygnięty. Oto na „rynku intelektualnym” pojawiają się nowe produkty, czyli idee. Te lepsze są przyjęte, a gorsze – odrzucone. Bo też przecież są one „wartościami” – podobnymi do tych odnotowanych na giełdzie papierów wartościowych. Dodajmy, że są to tzw. „Wartości Zachodnie”, bo przecież nie są to *obiektywnie ważne zasady moralne*, które też można by nazwać – i to może właśnie trafniej – wartościami. Awerrości określali zbiór owych idei prościej – jako Intellectus adeptus – intelekt na pewnym etapie „ewolucyjnego” rozwoju. Z pewnością nie jest to autentyczne dziedzictwo Cywilizacji Zachodniej.

To przekonanie wpojone przez awerroistów wydaje się tak „naturalne”, że stwierdzenie przeciwne – że mianowicie państwo winno dbać o rozwój duchowy obywateli – wydaje się dziś wręcz dziwne. A jednak *πόλις* greckie w swym prawodawstwie były oparte na innej zasadzie, jak właśnie zasadzie etycznej. Widać zatem, że za „naturalne” obecnie bierze się to, co stało się *zwyczajne* dzięki temu, że poglądy awerroistów przestały być problematyczne.

Pierwsza europejska konstytucja – Konstytucja Trzeciego Maja zaczynała się od następujących słów:

W imię Boga w Trójcy świętej Jedyne. [...] Uznając, iż los nas wszystkich od ugruntowania i wydoskonalenia konstytucji narodowej jedynie zawisł, długim doświadczeniem poznawszy zadawnione rządy naszego wady, a chcąc korzystać z *pory, w jakiej się Europa znajduje, i z tej dogorywającej chwili, która nas samym sobie wróciła, wolni od hańbiących obcej przemocy nakazów*, ceniąc drożej nad życie, nad szczęśliwość osobistą egzystencją polityczną, niepodległość zewnętrzną i wolność wewnętrzną narodu, którego los w ręce nasze jest powierzony, chcąc oraz na błogosławieństwo, na wdzięczność współczesnych i przyszłych pokoleń zasłużyć, mimo przeszkód, które w nas umiejętności sprawować mogą, dla dobra powszechnego, dla ugruntowania wolności, dla ocalenia ojczyzny naszej i jej granic, z największą stałością ducha niniejszą Konstytucję uchwalamy i tę całkowicie za świętą, za niewzruszoną deklarujemy [...].

Konstytucja ta była oparta na zasadzie społecznego solidaryzmu, a słowa, które podkreślono wydają się być zupełnie aktualne. Oto dobra duchowe powinny stać się udziałem wszystkich obywateli. Pomnażanie dóbr materialnych jest zostawione *wolnej* decyzji jednostek rozumnych. Zasady etyczne są kośćcem budowli społecznej, a nie bładą repliką produktów materialnych. Dlatego też wartości winny mieć obiektywny walor (poparty naturalną dla nich podstawą) i być utożsamione z moralnymi zasadami. Warto nadmienić i to, że greckie *ἀρχαί* to tyleż „zasady”, co „władza polityczna”. „Etyka Nikomachejska” Arystotelesa zaczyna się od stwierdzenia, że pierwiastek duchowy człowieka bywa wydawany na łup organizacji, które nie muszą mieć na widoku dobra duchowego jednostek. Trudno przypuszczać, by nazizm, czy też komunizm takie cele sobie stawiał. Jeżeli w tym kontekście mówimy o ideologizacji, to mamy właśnie na myśli pogardę dla rozumu i szczęścia jednostek.

Wspominając o *pierwszej* konstytucji, musimy zwrócić uwagę na różnicę zawartą w samej idei konstytucjonalizmu. Nie wpisuje się bowiem ta konstytucja w schemat prawa

stanowionego – jest ona oparta na *jakościowo* innej zasadzie. Będzie o tym mowa w dalszej części niniejszej książki (ROZDZIAŁ II. 3).

Awerroizm był *pewną* interpretacją filozofii Arystotelesa. Sam Arystoteles uważał, że poznanie Przyczyny Najwyższej jest właśnie dla człowieka szczęściem w *porządku naturalnym*. Ale natura człowieka jest *złożona*. Problem zatem wyobraźni sprowadza się do problemu *podporządkowania* tego, co animalne w człowieku temu, co duchowe. Jeżeli metafizyka daje pełnię wolności to dlatego, że *osądza*, czyli staje w pozycji dystansu do wszystkiego, co skądinąd moglibyśmy pochopnie uznać za „ludzkie”. To, co materialne jest „ludzkie” i to, co wyobrażone – również. A jednak – paradoksalnie – sama natura człowieka nie znajduje w tym, co „ludzkie” ukojenia. Ukojenie daje tylko stanięcie w dystansie, w postawie sędziego wobec tego, co animalne. Domeną metafizyki – wedle Tomasza – jest właśnie taki sąd nad wyobrażeniami.

Dlatego też Étienne Gilson człowieka określa mianem animal metaphysicum – „zwierzęcia” metafizycznego. To, co animalne w człowieku jest w całości podporządkowane intelektowi; podporządkowane poznaniu Pierwszej Przyczyny; człowiek bowiem mimo *złożoności* swej natury, jako to, co w nim najwyższe musi określić intelekt właśnie, a właściwym przedmiotem intelektu jest to, co daje wiedzę o przyczynach. Przede wszystkim o Przyczynie Pierwszej.

Mimo złożoności swej natury, człowiek winien podporządkować wszystko poznaniu Boga. Wszystko, a zatem swą zmysłowość również. Podporządkować, a więc dokonać sądu. Mamy u Gilsona do czynienia z pewną definicją człowieka, co prawda daleką od naukowej ścisłości. W istocie, zdolność do auto-determinacji przysługuje człowiekowi właśnie w tym aspekcie – aktualizacji jego zdolności intelektualnych. Sartre błędnie, a przynajmniej może przesadnie, położył akcent na tę niedookreśloność natury ludzkiej. W istocie jest ona określona albo przynajmniej da się określić definitywnie, tyle tylko, że właściwie czynimy to dopiero biorąc pod uwagę ultimum, do którego może ona sięgnąć. Człowiek jest zagadką – nawet dla samego siebie, dlatego też on sam winien przede wszystkim dokonać rzeczowej auto-determinacji. Co więcej, w całkowitej zgodzie z myślą Arystotelesa i Tomasza powiedzieć musimy, że poznanie *przedmiotu* ostatecznej aktywności człowieka jest łatwiejsze niż poznanie *podmiotu* tejże aktywności. Z punktu widzenia arystotelizmu sprawa ta jest jasna; po to żeby poznać naturę (w tym wypadku: naturę człowieka), trzeba poznać jej właściwe przypadłości; te zaś poznajemy dzięki właściwym im aktom, a te z kolei dopiero po poznaniu właściwych im przedmiotów. Tak więc, jeżeli mówimy o Przedmiocie Najwyższym, to jasną jest sprawą, że w nim właśnie powinniśmy poszukiwać źródeł poznawalności natury ludzkiej. Używając pewnego skrótu myślowego Arystoteles w „Etyce Nikomachejskiej” określa człowieka jako intelekt po prostu. Otóż władza ta jest poznawalna dopiero na drodze metodycznej refleksji nad jej aktem i Przedmiotem tego aktu.

W ten sposób widzimy, że kontemplacja musi być na szczycie ludzkich aktywności. Sprawą otwartą pozostaje wszelako określenie jej ostatecznego pryncypium. Jasną jest bowiem rzeczą, że działania różnicują się nie tylko stosownie do władz (na przykład intelektu, czy też woli), ale i stosownie do sprawności w nich tkwiących. Na przykład ręka jest niewątpliwie najdoskonalszym w ogóle do pomyślenia w naturze narzędziem. A jednak dopiero wówczas widzimy to jasno, kiedy jest ona wyposażona w pewne instrumenty, na przykład skalpel lub pióro. Otóż takimi to „narzędziami” posługuje się też intelekt człowieka.

Jeżeli podziwiamy intelekt noblisty, to najpewniej dzięki *wiedzy*, którą on posiada. Ta zaś jest sprawnością („instrumentem” intelektu). Pozostaje zatem ustalić, jaka jest *fundamentalna sprawność* intelektu ludzkiego. Nie jest to rzeczą prostą, dlatego że pryncypium działania może być łatwo przeoczone. Jeśli koncentrujemy się bardzo intensywnie na przedmiocie działania, łatwo może się zdarzyć, że ciągle będziemy używali tego samego narzędzia, nie zwracając nań uwagi, a tym samym nie dostrzegając możliwości użycia innego narzędzia. Dlatego to sprawa zidentyfikowania fundamentalnego pryncypium działania intelektu jest trudna. Wedle Tomasza, tym pryncypium – tą „habitualną wiedzą” – jest poznanie bytu.

Zdaniem Tomasza, naturalnym przedmiotem ludzkiego intelektu jest byt.⁹ Otóż metafizyka dokonuje nie czego innego, jak tylko *metodycznej refleksji* nad źródłem pochodzenia owego pojęcia bytu. Chodzi o rozjaśnienie owego pierwszego, niewyraźnego ujęcia bytu. Uwyrażnienie to projektuje się jako przedmiot metafizyki; nauki o bycie ujętym w jego bytowości (*ens inquantum est ens*).

Zazwyczaj bywa tak, że to, co najoczywistsze, po prostu uchodzi naszej uwadze. Stąd też *specjalnej* uwagi potrzeba na znalezienie pryncypium poznania, poznanie to dynamizującego tak dalece, że sięga ono ostatecznie w horyzonty wprzód nieostrzegane, czy też nawet odrzucane. Otóż właśnie dlatego, że naturalnym przedmiotem intelektu człowieka jest byt; z racji tego, że byt jest jego intelektu przedmiotem właściwym, człowiek nie tylko *może*, ale wręcz *powinien* dążyć do poznania pełni bytu. Poznanie zaś wydaje czynnością życiową *par excellence*. Poznanie pełni bytu jest zarazem osiągnięciem pełni życia, czyli spełnieniem człowieka, spełnieniem jego naturalnego dążenia. Wszyscy ludzie „nagleni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy [...]”. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie”. Vaticanum II; *Dignitatis humanae*, 1. Mowa tu o konieczności zachowania (*amplecti ac servare*) *tradycyjnej prawdy* (*veritatem cognitam*), której bezdyskusyjną ważność stwierdzono w przeszłości.

Aktywność ogólnie rzecz biorąc – jej dynamika – jest wprost proporcjonalna do trwałości pryncypium, z którego wypływa. Dlatego też ludzie o stałych zasadach moralnych mają osobowość dynamiczną, a ci ich pozbawieni – kruchą. Podobnie rzecz przedstawia się z zasadami nauk: metafizyka jest – jak nadmieniono – „najbardziej dynamiczną” z nich.

Stanowisko Tomasza jest (w tym aspekcie) – podobnie jak stanowisko Arystotelesa – stanowiskiem rozumu naturalnego. Zresztą stanowisko Arystotelesa czymś innym z *natury* rzeczy być nie mogło. Jeśli Tomasz stanowisko Arystotelesa podejmuje, to czyni to z uwagi na doniosłość wniosków tej nauki dla tej przez siebie samego uprawianej – teologii. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Tomasz *przede wszystkim* uważał się za teologa. Mimo to jednak, a

⁹ Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 29. Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens.

może właśnie dlatego, że teologii pragnął dać trwałe naturalne podstawy, porządek teologii i filozofii starannie odróżnia.

Filozofię Tomasza przeciwstawia się często filozofii Jana Duns Szkota. Jest to niewątpliwie słuszne, jeżeli pod uwagę bierzemy *rozwój* myśli filozoficznej po śmierci Jana Duns Szkota. Wystarczy wszelako wziąć do ręki jego „*Ordinatio*”, aby się przekonać, że problematyka filozoficzna jest dla niego problematyką *marginalną*. Gros rozważań tego dzieła jest bowiem poświęcony problematyce trynitarnej. Jan Duns Szkot w ogóle w kwestii metafizyki wypowiada się *jako teolog jedynie*. I jako teolog właśnie mówi, że *adekwatnym* przedmiotem ludzkiego intelektu jest byt. Adekwacja jest pewną relacją, ale relacją jednak u niego natury zgoła odmiennej niż relacja wiedzy do przedmiotu wiedzy w rozumieniu Arystotelesa. Zresztą – by się tak wyrazić – „sięganie” ku fizycznemu światu, jako przedmiotowi wiedzy może dla teologa wydawać się jednak nędzną namiastką perspektyw prawdziwe chrześcijańskiego *zrównania* z tym, co prawdziwie godne wyboru. Jako teolog Szkot miał niewątpliwie na widoku Relacje Boskie (Osoby Boskie) i partycypację w tym *porządku życia* (2 P 1. 4). Idąc tą drogą, a przeciwstawiając się przy tym powszechnie przyjmowanej wówczas opinii teologów, Szkot wskazał *drogę* ku owej pełni. Dlatego też przeszedł do historii jako Doctor Marialis. Chodzi o Naturę zupełnie wyjątkową – nieskażoną grzechem. „Naturalizm” Szkota był z gruntu religijny.

W pracy niniejszej imię tego, kogo tradycyjnie określano mianem Doctor Subtilis et Marialis, pojawi się wielokrotnie. I wspomniany aspekt jego myśli ma bezdyskusyjną wartość. Natomiast problematycznym jest jednak odwrócenie uwagi od świata jako sytemu realnych relacji. Nie znaczy to wszelako, że Doktor Subtelny i Maryjny problemu relacji w ogóle nie widział. W pewnym sensie jest dokładnie odwrotnie: on – zajmując się problematyką trynitarą – mówi właśnie o Relacjach Samobytujących – o wewnętrznym życiu Boga; mówi o Osobach Boskich. Nieszczęśliwie tego właśnie aspektu jego myśli się nie dostrzega dość wyraźnie.

Adekwacja jest – wedle Arystotelesa – cechą sądu, nie zaś pojęcia (na przykład pojęcia ens inquantum ens Jana Duns Szkota). Stąd też adekwatnymi nazwać możemy *jedynie wnioski* metafizyki, nie zaś to, co dane w punkcie wyjścia metafizyki. *Winny* mianowicie te wnioski być poprawne. Jest to *postulat* natury metodologicznej; postulat do zrealizowania w obrębie nauki w postaci sformułowanej przez Arystotelesa. Mamy *konieczność* eksplikacji pierwszych zasad (bytu i zasady odróżnienia bytu od niebytu); *konieczność relatywną*, a mianowicie *uzależnioną* od poszerzenia zainteresowań nauki naczelnej do granic w ogóle dla umysłu ludzkiego dostępnych. Istnieje zatem ciągle *problem* metafizyki. Jan Duns Szkot ten problem stracił z oczu. Dla niego metafizyka jest *postulatem* (natury teologicznej) nie zaś naturalnym fundamentem teologii. Jeżeli przeciwstawia się szkotyzm tomizmowi, to jest to o tyle słuszne, że u epigonów Szkota-„filozofa”, a więc przede wszystkim u Kanta, metafizyka jest li tylko *postulatem* właśnie, trwałej naturalnej podstawy poznania nie dając.

Problem, czy też paradoks metafizyki polega na tym, że *rozwija się ona* pomiędzy pierwszymi (intelektualnie poznawanymi) zasadami, a kończy się na intelektualnej kontemplacji wniosków, do których prowadzi rozjaśnienie pierwszych zasad. Paradoks polega w danym razie na tym, że *faktycznie* tracimy często z oczu punkt wyjścia i punkt dojścia, a widzimy jedynie to, co rozwija się pomiędzy *intelektualnie* ujętym początkiem i kresem

rozumowania. Otóż istotnie *łatwiej* jest dostrzec ów ruch nie siłąc się w ogóle na dostrzeżenie pryncypium i kresu tego ruchu. Trudno bowiem nie zauważyć, że rozumowanie (zestawianie wyobrażeń) jest właśnie ruchem. Otóż neopozytywistyczny paradygmat nauki odmawia człowiekowi *de facto prawa do intelektualnego spoczynku* w przedmiocie kontemplacji mądrościowej. *Z natury człowiek jest ukierunkowany na zdobycie owego ukojenia, wszelako za naturalne jedynie przyjęto de facto zestawianie wyobrażeń, a nie stanięcie wobec nich w postawie dystansu; postawie sędziego tego, co w ogóle może być wyobrażone.*

Stosownie do tego widzimy, że „kultura obrazu” dobrze może odpowiadać łatwości minimalistycznie pojętego życia, natomiast wcale nie musi odpowiadać *naturalnemu dążeniu człowieka*. W istocie ruch, który nie zmierzałby do spoczynku mógłby nawet tę naturę eksploatować, a może ponadto kaleczyć i ranić.

Biorąc rzecz od strony czysto kwantytatywnej, moglibyśmy przypuszczać, że gra wyobrażeń (a specjalnie nieskrępowana gra wyobrażeń) zawsze musi prowadzić do *poszerzenia* horyzontów poznania. Tak zresztą przedstawia się właśnie w wypadku awerroizmu. Jakimś zagadkowym sposobem poszerzenie gry wyobraźni ostatecznie prowadzi – wedle awerroistów – do *continuatio* z intelektem dla człowieka „przeznaczonym”. Naturalnie wskazanie, *kiedy* ów decydujący krok następuje, jest po prostu – z samej natury rzeczy – niemożliwe. Stąd też naturalną konsekwencją awerroizmu jest przyjęcie, że człowiek jest po prostu zwierzęciem.

Dla awerroistów problem przedstawia się od strony genetycznej, co poniekąd jest usprawiedliwione swoiście właśnie interpretowanym arystotelizmem: chodzi o drogę do osiągnięcia życiowej pełni, poczynając od pierwszych właśnie ukierunkowanych działań. Przyjęcie porządku odwrotnego, a mianowicie zastanawianie się, jak jest możliwe życie kontemplacji mądrościowej w warunkach materialnej egzystencji, wydawałoby się im chyba opaczne.

Filozofia grecka nie stanowi zasadniczego elementu patrimonium myśli Zachodu. Cywilizacja Zachodu jest bowiem zbudowana przede wszystkim na fundamencie chrześcijaństwa. Dotyczy to również (a być może w pewnym sensie – specjalnie) filozofii na przykład wspomnianego Kanta. Jako filozof jest on bowiem legatariuszem tradycji myśli Szkota, co jest faktem powszechnie już uznanym (Honnefelder ocenia tę tradycję pozytywnie). A przecież Szkot nie był zasadniczo filozofem. Był teologiem, a przynajmniej teologię chciał rozwijać. Paradoksalnie, można by przypuszczać, że „teologiem” był i Kant (nie tyle jednak o strony cennego patrimonium Dunsza Szkota, co do strony formalnej: „krytycznej”). A to znacznie bardziej niż teolog-minimalista Tomasz, który dla teologii swej poszukiwał podstaw *rozumu naturalnego*. Od „greckiego naturalizmu” Jan Duns Szkot zdecydowanie się odcina. Samą zatem tradycję filozofii nowożytnej uznać należy za nie tyle filozofię w rozumieniu greckim, co za „teologię”. Zresztą tak rzeczywiście rzecz przedstawia się z „wiarą filozoficzną” Kanta oraz „kultem ludzkości” Augusta Comte’a. Mamy niewątpliwie do czynienia ze *specjalnym rodzajem „religijności”*. Co więcej, można by przypuszczać, że filozofia winna być „pogańska” i „naturalistyczna”, w tym sensie, że ma czynić wolne miejsce dla tego, co ponad-naturalne. „Religijność” zaś racjonalizmu uzurpuje sobie miejsce tego, co ponad-naturalne, tuszując tym samym braki własnego rozumowania.

Według Tomasza, ostatecznym spełnieniem *naturalnych dążeń* człowieka jest kontemplacja istoty Boga. Filozofia mówi, że tak być musi. Teologia mówi *jak* jest to

możliwe do osiągnięcia. Namiastka zaś owego szczęścia jest dostępna już w tym życiu w postaci modlitwy kontemplacyjnej.

Z natury rzeczy ten typ intelektualnej aktywności musi nosić znamiona *spoczynku* raczej niż ruchu. Co prawda wiedza, a co za tym idzie, i *odpowiednio ukierunkowany* ruch wyobrażeń musi faktycznie tę kontemplację przygotować. Zresztą o tym pisze sam Arystoteles, tyle tylko, że kontemplacja filozoficzna ma nierównie pośledniejszy charakter niż modlitwa kontemplacyjna u Tomasza. Ale to nie wszystko: nie jest ona *zastrzeżona* dla wąskiej intelektualnej *elity*, ale zasadniczo jest dostępna *wszystkim po prostu*, wyjąwszy może jedynie osoby o dużym upośledzeniu umysłowym. Nie wiemy, jak wypadku tych osób realizuje się spełnienie, o którym mowa. Wiedza jednak w ogóle opierać się winna na rzetelnej analizie problemu w terminach zupełnie ogólnych; również, a może przede wszystkim tym osobom, winniśmy nieść pomoc w dążeniu do owego spełnienia. Ruchliwość bowiem wyobrażeń; mniemana błyskotliwość umysłowa jest jedynie skromną namiastką prawdziwie ludzkiego *przyłgnięcia* umysłem do Boga. Zresztą być może od ludzi, którzy z racji zasadniczych zostali wyrzuceni ma margines kultury obrazu, winniśmy uczyć się *spotkania z Bogiem ciszy; z Bogiem ukrytym przed jaskrawością kultury obrazu*.

Społeczeństwo – jeżeli nie ma być stadem kierującym się współzawodnictwem – musi kierować się zasadą społecznego solidaryzmu, a więc i udostępniania dóbr prawdziwych wszystkim po prostu jego członkom. Zasada społecznego solidaryzmu została sformułowana w pierwszej europejskiej konstytucji. To samo pojęcie solidarności zostało w tym samym kraju wypowiedziane głośno dwieście lat później.

Pojęcie to wykracza dalece poza ramy stosunków stricte społecznych, albowiem „tę solidarność trzeba będzie ciągle zwiększać aż do owego dnia, w którym osiągnie ona swoją pełnię (*consummabitur*)” (*Gaudium et spes*, 32. „Słowo Wcielone i solidarność ludzka” (*Verbum Incarnatum et solidarietas humana*)).

Inny jeszcze fakt wskazuje na to, że kultura obrazu nie jest odpowiednia dla naturalnych dążeń człowieka. Chodzi mianowicie o fascynację tzw. medytacją transcendentalną, czy też kontemplacją w stylu religii Wschodu. Na tym przykładzie potwierdza się dobrze znana zasada: natura nie znosi próżni. W kulturze Zachodu *zabrakło* konstytutywnego elementu, a na jego miejsce przyszła jakaś namiastka kontemplacji prawdziwej.

W rozumieniu greckim – kontemplacja, a w rozumieniu chrześcijańskim – modlitwa kontemplacyjna, jest najwyższą formą aktywności intelektualnej; aktywności duchowej. Jednakże cywilizacja współczesna za sprawą „teologów” została pozbawiona *naturalnych* podstaw prawdziwie ludzkiej aktywności życiowej. Jest przy tym rzeczą drugorzędną, czy za religię następnie uznamy Buddyzm, Islam, czy też religię tzw. „Oświecenia”. Tyle tylko, że Islam zdradza dalece mniej rysów fundamentalizmu i nietolerancji niż religia Oświecenia – „religia w obrębie samego rozumu”.

Współczesny Europejczyk *nadal jest chrześcijaninem*, a depozyt jego duchowej tożsamości jest wydany *na łup* kultury obrazu; kultury czyniącej z obrazu bożyszcze. Kultura obrazu *ewidentnie* wyrządzać człowiekowi może zło: reklamy ustawione przy drogach dekoncentrują kierowców i stwarzają zagrożenie dla życia ludzkiego. Nie można nawet powiedzieć, by leseferyzm wymagał reklamy. W drugiej połowie XIX wieku, kiedy kapitalizm rozwijał się najprężniej, reklamy w dzisiejszym tego słowa znaczeniu nie było.

Najwyraźniej mamy do czynienia w wypadku kultury obrazu z czymś, co poza aspekt ściśle ekonomiczny wykracza. Chodzi ewidentnie o ideologię.

Pierwsze przykazanie zakazuje posiadania obrazu Boga.¹⁰ Naturalnie nie chodzi o ikonę: ona w całości wskazuje poza nią samą.¹¹ Chodzi o obraz, który *zawłaszcza* sobie *wewnętrzne dążenie człowieka ku Transcendencji*. Z takim właśnie zawłaszczeniem mamy do czynienia w wypadku kultury obrazu. Jest to niewątpliwie bałwochwalstwo, nie dlatego, że obraz jako taki jest czymś niegodnym, ale dlatego, że uzurpuje on sobie prawo do *wylączności*, gdy tymczasem takiego prawa on mieć nie może.

Skutki bałwochwalstwa wskazane są, zdaniem Tomasza (Comm. Ad Rom. C. 1, Lect. 8), w Rom 1. 26, 27. Jest to dobrze obecnie znana sprawa, której *przyczynom* nie poświęca się jednak należytej uwagi. A przyczyną tą przecież jest *zagłuszanie wewnętrznego doświadczenia Boga* np. przez tzw. „muzykę”, niedorzeczne wypowiedzi, czy też zaangażowanie *zupełnie wylączne*, którego domagają się często współcześnie pracodawcy.

To, że rzeczy materialne są dla człowieka „problemem”, było dobrze znane od czasów Dionizego Areopagity. Rzeczy stają (προβάλονται) między nami, a tym, co stanowi w sumie *ostateczny* horyzont naturalnych dążeń człowieka. One naturalnie mogą na ów horyzont wskazywać, ale dzieje się to tylko wówczas, gdy ich całość weźmie się w specjalny sposób; weźmie się tę całość jako byt w swej bytowości (ens inquantum est ens), a więc w sposób czysto teoretyczny, typowy dla metafizyki. Uwieńczeniem zaś rozważań metafizyki jest właśnie kontemplacja mądrościowa. Ale nie ta właśnie kontemplacja jest tu najważniejsza. Powiedzieliśmy bowiem, że „teologie” w stylu Kanta czy też Comte’a i Marksa *naturalne dążenie intelektu* ludzkiego usiłują *zdyskontować* dla swych własnych interesów. Jest to zatem problem już *wewnętrznego doświadczenia Boga ukrytego*, *które to doświadczenie zostaje wydane na łup* ideologów wspomnianego pokroju. „Równocześnie ze wzrostem wzajemnej wymiany poglądów (dum idearum communicatio augetur) same słowa, którymi wyraża się pojęcia wielkiej wagi (magni momenti conceptus), przybierają dość odległe znaczenia w różnych ideologiach (in distinctis ideologiis). [...]. Wielu współczesnych ludzi, uwikłanych w tak skomplikowane sytuacje (implexis condicionibus affecti), doznaje trudności w trafnym rozeznawaniu odwiecznych wartości (valores perennes vere dignoscant) i zarazem w należytych godzeniu ich z nowo odkrytymi; stąd gnębi ich niepokój (inquietudine premuntur),

¹⁰ S. Thomae, Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 24. Quia igitur haec est principalis legis divinae intentio ut homo Deo subdatur, et ei singularem reverentiam exhibeat non solum corde, sed etiam ore et opere corporali; ideo primitus, Exod. 20, ubi lex divina proponitur, interdicatur cultus plurimum deorum, ubi dicitur: 3 non habebis deos alienos coram me, et non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem. Secundo, indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem scilicet alicuius falsi: et hoc est quod dicitur: 7 non assumes nomen Dei in vanum.

¹¹ “But otherwise images, pictures, or representations, even in the house of God, and in the very sanctuary so far from being forbidden, are expressly authorized by the word of God. See Ex. 25. 15, and etc.; chap. 38. 7; Num. 21. 8, 9; 1 Chron. or Paralip. 28. 18, 19; 2 Chron. or Paralip. 3. 10”. (Douay-Rheims Bible; comment. ad locum).

gdy miotani to nadzieją, to trwogą (inter spem et angorem agitati), stawiają sobie pytanie o współczesny bieg spraw.” (Gaudium et spes, 4.)

Intelekt człowieka wierzącego zajmuje wobec Transcendencji postawę szczególną; postawę uniżenia (1 Cor 10. 5; Thomas, In Trin., q. 2, a. 4. c.). Dlatego też „Bóg nie jest *przedmiotem* metafizyki”; nie *podlega* rozumowaniu. To raczej rozumowanie owo jest podległością Bogu, a okazją do pychy może stać się tylko przygodnie (Thomas, Summa Theol., II-II, q. 82, a. 3 ad 3). Ta właśnie postawa jest nie do przyjęcia dla „racjonalisty”. Trwanie w owym uniżeniu, modlitwa kontemplacyjna musi być czymś o zgoła specjalnej randze. A jednak narzucająca się kultura obrazu, ciągle to wewnętrzne doświadczenie Boga atakuje. Widać jednak zawsze – i to wbrew wszelkim usiłowaniom – że obrazy nie zadowolają intelektu człowieka. Widać wyraźnie niepokój, prywatę i cierpienie związane z doświadczeniem nieobecności Boga.

Pokój upragniony przez ludzi wobec samych siebie przede wszystkim uczciwych można znaleźć tylko w Pierwszym Źródle życia i dynamiki świata. Kultura obrazu oferuje jedynie jego namiastkę, a aktywność, którą poczytuje się za zawsze pożądaną, jest w istocie wywołana przez niepewność co do Ostatecznego Celu życia. Ten Cel – jak zaznaczono – ma pokazać dowód na istnienie Boga, który jest o tyle od innych naukowych dowodów bardziej doniosły, że jest ku temuż Celowi drogą. Drogą intelektu.

Droga intelektu ku Bogu bywa zagradzana przez simulacra-obrazy, a życie przez nie ograniczane ulega atrofii, bo tylko Jedna Ikona wskazuje drogę „poza”; ku wolności absolutnej (imago et initium ... Ecclesiae in futuro saeculo consummandae, Lumen gentium. 68). Jej bycie-ku-Bogu jest w istocie „drogą-poza” (por. Denzinger, 3274).

Aktywność jest wolna o tyle, o ile zmierza ku Pierwszemu Pryncypium. Pokój, który ona rodzi jest trwały i „wieczny” – przez partycypację w życiu Tego, który sam jedynie jest wieczny; tego KTÓRY JEST po prostu, a więc i mógł sprawić, by „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Cor 15. 28); gdyż On tak działa (1 Cor 12. 6).

Św. Tomasz komentuje (In 1 Cor 12:1-6; Caput 12, Lectio 1) tak oto słowa Pierwszego Listu do Koryntian: „[...] różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich” (BT).

([...] diversa ministeria et officia requiruntur ad gubernationem Ecclesiae. [...] Omnes tamen uni Domino serviunt) [...] „Różne są wreszcie działania” (BT), dzięki którym dana osoba działa dobro, które leży w jej mocy – przez posługę bliźniemu. [Mówi o tym] Psalm 103: „Człowiek wychodzi do swej pracy ... ” (Ps 104 (103) 23a, BT), tzn. pracy sobie właściwej. [Mowa też o tym] w Mądrości Syracha: [Pan „odmienił” (BW) tzn. wydzielił „im drogi” (Syr 33. 11; BT), tzn. działania, choć te wszystkie pochodzą od jednego Pryncypium. Następnie [św. Paweł] dodaje: „lecz ten sam Bóg sprawca wszystkiego ... ” – Pierwsza Przyczyna stwórcza wszystkich działań. Aby jednak owe wtórne przyczyny nie wydały się zbędne, [autor] dodaje: „... we wszystkich”, bo Pierwsza Przyczyna działa w przyczynach wtórnych. A Księga Izajasza mówi: [Panie ...] „wszystkie nasze dzieła Tyś sam zdziałał” Iz 26. 12; BT).

Słowa zaś 15. rozdziału tegoż Listu „A gdy już wszystko zostanie mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” św. Tomasz komentuje (In 1 Cor 15:20-28 (15-3) [reportatio vulgata]) tak oto:

Racją owego „poddania” jest to, „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (ut sit Deus omnia in omnibus) (I Cor 15. 28; BT), tzn. aby dusza człowieka zupełnie spoczęła w Bogu, a sam Bóg był jej szczęściem. Obecnie bowiem życie bywa w jednym; moc – w innym, a chwała – w czymś znów innym. Wówczas zaś Bóg będzie wszystkim [omnia to pluralis]: życiem, zbawieniem i chwałą. Inaczej owo omnia in omnibus rozumieć można tak, że wówczas pokaże się, że wszelkie dobro, które mamy, pochodzi od Boga.

Zaznaczono niegdyś, przed laty, że owo Pawłowe „omnia in omnibus” jest jakby streszczeniem dziejów filozofii: nie tylko stosunek świata (a specjalnie człowieka) do tegoż (świata) Przyczyny jest sprawą zasadniczą, bo jest nią i „całość” życia ludzkiego (jego cel) a także to, co dotyczy wszystkich ludzi.

Słowa: „omnibus omnia factus sum”, wypowiedziane przez Apostoła (1 Cor 9, 22), stosują się jednak zasadniczo do wspomnianej Ikony Kościoła, bo też dalsze słowa: „ut omnes salvum facerem” (Vulgata Clementina) wszak trudno przypisać zasadniczo komuś innemu niż temu, który jest absolutnie zjednoczony z Bogiem – jedynym Zbawcą. Zbawienie jest „powszechne” o tyle, o ile „omnes” to πάντως (pántōs) („w ogóle”) greckiego oryginału, a więc oznacza wyłączne pośrednictwo łask (uniwersalną drogę) – tego, co do zbawienia prowadzi. (por. S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia, ss. 382, 383.).

7. Fernanda van Steenberghena ocena dowodu kinetycznego Świętego Tomasza z Akwinu¹²

Sprawą zasadniczą jest ustalenie, *czego* w sumie dowód kinetyczny dowodzi. Steenberghen (s. 171) odnośnie do słów Tomasza: et hoc omnes intelligunt Deum (to wszyscy nazywają Bogiem), stawia pod znakiem zapytania:

- 1) Zasadność utożsamiania Pierwszego Poruszyciela z Bogiem chrześcijan;
- 2) Powszechność (wyrażoną zaimkiem „omnes”) takiego pojmowania Boga;
- 3) Zasadność utożsamienia Pierwszego Poruszyciela ze Stworzycielem.

Natomiast odnośnie do samego Arystotelesowskiego rdzenia dowodu kinetycznego formułuje następujące uwagi:

- 1) Przekonanie Arystotelesa co do pierwszeństwa ruchu lokalnego jest anachroniczne. „Ruch lokalny wydaje się [...] zgoła znikomą postacią ruchu. Jeżeli bierzemy go w oderwaniu od innych postaci zmian, ruch lokalny sprowadza się do modyfikacji relacji przestrzennych jednego ciała w stosunku do innych, tak więc relacje te nie dotyczą jako takie [natury] samego tego ciała” (s.173).

¹² Le problème de l’existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d’Aquin, Louvain-la-Neuve, 1980.

- 2) Za bardziej widoczne (tu nawiązanie od określenia „manifestior”) Steenberghen poczytuje to, co dotyka dany organizm żywy: narodziny, wzrost, odżywianie, percepcję zmysłową, prokreację, a ponadto zmiany w takich czynnościach ludzkich jak: pomnażanie wiedzy, ukierunkowanie woli na różne obiekty, rozmowa z innymi. Stosownie do tego, Steenberghen mówi o elementarnym, jego zdaniem, doświadczeniu wielkości pojawiających się i niknących obiektów. Ogólnie zaś chodzi o fenomen, który „głębiej dotyka ciała i to zarówno tego ożywionego, jak i nieożywionego”. (Steenberghen czyni tu jednak błąd, nie odróżniając dwu kategorii Arystotelesowskich: κίνησις i μεταβολή. Ta druga jest szersza i obejmuje powstawanie i giniecie, czego nie obejmuje κίνησις. Stosownie do tego, wyraźnie różnią się Drogi: Pierwsza (dotycząca κίνησις) oraz Druga (dotycząca postawiania i giniecia). Steenberghen zaś chce je utożsamić). Odnośnie zaś do innych postaci „ruchu”, warunkowo trzeba mu przyznać rację. Zresztą w niniejszej pracy do fenomenów ludzkiej na przykład aktywności będziemy się wielokrotnie odwoływać. Problemem jest tylko ustalenie *ściślej relacji* wszystkich takich fenomenów do tego, co światem fizycznym *elementarne*. Otóż można wykazać, że ruch lokalny właśnie *jest* elementarny. Arystoteles przetacza przekonujące racje przemawiające za tym, że życia nie można uznać z elementarny składnik ruchu kosmicznego. Życie jest oczywiście lepiej widoczne niż inne postaci ruchu, ale właśnie organizmy żywe (primomota) Tomasz wyłącza z argumentacji dowodu kinetycznego. Fenomen życia można wciągnąć w obręb dowodu kinetycznego, ale wymaga to uprzedniej analizy samego życia, co jest specjalnym problemem.
- 3) Zasada: „omne quod moverur ab alio movertur” (wszystko, co jest poruszane, jest poruszane przez coś innego) jest niepowątpiewalna pod warunkiem właściwego jej rozumienia. Za właściwe zaś jej rozumienie Steenberghen przyjmuje zrównanie jej z zasadą przyczynowości (Arystoteles na nią de facto tu by się powoływał). I w kwestii ważności tej zasady Steenberghen podejmuje polemikę z Gilsonem. Zdaniem Gilsona, „w tomizmie nie ma nic, co można by określić mianem zasady przyczynowości”. Steenberghen temu przeczy stwierdza, że ma tu miejsce nieporozumienie wynikające z nieodróżnienia zasady pierwszej absolutnie, (którą istotnie zasada przyczynowości nie jest) i zasadą *względnie* pierwszą – jaką pomiędzy innymi jest właśnie zasada przyczynowości. Steenberghen cytuje dalej (s. 175) zdanie Gilsona, że ci, którzy opierają ważność Pierwszej Drogi na zasadzie przyczynowości dowodzą de facto czegoś przeciwnego w stosunku do tego, czego dowieść zamierzali. Mianowicie absolutna stosowalność zasady przyczynowości, jej stosowalność zatem do wszystkich bytów, pociągałby za sobą tę konwencję, że stosuje się ona też do Bytu Pierwszego. Bóg zatem byłby przyczyną samego siebie, co zresztą utrzymywał Descartes, a czego ewidentnie – zdaniem Gilsona – Tomasz czynić nie chciał. Kontrargumentacja Steenberghena sprowadza się więc do podniesienia względnego charakteru zasady przyczynowości. Bóg podlegałby zasadzie absolutnie pierwszej, tzn. zasadzie niesprzeczności, natomiast zasadzie przyczynowości – nie. I tę właśnie zasadę przyczynowości chce Steenberghen widzieć w Pierwszej, Drugiej i Trzeciej Drodze, które zasadniczo od siebie się nie różnią; chodzi bowiem o „trzy aspekty względności, która dotyka świat cieleśny”. Steenberghen wszelako nie wyjaśnia obecności słowa:

„manifestor” w tym dowodzie. Mianowicie oczywistość (*esse manifestum*) przypisujemy pierwszym zasadom w ogóle. A więc jeżeli Droga Pierwsza jest „bardziej oczywista od innych” to chyba nie z racji tego lub owego obiektu – jak to chce widzieć Steenberghen – ale z racji *bezpośredniego zastosowania pierwszej zasady, czyli zasady niesprzeczności. Rację ma Gilson twierdząc, że opaczne (bo chyba o takie właśnie chodzi) rozumienie zasady użytej w tej Drodze prowadzić może do poważnych błędów. Najprościej chyba przyjąć, że Poruszające i Poruszone to – odpowiednio – byt i względny w stosunku do niego niebyt.*

- 4) Zdaniem Steenberghena, użycie zasady przyczynowości w dowodzie kinetycznym nie ulega kwestii. Jeżeli mianowicie mowa, że „wszystko, co jest poruszane, jest poruszane przez coś innego”, to chodziłoby o *pewien obiekt* wyprowadzany z możliwości do aktu. Innymi słowy: chodzi o to, czy aliqua oryginału można rozumieć jako obiekty właśnie. Ten problem zasługuje na specjalną uwagę i zostanie omówiony w następnym punkcie Wstępu.
- 5) Jeszcze jedna uwaga Steenberghena zasługuje na wspomnienie – uwaga marginalna, parentetyczna, choć – jak się wydaje – znamienita. Mówi on mianowicie (s. 176) o zmianie „obojętnie, czy chodzi o postęp, czy też regres”. Czy wobec tego Bóg jest też przyczyną „regresu”? Czy też jest tylko źródłem ruchu zmierzającego ku temu, co lepsze (jak to ujmuje Arystoteles). Bo właśnie u Arystotelesa dochodzimy do stwierdzenia istnienia Dobra Najwyższego. Wobec tego postawmy sobie pytanie: czy dobroć Boga doznałby jakiegokolwiek „uszczerbku”, gdyby „poprzestał” On na poruszaniu świata, nie stwarzając go? Odpowiedź musi być twierdząca: nie byłoby to dobro o charakterze uniwersalnym. Obojętnie, *na jakiej drodze* dochodzimy do konieczności jego istnienia, i tak musimy przyjąć, że jeżeli jest to Dobro Transcendentne (a co do tego nie ma Arystoteles wątpliwości), to „zakres” jego działania rozciąga się na naturę w całości, a więc i na materię pierwszą (która zatem nie może być niezależnym do Niego substratem ruchu). Nieutożsamianie Pierwszego Poruszydźcy ze Stwórcą byłby usprawiedliwione tylko w tym wypadku, gdybyśmy przyjęli, że skutek *dorównuje mocy Przyczyny*, tego zaś Arystoteles nie przyjmuje.
- 6) Hipoteza ciągu nieskończonego, zdaniem Steenberghena (s. 177), nie budzi zastrzeżeń. Zasadne uwagi, co do tego podaje (ss. 120-121) a propos dowodu kinetycznego przedstawionego w przez Tomasza „Summa Contra Gentiles”. Dziwi fakt, że Steenberghen orzuca konieczność odróżnienia ciągu poruszydźcy powiązanych istotnie i akcydentalnie, choć – z drugiej strony – jest to poniekąd związane z jego założeniem, że poznamy *obiekt* w ruchu.

Krótko mówiąc: nieskończony szereg zdarzeń byłby nie do pomyślenia i niemożliwy, dlatego też hipoteza istnienia wiecznego świata winna być odrzucona. Zdanie szokujące, zważywszy, że Arystoteles nie tylko tę wieczność przyjmował, ale czynił z niej (co prawda – zdaniem Tomasza – prawdopodobną jedynie) przesłankę dowodu.

Wydaje się, że ten wątek myśli Steenberghena wypływa z pojmowania zdarzenia jako przypadłości danej (widzianej przez nas) substancji – substancji, która jest przedmiotem elementarnego doświadczenia, co jak zostanie pokazane poniżej – jest ujęciem chybionym.

- 7) Niezwykle interesująca jest uwaga Steenberghena odnośnie do efektywnej zasady rozumowania użytej w tym dowodzie. Oto przyjęcie określonej ilości poruszcycieli równa się wykazaniu niewystarczalności działania każdego z nich. Chodzi – zdaniem Steenberghena – o wykazanie istnienia poruszcyciela poza danym dowolnie szeregiem elementów ruchu. Właśnie uderzające jest to owo „poza”. Wydaje się, że przedmiot naukowego badania obejmuje coraz to szersze kręgi materialnego świata, a istotą postępu nauki jest dostrzeżenie „strony zewnętrznej”, tej mianowicie, która tymczasowo jest jakby „ciemnym tłem” jasno już postrzeganego obiektu. Hipoteza ciągu nieskończonego jest zatem organicznie związana z postępowaniem nauki. Problemem jedynie pozostaje, czy, i w jakiej ewentualnie nauce, możemy tematycznie ująć rzeczoną stronę zewnętrzną. Zasadniczo bowiem problem owej strony zewnętrznej należy po prostu do metodologii nauk, czyli logiki materialnej. Ta zaś jednak ma – zdaniem Tomasza – pewne podobieństwo do nauki naczelnej; chodzi tu o ogólność. Albo inaczej – o sposób jej ujęcia. Filozofia ujmuje tę ogólność właśnie tematycznie. Wobec tego strona zewnętrzna okaże się Zasadą Transcendentną.
- 8) Niestety doniosłość tego spostrzeżenia jest jakby zatarta przez uwagę Steenberghena, że Pierwsza Droga nie zostawia pewności do co istnienia *jednego* Pierwszego Poruszcyciela. Według Steenberghena, ilość owych poruszcycieli mogłaby odpowiadać ilości rodzajów ruchu. Nie wydaje się jednak trafną uwagę jego, że jedność Pierwszego Poruszcyciela uzasadniał Arystoteles racjami kosmologicznymi, na przykład faktem istnienia koncentrycznych sfer i jednego ruchu nieba. U Arystotelesa ta jedność opiera się na pierwszeństwie ruchu lokalnego, a ta bynajmniej argumentami kosmologicznymi uzasadniana być nie musi. Innymi słowy: Arystoteles przyjmuje istnienie wspólnego mianownika dla wszystkich postaci doświadczanego przez nas ruchu i jest nim ruch lokalny, w wyniku czego dochodzi od stwierdzenia istnienia jednego Pryncypium. Steenberghen przyjmuje wielość oczywistości zmysłowych, w związku z czym dochodzi od stwierdzenia możliwego istnienia wielości zasad ruchu. Jedności Pierwszego Poruszcyciela nie wykazano również zdaniem Kajetana. Nie można by zatem (jak się tu przyjmuje) mówić w wypadku Pierwszej Drogi o *wykończonym dowodzie*. Zdaniem Steenberghena, dowiedziono nie tyle istnienia Pierwszego Bytu, co istnienia atrybutu Pierwszemu Bytowi przysługującego. Nawet Garrigou-Lagrange implicite miał – zdaniem Steenberghena – przyznać, że Pierwsza Droga jest niekompletna. Jeszcze wyraziściej przyjmuje to Vanni Rovighi. Przyjmuje ona, że zdanie „et hos omnes intelligunt Deum” (a to wszyscy uważają za Boga), wyrażać winno myśl: „w dalszym ciągu Summy *pokażę*, że Pierwszy Poruszcyciel jest jednym prawdziwym Bogiem”. W konsekwencji dedukcja atrybutów Boga stanowić musiałaby konieczne dopełnienie tego dowodu. Jednak takie rozumienie dowodu kinetycznego jest wprost przeciwne metodologii Tomaszowej. Łatwo zresztą dostrzec, na czym polega problem. Jeżeli pryncypium dowodu nie zostało uchwycone właściwie, to i wniosek tego dowodu wypadnie mniej wyraziście. Pojmowano (Steenberghen i inni) ruch w terminach zdroworozsądkowych, co jednak jest niewystarczające. Ruch jest fenomenem, który poprzedza wszystkie postaci języka, a niedostrzeżenie tego faktu prowadzi do zubożenia wniosku dowodu, o którym mowa.

Jeżeli mielibyśmy się trzymać określenia „atrybuty” Boga, to Pierwsza Droga dowodzi „atrybutu” transcendencji Boga, a w nim zawierają się wszystkie inne.

Odróżnienie przyczyny i skutku jest zupełnie zgodne z naszym zwyczajnym sposobem wyrażania się. Naturalnie bowiem mówimy o sprawcy na przykład wypadku samochodowego. Ponadto, odróżnienie przyczyny i skutku jest jednym z zasadniczych elementów metafizyki Tomaszowej. W tym punkcie Tomasz jest depozytariuszem tradycji filozofii klasycznej. W szczególności zaś u Arystotelesa mamy odróżnienie czterech przyczyn. Chodzi o przyczyny wewnętrzne (forma i materia) oraz zewnętrzne (cel i czynnik sprawczy). Właściwie to ostatnie pojęcie może być problemem, który nas specjalnie tu interesuje. Gilson zwraca uwagę, że u Tomasza agens (a jeszcze bardziej efficiens) to bynajmniej nie movens Arystotelesa. I w tym uparuje różnicę między tomizmem a arystotelizmem. Być może jednak jest to raczej różnica między scientia naturalis a metafizyką. Poznanie, że movens musi być ostateczne agens przychodzi później się dopiero w metafizyce. Jak jednak zobaczymy, metafizyka przychodzi dopiero jako zwieńczenie genetycznie wcześniejszych poznań. Stąd też posługiwanie się pojęciem przyczyny jest usprawiedliwione w perspektywie poznania pełnego, a z drugiej strony, posługiwanie się nim bynajmniej nie zwalnia nas z obowiązku systematycznego wykazania genezy tego pojęcia. Chodzi o naturalną jego podstawę. Chodzi o pierwszą daną doświadczenia.

W pracy niniejszej będziemy się posługiwać pojęciami movens i causa w sumie zamiennie. Jest to jednak – ściśle rzecz biorąc – jedynie pewien skrót myślowy, konieczny z uwagi na to, że trudno po prostu nie posługiwać się zasadami tak uniwersalnymi, że sam ich językowy charakter schodzi na plan drugi. W sensie elementarnym zawsze chodzić nam będzie o odróżnienie movens i motum – dwu elementarnych składników zdarzenia. Szerzej problem substancji i przyczynowości w kontekście problemu ruchu zostanie omówiony w ROZDZIALE VII, 1.

9. Słowo Boga i słowa ludzkie

Przedmiotem niniejszych rozważań *nie jest* „dowód kinetyczny w tekstach świętego Tomasza z Akwinu”. Chodzi nam bowiem o dowód na istnienie Boga, który *rozumiemy obecnie* (rozumieć winniśmy) *dzięki* przemyśleniom Tomasza. Oczywiście jednak aspektu historycznego tego problemu uniknąć się nie da, choćby dlatego, że historykom filozofii zawdzięczamy tak wiele. W tym miejscu chcielibyśmy zatem *za punkt wyjścia* przyjąć rozważania Steenberghena odnośnie do tego, co jest pierwotnym przedmiotem doświadczenia, o którym Tomasz mówi: „Ruch jest najbardziej *oczywistą rzeczą*, jaką widzimy w świecie”. Tak przetłumaczono to powyżej (2. Postać dowodu na istnienie Boga), a teraz należałoby zwrócić uwagę, czy istotnie możemy mówić o „*rzeczy oczywistej*”, czy też określenie to jest raczej wymuszone przez frazeologię języka polskiego.

Słabą stroną rozważań historii filozofii może być to, że łatwo stracić z oczu to, co łączy nas (łączyć powinno) z przeszłością tak, że „czasowość” filozofii musi zejść na plan drugi. Tomasz „historyczny” w danym razie nie stanie się nigdy obecny (mocą swego intelektu) w świecie współczesnym. Historyk filozofii może zadowolić się (zupełnie skądinąd ścisłym) stwierdzeniem (Arystotelesa), że „ten, kto nie rozumie *czegoś* jednego, nie rozumie niczego”. Jeżeli jednak chodziłoby nam nie tyle o *doskonale* rozumienie, co raczej jego *źródło*, to użyć moglibyśmy zupełnie współczesnego pojęcia „pierwotnej danej doświadczenia”. Inaczej: pytamy o to, co w poznaniu *pierwotne*. Czasami takie problemy wagi zasadniczej w tekstach mistrzów znaleźć stosunkowo trudno.

Problem poznania zwanego „źródłowym” został podjęty przed z górą stu laty przez Edmunda Husserla: chodziło o poznanie istot (a więc literalnie „co”) rzeczy. Wszelako spodziewalibyśmy się, że „źródło” *porusza intelekt* (Summa Th., II-IIae, 1, 4, c), tak że możliwym się staje poznanie obiektów *zupełnie nowych*: tak zapewne dziecko uczy się nazywać rzeczy. Tymczasem Husserłowska „redukcja ejdetyczna” takiej możliwości de facto nie dopuszcza. Jeżeli eidos Arystotelesa jest terminem średnim sylogizmu po równi ze źródłem ruchu, to naturalnym wydaje się nazwanie obu przyczynami (Anal. Post. II, c. 11, in princ.). Problem jednak nowożytności polega na obłożeniu samego pojęcia przyczyny anatamą.

Pytanie o źródło jest zarazem pytaniem o *początek* filozofii (powyżej mowa była o jej celu). Hegel, stawiając znak równości między duchowością a nauką naczelną, przywołuje w tym kontekście biblijne: Initium sapientiae timor Domini (początkiem mądrości jest bojaźń Pana). Heglizm jest syntezą; w niej to postaci historycznie zostają zniesione (aufgehoben), a dotyczy to również Biblii. Natomiast zdaniem Platona i Arystotelesa, początkiem filozofii jest zdziwienie. Tomasz analizuje ten problem: zdziwienie jest *specyficzną bojaźnią*; osobliwą tak dalece, że z pospolitym znaczeniem słowa wiąże się (trudno dostrzegalną na pierwszy rzut oka) więzią analogii. Naturalny obiekt przykuwa uwagę tak dalece, że każde raczej *uciekać* od (pospolitej) „oczywistości”, niż lgnąć do niej. To, co pospolite, jest jedynie pożyteczne (Heidegger: zuhänden) i *przez jakiś czas* budzi podziw (dla ludzkiej przemyślności) tylko po to, aby *ostatecznie* pokazać się czymś i nużącym. Gdzie zatem mamy iunctim między starotestamentalną maksymą, a tekstem Platońskiego Teajtetu (155D) i Arystotelesowskiej Metafizyki (I, c. 2, 982b 12 nn.)? Istotnie, filozofię można porównać do fuga saeculi, a to w sensie podanym w Fedonie (rozdz. 33). Chodzi o *ucieczkę od świata* – w *poszukiwaniu Boga*.

W syntezie Hegłowskiej „bojaźń Pana” to nie tyle Biblijna świadomość tego, co nas od Boga oddziela i ucieczka od pospolitości świata, ale raczej – ujmując to w terminach Tomaszowych – bojaźń ludzka (timor hominis). Niewątpliwie miłość do ludzi jest znamieniem szlachetności charakteru; nie mniej wszelako pewnym jest, że rzeczony timor hominis (liczenie się *wyłącznie* z ludźmi) prowadzi do tego, co szlachetności zgoła przeciwne. Trudno zarazem oprzeć się wrażeniu, że początek filozofii nowożytnej to – by tak rzecz – „bojaźń wobec autorytetu”. A Heideggerowska Angst jest raczej „otwarcie” na świat. Chodzi o „wolność” (osobliwie pojętą), a nie o poznanie Przyczyny, która tej wolności mogłaby udzielić.

Fernand van Steenberghen (w książce *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*) stwierdza, że zastrzeżenia odnośnie do ważności zasady przyczynowości (de facto, choć nie de iure u Tomasza w dowodzie na istnienie Boga – jego

zdaniem – użytej) zostały już w przeszłości definitywnie odparte (Garrigou-Lagrange, *Dieu: Son existence et sa nature*, ss. 248-260). Problemem, jak pisze Steenberghen (s. 177), mogłoby być słówko *moveri*, w którym rzekomo zawierać by się miało *petitio principii*. Sam Steenberghen określa status tego terminu (s.114-115). Verbeke w zasadzie „*omne quod movetur ab alio movetur*” widzi tautologię. Kontrargumentacja Steenberghena sprowadza do wskazania, że chodzi o *dany obiekt*, który wyprowadzany jest z możliwości do aktu. A wzmianka w dowodzie o „ruchu” Słońca jest jedynie niefortunna.

Otóż Steenberghen jednak przyjmuje *a priori zbyt wiele*. W wypadku *moveri* nie widzimy jasno, do czego ruch mamy przypisać – do jakiego podmiotu – Ziemi, czy też Słońca. Tomaszowa wzmianka o Słońcu jest nie tyle niefortunna, co jest raczej kolokwializmem, któremu nie trzeba przypisywać większego znaczenia. Takiego np. że – zdaniem Steenberghena – *założenia* Arystotelesa są nienaukowe. Bo chodzić nam powinno o oddzielenie *rdzenia* tych założeń od „obiektów”, które Arystoteles – błędnie oczywiście – uważał za przykłady; za to, co dane naocznie. Właśnie przypisanie ruchu do określonego obiektu jest nie tylko problematyczne. Jest sprawą wagi w ogóle zasadniczej wskazanie, *do czego* właściwie odnosić należy zasady *scientia naturalis* Arystotelesa. Do jakiego *obektu*, którego znajomość daje nam nauka obecnie. Tautologii tu nie mamy, ponieważ jest tu opozycja tego, co wprzód ujęte jako splot przyczyny i skutku (poruszające i poruszane) oraz tego, co później ujęte jako przyczyna i skutek oddzielnie. Jest to opozycja tego, co wyjściowe w poznaniu i tego, co przychodzi później – w nauce. Jest to opozycja nagich faktów, dostępnych poznaniu potocznemu i faktów naukowych (w rozumieniu Arystotelesa), to znaczy zdań, w których „jest” użyte jest zupełnie ściśle, ani nie tak jak w zdaniu – powiedzmy – „jest pochmurno”. Problem rozjaśnienia wyjściowych danych nauki jest poruszony w pierwszym rozdziale „Fizyki”. Zdaniem zaś Steenberghena „*moveri*” dlatego nie jest tautologią (Bontadini), że – jego zdaniem – sformułowanie *omne quod movetur* jest równoważne temu: *omne quod mutatur* (str. 177). Steenberghen stawia tym samym (błędnie) znak równości między zmianą a ruchem. Wydaje się, że rozumowanie Steenberghena przebiega tak: oto widzę coś, co jakoś się zmienia, a ów fakt zmienności wskazuje właśnie na przyczynę, której bez rozumowania podbudowującego ową pierwotną percepcję – nie widzimy. Otóż jeżeli rzeczywiście takie jest rozumowanie Steenberghena, to jest ono chybione, ponieważ, zdaniem Arystotelesa, w „*moveri*” stapiają się „*movens*” i „*motum*”. Jest to bowiem akt działającego i zarazem doznawanie działania ze strony obiektu, na który działanie przechodzi. Druga trudność jest poniekąd z tą pierwszą związana, jakkolwiek jest dość trudno uchwytne. Mianowicie nie jest zupełnie pewne, że zawsze poznajemy coś w sensie *jednego obiektu*. Naturalnie, wszystko, co poznajemy jakoś nazywamy, a rzeczowniki oznaczają właśnie rzeczy. Problem tylko w tym, że w „*moveri*” wprost o rzeczy nie ma mowy. Co więcej, jest to ewidentnie czasownik i to taki, który jednocześnie określa „*movens*” i „*motum*”. Wystarczy prosty eksperyment myślowy, aby uzmysłwić sobie, o co tu w rzeczywistości chodzi. Oto na przykład idę nocą przez las. Percepcja wzrokowa jest w tym wypadku bardzo słaba. „Widząc” „coś” raczej nie mam jasności, czy to, co – jak mi się wydaje – widzę, jest określonym obiektem; co więcej: nie mam nawet pewności, czy wzrok mnie nie zawodzi. Owo „coś”, będące przedmiotem percepcji, w danym razie może *być splotem* czegoś, czego nie odróżniam dość wyraźnie, nawet splotem rzeczywistej percepcji i gry mojej wyobraźni. Taką to sytuację należy uznać za paradygmatyczną, chodzi bowiem o

wskazanie na elementarny *przedmiot doświadczenia*. Przecież widząc na przykład bezlistne drzewo nie mam pewności, czy „coś” to w danym razie realne (żywe) drzewo, czy tylko rozkładający się już materiał. Bo martwe drzewo drzewem – ściśle rzecz biorąc – nie jest: osobnik żywy (drzewo, zwierzę, człowiek) to ten zdolny do specyficznych działań. Weźmy inny przykład: oto stoję na brzegu morza i widzę spienione bałwany przewalające się na nim. Czy istnieje jakikolwiek pewny sposób określenia, co właśnie widzę? Bo chyba nie odróżniam jednej fali od innej? Reasumując: punkt wyjścia dowodu kinetycznego jest neutralny w tym sensie, że widzę pierwotnie spłot czynników, które analizuję potem jako *movens* i *motum*, czyli fakty w ich binarnej strukturze.

Nazwanie *movens* i *motum* przyczyną i skutkiem, nie jest w gruncie rzeczy konieczne, a zważywszy antymetafizyczne stanowisko pozytywizmu („przyczyny nie istnieją”) – może być nawet – dla wykazania uniwersalności i bezzakończoności dowodu – szkodliwe. Odróżniamy (wszyscy, włączając w to pozytywistów) to, co jest od tego, co nie jest, a wypadku ruchu odróżniamy byt aktualny od bytu w możliwości, czyli od relatywnego w stosunku do tamtego – niebytu. Sam Arystoteles czyni pewną koncesję na rzecz stanowiska eleatów (negujących istnienie ruchu). Ma ruch – jego zdaniem – pewne *pozory* niebytu. Coś eleaci jednak dostrzegali, a mianowicie ów „niebyt”, który wszelako jest jedynie niebytem *względnie*. Jest to oczywiście zastosowanie zasady niesprzeczności do świata, w którym istnieje ruch. Mamy prawo przyjmować, że zasada niesprzeczności obowiązywałaby w wypadku *wszystkich możliwych światów*, natomiast chyba mógłby istnieć świat, w którym nie istniałby ruch. W tym jednak wypadku *my*, jako istoty wyposażone w zmysł wspólny, który ujmuje właśnie ruch jako pierwszą daną doświadczenia, świata tego w ogóle byśmy nie mogli poznać ani nazywać. Żeby w ogóle dopuścić możliwość istnienia tautologii, trzeba by przyjąć, że mamy tu do czynienia z jakimś rozumowaniem, a więc pojęciowym ujęciem obiektu najpierw. Otóż to Awerroes sądził, że w pierwszym rozdziale „Fizyki” mamy opis rozumowania. Zdaniem Tomasza, to stanowisko jest błędne. Pomijając to, że nie zgadza się ono literą komentowanego tekstu, trzeba powiedzieć, że w danym razie rozumowanie owo musiałoby wychodzić *od czegoś* (na przykład definicji nominalnej). I tego „czegoś” trzeba by doszukać się w pierwszych danych doświadczalnych – bo przecież Arystoteles przedstawia analizę redukcyjną doświadczenia faktu. A więc owo „coś” musiałoby być zarazem znakiem i rzeczą. Jest to stanowisko antynaukowe, ponieważ podcina same korzenie nauki. Wszak w nauce chodzi musi zawsze o wskazanie podstaw znakowania w świecie realnym, a nie zamykanie się w kręgu hermeneutycznym. Jest to jasne z punktu widzenia rozumu naturalnego. Natomiast zupełnie *nie jest jasne*, by stanowisko rozumu naturalnego *musiało* satysfakcjonować wszystkich po prostu. Awerrościści byli właśnie nim *specyficznie nieusatisfakcjonowani*. Powtórzmy: chodzi o poznanie tego, co pierwotne, a „pierwotnym” może wszak być nie tylko *to, co wyjściowe*, ale i *to, co najważniejsze*. Czy filozofia jest w ogóle w stanie to pokazać?

W Summie Teologicznej (I, 19, 5, c) Tomasz omawia *z teologicznego punktu widzenia* problem równoznaczny z problemem przyczyny i skutku odniesionych prowizorycznie do poznania Boga. Literalnie rzecz biorąc, terminy te są zupełnie nieadekwatne, ponieważ Bóg jest bytem prostym. Wszelako zawsze możemy sobie stawiać pytanie odnośnie do *celu* ostatecznego rzeczy stworzonych oraz *środków*, jakie do niego prowadzą. (To znaczy o stosunek stworzenia do Boga). Bo jedno i drugie jest niewątpliwie przedmiotem wiedzy i woli

Boga. Fakt, że człowiek może chcieć celu i środków oddzielnie, stanowi o tym, że jego chcenie nie zamyka się błędnym kole i nie jest „przyczyną” samego siebie. Natomiast możemy sobie postawić chyba pytanie, czy Bóg chce w sposób podobny do ludzkiego, chociaż zawsze pojawia się groźba antropomorfizmu. Otóż środki do celu ostatecznego muszą pozostawać w określonym stosunku. Te środki (byty stworzone) są zresztą przyczynami wtórnymi, które bada nauka. Gdyby ich od Celu nie odróżniać, trzeba by przyjąć, że wszystko dzieje się tylko dlatego, że Bóg po prostu tak chce, a poszukiwanie przyczyn naturalnych jest stratą czasu. Prawdą jest, że Bóg nie chce środków po prostu i bezwarunkowo, bo chce ich tylko jako tego, co do Niego samego prowadzi (Proverb. 16. 4: *universa propter semetipsum operatus est Dominus*) (S. Thomae, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 3 expos.). Ale jest jednak konsekwencja w Jego działaniu, a to sprawia, że zajmowanie się naukami ma sens, bo tę właśnie konsekwencję Jego działań każda nauka odkrywa. Relacja obu nie może być relacją znaku i rzeczy.

Specjalna i *ściśle teologiczna* trudność pojawia się odnośnie do Słowa, które – jak mówi Objawienie – jest Bogiem; czyli JEST w pełnym tego słowa znaczeniu. Bo w wypadku Objawienia, ewidentnie mamy coś, co przekracza zupełnie naturalny porządek (badany przez naukę). A choć racji działania Boga trudno *tu* dociec, nie znaczy to jednak, by była ona w *ogóle w nauce niejasna*, a dociekanie związków przyczynowo skutkowych miałyby być zastąpione przez desygnowanie (relacji znaku-słowa do rzeczy). Czy to, co objawione jest „językiem”, jak chce Islam albo język jest „objawieniem” (Gadamer)? Czy też jest ono Bogiem, a wszystkie wymienione powyżej konsekwencje natury rozumowej muszą się do tego faktu stosować? Jeżeli faktu tego nie przyjmiemy, otrzymamy niekreślony stosunek środków (przyczyn wtórnych) do Celu. Otrzymamy hybrydę „religii” i „nauki” – zgubną dla obu.

Ten problem chyba musiał się pojawić w świecie Islamu, ponieważ już mutazylici (u początków filozofii arabskiej) stawiali pytanie, czy Koran jest bytem stworzonym. Natomiast dla chrześcijanina problemu tu nie ma: Biblia jest *słowem* Boga o tyle jedynie, o ile mówi o Słowie, czyli Bogu (J 5. 39; Luc 24. 27), co jest tematem pierwszego rozdziału Ewangelii Janowej oraz pierwszego rozdziału Listu do Hebrajczyków. Według Tomasza, prerogatywą wyłącznie Boga jest czynienie rzeczy znakami (choć naturalnie nie da się w ogóle „urealnić” mówionych wyrazów). Prorok Achiasz podzielił swe nowe odzienie na dwanaście części, co było prefiguracją podziału Królestwa Izraela po śmierci Salomona (1 Krl 11. 30). Ale wszelkie proroctwo spełniło się dopiero w Słowie Boga ściśle tak nazwanym.

Pojęcia i zdania używane w nauce (i metafizyce) mogą oczywiście się wydawać błędą repliką owych „słów najważniejszych”, czym zapewne można tłumaczyć predylekcję do powoływania się na Pismo święte tam, gdzie wypowiadać się winien wprzód rozum naturalny. Dawno zresztą stawiano sobie pytanie, która z nauk jest bardziej ogólna: teologia (która musi opierać się na Piśmie św.), czy też filozofia? Bo Bóg (przedmiot teologii) jest *pewnym* bytem, a nie bytem w ogóle (jak przedmiot metafizyki). Otóż z naszego ludzkiego punktu widzenia, bycie jest przede wszystkim byciem-w-ruchu, nawet jeżeli metafizyka dokonuje nad nim osądu. Także nasz język jest nazwaniem ruchu przede wszystkim. Czy istnieje jednak „pojęcie” ogólniejsze niż pojęcie ruchu? Otóż jest nim łacińskie „*procedere*”. (Thomas, *De potentia*, q. 10 a. 1 s.c. 1. *Sed contra. Est quod dicit filius Ioan. cap. VIII, 42: ego ex Deo processi et veni*); (ἐξῆλθον καὶ ἤκω; *exêlthon kai hékō*).

„Księga Mądrości” o ruchliwości Bożej mądrości mówi tylko metaforycznie, podczas gdy procedere Ewangelii Janowej oznacza ściśle dynamikę wewnętrznego życia Boga. Słowo Boga pochodzi od Ojca od wieczności (Ps. 2. 7), a jeżeli Tomasz mówi, że rzeczy pochodzą od Boga („processerunt a Deo”; Summa I, q. 44), to ma na myśli to, że są one jedynie na wzór (lub podobieństwo) Boga, nigdy zaś odwzorowaniem po prostu. Dla filozofa specjalnie ważny jest wobec tego fakt, że wyrazy naszego języka nigdy nie odwzorowują rzeczywistości (ani tym bardziej Rzeczywistości).

Myślenie jest pewnym typem fizycznej (choć nie fizycznej) aktywności. Myślenie naukowe polega na zharmonizowaniu życia intelektualnego z rytmem natury. Tego można dokonać środkami czysto naturalnymi. Natomiast nie jest możliwe zrównanie rzeczy ze znakami, czy też ideami. Narodzin filozofii arabskiej uparujemy w momencie, kiedy postawiono sobie pytanie odnośnie do relacji słowa poczytywanego za najważniejsze, bo pochodzącego (podobno) od Boga ze światem. Wątpliwość tę i ten problem odziedziczyła filozofia tzw. racjonalizmu. Chodzi tu o problem desygnowania. U Arystotelesa tego problemu nie ma bo „wyrazy oznaczają rzeczy nie bezpośrednio, ale za pośrednictwem ujęcia intelektu” (Summa Theologiae, I, q. 13. a. 1, c; Peri Hermeneias, c. 1, 16 a 13 -14.). Sądy winny odpowiadać stanom faktycznym, a idee odpowiadać im nie mogą nigdy. Ten problem jest nierozwiązywalny w tym kontekście kulturowym. Otóż właśnie zdumiewającym jest to, że racjoniści mimo to nigdy nie przestali tego problemu stawiać. Owo „nigdy” ewidentnie czegoś dowodzi. Czego?

Jedno jedyne zdarzenie na wskroś historyczne (tzn. faktyczne) miało charakter zrównania Słowa z rzeczą. Chodzi o przyjęcie ludzkiej natury przez Słowo Boga. Jałowe usiłowania racjonalizmu zmierzają do skopiowania tego unikatowego zdarzenia na planie historii czysto ludzkiej, bo jednak filozofia tego zadania nie jest w stanie wykonać. Versöhnung (zrównanie) w stylu Heglowskim jest jakby desperacką próbą tego „pojednania”.

Metafizyka jest domeną naturalnego intelektu. Ale naturalne działanie intelektu na metafizyce się nie kończy. Wierzone, że po myśleniu metafizycznym przyjść musi myślenie innego rodzaju – to właśnie typowe dla racjonalizmu (Comte). W pewnym sensie jest to prawdą. W cytowanym Encheiridion Denzingera mamy też stwierdzenie co do możliwości naturalnego poznania wiarygodności Objawienia (Denzinger, 2768: nieprawdą jest „że rozum nie może osiągnąć prawdziwej i całkowitej pewności o motywach wiarygodności, tzn. o tych motywach, które przedstawiają Objawienie Boże jako całkowicie wiarygodne [...]”). Możliwość ta – jak czytamy w Dignitatis Humanae – jest zarazem moralnym obowiązkiem każdego człowieka. Czas, jak stwierdzono niedawno mocą autorytetu Magisterium Kościoła, ma wagę pierwszorzędą dla ludzkiego rozumienia. Pojawia się wobec tego problem, jak to, co poza metafizykę wykracza (w niedookreślonym bliżej kierunku) może – przez świadomość ciągłości czasu ludzkiego (świadomość zawsze obecnej aporii racjonalizmu) – w jakiś sposób owo unikatowe historyczne (faktyczne) zdarzenie uczynić obecnym (zrozumiałym) dziś.

Jest tak istotnie: ciągłość historii racjonalizmu stanowi namacalne świadectwo tego, że problem poznania zrównania Słowa i rzeczy istnieje do dziś, to znaczy dowodzi tego, że zdarzenie to było zdarzeniem historycznym i faktycznym w ten właśnie sposób, że zrozumienie jego jest nieprzerwalnie problemem aż po dzień dzisiejszy. Człowiek tego problemu nie rozumiał, bo go zrozumieć nie mógł. Wszelako to, że ciągle czuje się zmuszony do podejmowania tego problemu dowodzi tego, że problem tej obecności Boga-

Słowa w świecie to problem *realnego zdarzenia*. Przetłumaczmy tę ostatnią frazę na łacinę. Chodzi o *res gesta*, bo tę od *historia* (w sensie węższym) właśnie łacinnik (precyzyjnie) odróżnia. Etymologicznie „historia” pochodzi od greckiego „opowiadać”. Trzeba to wyraźnie zaznaczyć, dlatego że nie chodzi o „narrację”, ale właśnie o zdarzenie, które może i *winno* być relacjonowane adekwatnie, co wcale rzeczą prostą nie jest. Zdarzeń własnego życia człowiek nader często po prostu nie rozumie, ich bowiem zrozumienie wymaga nierzadko spojrzenia na nie sub specie aeternitatis. W tym kontekście zauważmy, że tzw. sens literalny Pisma św. obejmuje po równi: historię, etiologię i analogię. Ta druga nie ogranicza się do relacji faktów, ale podaje nadto ich przyczynę. Analogia zaś ma na względzie spójność wypowiedzi Pisma św. (uzgodnienie różnych jego miejsc).¹³

To właśnie mamy na myśli mówiąc o tym, że rozum naturalny człowieka *współczesnego* jest w stanie ustalić, że fakt specyficznej obecności Boga-Słowa w historii jest faktem obiektywnie stwierdzalnym; historycznym. Świadectwo filozofii racjonalistycznej okazuje się w tym wypadku bezcenne (quia testimonium adversarii efficacius est; Thomas, In Trin., q. 2, a. 4. ad 8). Przyjęcie takiej opozycji w stosunku do tego, co „granice czystego rozumu” ma przekraczać, sprawił, że *problem ten musiał się pojawić* w filozofii (racjonalistycznej), jeżeli sam fakt pojawił się w rzeczywistości. I to właśnie mamy na myśli mówiąc o tym, co w poznaniu w *tych wypadkach* pierwotne – bo wagi pierwszorzędnej.

Gdybyśmy w *porządku naturalnym* poznawali wprzód coś, czemu trzeba by przypisać nazwę; gdyby wyrazy mogły *same* denotować cokolwiek w ogóle, istniałaby w *nich samych* jakaś postać życia, o czym pisze Descartes w słowach: „gdybym przestał myśleć, przestałbym żyć”. Awerroes zakładał takie twierdzenie: punkt wyjścia jego filozofii nie jest to akt osobowy, ale akt „transcendentalny” „językowy”. Dwie rzeczy trzeba odróżnić: *fakt* istnienia racjonalizmu i *treść* jego aktualnych przemyśleń. Nigdy de facto nie osiągnięto harmonii obu. Siła tego przekonania co do mocy słów, obecna w racjonalizmie jako jego „dynamika myślenia” jest zrozumiała tylko w świetle faktu, że naprawdę to tylko Słowo jest Życiem, a najsłabszy bodaj jego ślad zostawiony w umyśle ludzkim (w *każdym* umyśle), zmusza do szukania Życia Samego. *Droga* umysłu ku Niemu bywa powikłana, ale jej sensu niepodobna zrozumieć inaczej, jak tylko patrząc na *Drogę* samego Słowa w historii człowieka.

ROZDZIAŁ I. METODA

1. Scientia subalternata (nauka podporządkowana)

Drogi poznania niepodobna wymierzyć z zaplanowaną góry skrupulatnością, jakkolwiek bowiem – zdaniem Arystotelesa – „bezpośredni” termin sylogizmu dowodzącego (tzn. ten,

¹³ Summa Theologiae, I q. 1, a. 10 ad 2.

który właściwie przesądza o pewności wniosków nauki) jest tylko jeden, to dróg dochodzenia do prawdy może być wiele – nawet w obrębie jednej i tej samej nauki. Tym bardziej trzeba to powiedzieć o naukach różnych co do ich przedmiotu formalnego – stosowanie analogii umożliwia przejście z jednego, metodologicznie wyodrębnionego przedmiotu, na inny. I odwrotnie – dane twierdzenie może być udowodnione w *różnych* naukach, a o ich odrębności przesądza zastosowanie innego terminu średniego sylogizmu.¹⁴

W *Summa Contra Gentiles* dla uzasadnienia jednej tezy Tomasz przytacza szereg różnych dowodów. Nie można jednak wnioskować, że autor nie był pewien, który z podanych terminów średnich jest rzeczywiście bezpośredni, jeżeli mielibyśmy na myśli pewność (*certitudo*) naukową. Inaczej rzecz ma się z pewnością psychologiczną: wielość dowodów może być *psychologicznie* usprawiedliwiona sposobem recepcji *Summa Contra Gentiles*. Subiektywnie rzecz biorąc, *dla kogoś* dowód niebezpośredni może być przystępniejszy niż ten bezpośredni. Zresztą wiąże się z tym potrzeba przytaczania przykładów. Z istoty swojej one stanowią „zapośredniczenie” w doświadczeniu zmysłowym. Subiektywnie rzecz biorąc, mogą one zrozumienie tekstu ułatwiać lub utrudniać – tego z góry przesądzić się nie da. Taki też jest stosunek metafizyki do nauk szczegółowych: używa ona przykładów zaczerpniętych z innych nauk dla wyjaśnienia własnych tez.¹⁵ Chodzi tu właśnie o stosunek filozofii pierwszej do nauk szczegółowych: bez naruszania metodologicznej odrębności nauk, można posłużyć się dla ilustracji przemyśleń filozoficznych przykładami wziętymi z nauk szczegółowych.

Powyżej podano schemat dowodu kinetycznego. Jeżeli zwięzłość jego stoi w ewidentnej dysproporcji do rozmiarów niniejszej pracy, to jest tak dlatego, że *subiektywnie* rzecz biorąc inne typy racjonalności są nam obecnie (w XXI wieku) lepiej znane i one to mają służyć za ilustrację owej skądinąd bardzo abstrakcyjnej formuły dowodu. Odnośnie do roli „obrazu”, „wizualizacji”, czy jakkolwiek by tego nie nazwać, powyżej również skreślono szereg uwag. Otóż metafizyka *osądza* każde z owych wyobrażeń i to stanowi o jej uprzywilejowanej pozycji.

Ogólnie rzecz biorąc powiedzieć możemy, że: „scientiae quae habent ordinem ad invicem, hoc modo se habent quod una potest uti principiis alterius, sicut scientiae posteriores principiis priorum scientiarum, sive sint superiores, sive inferiores. Unde Metaphysica quae est omnibus superior, utitur his quae in aliis scientiis sunt probata.” „Nauki, które są w stosunku do siebie uporządkowane, pozostają do siebie w takim stosunku, że jedna może używać zasad innej, tak jak to się przedstawia w wypadku stosunku nauk wtórnych do uprzednich, i to niezależnie od tego, czy tamte będą nadrzędne, czy też podrzędne. Stąd też metafizyka, która jest ze wszystkich najwyższa, używa tego, czego dowiedziono w innych

¹⁴ *Summa Theologiae*, I, 1, 1 ad 2. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum.

¹⁵ *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 4 n. 5. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

naukach”. Metafizyka wyzyskuje przemyślenia nauk, których poznanie w naturalnym porządku poznawczym przychodzi łatwiej.¹⁶

Zrozumienie twierdzeń metafizyki, które same w sobie muszą być jasne i oparte na nielicznej liczbie terminów średnich, może być subiektywnie trudne z uwagi na *przyzwyczajenie* umysłu do określonego sposobu myślenia; do określonej metody naukowej. W „Metafizyce” (księga II) czytamy: „Dociekanie prawdy jest pod pewnym względem trudne, a pod pewnym względem łatwe” (c. 1, 999a 30-31). „Trudność jest dwojakiego rodzaju [...] w tym przypadku bierze się ona nie tyle ze strony rzeczy, ile raczej ma swe źródło a nas samych. Bo jak oczy nietoperza mają się do blasku dnia, tak też ma się intelekt naszej duszy do tych rzeczy, które z natury są ze wszystkich najbardziej oczywiste” (c.1, 993b 7-11). „Jaki jest rezultat naszych wykładów, to zależy od naszych przyzwyczajęń. Albowiem odpowiada nam taki sposób przedstawiania rzeczy, do jakiego jesteśmy przyzwyczajeni. W przeciwnym razie wydaje się nam, że chodzi już o coś innego: to brak przyzwyczajenia i obycia z naszej strony sprawia, iż rzecz jest dla nas raczej niezrozumiała i obca” (c. 3, 995b 32 – 995a 3). Istnieją ludzie, którzy „nie uznają za słuszne tego, co się mówi, jeżeli nie [można] posługiwać się językiem matematycznym, a inni – jeśli nie [można] opierać się na przykładach; jeszcze inni chcą, żeby udowadniać wszystko w sposób ścisły, a innych to drażni bądź dlatego, że nie potrafią uchwycić toku dowodzenia, bądź dlatego, że uważają to za zbyt drobiazgowość” (c. 3, 995a 6-10). „Nie można domagać się wszędzie ścisłości matematycznej, ale tylko w odniesieniu do przedmiotów niematerialnych. Nie jest to zatem metoda właściwa dla fizyki [...] gdyż wszelka przyroda zawiera prawdopodobnie materię” (c. 3, 995a 15 – 17). Ostatnie zdanie zapewne adresowane jest do platoników, dla których metoda matematyczna była wzorcową dla nauki w ogóle. Otóż tu podano jej ograniczenie (tłum. T. Żeleźnik).

Ogólnie rzecz biorąc, charakterystyczną cechą metafizyki jest to, że – jako najbardziej ogólna – przychodzi po poznaniu tego wszystkiego, co jakoś bliższe poznaniu zmysłowemu. Tak to ujmuje Tomasz w *De Trinitate*, 5, 1, ad 9: „*ordo huius scientiae est, ut addiscatur post scientias naturales, in quibus multa sunt determinata quibus ista scientia utitur [...]*”. Nie ma tu błędnego koła: metafizyka udowadnia zasady nauk, ale sama tychże zasad nie czerpie z nich właśnie – z nich czerpie tylko to, co stanowi egemplifikację tychże zasad *in concreto*, to znaczy w jakiejś nauce, która jest bliższa zmysłowości.

Najkrótsza droga dowodzenia w metafizyce wiedzie wprost przez użycie pierwszych zasad. Jednak ta obiektywnie najlepsza droga może – z subiektywnego punktu widzenia, który przecież należy wziąć realistycznie w rachubę – być gorsza od tej „okrężnej”. Przez to ostatnie określenie rozumiemy odwołanie się do przykładu wyrażonego językiem nauki podrzędnej (*scientia subalternata*), którą dla metafizyki może być na przykład przyrodoznawstwo. Wyrazistość zatem rozumienia argumentacji metafizycznych może – ujmując rzecz pragmatycznie – zależeć od odwołania się do innych nauk. Naturalnie konieczne jest przy tym zachowanie odrębności metodologicznej nauk, o której mowa w „*Analitikach Wtórych*”. Oznacza to tyle, że termin średni używanego w danym razie sylogizmu musi być – w języku Arystotelesa – „jednorodny” z terminami skrajnymi tegoż. Jeśli zatem mamy twierdzenie: „*terra est rotunda*”, to należałoby uważnie zwrócić uwagę na

¹⁶ *De Trinitate*, pars 1 q. 2 a. 3 ad 7

język: jeżeli argumentujemy stosując termin średni innej nauki, to również: „terra” i „rotundias” winny być rozumiane analogicznie – już to ogólniej, już to bardziej szczegółowo – stosownie do tego, czy przechodzimy do nauki ogólniejszej, czy też bardziej szczegółowej – podporządkowanej.

De Trinitate, 3, 1, c. czytamy: „scientia quae est de causis altissimis, scilicet metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum; et tamen in scientiis praeambulis oportet ut supponantur quaedam quae in illa plenius innotescunt”. Nauka dotycząca przyczyn najwyższych (metafizyka) przypada w udziale poznaniu ludzkiemu najpóźniej. Z drugiej wszelako strony, w naukach wstępnych trzeba przyjąć to, co później w niej właśnie ukaże się jaśniej.

Tym samym przyjmuje się istnienie nauki naczelnej bez naruszania wszelako metodologicznej odrębności nauk. Zachowanie tej odrębności jest konieczne, albowiem

Niełatwo jest [...] upewnić się, czy się wie, czy nie, bo niełatwo się upewnić, czy wiedza czyjaś opiera się na właściwych zasadach, czy nie; a na tym właśnie polega wiedza. Sądzymy, że posiadamy wiedzę naukową, jeżeli wyprowadziliśmy wniosek z prawdziwych i pierwotnych przesłanek. Ale to nie jest tak: wniosek musi być jednorodny wraz z bezpośrednimi przesłankami.¹⁷

Bez zachowania tej odrębności popełniamy błąd metodologiczny zwany μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (metabasis eis allo genos); Arystotelesowska „zasada wykluczenia” mówi, że „nie wolno dowodzić przechodząc z jednego rodzaju na inny” (c. 7, 75a 38: Οὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι), albowiem w nauce wyróżniamy: (1) wniosek, czyli to, co tkwi w przedmiocie nauki tak jak np. „męskie” i „żeńskie” z konieczności tkwi w człowieku, (2) zasady („aksjomaty”) oraz (3) właśnie przedmiot (subiectum) nauki: jest on [raczej] „podmiotem”, którego właściwości (jako to, co nierozzerwalnie w nim tkwi) ma za przedmiot dowód naukowy.

(c. 7, 75a 38)

τρία γάρ ἐστι τὰ ἐν ταῖς ἀπο-
δείξεσιν, ἐν μὲν τὸ ἀποδεικνύμενον, τὸ συμπέρασμα (τοῦτο
δ' ἐστὶ τὸ ὑπάρχον γένει τινὶ καθ' αὐτό), ἐν δὲ τὰ ἀξιώ-
ματα (ἀξιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν)· τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκει-
75b 1 μένον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ
ἡ ἀπόδειξις.

w dowodach mamy trzy [elementy]: (1) to, czego się dowodzi-wniosek; tym zaś jest to, co przysługuje danemu rodzajowi (przedmiotowi nauki) z konieczności; (2) zasady (zasady to to, z czego się wychodzi); (3) rodzaj-przedmiot [który jest naprawdę ‘podmiotem’], którego właściwości i przypadłości właściwe pokazuje [ten] dowód.

¹⁷ Aristoteles, Analytica Posteriora, I, c. 9 in calce; Arystoteles, Dzieła Wszystkie, I, s. 269, tłum. K. Leśniak.

Naturalnie sama „zasada wykluczenia” jest zasadą bardziej ogólną niż każda z nauk szczegółowych, do których ona się stosuje. Czy wobec tego można by nazwać ją zasadą (ἀξίωμα) „transcendentalną” albo „krytyczną”? Nie, gdyż filozofia pierwsza w Arystotelesowskim paradygmacie jest nauką architektoniczną (nadrzędną), ale jako metafizyka ma na celu poznanie rzeczywistości transcendentnej, nie zaś transcendentalnej.

Istnieje zasadnicza różnica między zasadą naczelną u Kanta i Arystotelesa, choć nie może być wątpliwości co do tego, która z nich jest zasadą istotnie. Zasada Kanta to „Zasada syntetycznej jedności apercepcji [i] jest [ona u Kanta] najwyższą zasadą wszelkiego posługiwania się intelektem”.¹⁸ Metodologiczna zasada Arystotelesa, którą, jak zobaczymy zaraz, Kant mimo wszystko usiłuje się posługiwać – posługiwać się w negowaniu wartości dowodu na istnienie Boga – to de facto zasada niesprzeczności, czyli zasada *porządkownia relacji między obiektami*. Otóż sprawą zasadniczą jest to, czy mamy – mówiąc o relacjach – na myśli relacje między obiektami właśnie, czy też bierzemy pod uwagę zasadniczo ich relację do „ja myślącego” wyrażając to w następujących słowach:

Przedstawienie „Myślę” [Chmielowski: „To zdanie: ja myślę”; oryg.: „Ich denke”) musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom [...] Przedstawienie, które może być dane przed wszelkim myśleniem, nazywa się daną naoczną. Wszelka różnorodność danych naocznych zawiera więc w sobie *koniecznie odniesienie* do owego „Myślę” występujące w tym *samym podmiocie*, w którym znajduje się ta różnorodność [...] jest ono tą samowiedzą (Selbstbewusstsein), która wytwarzając przedstawienie „Myślę” [...] nie może już sama być wyprowadzona z żadnego innego przedstawienia. Jedność tej apercepcji nazywam transcendentalną jednością samowiedzy [...] Albowiem różnorodne przedstawienia dane w pewnej naoczności (Anschauung) nie byłyby w ogóle moimi przedstawieniami, gdyby nie należały wszystkie do jednej samowiedzy [...] moje przedstawienia [...] muszą [...] koniecznie spełniać warunek, pod którym jedynie *mogą współwystępować* w jednej ogóle samowiedzy [...].¹⁹

Jeżeli bierzemy pod uwagę ów aspekt podmiotowy (subiektywny), to relacja staje się de facto narracją. Gołymi oczami widzimy nagie fakty (relacje rzeczy), gdy tymczasem te same fakty bywają relacjonowane (by tak rzec: „zapośredniczone” przez wiele „podmiotów” uszeregowanych hierarchicznie). Za znamię literackiego wyrafinowania bywa poczytywane konstruowanie narracji wielopoziomowej, jednakże wątpliwe jest, czy filozofia może być w ogóle podobna do literatury; czy można za Fichtem poszukiwać „ja idealnego” myśląc „o tym, kto pomyślał o tym, kto pomyślał ... ” itd. ad infinitum. To, co współcześnie nazywa się „kryzysem meta-narracji”, pokazuje, że błędna jest sama zasada: filozofia *w ogóle nie jest narracją*. Pierwszy krok ku tej błędnej uliczce współczesności to „intuicja fundamentalna”, która u Kanta ma postać „intuicji (Anschauung) matematycznej”.

„Matematycznej”, bo Kantowska „zasada” musiałaby się stosować do jakiegoś „przedmiotu”; przedmiotu ogólnie rzecz biorąc, przedmiotu nauki uznanej za naczelną – paradygmatyczną. Jeżeli mielibyśmy wyprowadzać ważne wnioski, to jedynie w oparciu o

¹⁸ Immanuel Kant, „Krytyka czystego rozumu”; przeł. R. Ingarden, Warszawa 2001, s. 157.

¹⁹ Ibidem, s. 155 (podkreślenia moje).

wyjściową „intuicję”, która obejmowałaby po równi zasadę uznaną za naczelną i przedmiot nauki *w ten sposób* uznanej za naczelną. Jeżeli więc za tę naukę uznalibyśmy matematykę, to naturę takowej intuicji opisalibyśmy może słowami:

[...] tylko przez formę zmysłowej naoczności możemy rzeczy oglądać *a priori*, przez co jednak też przedmioty poznajemy tylko tak, jak one dla nas (dla naszych zmysłów) mogą się *przejawiać*, nie zaś takimi, jakimi one mogą być same w sobie. I to założenie jest bezwarunkowo konieczne, jeżeli zdania syntetyczne *a priori* mają być uznane za możliwe, albo, w przypadku gdy je rzeczywiście znajdujemy, jeżeli ich możliwość ma być zrozumiana i z góry określona.

Otóż przestrzeń i czas są tymi danymi naocznymi, które czysta matematyka kładzie u podstaw wszystkich swych poznań i sądów, występujących zarazem jako apodyktyczne i konieczne. Matematyka bowiem musi wszystkie swe pojęcia przedstawić najpierw w naoczności, czysta zaś matematyka – w czystej naoczności, tj. musi je konstruować.²⁰

Po przyjęciu takiej „intuicji” wykroczenie poza nią jest wydało się Kantowi tyleż niedopuszczalne, co naganne:

Mimo o pozwolono sobie na taki odskok (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Mianowicie ze zmian w świecie wysnuwano wnioski o empirycznej przypadkowości, tj. o ich [zjawisk] zależności od empirycznie określonych przyczyn, i otrzymano wstępujący szereg empirycznych warunków [...] jednak [...] odstąpiono nagle od empirycznego pojęcia przypadkowości i wzięto czystą kategorię [przyczynowości] [a ta] stała się powodem przyjęcia szeregu czysto myślowego (*intelligibel*).

A tymczasem, zdaniem Kanta, pamiętać „należało”, że

Jeżeli [...] zaczynamy dowód w sposób kosmologiczny, zakładając szereg zjawisk i cofanie się w nim wedle empirycznych praw przyczynowości, to nie można potem od tego odstąpić i przejść do czegoś innego, co jako człon wcale nie należy do szeregu. Albowiem trzeba uważać coś za warunek w tym samym właśnie znaczeniu, w jakim stosunek tego, co uwarunkowane do jego warunku został wzięty w szereg, który w stałym postępowaniu naprzód miał doprowadzić do owego najwyższego warunku. (A 457; B 467 -A 458; B 468).²¹

Krótko mówiąc: jeżeli – zdaniem Kanta – poszukujemy poznania *a priori*, zwracać się winniśmy ku matematyce, a rozszerzenie ważności poznania matematycznego dokonane przy pomocy „krytyki” czyni metafizykę pozorem wiedzy, a dowód na istnienie Boga – złudzeniem. Zarazem jednak podejście „krytyczne” skutecznie chroniłoby nas od pokusy μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, na którą chyba jesteśmy wciąż narażeni. Czy istotnie? Czy Krytyka zapewnia pożądane zawsze zachowanie metodologicznej odrębności nauk?

²⁰ Immanuel Kant, Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka, przeł. B. Bornstein, opracowała Janina Suchorzowska, fragmenty wybrane. § 10.

Dostęp 31.10.2020 <https://sady.up.krakow.pl/fil.kant.prolegomena.htm>

²¹ Immanuel Kant, „Krytyka czystego rozumu”; przeł. R. Ingarden, Warszawa 2001.

Powstanie Geisteswissenschaften wydaje się wprost temu przeczyć. Nauki o duchu ewidentnie naukami o liczbie nie są. Dalej, Gestaltpsychologie jest takąż kontynuacją kantyizmu, podobne jak psychologia Piageta. Czy neokantyści i psychologowie opacznie pojęli naukę mistrza? Chyba nie, bo metabasis taka – paradoksalnie – wydaje się wpisywać w samą istotę kantyizmu: o ile teoretycy nauk ścisłych „intuicji” kantowskich raczej obecnie nie przyjmują, to te same „intuicje” wkraczają na teren, na którym ich zastosowania spodziewalibyśmy się wprzód najmniej. Samo określenie „transcendentalizm” jest poniekąd wyrazem rzeczzonej metabasis. Czy zatem perspektywę „transcendentalną” należy odrzucić w całości? Nie wydaje się to ani możliwe, ani konieczne.

Należy jedynie przyjąć, że żadna „*fundamentalna* intuicja” istnieć w nauce nie może. Naukowych „intuicji” jest wiele, bo wiele jest (winno być) nauk i wiele możliwości postępu nauk również. W tym sensie (wykraczania poza to, co dane) metabasis jest *warunkowo możliwa*: „Powieśmy (stwierdza Arystoteles) później, jak jest to [poszerzenie poznania] mimo wszystko możliwe”. (75b6· τοῦτο δ’ ὥς ἐνδέχεται ἐπὶ τινῶν, ὥστερον λεχθήσεται).

Metabasis jest możliwa tylko w wypadku odróżnienia „przedmiotu” nauki od zasady pozwalającej temu przedmiotowi podporządkować wnioski naukowe. Wyraz „przedmiot” ujęto w cudzysłów, bo jest on (ten idiom) nieszczęsnym dziedzictwem filozofii krytycznej: w istocie chodzi raczej o „podmiot”, w którym wnioski tkwią tak, jak na przykład „męskie” i „żeńskie” tkwi w człowieku (jego naturze) z konieczności dokładnie takiej samej jak risibile („śmiech”), czy też rationale (rozumność): zdolność do „odczucia” absurdu tak samo, jak i analityczny do niego stosunek. Realny postęp nauki polega właśnie na odkrywaniu w nauce tego, co konieczne, czyli rozwijanie możliwości ludzkiego intelektu do postaci ujęcia konieczności natury. A priori zakresu tej konieczności (konieczności rzekomo „podmiotowej”) oczywiście określić się nie da. Prowadziłoby to bowiem do stworzenia hybrydy nauk o jednorodnej i uniwersalnej metodzie. Powstania takiego „światopoglądu naukowego” Kant prawdopodobnie nie przewidywał, powinien wszelako zrozumieć to, że podciągnięcie matematyki i przyrodoznawstwa pod jedną naoczność już przesłanki stworzenia rozmaitych „nauk o duchu” w sobie zawiera:

75b 3-6:

ὥν δὲ τὸ γένος ἕτερον, ὥσπερ ἀριθμητικῆς καὶ γεω-
μετρίας, οὐκ ἔστι τὴν ἀριθμητικὴν ἀπόδειξιν ἐφαρμόσαι ἐπὶ
τὰ τοῖς μεγέθεσι συμβεβηκότα, εἰ μὴ τὰ μεγέθη ἀριθμοί
εἰσι [...]

jeżeli przedmioty dwu nauk są różne (np. arytmetyki i geometrii), to nie da się uzgodnić danych jednej z danymi drugiej: liczb z wielkościami; jedno jest różne od drugiego [Arystoteles na tej podstawie odrzuca „dowód” kwadratury koła proponowany przez Brysona].

Formalna „jednorodność” jest u Arystotelesa ważna tylko w obrębie jednej nauki. Termin średni i terminy skrajne sylogizmu muszą być jednorodne, co oczywiście nie znaczy, by miałyby być objęte jedną „intuicją”. Bo w danym razie „rozwój” nauki musiałby postępować

in in(de)finitum, tak samo, jak linia prosta (taki abstrakt matematyczny) jest linią nieskończoną:

75b 10-13:

ἐκ γὰρ τοῦ αὐτοῦ γένους
ἀνάγκη τὰ ἄκρα καὶ τὰ μέσα εἶναι. εἰ γὰρ μὴ καθ' αὐτά,
συμβεβηκότα ἔσται.

Z jednego „subiectum” muszą podchodzić terminy skrajne sylogizmu i terminy średnie. W innym razie nie dowodzilibyśmy tego, co jest jako takie, ale tylko tego, co jest przypadkiem.

Pytania „transcendentalne” postawił Arystoteles ściślej, bo odnośnie do hierarchicznie uporządkowanych nauk. Nauka naczelna (metafizyka) stanowi o ich jedności, natomiast „Krytyka” nauką w ogóle nie jest.

c.14. 78b 32-39

Κατὰ μὲν δὴ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην καὶ κατὰ τὴν τῶν
μέσων θέσιν αὐταὶ διαφοραὶ εἰσι τοῦ ὅτι πρὸς τὸν τοῦ διότι
συλλογισμόν· ἄλλον δὲ τρόπον διαφέρει τὸ διότι τοῦ ὅτι
τῷ δι' ἄλλης ἐπιστήμης ἐκάτερον θεωρεῖν. τοιαῦτα δ' ἐστὶν
ὅσα οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα ὥστ' εἶναι θάτερον ὑπὸ θάτε-
ρον, οἷον τὰ ὀπτικά πρὸς γεωμετρίαν καὶ τὰ μηχανικά
πρὸς στερεομετρίαν καὶ τὰ ἀρμονικά πρὸς ἀριθμητικὴν καὶ
τὰ φαινόμενα πρὸς ἀστρολογικὴν.

Różnica między naukami o faktach a naukami o przyczynach odpowiada pozycji terminu średniego sylogizmu. Ponadto jednak różnią się nauki, z których jedna bada fakt, a inna przyczynę, tak jak te, które pozostają do siebie w stosunku podporządkowania. Na przykład podporządkowana w ten sposób jest optyka – geometrii; mechanika – stereometrii; harmonika – arytmetyce [...]

Jasną jest rzeczą, że natura „intuicji” (jeśli trzeba by trzymać się tego terminu) istotnie musi nakładać ograniczenia na wszystko, co z niej wypływa, czy też wszystkiego, co rozwija się w jej granicach. Można wszelako wątpić, czy te granice są u Kanta dość pojemne na to, by wytłumaczyć bodaj tylko fakt istnienia matematycznie zorientowanego przyrodoznawstwa (a swobodę przeprowadzenia eksperymentu w szczególności). Nawet jeśli zgodzilibyśmy się (co nie jest wszelko oczywiste), że matematyka opiera się na „intuicji czasu”, to i tak można by zapytać, czy „czasowość” opisuje adekwatnie naturę rozumienia ludzkiego, a potem i tego, co na rozumieniu (jako działanie) jest oparte.

Zawsze odróżniamy rzeczy, bo bez odróżnienia poznanie nie jest możliwe. Możemy naturalnie odróżniać to, co *jest* od tego, co *już nie jest*, albo *jeszcze nie jest*. I jest to *pewne* zastosowanie zasady niesprzeczności, bo ta polega na określeniu właśnie stosunku „jest” do „nie jest”. Wszelako „przeszłość” (jeżeli się tak wolno wyrazić) ludzka, to nie tylko zdarzenia; to ponadto ich konieczność, bo co do zdarzeń przeszłych jesteśmy właśnie jako

ludzie świadomi, że niebyłymi stać się nie mogą. Mamy wszelkie podstawy przypuszczać, że zwierzęta takiej świadomości w ogóle nie mają. „Konieczne” to – według Arystotelesa – po prostu przedmiot nauki, a ogólniej – wiedzy. Przeciwnie: ludzka – *sit venia verbo* – „przyszłość”, to to, co owej konieczności specyficznie przeciwstawne: nie na zasadzie negacji, ale na zasadzie opozycji konieczne-możliwe. Zdarzenia przyszłe są możliwe i na tym fakcie opiera się moralność ludzka. Otóż tego faktu bylibyśmy nieświadomi, gdybyśmy nie znali tej opozycji. Wolność opiera się na zrozumieniu tej opozycji, choć stwierdzenie Hegla, że wolność to uświadomiona konieczność, jest tak samo błędne, jak stwierdzenie Sartre’a, że wolność to tyle, co nieokreśloność. Otóż problem w tym, że oba te twierdzenia są *równoprawne* po przyjęciu Kantowskich założeń.

Wolność w istocie opiera się na uświadomieniu sobie, że „konieczne” ludzkiej przeszłości nakreśla ramy ludzkiej wolności. Za zrozumieniem (obecnym w nauce przede wszystkim) idzie wolne działanie. Inne działania wolne nie są nigdy. Stwierdzenie, że człowiek jest „noumenalnie” wolny, jest niczym. Ograniczenia, jakie ludzkiej racjonalności Kant postawił, tę wolność czynią złudzeniem. Nie chodzi tylko o wolność moralną, ale i o wolność formułowania hipotez, rozwijania nauki w dowolnym (przez Kantowską „intuicję” niezakreślonym) kierunku. Jeżeli tego wszystkiego u Kanta *de facto* brak, a powodem tego jest przyjęcie wyjściowej intuicji rozwój nauki paraliżującej.

„Intuicja” ważna w nauce jest to w istocie zdolność uchwytowywania terminu średniego (ἀρχήνοια, εὐστοχία: Anal. Post., I, c, 34) sylogizmu dowodzącego, a zakres ważności twierdzeń każdej nauki zależy od ogólności zasad. Bo ostatecznie chodzi o zdanie sobie sprawy z ogólności zasad. Metafizyka opiera się na pierwszej z nich – zasadzie niesprzeczności. „Sens bycia” wyraża się w czterech przyczynach, a stwierdzenie istnienia *Movens Immotum*; Bytu Pierwszego przychodzi jako uwieńczenie nauki opierającej się na pierwszych zasadach intelektu.

2. Ład systemu nauk

W Tomaszowym paradygmacie nauki metafizyka zajmuje pozycję szczególną z uwagi na specjalne zaangażowanie intelektu ludzkiego.

De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 22. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurrit.

[...] poznanie charakterystyczne dla metafizyki jest najbardziej intelektualne. I dlatego też ona to udziela zasad wszystkim innym naukom, bo i poznanie intelektualne jest *pryncypium* poznania rozumowego – dlatego nazywa się ona filozofią pierwszą. Niemniej jednak znajomość jej przychodzi po poznaniu charakterystycznym dla Fizyki innych nauk, a to z racji tego, że poznanie

intelektualne jest *kresem* poznania rozumowego. Stąd też „meta-fizyka” to jakby „po-fizyka” – bo na drodze analizy przychodzi po Fizyce.

Zdania powyższe można rozumieć dwojako, jako: 1) *quaestio iuris*: metafizyka winna być dla dobra samej nauki uznana za naukę pierwszą; 2) *quaestio facti*: począwszy bowiem od końca XIII wieku metafizyka, która z racji tej, że wnioski jej są najbliższe naturalnie dla człowieka poznawanym pryncypiom (jest więc poniekąd kwintesencją rozumności ludzkiej), poczęła oddziaływać swoimi wnioskami tak jakby były to naturalne i zupełnie oczywiste zasady ludzkiego umysłu. Stąd też obecność jej w nauce przez następnych kilka stuleci była efektywna, choć niewidoczna. Świadectwem tego, że tak było istotnie, jest „Krytyka Czystego Rozumu” Kanta, w której ideom metafizyki przypisano funkcję regulatywną i motywującą postęp nauk (mimo tego, że odmówiono jej zarazem prawa do obiektywnej, przedmiotowej obecności w ówczesnej nauce). Kant przypisuje ideom metafizyki funkcję jednoznacznie pozytywną. Osobną sprawą jest wyjaśnienie, jak „ruch” myśli *rzeczywiście* może być wywoływany przez owe „idee”. Nie mamy żadnych powodów przypuszczać, by myślenie nie było czymś realnym. Stąd zasadnym wydaje się pytanie, jak to, co realności pozbawione (kantowskie idee są raczej „bytem obiektywnym” niż realnym) może *rzeczywiście* wspomniany ruch myśli wywołać. W pojęciu bowiem „motywacji” ewidentnie zawiera się pojęcie źródła ruchu – *motus*.

Natomiast od czasów Comte’a, a zwłaszcza neopozytywistów, metafizyce przypisywać poczęto rolę wręcz hamulca postępu, uważając ją za wyraz wstecznictwa. I znowu w tym wypadku *quaestio facti* przemawia na korzyść metafizyki: od połowy XX wieku, to znaczy od czasu, gdy idee neopozytywistów zdobyły trwałe prawo obywatelstwa w nauce, zaczął się stopniowy upadek nauki. Brak od owego czasu odkryć naprawdę przełomowych. Nauka postępuje w kierunku wzrastającej specjalizacji, co stanowi – żeby się tak wyrazić – „postmodernizm praktyczny”: stopniowo traci się wiarę w pozyskanie jednego uniwersalnego systemu nauki. Gromadzenie faktów dominuje nad budowaniem systemów. Prawda zaś przyjmuje charakter instytucjonalny.

W *De Trinitate*, 5, 1 ad 9 Tomasz omawia zależność *Physica* od *Metaphysica*.

Metafizyka udowadnia zasady wszystkich nauk, a zatem przede wszystkim – Fizyki, która jest dla niej niejako propedeutyką. Z drugiej zaś strony, Fizyka unaocznia twierdzenia metafizyki dając im postać dostępną przeciętnemu umysłowi człowieka, w którego wszak naturze leży posługiwanie się zmysłami przede wszystkim. Tomasz pisze:

Effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio [in corpore articuli: dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire]. Sed cum per eos pervenimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probantur demonstrationes quia.

Zmysłowo postrzegalne skutki, stanowiące punkt wyjścia dla Fizyki, są dla nas początkowo lepiej znane. Nazywana jest nauką naczelną – „meta-fizyką”, ponieważ ku temu, co nie daje się ująć przy pomocy zmysłów, należy postępować od tego, co zmysłowo naoczne. Od tych to skutków dochodzimy do poznania przyczyn pierwszych (na drodze rozumowania

wychodzącego od stwierdzenia faktu). Same fakty znajdują swe wytłumaczenie w świetle tych uzasadnień wyższych.

Demonstratio quia poprzestaje na wskazaniu pewnej relacji: *habitus causati ad causam*, przy czym odniesienie owo tkwi realnie w tym, co uprzączybowane właśnie. Dlatego też proporcja między tym, co uprzączybowane i przyczyną pozostaje tu nieznaną.

Pozytywizm z założenia poprzestaje na pokazaniu koincydencji zjawisk nie wchodząc w ich istotę. Istota bowiem obu zjawisk (czy też raczej istoty obu stron jednego zjawiska), wówczas kiedy zostanie poznana, daje właśnie wgląd w to *dlaczego* – *propter quid* przyczyna została powiązana ze skutkiem.

W tym wypadku (powiązania przyczyny ze skutkiem) mamy jedną „formę” obu, w której mieszczą się one tak jak w adekwatnym dla ich obu „obszarze bytowym”, czy też jednej „bytowej płaszczyźnie”. Biorąc najbardziej ogólne zjawisko – ruchu (percepcja ruchu jest wspólna nam i zwierzętom) *Physica* analizuje je (czego zwierzęta uczynić nie potrafią), rozbijając je na dwa relatywy, dane wprzód *confuse* – w nieodróżnieniu; te relatywy to *movens* i *motum*. Jednak jest to jeszcze poznanie *quia*-że, nie mamy bowiem jeszcze dotąd wglądu w to, *dlaczego* *movens* i *motum* (poruszyciel i to, co poruszane) są powiązane. *Physica* postępuje krok po kroku odkrywając coraz szersze „formy” fizycznego kosmosu, dochodząc wreszcie do progu metafizyki, wedle której autorem formy kosmosu jest Bóg. Forma kosmosu to w tym wypadku *ordo* – porządek – najsłabsza, relatywna struktura bytowa. Nie ma ona realnego bytowania poza pozostałymi kategoriami bytu. Stajemy tu w obliczu paradoksu, który w istocie nie jest niczym innym, jak problemem istnienia nauki naczelnej. Oto poza ową *najsłabszą* formą bytowości (którą jest porządek kosmosu) i kosmosem jako *czymś* o naturze określonej przynajmniej co do jego składników – realnych w pełnym tego słowa znaczeniu; realnych substancji – mamy „coś”, co jest co do „natury” zupełnie nieokreślone. *Scientia naturalis* musi poprzestać na stwierdzeniu tego *faktu* i wszystko w niej ogranicza się do stwierdzenia istnienia Pierwszego Poruszyciela. Możemy co prawda kosmos *przyrównać* do jednego organizmu, ale jest to porównanie jedynie – istoty owej „całości” bynajmniej nie rozjaśniające.²² Natomiast według Tomasza a Akwinu, istnieje nauka (odkryta zresztą przez samego Arystotelesa), której przedmiotem są *wszystkie kategorie bytu razem wzięte*. W ten sposób dochodzimy – wciąż poszukując formy kosmosu – do ujęcia tego, co właściwie „formą” może być nazwane jedynie analogicznie. Jest to bowiem raczej „wektor transcendencji”; *zależność* wszystkiego od Przyczyny Transcendentnej (ta zależność jest tym właśnie „co jest co do ‘natury’ [wprzód] nieokreślone”). Metafizyka ujmuje byt jako byt, a

²² Sancti Thomae de Aquino, De motu cordis

Item animal perfectum, quod est movens seipsum, maxime accedit ad similitudinem totius universi: unde et homo qui est perfectissimum animalium, dicitur a quibusdam minor mundus. In universo autem primus motus est motus localis, qui est causa alterationis et aliorum motuum. Unde et in animali magis videtur motus localis esse alterationis principium, quam e converso. Unde et Aristoteles in octavo Physic., hanc similitudinem sequens, dicit quod motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus.[...] quia, ut Aristoteles dicit in Lib. de motu Anim., existimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene legibus rectam.

istnienie jest „najbardziej formalne ze wszystkiego” (*Summa Theologiae*, I q. 8, a. 1, c). Zależność ta tkwi w istnieniu każdej substancji. *Przyczyną* bytu jako bytu jest nie tyle Pierwszy Poruszyciel po prostu, co Byt Samoistny.

Poznając przyczynę (dającą formalność zjawisku) poznajemy już *propter quid*; na owo „niższe”, „pierwotne” ujęcie zjawiska patrzymy bowiem z wyższej perspektywy. Wszelako zawsze w postępowaniu owej *Physica* widoczne jest owo niedookreślenie, wynikające z tego, że *contingentia*-rzeczy przygodne mają prawo obywatelstwa w fizycznym kosmosie. To, co przygodne możemy zatem zdefiniować jako „to, co *jeszcze* nie poznane”. Inaczej to ujmując: dopóty, dopóki nie spojrzymy na wszystko w perspektywie „totalnej”, wszystkie zjawiska wydawać się mogą przynajmniej w pewnym zakresie „przypadkowe”; przygodne. Z drugiej wszelako strony, przeznaczeniem naszym ostatecznie będzie „wiedza” wypływająca z *jakiegoś* poznania Boga – *sub specie aeternitatis*. Teologia w postaci doskonałej, zarezerwowanej dla zbawionych usuwa wszelki przypadek z życia człowieka i ze świata w ogóle. Metafizyka znajduje się w pół drogi: ona też traktuje *de necessariis* (tym, co konieczne); jest bowiem nauką w pełnym tego słowa znaczeniu (*Anal. Post.*, I c. 6, 74b 5 – 75a 17), ale pomija rzeczy poszczególne, konkretne; patrzymy na wszystko *sub specie causalitatis*. Inaczej to ujmując: chodzi o rzeczy *warunkowo konieczne*, w sensie wskazanym przez Arystotelesa (*Phys.*, II, c. 9).

Tak więc drogą nauki jest rzeczywiście „formalizacja” (*sensu largo*). Metafizyka jest bardziej „formalna” niż filozofia przyrody, jakkolwiek poszukiwanie „sensu bytu” musi być jednak skazane na niepowodzenie, jeżeli nie bierzemy pod uwagę *naturalnego porządku* poznania (ogółów). Jeżeli Wittgenstein mówi, że „istnienie jest czymś mistycznym”, to chodzi o rzeczy poszczególne, które inaczej jak *sub specie aeternitatis* w swojej bytowości poznane być nie mogą. Naturalnie specjalnie odnieść to trzeba do *przeznaczenia* człowieka. Predestynacja jest tematem z natury swej teologicznym. Tego „sensu bytu” filozofia nie jest w stanie poznać. Nie możemy w naturalnych terminach wyjaśnić zagadki naszego istnienia; nie możemy odpowiedzieć na pytanie postawione przez Heideggera: dlaczego jest raczej coś (konkretnego) niż nic. Absolutna korelacja istnień poszczególnych jest naturalnemu poznaniu niedostępna.

W ten paradygmat wpisuje się również (co jest zresztą najbardziej widoczne) matematyka. Jest to nauka z istoty swej formalna. Zdaniem Tomasza, ogranicza się ona do rozważania przyczyny formalnej (co oczywiście nie oznacza, że rozważa ona przyczyny bytowania, w tym sensie, w jakim mówimy, że forma daje istnienie materii). Chodzi o formę akcydentalną, a ta może być partycypowana przez wiele różnych co do gatunku bytów. Zjawiska podciągnięte są tu pod formy matematyczne (figury i równania), te zaś zacierają skądinąd potocznie uznawane granice między bytami. Taki jest właśnie koszt pominięcia *contingentia* – wyłączenia ich z obszaru zainteresowania matematyki. Pytanie bowiem *propter quid* uzyskuje w tym wypadku zgoła inne znaczenie niż w *Physica*. Matematyka w pewnym sensie jest nauką aprioryczną. Dlatego też jej twierdzenia stanowią przesłanki-aksjomaty, z których można wydedukować „zachowanie się” przyrody. Można sformułować „przewidywania”. Postępowanie takie charakterystyczne jest dla fizyki Newtonowskiej. W paradygmacie Tomaszowym nauka taka określana jest jako *scientia media* (*De Trinitate*, 5, 3 ad 6). Jest ona *pomiędzy* *Mathematica* i *Physica*; bliższa wszelako jest ona matematyce, niż Arystotelesowskiej filozofii przyrody, matematyka bowiem jest w niej tym, co (*niejako*)

formalne, a filozofia przyrody – tym co (*niejako*) materialne. „Materialne” można oczywiście również do pewnego stopnia czerpać wprost z poznania potocznego. Tomasz idzie tu za Arystotelesem (Phys., II, c. 2, 194a).

Stosunek matematyki do przyrodoznawstwa próbowano już w średniowieczu (Robert Grosseteste) ująć w Arystotelesowskim schemacie scientia subalternans – scientia subalternata. Matematyka byłaby tą pierwszą (nadrzędną), a przyrodoznawstwo – tą drugą (podległą). Jeżeli dalej postawić by znak równości między przyrodoznawstwem i scientia naturalis, czy też postulować upodobnienie tej ostatniej do przyrodoznawstwa, to matematyka byłaby w stosunku do scientia naturalis nauką nadrzędną; bardziej ogólną.

Otóż tak jednak nie jest. Matematyka rozważa *formę jakąś*, a mianowicie „ile” akcydentalne dla rzeczy realnej. Natomiast scientia naturalis rozważa formy naturalne, w obrębie których „ile” jest tylko pewnym ich aspektem. Na przykład „właściwa wielkość” zwierzęcia jest pochodną jego formy gatunkowej. Oczywiście wszelkie wielkości rozpatrywane matematyce są – z natury rzeczy – „równoprawne”, czego o formach naturalnych jednak powiedzieć nie można.

Jak wiadomo, istotą nowożytnego przyrodoznawstwa jest oparcie się na eksperymencie naukowym (wyraz *experimentum* i *ἐμπειρία* mają naturalnie inne znaczenie w filozofii klasycznej). W rozumieniu klasycznym nazwalibyśmy taką naukę *ars*. Nauki, zdaniem Tomasza, różnicują się stosownie do celów – ich przedmioty formalne odpowiadają celom, jakie spodziewamy się osiągnąć uprawiając daną naukę. Otóż wystarczy sięgnąć do pism Descartes’a, aby się przekonać, że celem nauki w ogóle jest – według niego – opanowanie świata. Można się zastanawiać, czy nie jest to właśnie adekwatne ujęcie ideału nauki nowożytnej. Jeśli tak, to byłaby nauka z istoty swej praktyczna, a część teoretyczna byłaby na jej usługach. Niektórzy co prawda naukowcy twierdzą, że jedynym celem uprawiania fizyki jest to, aby można się było bez przeszkód oddać teoretycznym rozważaniom matematyki – kontemplacja bowiem rodzi prawdziwą radość. Nie podważa to jednak w niczym pragmatycznego stosunku do niej tych, którzy (jako większość) są raczej konsumentami odkryć naukowych niż ich autorami: celem fizyki w rozumieniu nowożytnym bywa opanowanie świata materialnego.

Ujmuje się ponadto hipotezy fizyki przy pomocy terminu *predictions*. Jest rzeczą jasną, że istnieje pewien przedział czasu między sformułowaniem teorii a dokonaniem eksperymentu uwieńczonego sukcesem. Ogólnie rzecz biorąc, przedmiotem nauki będą *futura contingentia* (rzeczy przyszłe, które rozpatrywane są jako tymczasowo pozbawione konieczności). Dlatego też Wittgenstein nazwał naukę działalnością. Nawet jednak jeśli *ars-experimentum* byłaby nią istotnie, to i tak trzeba by wskazać cel i kierunek tegoż działania. Za cel bowiem niepodobna uznać korzyści natury materialnej. Nie jest to realna motywacja *odkrycia* naukowego, choć bywa to motywacja tych, którzy odkryciami i odkrywcami się *posługują*. Inaczej ujmując: przyszłość (*futurum*) nie jest strukturą jednolitą; wolność odkrycia naukowego jest zapewne przyszłością przez nie kreowaną, co wszak samo z siebie nie uchyla możliwości instrumentalnego jej traktowania.

Wypływają stąd następujące wnioski: 1) metoda eksperymentalna musi wpisywać się w taki paradygmat *ars-scientia*; 2) *aktywność* naukowa musi obracać się wokół przedmiotów konkretnych, chcielibyśmy jednak, by *nie* wypływały stąd dalsze wnioski, (a mianowicie), że 3) albo te przedmioty podlegają ogólnemu determinizmowi przyrody – a Przyroda posługuje się

tylęż aktywnością ludzką, co jej przedmiotem – albo 4) usunąwszy z nauki *contingentia* (bo odrzucona w nowożytności Fizyka Arystotelesowska ich istnienie przyjmuje) teraz do nich chcąc nie chcąc wrócimy, co oznacza, że absolutnie uniwersalnych prawd poznać nie bylibyśmy w stanie. Zabrakło w nowożytności odróżnienia „jak” i „co” przedmiotu nauki. Prawdy naukowe, według Arystotelesa, są konieczne (są *tak* poznawane), choć *przedmiotem* ich nie jest jednolita co do natury „Przyroda”, rządzona *sui generis* koniecznością. Abstrakcyjny problem podziału nauk zyskuje w historii „naoczność”, którą bliżej wypadnie się zająć w ROZDZIALE II. Modalności bytu (konieczne – przygodne) są problemem ogólnym, ale przyszłość związana z tą „przygodnością” splata się z historią nauki i cywilizacji.

Faktem jest zapewne, że *contingentia* nauki tak rozumianej to właśnie eksperymenty naukowe. Wydaje się, że leży w naszej mocy ich przeprowadzenie lub nieprzeprowadzenie. W danym razie – przyjmując mianowicie istnienie wolności (na przykład działania naukowego) – moglibyśmy sobie *wyobrazić*, że ta działalność rozgrywa się w jakimś „wolnym miejscu”, w którym prawa nauki sensu stricto nie mogą istnieć. Oczekiwalibyśmy zatem jedynie „prawidłowości”. Z drugiej zaś strony, można by *wyobrazić sobie*, że wszystko (włączając w to aktywność na przykład eksperymentatora) jest zdeterminowane, a czas jest jedynie pozorem zakrywającym istotę rzeczy. Sprawa byłaby nie do wyjaśnienia, gdybyśmy na *wyobraźni* musieli poprzestać. W istocie jednak nie chodzi tu o nic innego jak modalności bytu (to, co przyszłe jest możliwe; to, co przeszłe – konieczne). Przeciwnieństwem koniecznych twierdzeń nauki może być: 1) to, co niemożliwe, i to na bieżąco jest eliminowane w nauce; 2) to, co możliwe, a więc jakby puste miejsce do rozjaśnienia. Pierwsze jest prywacją; drugie – nie jest pozytywnym stwierdzeniem czegokolwiek. Rozwój nauki jest „konieczny”. Dokładniej: jest *warunkowo konieczny*, jeżeli wzięty jest jako byt (jako byt relatywny do jego twórcy-człowieka, oczywiście konieczny nie jest). O ile sama nauka jest konieczna bezwarunkowo, to fakt dojścia do twierdzeń w określonym czasie jest tylko przygodny. Nauka musi rozwijać się w zdeterminowanym kierunku. Jest tylko jeden najlepszy sposób odpowiedzi na każde w ogóle pytanie. Z drugiej wszelako strony, wiedza absolutna (jak widzieliśmy) jest nam niedostępna. Między Scyllą determinizmu a Charybdą postmodernizmu należy obrać drogę, którą wskazuje nauka *warunkowo najwyższa*. W imię perspektyw rozwoju nauki jako takiej poprzestać nie można na kategoriach czasowych; problem dotyczy modalności bytu (konieczne – możliwe), a nie jest go w stanie rozstrzygnąć żadna z nauk poza tą, która bada byt jako byt.

Reasumując: *propter quid* matematyki wyraża jedynie jej pozycję nauki czysto aksjomatycznej; „formalnej” w sensie bynajmniej nie absolutnym. „Forma”, którą dla zjawisk możemy znaleźć w matematyce, jest to kwantytatywny aspekt tych zjawisk. „Jedno” matematyki to zupełnie coś innego niż „jedno” na przykład żywego organizmu. Otóż w przypadku tego ostatniego *propter quid* części (rację istnienia i postaci części) stanowi forma całości – zwierzę ma nogi, płuca itd. *ze względu* na możliwość spełniania czynności życiowych. Otóż tego rodzaju „ze względu” matematyce jest zupełnie obce. Jeżeli chcemy jej użyć dla opisu zjawisk, to powiemy, że łączą się one w jedną formę (na przykład przestrzeń Kartezjańską) *ze względu* na fakt posiadania wymiarów. Ale w tym wypadku *propter quid* wzięliśmy jednak w sensie analogicznym. Matematycyzm (eliminacja *propter quid* w znaczeniu przyczyny celowej) prowadzi (lub prowadzić może) do jakiejś postaci monizmu.

Nie jest bowiem żaden wymiar uprzywilejowany na tyle, aby określać na przykład miejsce przebywania organizmu żywego. Nie widać jasno owych granic organizmu żywego nawet w sensie czysto przestrzennym.

Zdaniem Platona (Fedon, 99AB) oraz Arystotelesa (Metaphysica, I, c. 2 982b nn.), przyczyną przyczyn, a więc owym *propter quid* w pełnym tego słowa znaczeniu, jest przyczyna celowa. Scholastycy byli zgodni co do tego, że przyczyna celowa jest w matematyce pomijana. Inaczej rzecz ujmując: *propter quid* matematyki, jeżeli ma znaczenie, to jedynie „węższe”; analogiczne: „lepiej” Platońskiego Fedona to telos, który *przygodnie* tylko bywa granicą ciała. Chociaż sam Platon, poniekąd owemu matematycyzmowi ulegając, próbował te dwa znaczenia jakoś pogodzić, to na pewno nie posunął się w kierunku redukcjonizmu charakterystycznego dla nowożytności.

Celowość jest tym, co przykuwa naszą uwagę do rzeczy fizycznych i to nazywamy percepcją piękną. Na tym *zatrzymuje się*; „kończy się” postrzeżenie. Nie jest zatem to postrzeżenie „ruchem w *nieokreśloną* przyszłość”, ani też *narzędziem*, które jest nieświadome celu, do którego zostało użyte.

Artysta to ten, który pomaga nam dojrzeć piękno natury. Gdyby przyjąć, że nikt prócz matematyka „nie ma prawa do postrzegania piękną”, wynikać by z tego mogło, że na przykład płótna El Greco czy freski Giotto (którzy ewidentnie matematykami nie byli) powinny być *dla dobra nauki zniszczone*, ponieważ ludzkość mirażem piękną, którego wszak w nich dojrzeć *nie mamy prawa*, więc działają demotywująco na rozwój nauki.

Percepcja piękna dzieła sztuki przyjemnością zmysłową sensu stricto nie jest. Artyści (ci najwięksi) – bywało – pędzili życie w odrażającej nędzy i wyrzeczeniu. Przyjemność mogą odczuwać ludzie po równi ze zwierzętami, wszelako żadne zwierzę nie może odczuwać przyjemności płynącej z samego patrzenia, czy też słyszenia. Jest ona – jak pisze Arystoteles – oznaką *rozumności* człowieka: ruch wyobrażeń *zatrzymuje się* na przedmiocie pięknym i to jest punktem wyjścia *bezinteresownego* poznania prawdy. Zwierzęta żadnych oznak takowej „bezinteresowności” nie przejawiają.

Konsekwentna eliminacja pojęcia przyczynowości stała się – jak wiadomo – udziałem Kanta. Wprowadził on tzw. aprioryczne kategorie, których rolą jest schematyzowanie zjawisk. Kant nie tłumaczy, dlaczego przyrodoznawstwo i matematyka dają się zastosować do opisu tych samych zjawisk – inaczej jak tylko od strony opisowej. Ogranicza się do odróżnienia „naoczności czystej” i „empirycznej”, co sprawy nie wyjaśnia. Cała nauka ma według niego charakter aprioryczny. Zauważmy, że skoro przedmiotem działania są *contingentia* (w sensie zrelatywizowania ich do woli człowieka), prowadzić to musi do zupełnej dowolności w określaniu (do braku ścisłego określenia) okoliczności czynu (również) moralnego, skoro te okoliczności *mają* być pozbawione *wszelkiej przedmiotowej konieczności*. Z drugiej zaś strony, niepodobna zaprzeczyć, że eksperymentowanie jest *jakimś* działaniem. Jeżeli Arystotelesowska etyka tej pułapki subiektywizmu (i w sumie dowolności) unika, to chyba dlatego, że Physica (mająca za przedmiot świat, w którym znajdują się *contingentia*) jest uwieńczona (księga VII) nauką o najdoskonalszym bycie żywym naturalnego świata – nauką o duszy ludzkiej.

Arystoteles daleki był od prób ujmowania *contingentia* jako „faktów w przestrzeni logicznej” (Wittgenstein), z których rzekomo świat ma się składać (Tractatus logico-philosophicus, 1. 13). Zresztą, jeżeli ową przestrzeń pojmujemy jako to, co „możliwe do

zaistnienia” (in potentia proxima ad existendum), to jest ona dziełem już Jana Dunsza Szkota. On to bowiem wykreował z matematycznego „tworzywa” (abstraktu) „byt intencjonalny”, o który mówi się: simplex sigillum veri (Tractatus, 5.4541) (Podobnie Husserl w „Ideach I”).

Właśnie u Szkota dopatrywać się można źródeł nowożytnego matematycyzmu. Określenie „bytowanie obiektywne” brzmi samo w sobie raczej niejasno. „Ordinatio” Szkota sprawę tę wyjaśnia: byt intencjonalny, obiektywny to wtórny przedmiot intelektu Boga (obiectum secundarium intellectus Dei). Skąd o tym „wiemy”? Otóż stąd, że w przeciwnym wypadku (w wypadku zawężenia naszego horyzontu poznawczego do *bytu jakiegoś*, a nie *bytu jak takiego*) dowód na istnienie Boga byłby niemożliwy. Ostrożniej: poznanie naturalne Boga byłoby niemożliwe. Byłoby ono „zawieszone w próżni”. Rozumowanie takie mogłoby wydawać się przekonywające, choć „dowód” ów – raczej nie. Można bowiem przecież wyprowadzić z tych przesłanek wnioski zupełnie inne: 1) ściśle określony porządek istotowy (byt obiektywny) jest fikcją, jego bowiem istnienie stanowiłoby zagrożenie dla autonomii człowieka; Bóg jako zwieńczenie owego porządku istnieć „nie powinien” (Sartre); 2) porządek istotowy wskazuje tylko na istnienie pierwiastka duchowego, nic o Bogu, jako istocie żywej nie mówiąc.

Arystoteles w Metafizyce (ks. XII rozdz. 7, 1072b 23-30), przypisuje Bogu myślenie jako eminentną postać życia i „ruchu” (w sensie bycia nieruchomym *pryncypium* ruchu w sensie węższym).²³ W kilku zaledwie zdaniach wyraz *ζωή* pojawia się czterokrotnie. W tej perspektywie zrozumiałym się staje, czym jest *nasze* życie intelektualne, bo w perspektywie „transcendentalnej” tego wcale nie widać. C. S. Lewis pisze, że my-ludzie żyjemy „zasilani Bogiem” – jego życiem. W innym razie trudno byłoby zrozumieć, co rzeczywiście naszą myśl *porusza*. Trudno zrozumieć, jak przedmiot prze-życia mógłby być życia pozbawiony. W „Ideach I” Husserl postuluje zawieszenie-*epoche* przekonania o istnieniu Boga w tej postaci, w jakiej się ją posiada. „Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia” kończy się następującym zdaniem: „tylko duch jest nieśmiertelny”. Jak wiadomo, rzeczowniki w języku niemieckim pisane są dużą literą, a więc nawet nie wiadomo, czy chodzi o „Ducha”, czy też o „ducha”. Niezależnie jednak od tego, chodzi tu po prostu o zdepersonalizowaną duchowość, której przedmiotem jest arabska mawdzud – bytowość. Obojętnie, czy poszukujemy jej na drodze apriorycznej dedukcji kategorii (Kant), czy też redukcji ejdetycznej (Husserl), jest to „forma bytowości”, która jest w sumie dla nauki bezużyteczna bo *martwa*.

²³ [...] ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὥς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

Przyjęcie istnienia „bytu obiektywnego” wydaje się nieuchronnym, jeżeli przyjmie się formalizm w znaczeniu kartezjańskim. Deizm akceptuje tylko jeden aspekt owego teologizmu: poznanie dokonuje się przez „oświecenie” (motyw zaczerpnięty ze średniowiecznej filozofii arabskiej, dla której „boskim” jest to wszystko, co niematerialne). Zarówno w kantyzmie jak i pozytywizmie nietrudno dostrzec motyw „religii zsekularyzowanej”; „antropo-teistycznej” (Le Grand Être Augusta Comte’a). „Oświecenie” to po prostu mesjanizm nauki: „teologia” „wybranych”, których życie nie polega jednak na działaniu – wyborach w sensie moralnym.

Według Kanta, kosmos to idea transcendentalna, a przypisywanie jej realnego istnienia jest nieporozumieniem. Kant w każdym razie trafnie zauważył, że rozwój nauki postępować musi w kierunku „formalizacji”; problem polega na tym, że samo ujęcie formy jest u niego chybione. Nie zauważył bowiem, że zasadą syntezy zjawisk nie musi być bynajmniej transcendentalna jedność apercepcji; twierdzenia tego zresztą w ogóle nie udowadnia. Zasadą „syntezy” zjawisk musi być realna przyczyna fizyczna.

Wziąwszy to wszystko pod uwagę, powiedzieć należy, że arystotelizm wyjaśnia przynajmniej: 1) skąd biorą się przedmioty matematyczne; 2) dlaczego stosują się one do zjawisk; 3) co jest „formą” zjawisk pożądaną we wszelkiej nauce; 4) w jakim kierunku mogłyby rozwijać się nauki i ich metodologia. Historia nauki pokazuje, jak in concreto tych odróżnień zaniechano lub zachować je próbowano.

Kant, jak wiadomo, nie odpowiedział na pytanie, co sprawia, że przedmiot (nauki) jest postawiony wobec (poznającego) podmiotu, a należałoby to wyjaśnić, zważywszy, że przecież rozwój nauk nie dokonuje się bez porządku. „Poza umysłem” Kanta znajdowałaby się Rzecz w sobie. Naturalne wydaje się, że ci, którzy rozwijali myśl Kanta, zarzucając (za nim) poznawalność Rzeczy w sobie w sensie „ścisłym”, pragnęli mimo wszystko *coś* o niej wiedzieć: uczynili więc ją przedmiotem „intuicji”. Funkcją intuicji będzie dla Fichtego Tun; dla Nietzschego – „wola”; dla Freuda – libido; dla Bergsona – élan vital; dla Heideggera – Angst. Kantyzm – jak widać – zostawia duże pole dla pomysłowości w tej kwestii. Każda z tych intuicji jest tyleż „głęboka”, co dowolna i mętna. In concreto pokazuje się, że formalizm kantowski zostawia „wolne miejsce” dla tworów natury mitologicznej. Nauka grecka (europejska zatem również) bierze jednak początek właśnie z zakwestionowania myślenia mitycznego. Bo tylko jeszcze u Hezjoda „historia” ma tłumaczyć „ewolucję” świata. „Dno świata” przyjmuje – ewoluując – rozmaite „formy”, ale są to właśnie formy luźno tylko powiązane z „tworzywem kosmosu”. Te formy bywają traktowane z idiosynkrazją przez Freuda lub Bergsona, lub entuzjazmem przez Cassirera. W niczym nie zmienia to faktu, że są to „formy” jedynie: zaniechano bowiem Arystotelesowskiego stwierdzenia, że forma *aktualizuje* materię sobie właściwą, a nauka musi polegać na niedowolnym ujęciu tejże formy i poznaniu (przez refleksję) konkretów, w których ta materia pozostaje w *określonej* relacji do formy: inaczej ars-experimentum i etyka nie byłyby w ogóle możliwe. Zaniechanie to doprowadziło do degradacji nauki. Znamienna jest współczesna niechęć do „abstrakcjonizmu”. Intuicjonizm jest istotnie abstrakcjonizmowi zupełnie przeciwny. Przedmiotem intuicji może być cokolwiek, a działania, które idą dalej, mogą być równie nieodpowiedzialne.

ROZDZIAŁ II.

NOWOŻYTNA NAUKA EUROPEJSKA A ARYSTOTELIZM

1. Matematyczny paradygmat nauki wobec arystotelizmu i filozofii

Początki nowożytnej nauki europejskiej są tradycyjnie wiązane z imieniem Galileusza. Chodzi o dostrzeżenie rangi jego „fundamentalnej intuicji” odnośnie do roli matematyki w poznaniu świata materialnego. Ranga ta jest dostrzeżona i ewaluowana także przez filozofów *ex professo* (Edmund Husserl). Począwszy zatem od czasów właśnie Galileusza nauka przybrała specyficzny charakter, przybierając zarazem miano „nauki ścisłej”.

Właściwym wszelako narzędziem „ściśłego” ujęcia obrazu świata materialnego stała się dopiero analiza matematyczna. Dwaj myśliciele – Newton i Leibniz, którzy rościli sobie prawo do miana jej odkrywców – byli jednak zarazem znaczącymi w dziejach filozofami i zresztą sami za takowych się uważali. Obaj ponadto zajmowali się tym, co sami określali mianem teologii. Niezależnie do tego, jak „ściśłym” miało być przyrodoznawstwo, to w umysłach samych jego fundatorów nie było ono zawężone do ram tak „ściśłych”, jakie wyznaczono mu u schyłku XIX wieku – w dobie powstania scjentyzmu, który z punktu dyskwalifikował wszelkie próby spekulacji umysłowych poza ramy tak wąsko pojmowanej „nauki ścisłej” wykraczające.

Rachunek różniczkowy i całkowity okazał się sprawnym instrumentem poznania świata materialnego. Chodzi tu o ruch, a więc o kwestię będącą przedmiotem niniejszych rozważań – podano jakąś jego analizę. Zdaniem Tomasza, fakt ruchu jest czymś zupełnie oczywistym (*sensu constat aliqua in hoc mundo moveri*). Tym samym wszelako nie rozstrzygamy kwestii *absolutnego pierwszeństwa* określonego typu analizy ruchu. Ujmując to inaczej: przyjąwszy, że ruch jest nie tylko czymś oczywistym, ale, że w ogóle jest pierwszą oczywistością daną w percepcji, należałoby zapytać, o jego *elementarne składniki*. Należałoby zapytać, co jest naturą *faktu* (jeśli ten jest właśnie elementarnym składnikiem ruchu), który właśnie przyrodoznawstwo nowożytne miało opisywać w sposób odkrywczy.

Zaleta analizy matematycznej w wypadku „ściśłego” opisu ruchu wydaje się jasna. Oto prędkość pojmujemy jako pierwszą pochodną przemieszczenia względem czasu, a przyspieszenie – jako drugą. W XVII wieku nie było jednak zgodności co do tego, co jest „prawdziwą miarą ruchu” – pęd, czy też energia. Prędkość wchodzi do równania obu, ale ponadto do równania obu wchodzi pojęcie masy, czyli jakby „ciała” (obiektu), które ruchowi

podlega. W konsekwencji pojawia się pytanie o „naturę” ciała w ogóle, to znaczy pytanie o to, *co właściwie ruchowi podlega, co się porusza*.

W mechanice Newtonowskiej występuje pojęcie „masy punktowej”, która jest ewidentnie przedmiotem idealnym, wielkością fenomenalną, bez realnego odpowiednika w świecie fizycznym. Dla uzyskania „realistycznego” obrazu ciała należy dokonać operacji w stosunku do różniczkowania odwrotnej – a mianowicie całkowania. To samo dotyczy ruchu między punktami A i B. Należy dokonać scałkowania po wszystkich dx wchodzących w odcinek (lub tor) AB. Ograniczenia takiej operacji wydają się oczywiste: oto scałkować („zintegrować” pierwotnie wyizolowane elementy) możemy cokolwiek tylko w wypadku ruchu o w miarę regularnej postaci. Tak więc „złożone” pojęcie ruchu przychodzi dopiero po tym, jak „poskładamy” pierwotnie wyizolowane elementy różniczkowe. Wobec tego różniczkę można pojmować jako *sui generis* „abstrakt”, a całkowanie jako operację „nawrotu” do w miarę „realistycznego” obrazu przedmiotu. Mimo wszystko jednak granice owego przedmiotu nie przedstawiają się wówczas dość wyraziście. Ścisła jest jedynie matematyczna strona tego ujęcia, natomiast *naturalny* status obiektu tak otrzymanego bynajmniej nie jest jasny.

Oczywistą zaletą rachunku różniczkowego jest analityczne traktowanie ruchu – fenomenu, który sam w sobie – wyraźnie od czasów Parmenidesa – przysparzał myślicielom sporo trudności. Otóż literalnie „przejrzysty” stałby się ów fenomen, gdybyśmy przyjęli, że na jednej osi – OX odłożymy przemieszczenie; na drugiej – OY – czas. Sam Arystoteles w polemice ze stanowiskiem eleatów (negujących realność ruchu) wskazuje właśnie, że jeśli chcielibyśmy dzielić w nieskończoność odcinek (tor) AB, to również czas winien być podzielny w nieskończoność. Nieuwzględnienie tego faktu prowadzi do paradoksów Zenona z Elei. Zenon po prostu przyjmował, że czas składa się z elementów dyskretnych (chwil), podczas gdy odcinek – z elementów „różniczkowych” (podzielnych w nieskończoność). Przyjmując, że jedynie czas pozwala nam zmierzyć ruch, brak paralelizmu między przemieszczeniem a czasem dawałby wyniku nieuchwytność samego fenomenu ruchu. Arystoteles pisze, że *jeżeli* AB miałby być podzielny w nieskończoność, to i czas potrzebny na przebycie AB, również powinien być podzielny w nieskończoność. Obecnie wiemy już, że chodzi tu o argumentację *ex impossibili* – przyjmując (niemożliwą) przesłankę nieistnienia dyskretnych elementów materii, otrzymujemy nieskończony rozkład ruchu w czasie. (Obecnie wiemy, że energia jest skwantowana i jakkolwiek tego Arystoteles nie przyjmował, to argumentacja jego jest ważna w stosunku do zarzutów podnoszonych przez Zenona. Wiadomo obecnie, że również materia jest skwantowana, a opis mechaniki klasycznej jest jedynie przybliżeniem).

Moglibyśmy jednak wyobrazić sobie, że AB jest zbiorem punktów, a czas na przebycie AB – jest zbiorem chwil. Moglibyśmy sobie *wyobrazić*, że AB możemy „skonstruować” z punktów, bo jeżeli ostro zakończony ołówek zostawia na kartce ślad „punktu”, to ołówek popchnięty wzdłuż kartki (na której pionowo się opiera) zostawi ślad „zbioru punktów”. Analogicznie „pojmować” można by i czas. W średniowieczu zresztą właśnie tak czas niekiedy definiowano: *nunc fluens facit tempus* – chwila płynąca czyni czas. W danym razie zarówno czas, jak i przemieszczenie, składałyby się z „atomów”, to znaczy właśnie owych punktów. Taka koncepcja atomizmu nie odpowiada jednak tej starożytnej (Leukipposa i Demokryta), ale średniowiecznej, sformułowanej przez arabskich Aszarytów –

świat jest utworzony (złożony) z punktów czasu i przestrzeni arbitralnym aktem „woli” Allacha. Jeśli przyjmiemy, że „integrowanie” owych pierwotnych elementów jest właśnie określaniem obiektów, to stanie się jasne, że ów „nadprzyrodzony” akt doprowadza do tego, co Kant określił jako „konstruowanie obiektów” przez „wyobraźnię wytwórczą”.

Jasną jest rzeczą, że eksperyment ma doprowadzić do „integralnego” obrazu obiektu, choć z drugiej strony nie powinniśmy się spodziewać po eksperymencie niczego innego, jak tylko podania fenomenalnej postaci owego obiektu materialnego. Wszelako zachowanie *takiej ścisłości* jest praktycznie niewykonalne. Chcielibyśmy – z uwagi na pragmatyczny stosunek do świata materialnego – określić, czym „naprawdę” są owe obiekty. Otóż czyniąc to *wyłącznie przy użyciu narzędzi nauki zwanej ścisłą*, dochodzimy do konsekwencji natury „teologicznej”, a więc do przypisania eksperymentatorowi *de facto* czynności o charakterze „nadprzyrodzonym”. Określamy bowiem nie obiekty, ale absolutny *horyzont* poznawczy, w którym – jak w tle – one się pojawiają. Wyraźnie u Augusta Comte’a nauka właśnie uzyskuje ów „zbawczy” charakter. Można to wyrazić w na poły poetyckim sformułowaniu, że postęp nauki prowadzi człowieka do wyzwolenia z determinizmu natury.

Idea analizy matematycznej i eksperymentu jest istotna w nauce w ogóle. Ale istotne jest też określenie *natury* procedury tu stosowanej. Według Arystotelesa, w nauce w ogóle wyodrębniamy proste składniki świata nas otaczającego, a później „składamy” na ich podstawie „obraz” otaczającego nas świata. Można sobie oczywiście obie te czynności *wyobrazić* jako „konstruowanie” obiektów podobne do ich rysowania na kartce papieru. Istotne wszelako jest tu to, że *elementarne* składniki ruchu bynajmniej nie są wyodrębniane arbitralnie, dowolnie. Drogą analizy redukcyjnej Arystoteles określa *naturę* elementarnego składnika ruchu; „atomu” doświadczenia. Z drugiej zaś strony, jeżeli chodzi o „integrowanie” „obrazu” świata, to takie właśnie sformułowanie jest tylko *obrazowym* wyrażeniem prawdy, że spójny system zdań (stanowiący naukę) uzyskujemy na drodze rozumowania dedukcyjnego wychodzącego z owych elementarnych danych doświadczalnych.

Nauka różni się oczywiście od poznania potocznego tym mianowicie, że *ściśle* określa charakter (choć nie zawsze bytowy charakter; *naturę*) pierwszych elementów na tyle, na ile można je dalej „zintegrować”. Tożsamość obiektu naukowego jest zatem ujęta ściśle, choć niekoniecznie musi ona stać w zasadniczej opozycji do zdroworozsądkowo poznawanej tożsamości obiektu. Zgodnie bowiem ze zdrowym rozsądkiem pojmuję, że na przykład mój pies jest obiektem o tożsamości *określonej w sposób naturalny*, a nie „sumą prostych składników”, czy też „częstek elementarnych”, które jakoś się „połączyły” dzięki ewolucji, czy też „woli” Allacha. Spodziewamy się (a przynajmniej spodziewać się powinniśmy), że wyodrębniając wprzód elementarne składniki świata nas otaczającego, powrócimy *do tego samego świata*; że wychodząc od danego obiektu realnego powrócimy doń wyposażeni w ścisłość ujęć naukowych. W wypadku poznania potocznego *konieczną jest rzeczą* adresowanie działania *do tego samego obiektu*, który poznajemy. Zresztą nawet w psychologii jako nieadekwatne określa się reakcje, które na przykład przenoszą doświadczenia dziecięcej traumy na stosunki świata ludzi dorosłych. Nawet jeżeli „zdrowy rozsądek” może być niekiedy zawodny, to rolą nauki jest właśnie precyzyjne wskazywanie *kierunku* działania. Teoria fizykalna oczywiście wskazuje taki kierunek. Tyle tylko, że ujęcie przyrodoznawstwa jest z *samej swej natury ograniczone*. Jeśli mamy „trudności” z określaniem tożsamości bytowej psa (według Descartes’a jest on „maszyną”), to tym bardziej

brzemienne w skutki będzie niedookreślenie tożsamości człowieka. Zgodnie ze zdrowym rozsądkiem (ale i ze zdrowym poczuciem słuszności) musimy powiedzieć, że „eksperymentowanie”, czy też „wypróbowywanie”, różnych modeli „człowieczeństwa” może mieć skutki dla jednostek po prostu katastrofalne.

Znamienną jest idiosynkrazja neopozytywistów w stosunku do języka (i poznania) potocznego. Sam bałwochwalczy stosunek do tzw. logiki matematycznej faktu tego nie tłumaczy. Najwyraźniej dotykamy tu samych korzeni poznania fizycznego świata, a można sądzić, że antyintelektualizm niektórych współczesnych nurtów filozofii kieruje się właśnie chęcią podcięcia owych korzeni (tzn. uniknięcia odpowiedzialności).

Każde zdanie (niezależnie od tego jak byłoby ono złożone) jest zasadniczo połączeniem podmiotu i orzeczenia. Te dwie części zdania wyrażają *coś*, co *jest* w określony sposób, czyli *podlega ruchowi*, bo wszak wszystkie czasowniki wyrażają nie co innego, jak ruch właśnie (lub jego opozycję – spoczynek). Naturalnie odpowiada to Arystotelesowskiemu odróżnieniu dwu pryncypiów – tego, co porusza i tego, co poruszane. Oczywiście możemy wyrażać stosunki bardziej złożone. Ale sprawą istotną jest to, że jeżeli mamy obiekty A, B, C, D, to A musi pozostawiać w proporcji jedynie do B, a z kolei kompleks AB w proporcji jedynie do C, a z kolei kompleks ABC proporcji jedynie do D (w jednym zdaniu może występować tylko jedno orzeczenie; opisywana jest wprost tylko jedna „postać” ruchu). Możemy oczywiście zmienić czasownik na imiesłów lub rzeczownik odsłowny. Możemy ponadto zdanie wyrazić przez zaimek „to” („fakt, że”). Natomiast „atom” doświadczenia i „atom” języka potocznego to binarna struktura możliwości i aktu. Właśnie nie widać, jak można by zorganizować zwykłe życie bez przypisywania odpowiedzialności (tzn. wyników czynności wyrażonych przez dany czasownik) do określonej osoby – substratu. Brak odpowiedzialności jest niewątpliwie smutnym faktem, ale każda – niezależnie jak destruktywna krytyka (na przykład języka potocznego) – musi wykorzystać owoce wypracowane przez czyjeś odpowiedzialne działanie. Krytyka języka też wyrażona jest w języku potocznym. Żaden neopozytywista nie był na tyle wspaniałomyślny, aby w imię własnych imponderabiliów z użycia języka potocznego w ogóle zrezygnować. Sama nauka: mechanika kwantowa zadała kłam owym romantycznym ideałom redukcjonizmu. Istnienie tzw. wielkości niekomutujących dobrze odpowiada binarnej strukturze faktu i języka potocznego w ujęciu Arystotelesowskim.

Od Fizyki Arystotelesowskiej przyrodoznawstwo odróżnia to, że „zintegrowany” obraz przedmiotów nauki „ściślejszy” właśnie jednak z poznaniem potocznym raczej się rozmija. Poznanie potoczne jest oczywiście konieczne dla zbudowania naturalnego środowiska życia człowieka. Widoczne jest to specjalnie w wypadku wychowania i etyki. „Integralny” obraz świata jest *od strony pragmatycznej* niezbędny. Scientia naturalis w ujęciu Arystotelesowskim daje ujęcie „zamkniętego” systemu obiektów otaczającego nas świata. Jest to „ograniczenie”, w sensie pejoratywnym w oczach tych, którzy (na przykład Bohm) „przyszłość” nauki upatrują właśnie w rozwijającym się linearnie potencjalnie w nieskończoność postępie. Bo jeśli sam ów postęp byłby ruchem podobnym do ruchu – powiedzmy – ciała fizycznego, to jest oczywiste, że przynajmniej teoretycznie można by ten „ruch” ująć jako postępujący w nieskończoność.

Użyteczność matematyki, jako narzędzia poznania świata fizycznego, a jeszcze bardziej jej użyteczność, jako narzędzia *wykorzystania* zasobów tego świata, jest powszechnie

uznana. Natomiast jednak nie jest jasne, dlaczego użyteczność miałaby być *jedyną kategorią* regulującą działania człowieka w świecie fizycznym. Kruchość kategorii użyteczności najwyraźniej widać w wypadku etyki. Utylitaryzm podniósł użyteczność do rangi zasady, co jednak daje w sumie efekty nie do przyjęcia. Użyteczność jest *środkiem*, a jakby „wyczuwamy”, że skazani na życie w tak wykreowanym przez utylitarystów świecie, stajemy się *przedmiotem manipulacji*; jesteśmy traktowani *instrumentalnie*. Imperatyw zwany przez Kanta hipotetycznym nie może być tylko imperatywem *sprawnego* działania; u podstaw *wszelkiego* bowiem działania (kierowanego moralną roztropnością) musi leżeć ujęcie realnej relacji środków do celu. Jeżeli Kant te dwie rzeczy radykalnie odseparował, to zredukowanie etyki do utylitaryzmu (wykreślenie „wolności noumenalnej”) stało się tylko kwestią czasu.

Nawet biorąc pod uwagę samą *pragmatyczną stronę* odkrycia naukowego, stwierdzić musimy, że *estetyczne upodobanie* w pięknie teorii naukowej stanowi *realną (fizyczną)* motywacją odkrycia naukowego. Jeśli chcielibyśmy nie być przedmiotem manipulacji, to tym samym stwierdzamy, że *dowolnym* określanie tożsamości obiektów otaczającego nas świata być nie powinno. Sami bowiem *też jesteśmy* (przynajmniej w pewnym aspekcie) *obiektami tego świata*. Instrumentalizacja obiektów musi prowadzić de facto do instrumentalizacji człowieka. Próby zaś przywrócenia jego „podmiotowości”, które podejmowane byłyby później, są z góry skazane na niepowodzenie. Podobnie bowiem jak rozbity garnek nie stanie się nigdy niczym innym jak ewentualnie garnkiem sklejonym, nigdy zaś całym po prostu, tak samo dezintegracja działań człowieka definitywnie wyklucza możliwość integralnego ujęcia jego działań na bazie owych „poskładanych” później „elementów”. Dotyczy to również – uznawanej przez np. Feynmana za pseudo-naukę – tzw. psychoanalizy. Integracji osobowości niepodobna uzyskać wprzód tę osobowość „analizując” w terminach scjentyzmu.

Świat w ujęciu scjentyisty podobny byłby do gigantycznego prosektorium, w którym nie *ma miejsca na życie*, to znaczy na istnienie obiektów nieredukowalnych do „prostych materialnych składników”. Rzeczywiście, Leibniz pojmował rzeczy realne jako „agregaty” prostych elementów – monad.

Wydaje się jasne, że poznanie w ogóle musi się odnosić *do czegoś określonego*. Postrzegamy jakiś obiekt, a później usiłujemy go ująć ściślej, precyzyjniej. Problem scjentyzmu polega na tym, że właśnie nie wiadomo, co poznajemy. Obiekty bowiem „definiujemy” operacyjnie.

Użyteczność nauki podniesiona na piedestał w ten sposób wcale nie musi być – jak powiedziano – bezdyskusyjna. Przez użyteczność bowiem rozumiemy możliwość przetrwania świecie, który jest dla nas potencjalnie niebezpieczny. Jasną jest rzeczą, że jednostka pozbawiona tego, co się określa jako „zdobycze cywilizacyjne” ma nikłą możliwość przetrwania na przykład w warunkach lasów tropikalnych. Spójrzmy jednak właśnie na problem możliwości przetrwania w warunkach potencjalnie niebezpiecznych. Oto idę przez las i słyszę szelest. *Koncentruję* swą uwagę *na tym właśnie przedmiocie*, który słyszę. Zważywszy, że obiekt ten może być na przykład groźnym dla mnie zwierzęciem, *adekwatność oceny tego obiektu; oceny jego tożsamości*, jest warunkiem mojego przetrwania. Czy sytuacja ta różni się *zasadniczo* od sytuacji „człowieka cywilizowanego”? Raczej – nie, *zasada* bowiem pozostaje ta sama. W wypadku życia w społeczeństwie cywilizowanym, pokazuje się tylko *jaśniej* (bo w intersubiektywnie ważnym języku) rozumna natura człowieka, a więc zdolność do pojmowania tego, co ogólne (i wyrażania tego w jakimś

języku). Adekwatna ocena tożsamości danego obiektu jest związana z określeniem natury danego przedmiotu i jednoznacznym określeniem go przy pomocy pojęcia ogólnego. To ogólne pojęcie będzie in concerto odniesione do danego obiektu, co widać wyraźnie w wypadku etyki; postępowania moralnego, w wypadku którego chodzi o *refleksję* nad *indywidualnym* przedmiotem działania. Sprawnie funkcjonujący organizm społeczny wyręcza w pewnym zakresie jednostkę z konieczności identyfikacji zarówno in abstracto (a to dzięki nauce), jak in concreto (a to dzięki prawu stanowionemu) obiektów na przykład niebezpiecznych. Ale oczywiście tak czy inaczej *ich tożsamość musi* być przez kogoś określona. I adekwatność tejże oceny jest już warunkiem przetrwania nie tylko jednostki, ale jednostek stanowiących całe społeczeństwo. Nie widać, aby a priori taka ocena *musiała być* adekwatna (by prawo stanowione nie mogło się mylić). Jeśli mianowicie „konstruuję” obiekty „doświadczenia”, to budując – powiedzmy – elektrownię atomową z powodzeniem mogę stworzyć *jakieś* warunki egzystencji. Natomiast – jeżeli konstytuowanie owo jest dowolne – to wykreować mogę obiekty, które po prostu egzystencji ludzkiej zagrażą. Na przykład w wypadku awarii elektrowni atomowej. A więc instrumentalne traktowanie natury – wyłączność takiego do niej stosunku – prowadzić może do pokazania się „bezużyteczności” lub nawet szkodliwości „eksperymentalnego” traktowania natury jako *jedynej i wyłącznej* do niej stosunku.

Jest rzeczą raczej oczywistą, że sama społeczna natura człowieka przesądza o tym, że w pewnych granicach własna aktywność jednostki jest zastąpiona przez tę pochodzącą od organizacji społecznej. W danym razie jednostka owa jest raczej bierna i „otwarta” na poglądy innych. Ewidentnie korzystamy z przemysłów innych ludzi, sprawą jednak istotną jest, *jak to czynimy*. Postawa bowiem „konsumenta” nie jest ani jedynie możliwą, ani jedynie pożądaną.

Edmund Husserl w polemice ze scjentyzmem wskazywał na problem alienacji; na problem tego, że wytwory (konstruowane przez człowieka obiekty) mogą – na podobieństwo mitycznego Golema – obrócić się przeciw człowiekowi. Husserl sformułował ten problem w terminach niemieckiej „nauki o duchu”; mówienie wszelako o „duchu” nie wydaje się właściwe. Ewidentnie bowiem zniszczenie środowiska zagraża wprawdzie nie duchowi, ale ciału człowieka. Jeśli odrzucimy konieczność *nawrotu* do obiektów, których tożsamość nie jest określana arbitralnie, jeżeli obiekty będziemy próbowali „konstruować”, jak to proponował Kant i „prawa przyrodzie dyktować”, to sama przyroda o te prawa w końcu się upomni. Ogólnie jednak można powiedzieć, że „zniszczenie środowiska” to nieliczenie z naturą. A w szczególności: z niezmienną (rozumną) naturą człowieka.

Wspomniana tradycja niemieckiej nauki o duchu jest związana specjalnie z pojęciem czasu. Idealista nigdy nie zgodzi się na stwierdzenie, że czas jest to *jedynie* wielkość, którą można odłożyć na osi OX. Ale stanowisko idealizmu niemieckiego nie jest bynajmniej tak romantyczne, jak to mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Z powodów obiektywnie określonych Arystoteles przyjmował, że czas *mierzy* ruch w sposób specyficzny, a elementarna percepcja owego upływu czasu jest podstawą do wskazania ostatecznie Transcendentnej Miary ruchu. Naturalnie przyrodoznawstwo musi poprzestać na idei Wielkiego Matematyka. Jest tak dlatego, że w *punkcie wyjścia* nie wzięto pod uwagę tego, co *elementarne*. Arystoteles mówi: „ten, kto nie pojmuje czegoś jednego, nie pojmuje niczego”. Mogłoby się wydawać, że w nauce chodzi o to, że „ten, kto nie pojmuje czegośkolwiek w

terminach matematycznych, nie rozumie nic z otaczającego go świata”. W tym streszcza się credo scjentyzmu. Jest ono wyrazem *niedozwolonej ekstrapolacji* pojęcia liczby na całość możliwego poznania obiektów fizycznych. „Jedno” mojego psa to z pewnością nie jedno, o którym mówi matematyka. Pies nie jest „agregatem” materialnych elementów.

Stosownie do tego, należy pojęcie czasu ująć w kategoriach bardziej pojemnych od tych scjentyistycznych, a zarazem zupełnie – by tak rzec – naturalistycznych.

Trwanie człowieka – podobnie jak jego fizyczny rozmiar – różnicuje się w zależności od miary użytej przy tegoż trwania liczeniu. Natura czasu zmienia się w zależności od rodzaju obiektów, które nasz umysł rozważa. Czas taki, jakim go widzimy w naturze, nie ma osobnego w stosunku do rzeczy istnienia. Jest on jedynie sposobem bycia konkretnych obiektów. A my sami kreujemy czas matematyczny. Jest on konstrukcją umysłu; abstrakcją konieczną dla wzniesienia gmachu wiedzy. Wygodnie jest porównać go do linii prostej, w której każdy punkt reprezentuje kolejną chwilę. Od czasów Galileusza ten właśnie abstrakt zaczął zastępować szczegółowe dane płynące z bezpośredniej obserwacji rzeczy. Myśliciele średniowiecza pojmowali czas jako czynnik sprawczy, abstrakty konkretyzujący. Taka to koncepcja czasu przypomina raczej koncepcję czasu Minkowskiego niż Galileusza. Dla myślicieli średniowiecza, podobnie jak dla Minkowskiego, Einsteina oraz innych współczesnych fizyków, czas taki, jaki występuje w naturze, jawi się jako nierozdzielny od przestrzeni. Redukując obiekty do ich właściwości pierwotnych – to znaczy redukując je do tego, co mierzalne i podatne na ujęcia matematyczne – Galileusz pozbawił je zarazem właściwości wtórnych – i ich trwania. To arbitralne uproszczenie umożliwiło rozwój przyrodoznawstwa. Zarazem jednak doprowadziło do mechanistycznej schematyzacji pojęcia świata, specjalnie zaś świata istot żywych.²⁴

Problem natury czasu kosmicznego będzie analizowany obszernie w dalszym ciągu niniejszej pracy. Już teraz wszelako warto zestawić powyższe słowa Alexisa Carrela z definicją czasu podaną przez Arystotelesa. Czytamy (Phys. IV, c. 12, 220b 8):

ὁ δὲ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶν οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν
ἀλλ' ὁ ἀριθμούμενος, οὗτος δὲ συμβαίνει πρότερον καὶ ὕστε-
ρον ἀεὶ ἕτερος· τὰ γὰρ νῦν ἕτερα.

Czas jest liczbą. Nie jest wszelko liczbą, *przy pomocy której liczymy*, ale *liczbą liczoną*. Stąd też „przed” i „po” [czas jest miarą owego „przed i „po”] zawsze jest inne. To samo odnosi się do momentów czasu.

Tomasz stanowisko Arystotelesa wyklada w sposób następujący:

In Physic., lib. 4 l. 19 n. 4. Sed numerus numeratus est alius diversorum: centum enim equi sunt aliud quid a centum hominibus. Et quia tempus est numerus prioris et posterioris in motu;

²⁴ Alexis Carrel, *Man, the Unknown* (Człowiek istota nieznana), V, 1. 1935, 1939 by HARPER & BROTHERS.

quia alia sunt quae in motu se habent prius et posterius secundum id quod praeteriit de motu, et alia secundum id quod sequitur; propter hoc est aliud tempus praeteritum, et aliud futurum.

Liczba liczona jest różna dla różnych rzeczy. Setka bowiem tkwiąca w grupie koni jest różna od setki tkwiącej w grupie ludzi. Otóż skoro czas jest liczbą „przed” i „po” w ruchu, to z racji tego, że czym innym jest w ruchu „przed” i „po” tego, co przemija i tego, co następuje – to czym innym jest [co do istoty] czas przeszły i czas przyszły.

Słowa Alexisa Carrela muszą odnosić się zasadniczo do czasu danego w percepcji zmysłowej. Jasną jest bowiem rzeczą, że „czas biologiczny” musi być właśnie związany z taką percepcją (sensu largo). Otóż to, co zapamiętane istotnie różni się od tego, co oczekiwane. Inaczej to ujmując: „przed” i „po” zmienia się w zależności od natury obiektów, które są zapamiętane i oczekiwane. „Przed” i „po” jest specyficzne dla danej klasy obiektów. Weźmy pod uwagę setkę koni i setkę ludzi – tak jak to jest w przytoczonym cytacie. Spróbujmy mianowicie określić naturę antycypacji co do działania obu klas. Jasną jest rzeczą, że koń jako istota stadna działa w miarę racjonalnie. Tak właśnie musi się przedstawiać sprawa z grupą tych „stu” osobników. Odnosnie zaś do ludzi widzimy coś wręcz przeciwnego. Oto działania jednostek bywają w miarę racjonalne, jeżeli idą za osobniczą refleksją. Natomiast tłum („setka”) kieruje się motywami zupełnie irracjonalnymi. Te antycypacje są naturalnie związane z naturą obiektów, czyli z tym, co na ich temat wiemy, czy „zapamiętaliśmy”.

Arystoteles przyjmuje, że jeżeli chwila miałaby być czymś w ogóle – to raczej odpowiadałby substancji. Otóż pomiędzy „przed” i „po” mamy właśnie określoną co do natury substancję (equus, homo), a nie neutralny „punkt czasowy”. Wszelako ludzkie pojęcie czasu nie jest jednak zupełnie biologiczne. To, co przyszłe wiąże się z tym, co możliwe, a więc jest potencjalnie przedmiotem wolnego wyboru. Problem modalności bycia w wypadku człowieka jest zupełnie wyrazisty. Jeśli pojęlibyśmy naturę człowieka w terminach redukcjonizmu – to na wolność jego po prostu nie ma miejsca (Leibniz) – mamy prostą sekwencję neutralnych „chwil”.

Nie ulega wątpliwości, że życie ludzkie musi się rozgrywać pomiędzy owym Arystotelesowskim „przed” i „po”. Za Arystotelesem możemy przyjąć, że to, co przeszłe jest konieczne po prostu, bo zdarzenia przeszłe niebyłymi być nie mogą. Arystoteles zresztą w ogóle konieczność naukową jakby zdefiniował w terminach przeszłości. Istota rzeczy (τὸ τι ἦν εἶναι) to przedmiot nauki, bo nauka zajmuje się tym, co konieczne, „tym, co okazało się w przeszłości być”. Za Tomaszem przyjąć musimy, że nie co innego, jak intelekt jest jedynym fundamentem wolności. W związku z tym, wolność musi pozostawać w relacji („przeciwieństwie”) do wzmiankowanej naukowej konieczności. Naukę przy tym możemy wziąć sensu largo: jako roztropność, mądrość – to wszystko, co stanowi właśnie o podmiotowości działań i wolności. Pozostaje do określenia natura opozycji ludzkiego „przed” i „po”.

Zdaniem Tomasza, przeciwnym w stosunku do tego, co konieczne, jest zarówno to, co możliwe, jak i to, co niemożliwe. Konsekwentnie, wolność musi polegać na odrzuceniu tego, co niemożliwe (niewykonalne) i realizacji wszystkiego w ogóle, co możliwe. Z drugiej zaś strony, atrofia ludzkiej wolności byłoby wmawianiem niemożliwości osiągnięcia celów, które w rzeczywistości osiągnąć można. Pojęcie ideału człowieczeństwa może być związane z

tępy doktrynerstwem, który przekreśla możliwości natury ludzkiej (brać bowiem pod uwagę trzeba wszystkie w ogóle możliwości jej doskonalenia w *każdym porządku*) i przykrawa je do miary „ideału człowieczeństwa”. Bywa, że homo faber zajmuje miejsce animal rationale. Pojęcie „ideału” może mieć wydźwięk ironiczny.

Czas może wydawać się czymś zgoła tajemniczym. Ludzka czasowość ma może właśnie „zaczarować rzeczywistość” i odsunąć na jakiś „bezpieczny” i nieokreślony dystans Transcendentną Miarę kosmicznego ruchu. A jednak czas bez owego ruchu nie istnieje. Nawet biorąc pod uwagę duchowy jedynie aspekt aktów ludzkiej woli i intelektu, czyli jakby zapominając na chwilę, że działamy i myślimy w czasie, a więc biorąc pod uwagę jedynie samą sekwencję aktów – bez czasowego continuum – i tak musieliśmy przyjąć Transcendentną Miarę dla tak pojętego „ruchu”. Obecnie sekwencji owej nie nazywa się w żadnym chyba języku. W średniowieczu nazywano ją aevum. Nawet dla istot czysto duchowych, które egzystowałyby w owym aevum (Tomasz identyfikuje je z Aniołami, o których mówi Pismo św.), musi istnieć Transcendentna Miara ich czynności. Co więcej, musi być ona identyczna z Transcendentną Miarę kosmicznego ruchu.

Jak powiedziano, sama struktura języka wskazuje na „kinetyczną” budowę świata. Czasownik ewidentnie oznacza ruch (albo jego opozycję – spoczynek), a rzeczownik – substrat. Formalnie złożone stosunki czasowe (na przykład w języku włoskim i francuskim) mogą być ujmowane bardzo szczegółowo. Natomiast stosunki te nie wyrażają jednak pozytywnych treści, te bowiem są zawsze połączone z fizyczną stroną czasu i danego czasownika.

Można zasadnie (nawet nie znając cytowanych dystynkcji Tomaszowych) wątpić w to, czy jedność, o której mówi matematyka, jest tym samym, co jedność bytowa. Natomiast historyk filozofii już *nie może wątpić* w to, że autorem tego utożsamienia był Awicenna. On też podał filozoficzne uzasadnienie tego poglądu – w zupełnie abstrakcyjnych terminach. Problem tylko w tym, że uzasadnienie to jest *zupełnie błędne*. Galileo mógł mieć złudzenia co do możliwości „intuicji” w tym względzie. W istocie bowiem były to jedynie poglądy zupełnie filozoficzne; przyjęte na wiarę – nic ponadto. Paradygmat matematycznego przyrodoznawstwa ma nieocenioną wartość, ale wartość jedynie warunkową. A warunkiem w danym razie jest dostrzeżenie istoty odkrycia. To Arystoteles właśnie w *zupełnie uniwersalnym* paradygmacie nauki zostawił *wolne miejsce* dla nauki, którą później nazwano ścisłą. Owo wolne miejsce zostało w czasach nowożytnych po prostu zajęte – tylko tyle. Naturalnym kontekstem, czy też jakby „naturalnym środowiskiem” dla matematycznego paradygmatu wiedzy jest arystotelizm.

Elementarny składnik ruchu jest u Arystotelesa „wskazuje” na „jedno” rzeczy, a nie na jedność (liczbę) matematycznego abstraktu. Wydaje się właśnie rzeczą kapitalnej wagi określić *natury* tego, co elementarne w postrzeżeniu ruchu. Ruch (fakt) – według Arystotelesa – ma strukturę potencjalno-aktową: dwa jego składniki to „poruszane” i „poruszające”. Wprost nauka o tym obecnie nie mówi, mówi jednak o istnieniu „wielkości niekomutujących”, tzn. niesprowadzanych do jednego mianownika. One – według Arystotelesa – pozostają do siebie w określonej proporcji: możliwości do aktu.

Dlatego właśnie możemy zrozumieć, *dlaczego ruch w ogóle poznajemy*. Otóż obiekt porusza nasz umysł, który wprzód był w możliwości do poznania. Nie chodzi tu o działanie fizyczne, tak jak to pojmował Gotfryd z Fontaines. Poznanie bowiem jest aktem człowieka, a

nie rzeczy. Polega mianowicie na przyjęciu dystansu do materialnego obiektu na nasz umysł jakoś oddziałującego. Tylko taka postawa umożliwi ostatecznie przyjęcie *doznawania* nie ze strony takiego, czy też innego obiektu materialnego, ale ze strony Pierwszego Źródła Ruchu.

W tym wypadku widzimy, że każdy potencjalnie obiekt fizyczny może nadać naszemu umysłowi właściwe ukierunkowanie, jeżeli przez „właściwe” rozumieć będziemy to sięgające aż do Źródła aktualności bytów, czyli obiektów tego świata. *Scientia naturalis* w pojęciu Arystotelesowskim jest nauką na tyle „pojemną”, że nie czyni różnicy między poznaniem obiektów materialnych (nieożywionych) i tych doskonalszych (żywych). Wszelkie bowiem działanie człowieka dokonuje się w świecie materialnym i ta jego strona materialna stanowi o tym, że tak samo namysł nad strukturą cząstek elementarnych, jak i spotkanie jakiejś osoby, może wyznaczać właściwie ukierunkowanie ludzkiego umysłu; ukierunkowanie na Źródło ruchu. Można by przypuszczać, że osoba ludzka jest potencjalnie „przejrzystszym” pośrednikiem poznania; przejrzystszym od obiektów tylko materialnych. Oczywiście tak jednak być nie musi. Trudno przypuszczać, by „przemyślenia” Marksa, czy też Freuda rzeczywiście drogę ku pełnemu poznaniu Źródła świata fizycznego wskazywały. Poznanie ludzkie jest właśnie naznaczone ową potencjalno-aktową charakterystyką, bo z jednej strony *przyjmujemy* (na wiarę; biernie) poglądy „autorytetów”, z drugiej zaś strony (co jest właśnie cenniejsze) przybieramy w stosunku do nich rolę krytycznego sędziego, czyli *przyjmujemy* postawę aktywną. Jest ona praktycznie rzecz biorąc znacznie trudniejsza, niż owa bierna „otwartość”. Zresztą prawie niczego innego poza ową otwartością wymagać nie można na przykład od dziecka. Ono po prostu ulega wpływowi innych i tylko należałoby sobie życzyć tego, aby umysł dziecka był skierowany wówczas ku temu, co w pełni jest w stanie zaspokoić jego naturalne pragnienia duchowe. Bywa zupełnie inaczej i wówczas wydobyć się z *kulturowego impasu*, uwolnienie się *od przesądów* hamujących nieskrepowaną aktywność intelektu, bywa niesłychanie trudne. Filozofia w rozumieniu Arystotelesowskim jest właśnie unikatową propozycją *absolutnego kwestionowania* wszelkiej „ludzkiej” prawdy, jeżeli ta nie prowadzi nas ku Źródłu zmian w otaczającym nas świecie; ku Źródłu dynamiki tegoż świata.

Dlatego też niepodobna pojmować życia ludzkiego inaczej jako walkę o szczęście – cel ostateczny. Trudno wszelko pojmować ów proces jako po prostu linearny ruch od punktu A (narodzin) do punktu B (śmierć). Między każdymi dwoma punktami istnieje nieskończony zbiór punktów, a ich stosunek do A i B jest zupełnie – by tak rzec – neutralny. Inaczej rzecz przedstawia się z „ruchem” ludzkiego życia. Między punktem wyjścia a punktem dojścia mamy coś, co naznaczone jest piętnem *prywatności*, bo prywatność właśnie (στήρησις) to termin opisujący ruch w terminach Fizyki Arystotelesowskiej. Stosownie do tego, powiemy, że między punktem A a punktem B mamy szereg przeszkód, które należy pokonać. Koniec bowiem jest celem, a nie kresem po prostu. Jest doskonałością, która pozostaje w istotnej *opozycji* do tego, co nią jeszcze nie jest. Jako że jednak natura nie jest monolitem (natura naturata awerroistów), a natura ludzka jest specyficzna i do reszty przyrody nieredukowalna (specyficzna co do jej działań), to przeszkody, o których wspomniano, znaleźć można zarówno *wewnątrz* jak i *na zewnątrz* niej. Trudno zresztą czasami pociągnąć wyraźną cezurę między stroną wewnętrzną i zewnętrzną. Biorąc rzecz od strony czysto pragmatycznej – jest to być może *tymczasowo* niepotrzebne (choć ostatecznie nieuniknione). W Psalmach, jak pisze Tomasz, wrogowie zbawienia (wrogowie osiągnięcia Celu ostatecznego) to przede wszystkim grzechy osoby, która o tych wrogach mówi. Są one niejako spersonifikowane.

Przyczyna lęku tkwić może wewnątrz (niewiedza i słabość), ale i na zewnątrz.²⁵ Można chyba dodać, że to właśnie prywacie wewnątrz natury danej jednostki czynią ją *otwartą* na wpływ tych (osób), które ewidentnie za cel ostateczny ludzkiego życia obierają czasem to, co niezgodne z rozumną naturą człowieka. Taka jest zresztą Augustyńska definicja grzechu: to, co przeciwne naturze. Jakkolwiek by było, przeszkody należy usunąć albo przynajmniej usunąć *się* od ich destruktywnego wpływu. To zresztą zawsze określano mianem *fuga saeculi*. „Ludzka prawda” zbyt często sprzeciwia się ludzkiemu przeznaczeniu, aby nie trzeba było jej jednak poddawać nieustannej kontestacji. Chodzi o usunięcie tego wszystkiego, co sprzeciwia się absolutnej wolności człowieka.

Wolność bywa określana dwojako, jako: wolność *od* i wolność *ku*. Otóż ta pierwsza jest tylko warunkiem wstępnym. Druga – jest niczym. Niepodobna zdefiniować celu ostatecznego; jest on niepojęty (*incomprehensibilis cogitatu*). W ogóle nie przypomina on „puntu” B, do którego można *fizycznie* dotrzeć. Możemy go osiągnąć, ale nie możemy go ująć wyczerpująco. A tylko w takim właśnie wypadku można by wyrazić „wolność ku” w terminach *jedynie* obowiązku. Jest to ewidentnie ujęcie zbyt ubogie.

Intelekt czynny jest jedyną całkowicie czynną władzą człowieka. On też dokonuje abstrakcji, a więc czyni „czytelny” to, co w fenomenie ruchu wskazuje na porządek świata. Z drugiej wszelako strony, natura ludzka związana jest ze zmysłowością, nie inne bowiem jest źródło materiału, na którym intelekt czynny dokonuje abstrakcji, jak właśnie dane zmysłowe. Otóż zmysły – przeciwnie – są całkowicie bierny. Te dwa pierwiastki – czynny i bierny – analogicznie jak w całej naturze (jak to ujmuje Arystoteles) występują właśnie w umyśle człowieka. W samym bowiem umyśle jest to, co określa Arystoteles mianem intelektu możliwościowego, a więc władza co prawda bierna, ale – z racji bezpośredniej zależności od intelektu czynnego – niepodlegająca fizycznym oddziaływaniom ciał.²⁶ Awerroes, który sam uważał się za wzorcowego arystotelika, pojął ów intelekt możliwościowy jako część właśnie zmysłowości, a więc rzeczoną „bierność” poznania pojął zupełnie dosłownie, tracąc tym

²⁵ S. Thomas, Super Psalmo 26, 1. Notandum autem, quod ad timendum concitatur quis aliquando ex interiori causa, quandoque ex exteriori causa. Primo ergo ponit auxilium contra primam causam. Secundo contra secundam, ibi, *dominus protector*. Est autem duplex causa intrinseca timoris, ignorantia et debilitas: unde in tenebris magis timendum est. Secunda causa timoris est debilitas; et contra has est remedium a Deo. Contra primum est illuminatio; unde dicit, *dominus illuminatio mea*: Mich. 8: *cum sedero in tenebris, dominus lux mea est*. Contra secundum est salus; unde sequitur, *et salus mea*: Psalm. 61: *in Deo salutare meum et gloria mea, Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est*. Et ideo ostendit fiduciam: *quem timebo*, sic illuminatus? Isa. 51: *quis es tu ut timeas ab homine mortali, et a filio hominis, qui quasi fenum sic arescet?* Rom. 8: *Deus qui justificat, quis est qui condemnet? Et si Deus pro nobis, quis contra nos?* Causa extrinseca est homo, qui adversatur; sed adhuc non est timendum, quia dominus opponit se sicut scutum; unde dicit, *dominus protector vitae meae*: Gen. 15: *ego protector tuus et merces tua magna nimis*. Et ideo dicit: *a quo trepidabo*. A quo, si sumatur masculine, tunc est sensus, *a quo*, scilicet a quo homine. Si neutraliter, a qua re. Et sic nihil est timendum, nec homo, nec res aliqua.

²⁶ Contra Gentiles, lib. 2 c. 60, n. 4. Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis. Et est dignissimum et formalissimum in ipso. Igitur ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

samym z oczu fakt, że poznanie to przecież akt życiowy osoby ludzkiej. Mamy bowiem analogię, a nie dosłowność. Człowiek jest „częścią natury”, ale częścią o charakterze zupełnie wyjątkowym.

Człowiek postawiony samotnie wobec problemu natury filozoficznej (lub ściśle naukowej) jest w sumie *niemal* bezradny. Na przykład fenomenowi ruchu nie jest on w stanie opisać adekwatnie sam choćby z tego względu, że przecież język, którym się on posługuje, pochodzi od innych. Otóż sam ów fakt skłaniał niektórych myślicieli do zanegowania możliwości poznania „nagich faktów”, zawsze bowiem (rzekomo) fakty widzielibyśmy „przez szkła” systemu języka, który właściwie nie tyle by je „de-formował” (bo wtedy przyjęlibyśmy milcząco istnienie „formy” faktu), co po prostu – określał. Jeżeli język ów fakt zawsze by „przesłaniał” to by go po prostu „formalizował”. Już zresztą Kant stwierdził, że same rzeczy jako takie nie mają w sobie podstawy poznawalności, czyli tego, co scholastycy określali mianem transcendentnej właściwości prawdy (zdolności do bycia ujętym przez intelekt od strony formalnej).

Istnieje zasadnicza różnica między stwierdzeniem *trudności*, na jakie rzeczywiście napotyka człowiek (wzięty jako jednostka, osoba) w poznaniu faktów, a stwierdzeniem *niemożliwości* poznania faktów, co w sumie sprowadza się do zanegowania *osobowego* charakteru poznania i do przyjęcia jego kolektywnego charakteru. Arystoteles rzeczywiście stwierdza, że w faktach „zawiera się znikoma ilość bytowości”, czyli aktualności będącej podstawą poznania (bo „wszystko jest poznawalne, o ile jest w akcji”). Mimo to dwa i pół wieku rozwoju filozofii od Talesa do Arystotelesa jest świadectwem sumiennej *akumulacji* w społeczeństwie owej niewielkiej części bytowości danej poznawczo każdemu pojedynczemu człowiekowi. Autor II księgi „Metafizyki” wspomina właśnie, że „wdzięczność winniśmy nie tylko tym, którzy bezpośrednio przyczynili się” do akumulacji wiedzy, ale i tym, którzy, choć głosili poglądy po prostu błędne, mimo wszystko jednak kierowali się rzetelnym pragnieniem poznania prawdy. Sam zaś Arystoteles wspomina w I księdze „Metafizyki”, że „to sama natura wskazywała filozofom drogę poznania prawdy”. W starożytnej Grecji nauka była funkcją zupełnie społeczną i to stanowiło o jej dynamicznym rozwoju. Zresztą tenże rozwój pozwolił na osiągnięcie pewnej zamkniętej (zupełnej) jej postaci w czasach Arystotelesa. Na pewno życie intelektualne nie nosiło znamion rywalizacji, „ścierania się poglądów” itp. Czym innym jest bowiem zajęcie krytycznej (ale konstruktywnej) postawy wobec potencjalnie jednostronnych (a więc nieadekwatnych) ujęć poprzednika, niż głoszenie poglądów *przeciwstawnych* w próżnej nadziei osiągnięcia jakiejś „twórczej syntezy” (może w stylu Heglowskim). Postęp w danym razie nie jest zagwarantowany, albowiem chociaż prawdzie przeciwny jest fałsz, to negowanie – odwrotnie – fałszu, bynajmniej do poznania prawdy prowadzić nie musi. Może prowadzić – paradoksalnie – w kierunku zupełnie przeciwnym – większego fałszu, czy wręcz absurdu. Dlatego też ostatni w „galerii boskich wizerunków” – poprzedników traktujący właśnie jako rzeczników tez i antytez – Hegel – sformułował system, który zdaniem niektórych jest po prostu czystym nonsensem. I zresztą człowiek „zamknięty w zaklętym kręgu słów” nie może ostatecznie dojść do niczego innego.

Jałowość takiego paradygmatu wiedzy jest związana z nieuwzględnieniem roli zasad poznawanych empirycznie, a więc branych z obserwacji „nagich faktów”. Arystoteles stwierdza wyraźnie (Anal. Post., II, 19), że pierwsze zasady poznajemy empirycznie. Język (obojętnie zresztą, czy byłby to język potoczny, czy też nawet ten ściśle formalny) jest

wytworem człowieka: jest wytworem jego intelektu czynnego – jednostkowej władzy, w którą wyposażona jest każda osoba ludzka. Każdy inny „fundament” wiedzy to lotne piaski, które usuną się przy pojawieniu się każdych przypadkowych okoliczności. Z racji owej uniwersalnej ważności pierwsze zasady są instrumentem danym do dyspozycji *każdego potencjalnie człowieka* i to bynajmniej nie *jako uczonego jedynie*, ale po prostu „naiwnego” obserwatora otaczającego go świata. Taką naiwność patrzenia mają dzieci i one *przyswajają* sobie język, ale czynią go *swym własnym językiem, instrumentem służącym do odpowiedzi na ich własne „naiwne” pytania*. Jak wspomniano, praktycznie rzecz biorąc dziecko jest jednak zawsze skazane *przeważnie* na bierność w przyjmowaniu poglądów tych, których winno określać mianem autorytetów, czy też – odwrotnie – tych, którzy dla niego *winni być rzetelnymi autorytetami*. Naprawienie bowiem tego, co zepsuto u samych podstaw jest bardzo trudne. *Jest trudne, ale nie jest niemożliwe*. Filozofia bowiem jest domeną absolutnej wolności człowieka i ona to rozrywa każdy „krąg hermeneutyczny”, czy też każdy w ogóle błędny krąg sytuacji egzystencjalnej, czyniąc tym samym jednostkę panem samej siebie. To właśnie – zdaniem Arystotelesa – definiuje wolność – być gwooli samego siebie. W wypadku jednostki „postępowanie” zawsze spleta się z „postępem”, ma bowiem wymiar zarówno racjonalny, jak i indywidualny. A jednak filozofia *klasyczna* nie uzurpuje sobie miana summum ludzkiej duchowości: natura „zintegrowana” kontemplacją porządku świata pokazuje się otwartą na *wszelkie* działanie Pierwszej Zasady.

Postęp wszelako bywa rozumiany zazwyczaj w kategoriach społecznych. Znaczy to tyle, że po prostu nie dostrzega się tego, *co istotne*, a więc owego „małego naddatku”, który pochodzi *zawsze od jednostek jako jednostek*, a nie od nich pojętych li tylko jako „części społeczeństwa”. Racjonalność bowiem jednostki buduje społeczeństwo, nie zaś odwrotnie: o rozumności, czy też racjonalności „zachowań” nie świadczy bynajmniej stopień „socjalizacji” (w znaczeniu unifikacji) lub przyswojenia sobie gotowej postaci jakiegoś języka.

To samo tyczy się prób „zaczarowania” rzeczywistości przy pomocy języka dobywanego z osławionej „głębi osobowości”. Działamy zawsze mając na widoku cel, a to działanie wyzwala w nas niedostrzeżone może wprzód potencjalności. Nie mogę mieć pewności, że czegoś nie mogę uczynić dopóty, dopóki doświadczalnie (tzn. na drodze refleksji nad konkretnym działaniem) się o tym nie przekonam. Można zasadnie wątpić, czy np. psychoanaliza w ogóle te potencjalności może odkryć; czy ruch życiowy może być inicjowany przez zatrzymanie aktywności inne niż refleksja intelektualna. Zatrzymanie uwagi na emocjach i takie ich „analizowanie” jest raczej chorobliwe.

Czynności natury fizjologicznej winny pozostać poza zasięgiem świadomości. Jeżeli zwraca się na nie uwagę – ulegają one zaburzeniu. Dlatego też psychoanaliza kierując uwagę pacjenta na samego siebie może pogorszyć stan jego niezrównoważenia. Zamiast pozwalać sobie na analizowanie samego siebie lepiej jest raczej od samego siebie uciec – przez wysiłek, który nie prowadzi do rozpraszania energii umysłu. Wówczas, gdy nasza aktywność jest zogniskowana na określonym celu, dokonuje się pełne zharmonizowanie funkcji mentalnych i organicznych. Unifikacja dążeń, zwrócenie umysłu ku jednemu określonemu celowi, powoduje rodzaj wewnętrznego pokoju. Człowiek osiąga autointegrację dzięki medytacji tak samo jak przez każde w ogóle działanie. Wszelako nie powinien on się zadowalać kontemplowaniem piękna oceanu, gór, nieba, arcydzieł sztuki i poezji, majestatycznych konstrukcji myśli filozoficznej, czy też tych formuł matematycznych, przez które wyrażone są prawa natury. Musi on być

ponadto duchem dążącym do osiągnięcia moralnego ideału, poszukującym światła w ciemnościach tego świata, kroczącym naprzód tajemniczą drogą i wykraczającym poza samego siebie w celu pojęcia niewidzialnego substratu kosmosu. Taka to unifikacja czynności umysłu prowadzi do większej harmonii funkcji organicznych i mentalnych.²⁷

Postęp nauki można rozumieć zupełnie dosłownie, to znaczy w kategoriach czasowych. Oto dostrzegając coś intersującego w otaczającym mnie świecie formułuję to, co się obecnie określa mianem „teorii”, która zawiera „oczekiwania” (predictions) odnośnie do stanu obiektów w przyszłości. Chodzi o obiekty poddane eksperymentom. W tym wypadku mamy jakby „most” między teraźniejszością a przyszłością. W jaki sposób człowiek jest w stanie uwarunkowania związane z „tu i teraz” przekroczyć? Oczywiście spodziewalibyśmy się stwierdzenia istnienia niematerialnej władzy (intelektu czynnego) zdolnego przekroczyć te materialne ograniczenia. Owo zaś „dostrzeżenie czegoś interesującego” czyż nie jest właśnie świadectwem *indywidualnego, zupełnie czynnego* stosunku do zmiennego świata? Łatwo jednak przeoczyć *rzeczywistą* motywację odkrycia naukowego, a przecież każda inna byłaby po prostu wikłaniem się w jałowy werbalizm i „fachowość”.

Patrząc na rozwój filozofii od Talesa do Arystotelesa, trzeba by przyjąć, że kierunek rozwoju pokazał się jako jasno określony, jeżeli za $\alpha\mu\eta$ (punkt kulminacyjny) przyjmiemy filozofię Arystotelesa właśnie. A trudno tego nie uczynić, zważywszy, że większość tego, co wiemy na temat dokonań poprzedników, zawdzięczmy albo wprost Arystotelesowi albo jego uczniom – Teofrastowi i innym. Dotyczy to nawet poglądów samego Platona w zakresie uważanym przez przedstawicieli Szkoły Tybińskiej dla filozofii Platona za najważniejszy – w zakresie tak zwanych „nauk niepisanych”. Sam fakt, że język filozofii Arystotelesa był językiem świadomie *wypracowanym*, a zarazem językiem filozofii greckiej w ogóle, wyklucza „językowy charakter faktów”, przynajmniej w tym punkcie, że wyklucza konieczność istnienia „wielości języków”, czyli współczesnej Wieży Babel. Wyklucza fragmentaryzację wiedzy i utylitarystyczne jej traktowanie. Ale nie tylko to: wyklucza też w *ogóle* „pośredniczącą rolę języka”; Arystoteles bowiem patrzył nie tyle na poglądy poprzedników, co – przez pryzmat tychże poglądów – patrzył na samą naturę, czyli – jak to już stwierdziliśmy – patrzył w kierunku określonym przez wymogi rozumnej natury człowieka. Nie chodzi tu o problem tzw. „realizmu”. Nawet Hegel był – przynajmniej w pewnym zakresie – „realistą”, bo żaden człowiek w świecie wymyślonym przez samego siebie żyć nie może. Nie może też żyć w świecie wymyślonym przez innych. Chodzi o rzeczoną rzetelność i o „naiwne” pragnienie poznać prawdę *dla niej samej*. Nie można z góry odmawiać nikomu możliwości, a tym bardziej prawa, dążenia do tegoż poznania prawdy *przynajmniej w jakimś wąskim zakresie*. „Znikoma ilość bytowości”, bytowej aktualności faktów warunkującej poznanie jest problemem dla każdego naturalnego intelektu. Natomiast bywa ona *jeszcze mniejsza* w związku z nieładem, nierzetelnością, czy też fałszem pochodzącym od tych, którzy właśnie do prawdy *dość rzetelnie* się nie kierowali. Nic wszelako nie stoi na przeszkodzie temu, aby nawet poglądy Hegla interpretować w duchu

²⁷ Alexis Carrel, *Man, the Unknown*, (Człowiek istota niezana), IV, 8. 1935, 1939 by HARPER & BROTHERS.

„realizmu”. Nie są one bowiem jednak „czystym nonsensem”, bo czysty nonsense to to, co pozbawiane zupełnie porządku.

Problem motywacji odkrycia naukowego jest dostrzeżony przez Arystotelesa z właściwą mu precyzją i ścisłością. Chodzi o ten „niewielki naddatek”, który osoba wnosi mocą własnego intelektu czynnego w strukturę wiedzy. I to „sama natura – temu jednostkowemu intelektowi – wskazuje drogę ku prawdzie”. W innym wypadku „postęp” – i to zarówno „postęp” w rozwoju i dojrzewaniu dziecka, jak i postęp w pospolitym tego słowa znaczeniu, dokonywałby się na oślep, w kierunku niedającym się określić. Postęp to wprowadzanie ładu w coraz to szersze kręgi aktywności ludzkiej, a filozofia nie jest „zbytecznym dodatkiem”, ale właśnie nauką wskazującą na *generalne ukierunkowanie całej natury*, a więc i naturalnych dążeń człowieka. Możemy cenić *dynamikę* zapominając o tym, że chaos dążeń może zniweczyć pracę całych pokoleń. Jest to praca nad nadaniem dążeniom ludzkim *kierunku określonego przez wymogi rozumnej natury* człowieka. Zawsze istnieje realne niebezpieczeństwo, że budowla ta zostanie zniszczona lub zachwiana przez utylitarystyczne traktowanie wiedzy. To bowiem sam utylitaryzm – z racji tego, że *sam określa*, to co „jest” użyteczne – staje się miarą dobra w sensie *absolutnym*. Stawia się na drodze powszechnego dążenia wszystkich ku prawdzie. A to dążenie stanowi – zdaniem Arystotelesa – znamię autentycznego człowieczeństwa. I niewielka – jego zdaniem – radość płynąca z poznania wspomnianego horyzontu ludzkich aspiracji duchowych (radość być może nie dość jasno przypisana do właściwego sobie źródła) przewyższa mocą wszelkie inne poznanie – to bardziej „praktyczne”. To właśnie stanowi ostatecznie o motywacji odkrycia naukowego.

Filozofia wobec tego nie jest „nauką o wszystkim”, co można by zarzucić niektórym systemom pretendującym do miana filozoficznych. Jest to *nauka ogólna*, ale jej ogólność polega na wskazaniu generalnego dążenia natury, a zarazem dążenia intelektu ludzkiego do poznania prawdy.

Zasada „wszystko, co jest poruszane, jest poruszane przez coś innego” stosuje się *mutatis mutandis* do intelektu ludzkiego. „Poruszany” bywa przede wszystkim intelekt (czy też ściślej – umysł) tego, kto się uczy. Zarazem jednak owo „poruszenie” nie nosi nigdy znamion bierności w *absolutnym tego słowa znaczeniu*. Poznanie bowiem jest zajęciem dystansu wobec przedmiotu poznawanego. Czynność życiowa, którą jest myślenie, polega na wydobyciu z przyjętych „biernie” informacji „własnego” języka służącego do zrozumienia otaczającego daną osobę świata. Czyni to *zupełnie planowo* jedynie wąska garstka tych, którzy przybierają prawdziwą czynną postawę wobec przyrody i naturalnego środowiska ich życia. W szeregu poruszających i poruszycieli możemy zatem umieścić dokonania tych, którzy rzeczywiście przyczynili się do poznania prawdy obiektywnej. Jeśli istniałby „antropologiczny dowód na istnienie” Boga, to musiałby przybrać taką właśnie postać. Niestety wiadomo, że *praktycznie rzecz biorąc* rzetelne dokonania jednostek bywają niweczone przez innych. Dlatego to doświadczenia destrukcji cywilizacji w XX wieku stały się dla niektórych „dowodem na nieistnienie” Boga.

Filozofia mówi właśnie o *generalnym*, tzn. odpowiadającym wymogom ludzkiej natury rozumnej dążeniu ku poznaniu absolutnemu. Jest ona poznaniem ogólnym. I zresztą w tym punkcie właśnie nie różni się od *tendencji* nauki po Galileuszu. Oto bowiem widzimy na przestrzeni wieków, jak oddzielone wprzód dziedziny były integrowane w jeden system. Tak

termodynamika, elektromagnetyzm i mechanika zostały włączone w jedną naukę o elementarnych składnikach materii. Upadło przy tym prostackie przekonanie, że składniki te są podobne do klocków, które mogą się układać w sposób dowolny, czy też przypadkowy – o czy poprzednio była mowa. Nawet atomizm Demokryta – jak mamy chyba prawo przypuszczać z tego, co po nim się zachowało – od pewnych uproszczeń nie był wolny. Cóż bardziej przejrzystego” niż stwierdzenie, że „cząstki materii” poruszają się ruchem „chaotycznym”? A jednak, jeżeli „miarą ruchu” byłaby – jak wspomnieliśmy – energia, to sama masa czy też „cielesność” jest też przecież (o czym dziś wiadomo) stowarzyszona z pewną energią. Dlatego też nie można powiedzieć, że istnieje „coś”, co podlega ruchowi w tym sensie, aby ruch był jakimś naddatkiem nad bierną skądinąd „masą” (jak sądził Descartes). Takie przekonanie jest „myśleniem wyobraźniowym”, a tymczasem obserwacja nagich faktów *uprawnia nas jedynie* do stwierdzenia, że w elementarnym składniku doświadczenia widzimy pierwiastek czynny i bierny. U samych podstaw poznania świata dostrzegamy pewne zawiązki *generalnego dążenia natury do aktualności istnienia*. Specjalnej uwagi jednak potrzeba, by dostrzec to, co rzeczywiście elementarne i zasadnicze.

2. Charakter praw natury

W początkach XX wieku Europa była świadkiem dynamicznego i unikatowego w dziejach rozwoju nauki. Rozwój ten był – jak sądzono – ukoronowaniem tendencji zapoczątkowanej wprowadzeniem matematycznego paradygmatu przyrodoznawstwa. Oczywiście próbowano wówczas wskazać precyzyjnie na zasadę rozwoju. Próby takie zresztą podejmowano już wcześniej, bo wyraźnie od czasów Kanta. Można wszelako przyjąć, że do dziś dnia natury siły motywującej realną dynamikę pracy naukowej w ogóle – i to zarówno jednostek, jak i środowisk – nie określono definitywnie. Stawką zaś precyzji owego ujęcia jest przyszłość nauki w ogóle oraz przyszłość człowieka jako istoty rozumnej, który tęże rozumność manifestuje w nauce dość wyraźnie. Trudno poprzestać w danym razie na przeciwstawieniu „nowoczesności” skromnym początkom lub „zacofaniu” wieków minionych. Jeżeli zaś chodzić by miało specjalnie o średniowiecze, to osąd taki jest świadectwem nie tyle identyfikacji poszukiwanego pryncypium, ale nieznajomości – prawie całkowitej nieznajomości – tego, co kojarzy się pospolicie z imieniem scholastyki.

Problemu postępu nie da się rozstrzygnąć w kategoriach wyłącznie czasowych. Próba takowego rozwiązania zakłada, że adekwatnym jest linearne ujęcie czasu, o czym był mowa poprzednio. Próbowano właśnie zdefiniować nowożytność przez proste przeciwstawienie czasów nowożytnych temu, co je poprzedzało, jako *sui generis* prywacja. I tylko taka „prywacja” w prostej sekwencji czasu dawałaby pozytywną wiedzę na temat tego, co ma nastąpić. Ale wniosków dotyczących jakości (wartości) tego lub innego paradygmatu wiedzy niepodobna wyciągnąć opierając się wyłącznie na ujęciu prywacji. Podobnie nie da się wyciągnąć wniosków z przesłanek wyłącznie przeczących. Jeśli wszelako tego rodzaju próby podejmowano, to jest to zrozumiałe przynajmniej od strony psychologicznej. Człowiek bowiem zawsze pragnie uporządkować sekwencję faktów, nawet jeżeli uporządkowanie owo byłoby tak ubogie jak ich linearna sekwencja. „Dlaczego” – pyta Kant – „mieliśmy postęp

nauk ścisłych?” I odpowiada: postęp ten będzie zagwarantowany, *jeżeli zrezygnujemy z marnotrawienia energii na stosowanie „pseudo-metody” metafizyki*. Mimo olbrzymiej pracy wykonanej przez historyków filozofii (Gilsona przede wszystkim) proste kategorie oceny owej epoki jednak dominują. Nie chodzi tu o to, że Gilson *broni metafizyki*. Honnefelder metafizyki Tomasza wcale bronić nie chce, choć zarazem wskazuje, że kantyzm jest prostą kontynuacją wątków filozoficznych średniowiecza (Poświęca temu tematowi obszerną pracę „Scientia transcendens”). Zamiast zastanawiać się nad „nowoczesnym” znaczeniem Sensu bycia, łatwiej byłoby chyba w średniowieczu poszukać istotnego sensu kantyzmu, heglizmu i heideggeryzmu. Wymaga to jednak trzeźwej oceny faktów (tzn. interpretacji dokonań scholastyków).

Trudno jednak zazwyczaj spodziewać się czegokolwiek innego jak prostych ujęć wartościujących. Historia, zdaniem Arystotelesa, jest „najmniej filozoficzną z nauk” z racji tego, że gromadzenie faktów dominuje zazwyczaj nad ich zrozumieniem. Inaczej: jest najpośledniejszą z *nauk*. Nauką *w ogóle* jest dzięki interpretacji faktów, a problem tkwi w tym, że to, co się określa mianem „nowoczesnej” ich interpretacji, często z ich zrozumieniem nie ma nic wspólnego. Dowolność oceny dominuje; dominuje ich „uszeregowanie”; wpisanie w schemat: „nowe” – „stare”. Czasami zresztą przyjmuje się, że taka dowolność *musi* mieć miejsce, co naturalnie nie jest prawdą. Można jedynie powiedzieć, że adekwatna ocena jest jednak bardzo trudna.

„Sens bycia”, sens ludzkiej czasowości zatem również, nie może być rozważany w terminach linearnego uszeregowania momentów czasu. Jeżeli bierzemy układ współrzędnych, na którym odłożyć byśmy mogli czas, to punkt „0” – jego położenie – ustalamy dowolnie. Równie dowolne zatem będzie ujęcie tego, co normalnie umieszcza się z lewej strony punktu zero jako tego, co „gorsze”, bo opatrzone znakiem minus. Życie ludzkie można – istotnie – zilustrować jako ruch z punktu A do punktu B. Jest to *pewna* ilustracja, ale sens tego, co „pomiędzy” jest określony przez sens (znaczenie) punktu dojścia: celu ludzkiego życia, który nie jest kresem po prostu i zasadniczo. Oczywiście działając jedynie (będąc między A i B; będąc podmiotem aktywności życiowej) sensu tego uchwycić nie możemy. Prywacja, którą naznaczone jest ludzkie życie, jest rozumiała tylko po *teoretycznym* namyśle nad celem, do którego działanie zmierza (zmierzać powinno). Innego – nadto – sensu bycia, jak ten osobowy, po prostu nie ma, bo też i nie ma – dosłownie – „życia zbiorowego” i takiegoż jego celu. Eschaton kolektywnej świadomości jest mitem. Eschaton zaś życia osobowego może być rozumiany dzięki namysłowi nad nim dokonanym *z zewnątrz* tego, co pomiędzy A i B; z perspektywy teoretycznej zatem.

Pomiędzy dwoma punktami historii, pomiędzy A i B, jest istotnie *coś*. Ale Kantowska idea naoczności czystej (oglądu czasu), owo coś czyni czymś zupełnie zagadkowym. „Rzecz w sobie” jest istotnie pojęciem raczej „ogólnym”. Natomiast Arystoteles mówi, że „pomiędzy” kresami ruchu (przede wszystkim zaś pomiędzy terminami *zrozumianego źródłowego* fenomenu ruchu) jest coś, co nazywamy substancją. W naszym wypadku – jeżeli mianowicie chodzi nie tylko (nie tyle) o ruch po prostu, ale jego zrozumienie – będzie to substancja myśląca – osoba. W danym jednak razie – jako substancja myśląca właśnie – człowiek staje się panem *takiej* „historii”. Kant wytyczył drogę tej zgoła przeciwną: oto zakładając obszar „niepoznawalny” (obszar niepoznawalnego transcendensu) umożliwił tym samym wpisanie w ten obszar treści *dowolnej*, bo u jego epigonów tą treścią bywało: Wille,

Thun, élan vital, czy też libido – jakiś surogat „substancji” (takim surogatem musi być to, co wtórne w stosunku do apriorycznej czasowości); coś, co konstytuowało treść świata, odsuwając ludzką podmiotowość w sferę marzeń jedynie, bo bycie osobą w klasycznym tego słowa znaczeniu to bycie *realnym* podmiotem-substancją. W ten sposób jednostkowy człowiek stał się de facto niewolnikiem owej Wille, czy też libido: „Naukowy” obraz świata kazał „człowiekowi współczesnemu” upokorzyć się przed tym irracjonalnym pierwiastkiem „rzeczywistości”, mimo że jest to przecież jedynie płód ludzkiej wyobraźni.

Hegel twierdził, że u końca czasów człowiek stanie się „absolutnym panem natury”. De facto jednak stał się raczej niewolnikiem własnej wyobraźni. Stało się tak dlatego, że zrezygnowano (czy to de facto, czy to de iure) z myślenia teoretycznego, usiłując zastąpić je praktycyzmem. „Praca czyni wolnym” jedynie wówczas, gdy tyleż „praca”, co „wolność” jest redefiniowana arbitralnie. Hegel gardzi naturą; gardzi pogańskim naturalizmem, bo też jego filozofia usurpuje sobie status tego, co nadprzyrodzone. Praca jest to – u niego – urabianie „bryły świata”.

Antyczni stawiali na pierwszym miejscu panowanie *nad sobą*: „imperare sibi maximum imperium est” (największą władzą jest władza rozkazywania samemu sobie). Pojęcie pracy nad sobą (zawarte implicite w tej sentencji) nie było obce Grekom i Rzymianom, istnieją jednak takie nurty myśli, w których praca nad sobą (i przewyżczanie własnych słabości) jest niczym: „wrogów” poszukuje się *wyłącznie* wśród „niewiernych”, „zacofanych”, „nieoświeconych”. Bez uznania praw rozumu naturalnego, trudnym staje się przyjęcie potem tego, co objawione w słowach: In patientia vestra possidebitis animas vestras (Luc 21. 19) (ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν). „W cierpliwości waszemy otrzymacie dusze wasze” (Wujek). „Posiadać siebie” to tyle, co mieć zupełną władzę nad poruszeniami umysłu; żyć w sposób doskonały na wszelki sposób. W chwili, gdy tę władzę pozyskujemy, zaczynamy *mieć* to, czym rzeczywiście *jesteśmy*;²⁸ to, czym jesteśmy w „konkretności” własnej egzystencji, której – rzekomo – winniśmy być „wierni”.

Nadmieniono już, i tę myśl wypadnie rozwinąć, że siła motywująca wszelką w ogóle aktywność (wszelkie działanie w fizycznym świecie), wszelką zatem aktywność umysłową również, musi być tożsama z ostatecznym celem tegoż świata; z celem jego aktywności. Logicznie rzecz ujmując, chcąc wytłumaczyć adekwatnie cokolwiek, musimy wskazać na jego źródło i kres. Na jego zasadę i cel – wyrażając się językiem filozofii. Podobnie, źródło ludzkiej aktywności musi być organicznie powiązane z celem aktywności człowieka w ogóle. Prawda, poprzestać można na utylitarystycznym podejściu do nauki i skupić się na analizie

²⁸ S. Thomae Catena aurea, In Lucam, c. 21. 4.

Gregorius Moraliū. Qui autem patientiam in adversis tenet, inde contra adversa omnia fortis efficitur: unde sibi et seipsum vincendo dominatur; unde sequitur in patientia vestra possidebitis animas vestras. Quid enim est animas possidere nisi *perfecte in omnibus vivere, cunctisque mentis motibus* quasi ex arce virtutis *dominari*?

Per patientiam igitur animas nostras possidemus; quia dum nobismetipsi dominari discimus, *hoc ipsum incipimus possidere quod sumus*. Idcirco autem possessio animae in virtute patientiae ponitur, quia radix omnium custosque virtutum patientia est. Patientia vero est aliena mala aequanimiter perpeti; contra eum quoque qui mala irrogat nullo dolore morderi.

wycinka owej aktywności. Człowiek, który buduje dom nad brzegiem rzeki, może poprzestać na stwierdzeniu faktu, że do wody ma *wygodny dostęp*, nie martwiąc się (na razie) o to, *skąd* owa woda wypływa, ani *dokąd* zmierza. Zainteresowanie takie *musi* przyjść w momencie, kiedy staniemy wobec faktu, że zasoby naturalne są elementem cyklicznie samopowielającego się ekosystemu natury. Wówczas fakt, że woda „zużyta” może zachwiać cykl jej naturalnego obiegu, stanie się dostrzegalny przynajmniej potencjalnie. Analogicznie: tematyczne ujęcie zasady ludzkiej aktywności jest czymś zgoła innym, niż *faktyczne* tejsze zasady wykorzystanie. Wykorzystanie zazwyczaj nieświadome.

Takie tematyczne ujęcie spodziewalibyśmy się może uzyskać wskutek prostej sekwencji czasowej zdarzeń. Wobec zagrożenia środowiska naturalnego, człowiek *musi już obecnie* zastanowić się nad swą własną pozycją w naturalnym świecie. Chodzi jednak o sprecyzowanie znaczenia owego „musi”. Jest to raczej konieczność warunkowa. Nic bowiem nie jest w stanie powstrzymać człowieka do działań autodestrukcyjnych. „Musiał”, *jeżeli* ma przetrwać.

Mowa co prawda o środowisku naturalnym, ale przecież zasadniczym elementem owego „środowiska” jest natura człowieka. Stoicy kładli nacisk na „życie zgodne z naturą”, przy czym oczywiście jako naturę pojmowali *rozumną naturę* człowieka. Rozumność człowieka może *przejawiać się* w tworzeniu cywilizacji, ale jest ona *pryncypium* nie zaś *istotą* tejsze cywilizacji. Jest ona zasadą twórczą. Właściwe wykorzystanie owej zasady jest zatem sprawą wagi pierwszorzędnej.

Zastrzyk sił witalnych pozwala na wykorzystanie tak pozyskanej energii w stosunkowo swobodnie wybranym kierunku. Możemy to dostrzec na przykład w małżeństwie, w którym jedna strona ciągle inwestuje swoje dobro w tę drugą, a tamta zwyczajnie to dobro wykorzystuje *nie zwracając go* drugiej stronie. Aktywność ludzka może zmierzać w dowolnym kierunku, czasem nawet w kierunku *niszczenia źródła* życiowej energii. Ale przede wszystkim mamy pewną swobodę autokreacji działań. Swobodę czasem niemal tożsamą z dowolnością.

Jak wiadomo, Francis Bacon zapisał się w dziejach powiedzeniem, że umysłowi ludzkiemu potrzeba ołowiu, nie zaś skrzydeł. Zapewne nie byłby tego w stanie pozytywnie stwierdzić, gdyby „skrzydeł” właśnie mu brakło. Jest to bowiem ewidentnie stwierdzenie śmiałe. W praktyce owo „zawężenie” pola ludzkiej aktywności sprowadzało się do – by tak rzec – „skanalizowania” owej energii; ukierunkowania jej tak, jak kieruje się strumień wody ku turbinom elektrowni. Naturalnie jest to wprost przeciwne wolności człowieka. Musi to ostatecznie prowadzić do paraliżu jego sił witalnych.

Biorąc wszelako rzecz od strony czysto metodologicznej, właściwie nie ma w owym „zawężaniu” nic niewłaściwego. W „Analitikach Wtórych” Arystoteles pisze, że ścisłość naukowa jest okupiona zawsze zawężeniem pola zainteresowań nauki do stosunkowo wąskiego, sprawdzalnego pola aktywności naukowej. Rygor naukowości wymaga jasnego ograniczenia i odgraniczenia przedmiotu nauki od „tła”, które w danym razie przedmiotem jej zainteresowań nie jest.

Nie to jednak oczywiście miał na myśli Francis Bacon. Chodziło mu o „minimalizm” nauki, a tego ewidentnie u Arystotelesa nie ma. *Zmuszenie* kogoś do wydatkowania pracy w określonym kierunku może *na krótką* metę przynieść wymierne wyniki. Na *dłuższą* wszelako metę musi prowadzić do paraliżu sił witalnych. Ale myśl ta oczywiście nie przyjdzie temu,

kto w miejsce *tematycznego namysłu nad rozumną naturą* człowieka poprzestaje na ujmowaniu problemu a kategoriach „postępu” i „wstecznicstwa”. Minimalizm ów musi ostatecznie podcinać korzenie wszelkiej prawdziwej innowacyjności, jako że wolność (wprost minimalizmowi przeciwna) jest zasadniczym źródłem odkryć naukowych. Nauka co do aspiracji (choć nie co do przedmiotu) właśnie *musi* być maksymalistyczna.

Problem rzeczowej siły motywującej rozwój nauki był dostrzeżony przez Kanta. (Nie dostrzegł on jednak, że chodzi w ogóle o rozwój duchowy każdej osoby również). Oto mianowicie przyznał on użyteczność (zwaną przez niego funkcją regulacyjną) „ideom”, tradycyjnie przedtem uważanym za przedmiot filozofii. Chodzi przede wszystkim o kosmos jako całość i o nasze pojęcie o Bogu. Według Kanta, mamy tu „idee transcendentalne”, tzn. nie wchodzące w strukturę poznawanych przez nas obiektów świata naturalnego. Historycznie rzecz biorąc, przyniosło to później zanegowanie *realności* Boga (zresztą „idea” zazwyczaj jest pojmowana jako „nierealna”), a później – co znacznie poważniejsze – relegowanie owej „idei” w sferę „złudzeń pocieszających” („dobrze by było gdyby Bóg istniał”). Chodzi o „słabego Boga transcendentalizmu”.

Ujmując sprawę od strony czysto psychologicznej, nikt na dłuższą metę nie jest w stanie pogodzić się z faktem, że na tyle słabym, iż nie jest w stanie stanąć twarzą w twarz z rzeczywistością taką, jaka ona jest – bez uciekania się do złudzeń. Wszelako nie chodzi tu i psychologię. W rzeczywistości bowiem nie ma w ogóle potrzeby odwoływać się do *żadnych w ogóle złudzeń*. Ujmując sprawę inaczej: wobec Transcendentnej Przyczyny świata każdy człowiek istotnie *jest małym dzieckiem*, ale *fakt ten* narzuca się własną mocą, a z iluzjami nie ma w ogóle nic wspólnego. Z drugiej strony, spodziewano się, że ci, którzy – z racji rzekomo silniejszej konstytucji osobowości – mogą się kierować prawem moralnym po prostu i bez żadnych „ułatwień”, będą postrzegani z podziwem, a ich ideał moralności jako lepszy od tego sztucznie podbudowanego „zaświatowości”. W tym mniej więcej streszcza się credo tzw. racjonalizmu. Można by się spodziewać, że chodziło o wzgląd na owych „słabszych”. Bynajmniej. Racjonalizm po pierwsze jest zupełnie bezwzględny w umieszczaniu jednostek na Prokrustowym Łożu własnych ideałów – i wyrzucaniu ich po ich *okaleczeniu*. Po wtóre, i to ważniejsze, utylitaryzm, o którym wspomniano, jest to idea w sumie działania *kogoś dla kogoś*. W tym wypadku po prostu mamy do czynienia z nowoczesną formą niewolnictwa. *Realne* źródło ludzkiej aktywności jest *rzeczywiście* wykorzystane. To znaczy – pośrednio – wykorzystywani są ci, którzy wierzą nie we „wzniosłość moralnych ideałów”, ale sądzą, że Bóg istnieje całkiem po prostu – w dokładnie tym samym sensie, jak *wszystko, co istnieje w ogóle*. Albo: jeżeli sens ów miałyby być inny, co realność (siła) działania Boga byłby jedynie silniejsza. Wzniosłość moralnych ideałów może być tylko wtórna w stosunku do ich realnego Źródła.

Ścisłe określenie statusu idei transcendentalnej w ogóle nie jest możliwe. Naprawdę bowiem nie jest ona niczym innym, jak nieudolną karykaturą dowodu istnienia Transcendentnej Przyczyny istnienia świata. Cel ludzkiego życia jest *realny* w takim samym sensie, jak realne są na przykład kamienie. Naturalnie, *wyraziściej* odczuwamy realność nawałnicy, niż realność powiewu wiatru. W tym sensie Bóg jest „bardziej” realny niż rzeczy materialne, z racji tego, że moc Jego działania jest większa. Ale sam nagi fakt jego istnienia jest zupełnie podobny do zwykłych zdarzeń naszego życia. Chodzi o Jego *realną* obecność w fizycznym świecie. Obecność – co do jej skutków – zupełnie fizyczną. Według Arystotelesa,

Bóg działa na cały świat materialny siłą „kosmicznej atrakcji”. I jest to działanie co do skutków właśnie zupełnie fizyczne.

Przewrót Kantowski dokonał się dlatego, że – z jakichś zdumiewających powodów – przyjęto, że myślenie ludzkie nie jest częścią naturalnego świata i zaczęto stawiać w opozycji „rzeczywistość” i „świadomość”. Co więcej, próby zatarcia owej cezury zwolennicy „duchowości” tak pojętej postrzegają jako skandaliczny „psychologizm”, tzn. próbę redukcji owej duchowości do jej materialnych przejawów. Można by zatem sądzić, że zwolennik psychologii eksperymentalnej ów dualizm uchyla. Bynajmniej. Zawsze bowiem przyjmuje się przynajmniej, że przedmioty matematyczne „istnieją” niezależnie od materialnego świata. Jest tylko do ustalenia, do jakiego stopnia owo matematyczne „elizjum” jest „duchowi” ludzkiemu dostępne albo – jak u Husserla – jak dalece daje się ono poszerzyć, czyniąc miejsce dla „nauki o duchu” uprawianej w „duchu” matematyki.

Ostatecznie owo ujmowanie problemu rozwoju w kategoriach linearnych musiało doprowadzić do radykalnego przeciwstawienia *jakichś* dwu sfer. To, co dokonało się w filozofii Descartes’a i Kanta jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak konceptualizacją owej linearnej idei postępu. Co więcej, czasowość później u Heideggera jest specjalnie powiązana z ludzką „świadomością”. Jak powiedziano, może wydawać się to osobliwością, by wyrazić się najogólniej. Od strony bowiem zdroworozsądkowej przyjmujemy, że jesteśmy obiektami tego świata. Naukowcy normalnie w *granicach uprawianej przez siebie nauki* to przekonanie przyjmują. Kant, który miał być ekspozytariuszem postępu, stworzył w istocie paradygmat nauki nie do przyjęcia przez samych naukowców. Reakcja na dualizm z tej strony może być zresztą (niestety) przesadna. W pewnych granicach omawiany powyżej dualizm pokrywa się z problemem mind-body: jeżeli ciało ludzkie jest częścią natury (czemu zaprzeczyć niepodobna), zawsze problemem będzie pokazanie, w jakim stosunku pozostaje do niego to, co ciałem-nie-jest (duszy, świadomości, umysłu). (Mówiąc o „linearnej idei postępu” dotykamy problemu *pojawienia się* „świadomości” w kosmosie – cokolwiek miałyby to oznaczać). Carrel pisze:

Pojęcie świadomości sprowadza się do tego, do czego dochodzi się na drodze analizy własnego „ja”, a jest zarazem wyrazem „ja” innych ludzi, z którymi przyszło nam żyć. Wygodnie jest rozczłonkować czynności mentalne na te intelektualne, moralne, estetyczne, czy też religijne. Wszelako takie rozczłonkowanie jest niczym innym, jak tylko sztucznym tworem. W rzeczywistości ciało i dusza to dwa obrazy jednego obiektu otrzymane na dwa sposoby; abstrakcje rozumu otrzymane z konkretnej jedności bytu. Antyteza materii i formy oddaje jedynie opozycję tych dwu technik odkrycia. Błędem Descartes’a było przekonanie co do realności owych abstrakcji i rozważanie sfery materialnej i mentalnej jako heterogenicznych – jako dwu rzeczy. Dualizm ów zaważył przemożnie na całych dziejach nauki o człowieku. Zrodził się bowiem fałszywy problem, relacji duszy do ciała. Takich relacji nie ma. Ani dusza, ani ciało osobno rozważane być nie mogą. Widzimy tylko złożony byt, a jego czynności arbitralnie dzieli się na fizjologiczne i mentalne. Naturalnie zawsze będziemy mówić o duszy jako jakimś bycie. Podobnie mówi się o wschodzie lub zachodzie słońca, choć od czasów Galileusza wiadomo, że Słońce jest w stosunku do Ziemi niemal nieruchome. Dusza jest tą stroną nas samych, która jest specyficzna dla naszej natury i odróżnia człowieka od innych zwierząt. Nie jesteśmy w stanie zdefiniować owego zarazem znanego i głęboko tajemniczego bytu. Czym jest myśl, ów osobliwy byt żyjący w głębi

naszego „ja” bez pochłaniania mierzalnej ilości energii wiązań chemicznych? Czy pozostaje on w określonym stosunku do innych znanych postaci energii? Czy może być on składnikiem kosmosu niedostrzeżonym przez fizyków, ale nieskończenie ważniejszym niż światło? Umysł ukryty jest wewnątrz materii ożywionej, a jest ignorowany całkowicie przez fizjologów i ekonomistów; niemal niezauważany przez fizyków. A jednak jest on najpotężniejszą siłą tegoż świata. Czy jest on wytworem komórek mózgowych, podobnie jak insulina jest wytworem trzustki, a żółć – wątroby? Czy pochodzi ona z jakiegoś pierwotnego elementu, podobnie jak glukoza ze skrobi, a fibryna – z fibrynogenu? Czy zbudowana jest z pewnego rodzaju energii różnej od tej rozważanej przez fizykę, a wyraża się w sobie właściwych prawach? Czy jest ona wytwarzana przez komórki kory mózgowej? Czy też raczej winna być pojmowana jako byt niematerialny – poza czasem i przestrzenią, bo spoza mierzalnego kosmosu – spoza jego granic – wnika jakimś nieznanym sposobem w nasz mózg (co właśnie dawałoby konieczny warunek tego, jak się ona przejawia, i bycia czynnikiem determinującym jej charakter)?²⁹

Carrel – krótko mówiąc – dualizm oskarża o destruktywną dla nauki ślepotę na zjawiska, które właśnie trzeba by ująć nieredukcyjnie. Osobną jest sprawą, do jakich wniosków on sam dochodzi. Określenie „byt tajemniczy” itp. z nauką ścisłością wydaje się mieć niewiele wspólnego. Dostrzeżono problem, a zarazem sposób jego rozwiązania uderza ubóstwem pojęć. Bo zresztą desperackie niemal próby przywrócenia jedności psychofizycznej człowieka podejmował sam Descartes („Listy do księżniczki Elżbiety”). Problem *mind-body* jest nierozwiązywalny w pojęciach kartezjańskich. W pewnym sensie Carrel ma rację mówiąc, że relacji realnej między ciałem a duszą nie ma (nie są one „obiektami” w sensie przyjmowanym w nauce). Natomiast jednak ubóstwo aparatu filozoficznego (Carrel powołuje się na ciągle Bergsona) każe na sam problem relacji patrzeć w terminach kwantytatywnych wyłącznie. Relacja miałby być czymś w rodzaju linii łączącej dwa obiekty. Jest to jednak ujęcie zbyt ubogie i dalekie od ścisłości filozoficznej kategorii relacji. Między duszą a ciałem nie ma „relacji”; one są *relatywami* (choć *ludzka* zasada bytowa jest ponadto substancją), to znaczy są odniesione do siebie swą bytowością. Nie musi bynajmniej stąd wypływać wniosek co do zniszczalności ludzkiej duszy. Zdaniem Tomasza, dusza aktualizuje ciało tylko częścią swojego bytu, a co do reszty jest zupełnie niematerialna, bo zresztą inaczej człowiek nie byłby w stanie pojmować praw natury, które są ponadczasowe. Nadto ów zaczerpnięty od Bergsona monizm w końcu prowadzi Carrela (w ostatnich rozdziałach książki) do wniosków niemal makabrycznych. Wniosków tych można było uniknąć. Carrel istotnie zauważył z niezwykłą wnikliwością szereg bardzo ważnych zjawisk. W kolejnych rozdziałach niniejszej pracy zostanie podjęta próba właśnie nieredukcyjnej analizy relacji.

Istota problemu dualizmu sprowadza się do jednostronnej ekstrapolacji słusznej skądinąd zasady metodologicznej. Wyodrębnienie „strony zewnętrznej” wobec przedmiotu nauki równa się zastosowaniu zasady niesprzeczności *in concreto*. „Jest” sądu naukowego *przeciwstawia* się „nie jest” tego, co jest w stosunku do danego obiektu zewnętrzne. Ekstrapolacja taka musiała przyjść, kiedy Descartes spoił w jedno wszystkie nauki, w konsekwencji czego za „stronę zewnętrzną” uznano „obcą” „świadomości” „Rzecz w sobie” (Kant), której z *zasady nie można* przyznać poznawalności, czy też przyznać się – z jakichś względów – *nie powinno*.

²⁹ Alexis Carrel, *Man, the Unknown*, Chapter IV. Mental Activities, 1.

Rozwój nauki – jak wspomniano – musi polegać na *planowym poszerzaniu* kręgów przedmiotu ludzkiego poznania. Wyodrębnienie „strony zewnętrznej”, czyli zdanie sobie sprawy z aktualnych ograniczeń, wobec których stajemy; zdanie sobie sprawy z konieczności sprawdzalności twierdzeń, (co nie jest możliwe bez odrzucenia materialnych okoliczności uznanych za „obce” danej nauce), jest koniecznym warunkiem rozwoju nauki. Zarazem jednak „strona zewnętrzna” w stosunku do każdej z nauk szczegółowych jest *względna* jedynie. *Tematyczne* ujęcie „strony zewnętrznej” musi być zadaniem nauki innej od nauk szczegółowych.

W wypadku rzeczzonego minimalizmu sprawdza się dobrze zasada: natura nie znosi próżni. Minimalizm wycofując się z terenu słusznie ludzkiej racjonalności przynależnemu, zostawia *wolne miejsce* dla rozmaitych „ideologii”, czyli surogatów racjonalności. Groteskowym wyrazem takowych jest na przykład „światopogląd naukowy” marksizmu.

Z rzeczonym minimalizmem teoriopoznawczym może wiązać się nominalizm, czyli przekonanie, że rzeczy jednostkowe istniejące w świecie nie są ze sobą powiązane w sposób istotny. Przyjmuje się mianowicie, że wprzód *poznajemy właśnie owe rzeczy jednostkowe*, a poznanie, które przychodzi później, w niczym istotnym – *co do przedmiotu* – tego pierwotnego poznania nie poszerza. „*Nie istnieją*” *realne prawa*, czyli jakby „koleiny”, wzdłuż których przebiegają procesy naturalne. Wydaje się, że owa predylekcja dla jednostkowości prowadzić ostatecznie musi właśnie do fragmentaryzacji wiedzy. A z kolei za fragmentaryzacją iść może komercjalizacja nauki, czyli jakby owych praw „kreowanie”; kreowanie wartości.

Według Arystotelesa, przedmiotem nauki jest to, co ogólne. Żyjemy co prawda, a zatem i podejmujemy działania, w świecie bytów jednostkowych (bo ewidentnie za jednostki uznać musimy przynajmniej osoby), ale życie właściwe dla istot rozumnych polega na tym, że do poszczególnych jednostek *odnosimy* nie co innego, jak owo ogólne ujęcie (na przykład ludzkiej natury), w których to jednostkach potencjalnie ową ludzką naturę spodziewalibyśmy się odnaleźć. Na tym polega działanie moralne. Na konfrontacji pojęcia „człowieczeństwa” realnie istniejącego w moim umyśle z osobą, którą widzę. Chodzi tu o refleksję sensu largo. Bez owej refleksji postępowanie nie może być rozumne, a staje się nieobliczalne. „Pojemność”, pojęcia „człowieczeństwa” (jego abstrakcyjna uniwersalność) jest warunkiem (koniecznym, choć niewystarczającym) adresowania naszych działań do każdego w ogóle człowieka. Ekskluzywizm „idei człowieczeństwa” – przeciwnie – skazywałby przynajmniej niektóre spotkane osoby na degradację do poziomu przedmiotów lub ich niedostrzeżenie po prostu. Jest to konieczny warunek afirmacji godności każdej w ogóle osoby. Jest to warunek „niewystarczający”, dlatego że prócz teoretycznej wiedzy potrzeba dobrego usposobienia woli, a ta jednak *in concreto* może usunąć na bok wiedzę uznaną może za „niewygodną”. I zresztą jest to związane z wolnością człowieka (nie z jej istotą, ale sposobem jej manifestacji).

Nie inaczej rzecz przedstawia się z przedmiotem nauki. Problemem wszelako jest to, że „teoria” naukowa w sensie współczesnym jest „tymczasowa” (nie zaś – jak u Arystotelesa: aspektowa), a definitywne ujęcie natury danej rzeczy nie jest w niej *bezpośrednio* brane pod uwagę. Stosujemy ową „teorię” od warunków wyznaczonych (zadanych) *przez nas*, co jednak ewidentnie różni tę sytuację od działania etycznego (od działania jako takiego), w którym jakieś pojęcie natury jednak mamy (mieć powinniśmy). Na osobach ewidentnie

„eksperymentować” nie powinniśmy; nie „wyznaczamy” im też żadnego miejsca w naszym życiu.

Stawką adekwatności rozumienia rzeczy będzie – odpowiednio – spójność więzi ludzkich lub spójność systemu nauk. Od strony *pragmatycznej* możemy mówić o weryfikacji, a nawet falsyfikacji „teorii”, wszelako *bez realnego punktu odniesienia*, czyli abstrakcyjnie ujętej natury przedmiotu, weryfikacja musiałaby posuwać się na oślep. *Faktyczny* stan rozwoju nauki w niczym nie zmienia konieczności ujęcia *implicite* przynajmniej, i to w sposób *trwały, motywujący realnie* rozwój nauki istoty, natury rzeczy. Osobną sprawą jest *tematyczne* ujęcie tej zasady.

Oczywiście nie do przyjęcia byłaby procedura „wypróbowywania”; różnych modeli człowieczeństwa. Doświadczenia wieku XX powinny przekonywać o konieczności przyjęcia istnienia prawa naturalnego, które w stosunku do tego przez nas „prowizorycznie” przyjmowanego musi być nadrzędne. Zresztą pojęcie „falsyfikacji” „idei” człowieczeństwa wydaje się samo w sobie niesamowite. Trudno przyjąć, byśmy formowali sobie jakąś ideę „człowieczeństwa”, a później ją w praktyce „wypróbowywali”. Sprawa przy tym, czy ta „idea” jest wypracowana kolektywnie, czy też jej „wypracowanie” jest zostawione swobodzie jednostek, które same „mogą” orzec, kim chcą być, nie jest istotna. Zawsze „eksperymenty” na ludziach muszą mieć właśnie antyludzki charakter.

W tym kontekście możemy precyzyjniej określić, na czym naprawdę polega „kryzys europejskiego człowieczeństwa”, o którym pisał Husserl. Wskazywał on słusznie na scjentyzm jako winowajcę „alienacji”. Człowieka zaczęto traktować jako obiekt podobny do innych w kosmicznym prosektorium nauki. Człowiek naturalnie *jest pewnym* obiektem naturalnego świata. Dlatego też wszelkie kreowanie „nauki o duchu”, który to „duch” zapędem materialistów by się miał oprzeć, musi być ostatecznie ocenione jako infantylne. Prawdziwy „materializm” polega na wskazaniu, że materia ludzkiego ciała jest określona *co do swej natury* przez specyficzną dlań formę; formę nieredukowalną do innych – odpowiednich dla innych obiektów materialnych form. Zresztą „ludzkim” jest nawet traktowanie *zwierząt* nie jako „maszyn”, ale jako istot o *naturze nieredukowalnej* do zwykłych przejawów redukcjonistycznie pojętej „materii”. Naturalnie, „człowieczeństwo” mierzy się specyfiką *ludzkiej natury rozumnej* i stąd „ludzkim” jest przede wszystkim takie odniesienie do innych, jakie wyraża się w rzymskim pojęciu *humanitas, affabilitas* – życzliwości. *Humanitas* w pojęciu Cycerońskim jest organicznie związana ze stoickim pojęciem rozumnej natury człowieka.

Wyodrębnienie strony zewnętrznej tego, co dane (czy to jako fenomen, czy też wyodrębnienie strony zewnętrznej w stosunku do stanu badań nad danym problemem) jest dla nauki nieodzowne. Natomiast tego wyodrębnienia u Kanta po prostu nie widać. Naturalnie odróżniać rzeczy w ogóle jednak musimy. Wobec czego Kant przeprowadza tzw. transcendentalną dedukcję kategorii, która ma dać schematy określania przedmiotów nauki. Husserl zaś w tym samym celu przeprowadza tzw. redukcję ejdetyczną. W sumie jednak „redukcja”, tak czy inaczej pojęta, ma być niczym innym, jak wzniesieniem się na wyższy stopień świadomości, a zróżnicowania pozań poszukujemy w sposobie, na jaki „illuminati” bywają oświeceni przez Dawcę Form (Awicenny) lub świadomość transcendentalną (Kanta). Awicenna podaje *jakieś* wyjaśnienie, dlaczego formy poznawcze stosują się do form materialnych. Wyjaśnienie natury kosmologicznej.

Niepodobna zanegować zasług średniowiecznej filozofii arabskiej dla cywilizacyjnego rozwoju Europy. Arabowie przekazali Europejczykom depozyt antycznej filozofii greckiej. Mimo wszystko jednak nie do przyjęcia jest stworzenie z filozofii, teologii i „humanistyki” hybrydy – jednej „nauki o duchu”. Zapewne problem oświecenia trzeba było mimo wszystko rozwiązać, a sam zresztą Arystoteles porównuje intelekt czynny do światła właśnie. Żaden obiekt fizyczny nie jest tak bliski ludzkiemu poznaniu, które przecież jednak polega właśnie na dematerializacji obiektów. Rozwiązanie Arystotelesa jest wolne od uproszczeń.

Filozofia grecka to nie jedyny fundament Cywilizacji Łacińskiej. Inaczej ujmując: gdyby Europejczycy mieli do dyspozycji *same tylko teksty greckie*, to prawdopodobnie do wniosków innych niż Arabowie w ogóle by nie doszli. Teksty bowiem jedynie *mogą* zawierać wiedzę. Nie znaczy to naturalnie, że coś do nich „dodano”. Zauważono jedynie problem. Ktoś, kto nie zna gramatki języka greckiego, pewnych rzeczy w tekście greckim nigdy nie dostrzeże. Otóż „gramatyką” myślenia w duchu antycznej Grecji okazało się to, co zostało zapisane w języku filozofii greckiej, choć samo poza filozofię w ogóle wykraczało: orędzie skierowane do każdej osoby pragnącej osiągnąć ostateczny Cel życia. Jeżeli dominuje charakter osobowy, to oświecenie umysłu ludzkiego nie może być oświeceniem „generalnym”.

Na progu średniowiecza pojawia się postać przez wielu uważana za największą w dziejach chrześcijaństwa. Problem oświecenia święty Augustyn próbował rozwiązać w terminach realnej kondycji ludzkiej postawionej wobec tego, co absolutnie ją przekracza. Między Bogiem, „który jest Światłością”, a człowiekiem, który ewidentnie nią nie jest, jest *nieprzekraczalna* dla ludzkiej *natury granica*. Tę granicę trzeba uznać. Chodzi też o poznanie człowieka w tej właśnie perspektywie. Wyrażają to słowa: *Noverim me noverim Te*. Tę granicę może przekroczyć tylko darmowy dar Boga zwany łaską. Powtórzmy – nie chodzi tu do „dodanie” jakichkolwiek wątków. Chodzi o coś wręcz przeciwnego – wykreślenie z pola kompetencji poznania naturalnego możliwości auto-deifikacji człowieka. Chodzi o wykreślenie możliwości zbawienia przez wiedzę. Rozumowi ludzkiemu Augustyn rzucił wyzwanie – i niewielu było takich, którzy mieli odwagę je podjąć.

Ideologowie Oświecenia na pewno na to nie byli w stanie się zdobyć. Dla nich sprawa wydaje się jasna. Oto świadomość ludzka ewoluuje monotonicznie, a rozwój ludzki (rozwój świadomości) na żadne „przeszkody” natury duchowej (na przykład związane z tym, co od prawdziwego Pryncypium realnie by go mogło oddzielać) nie napotyka. Jedyna przeszkoda – to materia, zwana „innobytem ducha” przez Fichtego i Hegla. Przeszkody natury duchowej, cierpienie natury duchowej – to wewnętrzna sprzeczność. Wystarczyłoby jedynie wkroczyć w strefę owego intencjonalnego elizjum, aby być od przeszkód na drodze własnego rozwoju duchowego wolnym.

Z przyjęcia owego dualizmu wynikają następujące konsekwencje:

- 1) Filozofia usunęła się z terenu tradycyjnie przez nią zajmowanego, czyniąc miejsce dla rozmaitych namiastek racjonalności. Jest to raczej zrozumiałe: natura nie znosi próżni. Człowiek pozbawiony uzasadnień racjonalnych kieruje się ku rozwiązaniom byle jakim, dowolnym;
- 2) Filozoficzny minimalizm szedł ręką w rękę z nominalizmem. Istnieją rzekomo jedynie jednostki, natomiast relacje między nimi – nie. Zamiast tego w naturze

- mamy „prawidłowości”. Ujęcie tego, co może być przedmiotem desygnowania jest pierwotne, a potem przychodzi „teoria”, która może być jedynie prawdopodobna nigdy zaś nie ma konieczności w sensie Arystotelesowskim;
- 3) Nominalizm z predylekcją dla jednostkowości doprowadza do fragmentaryzacji wiedzy. Gromadzenie „faktów” zaczyna dominować nad ich rozumieniem. Rozumienia ich bowiem definitywnego człowiekowi zabroniono. Nie ulega wątpliwości, że specjalizacja jako taka jest w nauce niezbędna, wszelako jeżeli miałaby prowadzić do tworzenia izolowanych enklaw, wewnątrz których jedynie istnieją jakieś relacje, to ostatecznie twierdzenia nauk były intersubiektywnie niesprawdzalne. Gdyby istniał jedynie jeden specjalista w jednej dziedzinie sprawa byłaby jasna. Otóż, jeżeli istnieje wąska grupa jednostek – sytuacja *niewiele* się polepsza;
 - 4) Specjalizacja może prowadzić do komercjalizacji nauki. Twierdzenia naukowe nie byłyby niczym innym, jak „produktami” wypuszczanymi w obieg społecznego forum. Spodziewano się, że jedne będą bardziej „pokupne” niż inne. Problem polega w danym razie, kto miałby oceniać ich wartość? Czy wartość tę jest w stanie ocenić adekwatnie „konsument” skutecznie ogłupiany przez tzw. reklamy i niezdolny do dostrzeżenia ewidentnych nonsensów w nich tkwiących?;
 - 5) Komercjalizacja nauki prowadzić musi albo do monopolizacji (jedno środowisko kieruje się własnym interesem grupowym) albo do konkurencji. Nie wydaje się, by konkurencja musiała być zasadniczo lepsza od monopolizacji. Polega ona bowiem na eliminacji i walce. Dokładnie odwrotnie jest w nauce. Chodzi w niej bowiem o dostrzeżenie relatywnej choćby ważności twierdzeń oponenta, czyli polemikę konstruktywną, bynajmniej do „odrzućcia” poglądów adwersarza tout court nie prowadzącą.

Wszystko to można pojmować jako odrzucenie obiektywnej miary (praw natury), do których rozum ludzki jednak winien się stosować. Przestano ponadto kierować się bezinteresownym pragnieniem poznania prawdy dla niej samej. Co więcej, jedno i drugie określa się dziś mianem „fundamentalizmu”. Podobnie jak przekonanie co do istnienia prawa naturalnego.

Arystoteles polemizując z sofistami przyjmuje *warunkowo* twierdzenie: „człowiek jest miarą wszystkiego”. „Człowiek” to znaczy każdy człowiek, który dochodzi do pełni człowieczeństwa – człowiek cnotliwy. Bo za miarę trudno uznać narkomana lub zbrodniarza. Nie można też za nią uznać zbrodniczych społeczności (np. III Rzeszy). Podobnie: twierdzenia nauki: są *relatywnie* konieczne (konieczność warunkowa) w tym mianowicie sensie, że wyodrębnienie jakiegokolwiek aspektu świata realnego pociąga za sobą konieczność uzgodnienia każdego twierdzenia z tym aspektem świata – jego weryfikowalność. Naturalnie nie pociąga to za sobą relatywizmu. Sprawę tę można przedstawić następująco: przyjęcie istnienia wartości wymaga istnienia ich naturalnego fundamentu, bo ten jedynie daje podstawę do ich obiektywnej sprawdzalności. Sądy odnoszą się wyłącznie do dyskretnych (nieciągłych) stanów bytowości. Podobnie: prawo moralne jest ugruntowane na prawie naturalnym, a nie jest bynajmniej monotonicznym rozkładem wielkości, w obrębie którego nie byłoby miejsca na odpowiedzialność. Istnienie wartości moralnych pojmowanych *nieredukcjonistycznie* jest równoznaczne z odrzuceniem możliwości monotonicznego

rozkładu tychże wartości, o czym będzie mowa w dalszym ciągu pracy. Przyjęcie takiego rozkładu wartości (na wzór rozkładu wielkości na osi współrzędnych) prowadzi do relatywizmu, co zresztą jest wyraźnie widoczne obecnie w Europie Zachodniej. Wciąż mówi się o Wartościach Zachodnich, a zarazem coraz więcej działań, przedtem uznawanych za niemoralne, uznaje się później za moralnie dopuszczalne. Jest to proces ciągły.

Według Arystotelesa, istnieją tylko nieciągłe (dyskretne) poziomy doskonałości bytów. Tylko one są poznawalne. A poznanie i wiedza nie jest niczym innym jak relacją. Gdyby jedynie jednostki istniały w świecie realnym, to byłyby one od siebie odizolowane; tak samo odizolowanym od świata materialnego byłby rozum ludzki. Problem tzw. „klatki świadomości” pojawia się w empiryzmie brytyjskim. Ale przecież Davida Hume’a Husserl określa jako prekursora fenomenologii. Nie wydobywamy się z owej klatki. W istocie Husserl raczej usiłuje przekonać ludzi, że owa klatka jest miejscem bardzo przyjemnym i wygodnym, a na tyle ciekawym, że można w nim znaleźć tzw. byt intencjonalny. Właściwie nie widać, czym w danym razie życia ludzkie różniłoby się od snu. Descartes miał właśnie problemy z odróżnieniem jawy od snu.

Ockham był „teologiem”, podobnie jak jego uczniowie. Nad światem panuje Absolutny („wszechmocny” w pojęciu Ockhama) Despot. Ta właśnie „wszechmoc” unicestwia wszystkie prawa natury. „Teologiem” był Sartre: Absolutnym Despotą jest człowiek, który dokonał samo-deifikacji. W XVIII wielu ideologia politycznego absolutyzmu szła ręką w rękę z ideologią „oświecenia”. I to ideologowie tegoż Oświecenia pojmowali rozbiory Polski za rzecz naturalną i pożądaną. Polska stosunkowo najdłużej opierała się islamizacji Europy.

Charakterystyczną cechą prawa stanowionego jest to, że jest ono wyrazem tzw. *volonté générale* (Rousseau). Spodziewalibyśmy się naturalnie, że władza kieruje się rozumem, a nie „wolą”, bo to intelekt dokonuje osądu co do norm postępowania. Jeżeli czynić by to miała „wola”, to byłaby ona raczej wyrazem „ludzkiego” instynktu stadnego. Historia pokazuje przykłady działania owego „instynktu”, bo też Rousseau jest uznanym prekursorem totalitaryzmów XX wieku. Pojawia się pytanie o miejsce intelektu, czyli osądu *sensu stricto*. Arystoteles pisze w *Polityce* (II. c. 2. 8-10.), że celem działania prawodawcy (*νομοθεσία*) jest uczynienie obywateli lepszymi – ich wychowanie: dokładniej zaś: zakreślenie pewnego minimum, w którym mogą swobodnie rozwijać się dobre obyczaje. Trudno zaś wyobrazić sobie, by wychowawca mógł być *jednocześnie* wychowankiem – co postuluje wola prawodawcza Kanta. Chodzi o zachowanie jedności w wielości – bez żadnych prób *unifikacji*, które zresztą podejmowano już w starożytności (Platon). „Miłość wszystkich do wszystkich” (*φιλίαν τινὰ θαυμαστήν πᾶσι πρὸς ἅπαντας*) jest ideałem; tylko ideałem.

W czasach zaś nowożytnych mamy:

- 1) Monotoniczny rozkład wartości z idącym za tym relatywizmem;
- 2) Uprzywilejowany status „oświeconych” – nieodpowiedzialnych przed obiektywnymi, niezależnymi od ludzkiej „świadomości” normami;
- 3) Jedyne prawo to prawo stanowione, a ono może być w sumie dowolnie zmieniane;
- 4) Postulowanie „trójpodziału władzy”, co jest mimowolnym świadectwem tego, że „władza” prawodawcza w wydaniu Rousseau jest władzą uzurpatorską. Władza

sądownicza ma ewidentnie podbudować braki organicznie w tej „prawodawczej” tkwiące;

- 5) Odrzuca się a priori istnienie podstaw istnienia prawa w ogóle, tzn. istnienie Transcendentalnego Punktu konwergencji wszystkich doskonałości fizycznego kosmosu. Jest to odrzucane ze względów ideologicznych. Zagroza ono pozycji „illuminati”;
- 6) Jednostki słabsze są de facto lub de iure pozbawiane możliwości odwołania się od obiektywnych norm moralnych.

Problem ogólności ujęć naukowych nie jest problemem – jak by się mogło wydawać – natury logicznej. Awicenna wyróżnił (jak to wyraża Tomasz) *communia per causaliatem*. Znamieniem ogólności jest zdolność do wywoływania większej ilości skutków. Tak samo jest u Arystotelesa: „ogół jest cenny, dlatego że wskazuje przyczynę”. Biorąc zaś pod uwagę ową zdolność do wywoływania większej ilości skutków – od strony poznawczej – za „płodną” uznamy myśl, która właśnie z racji swej *ogólności* jest siłą motywującą postęp nauki – jeśli jest przyjęta za własną przez tego, kto bierze za nią *osobistą* odpowiedzialność. Zawsze zatem chodzi o *ogólne* ujęcie natury rzeczy przez *osobę*.

Stosownie do tego, rozwój zarówno jednostek, jak i społeczeństw jest wprost proporcjonalny do okrywania coraz to szerszych kręgów oddziaływania przyczyn. Wiadomo, że rozwój nauki nowożytnej przebiegał właśnie w tym kierunku – uogólniania. W sumie to właśnie wydaje się w nauce najciekawsze; istnienie wspomnianej „strony zewnętrznej”, która zawsze pozostaje wyzwaniem dla umysłu człowieka. Jak daleko może on dojść w poszukiwaniu przyczyn o mocy działania coraz to większej? Czy to dążenie musi zatrzymać się *na ściśle określonej granicy*? Czy może chodziłyby już o *Granice*? Chodzi też i o określenie pozycji człowieka w świecie naturalnym, choć – paradoksalnie – samo to określenie wymaga spojrzenia na tę pozycję „z zewnątrz”.

Idąc tropem rozumowania Awicenny, musielibyśmy – jak się wydaje – Pierwszej Przyczynie przypisać jakąś – by tak rzec – „ogólność”. Wobec tego za Tomaszem możemy sobie zadać pytanie: czy Bóg jest bytem szczegółowym, czy też ogólnym? Bo jeżeli – z jednej strony – idziemy w kierunku odkrywania przyczyn o coraz to większym zasięgu, to – zdawałoby się – że Bóg byłby „bytem ogólnym”, A z drugiej strony, powszechniki nie mają mocy przyczynowania, to bowiem jest cechą tylko bytów szczegółowych. Otóż – zdaniem Tomasza – Bóg nie jest ani bytem szczegółowym, ani ogólnym. Ujmując to inaczej: „uniwersalna racja dobra” (racja wywoływania skutków) znajduje się w Bycie, który jest „w najpełniejszym tego słowa znaczeniu jednym”. Ale właśnie dlatego, że jest jednym (*maxime unus*), nie jest szczegółowym.

Ockham wpoił w ludzi dziwne przekonanie, że poznajemy przede wszystkim jedno bytu. Pierwszeństwo tzw. zasady tożsamości jest wyraźne u Kanta. Jest to związane z nominalistyczną koncepcją supozycji. Ogóły „zastępują” jednostki. Ale przecież jest to *problem nazywania*, a nie poznania.

Stojąc w Dolinie Wielickiej spoglądam na szczyt, który nosi nazwę Gerlach. Czy jest on czymś realnym w sensie takim, że *odróżnia się* on od turni w jego pobliżu? Przecież jest to ewidentny nonsens. Widzę coś realnego, ale ujęcie *jednostkowości* przechodzi później – proporcjonalnie do tego, jak dane zmysłowe są opracowywane przez intelekt. Pryncypia

rzeczy naturalnych są *splecione silniej lub słabiej*, bo każda rzecz w jej naturalnym wyposażeniu ma te dwa pierwiastki: materię i formę, które pozostają do siebie w *określonym stosunku*. Są ściślej lub luźniej związane. Dlatego nie jest bynajmniej nonsensem stwierdzenie, że jedna rzecz „jest bardziej jedna niż inna”.

Etymologicznie „konkret” w łacinie wywodzi się od *con-crescere*, co oznacza jakby zrośnięcie się. Chodzi nam jednak – ogólnie – o splot pryncypiów. Jednostki takie, jakie poznajemy, są właśnie takimi nieprzypadkowymi splotami pryncypiów. Są konkretami właśnie w sensie struktur potencjalno-aktowych, nigdy zaś zupełnie przygodnych. Jedność ich jest warunkowa i to zarówno w pozytywnym jak i restryktywnym znaczeniu. Konkrety są mniej doskonałe niż byty, którym – jak przyjmowano w średniowieczu – elementów materialnych w ogóle brak; są „mniej jedne” niż te byty. Specjalnie dotyczy to Boga. Zarazem są warunkowo jedne również w sensie afirmatywnym, tzn. wskazują na czynnik unifikujący ich własne pryncypia. Pryncypia te mogą być ściślej lub luźniej splecione – i tym mierzy się doskonałość danego bytu (gatunku). Neoplatonizm dokonuje pewnego skrótu myślowego analizując problem jedności wprost. Właściwie takie podejście jest chybione (bo traci z oczu afirmatywną stronę złożenia a akcentuje metodę negacji), ale przynajmniej sygnalizuje problem jedności. Jednia istotnie jest jednością absolutną – z tym niepodobna się nie zgodzić. Z drugiej zaś strony, byty materialne mają jakby tej jedności „mniej”. Jest to uproszczenie zrozumiałe tylko w kontekście analizy jedności, która nie może przecież być przeprowadzona inaczej jak przy użyciu normalnych narzędzi nauki – specjalnie sylogizmu dowodzącego. Jedność nie jest dana wprost. Ani jako jedność rzeczy, ani jako jedność apercpcji.

Właściwie można by mówić o „kruchości ludzkiej egzystencji”, bo przecież zniszczyć integralność bytową ludzkiego ciała jest znacznie łatwiej niż zniszczyć integralność – powiedzmy – drzewa. Z drugiej wszelako strony, jedność ciała ludzkiego (i osoby ludzkiej też) manifestuje się jednak silniej zważywszy racjonalny komponent ludzkiej natury. Dzięki rozumowi jedynie człowiek nie jest „trzcina”. Określenie „trzcina myśląca” jest to oxymoron. Kościec osobowości człowieka jest formowany przez jego racjonalność.

Tak więc problem, co właściwie pierwotnie poznajemy, jest decydujący dla kierunku, w którym myśl będzie podążać dalej. Zdaniem Kanta, „w przyrodzie umysł nie zastaje niczego złożonego”. Naturalnie w danym razie rodzi się pytanie, czy w ogóle przyrodę człowiek poznaje, skoro – wyrażając się obrazowo – rzeczy nie inaczej „otwierają” się przed nami, jak tylko właśnie dzięki swej złożoności. Agnostycyzm jest oczywistą konsekwencją. Właściwie jedynie odnośnie do Boga twierdzenie Kanta (co do „niezłożoności”) byłoby słuszne. Jest On bytem absolutnie prostym i niezłożonym. Stąd też na drodze naturalnej istoty Jego w ogóle poznać nie możemy. Naturalnie agnostycyzm w wydaniu Kanta idzie dalej: Bóg jest rzekomo w ogóle niepoznawalny. Wynika to z przyjętego przez Kanta punktu wyjścia. Jeżeli nie poznajemy relacji między rzeczami (relacji realnych – zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych), to ostatecznie nie możemy poznać też i relacji wszystkich rzeczy do „Jedni”. Bóg istotnie nie jest „otwarty” na stworzenia w porządku naturalnym. To raczej one są na Niego otwarte (*potentia oboedientiae*), a na pewno powinny być otwarte w każdym potencjalnie aspekcie. Ale ponieważ Kant a priori, i to w sposób nieuzasadniony, odrzucił możliwość poznawania relacji, ostatecznie i owa asymetryczna relacja kosmosu do jego Przyczyny wydała mu się niepoznawalna. Wnioski, do jakich Kant doszedł, są nie tylko

destruktywne dla nauki, ale dla perspektyw ludzkiej egzystencji po prostu. Ogólnie – dla ludzkiej rozumności. Właściwie to nie poznajemy nic. Twierdzenie: *mens non cognoscit nisi suam passionem* było znane już Tomaszowi, zatem nie można nawet powiedzieć, by było ono oryginalne. Unikatowy był upór i tępota, z jakim obstawano przy twierdzeniach ewidentnie absurdalnych. Bo przecież wspomnianego „pryncypium” uzasadnić się w ogóle nie da. Nie da się też uzasadnić pierwszeństwa tzw. „zasady tożsamości”.

Poznajemy rzeczy, które są kon-kretami w powyższym sensie. Konkretami są po pierwsze fakty, bo te są binarnymi splotami poruszającego i poruszanego oraz – potem – jednostki, które są splotami właściwych sobie form i materii. Chodzi więc najpierw o przyczyny zewnętrzne a potem – o wewnętrzne. Gdybyśmy nie poznawali faktów tak właśnie pojmowanych, rzeczywistość byłaby dla nas „czymś mistycznym” jak dla Wittgensteina lub niczym – jak dla Kanta. Według Arystotelesa, wszystko jest poznawalne, o ile jest w akcji. Gdyby nie istniał w każdej rzeczy czynnik formalny, różny od jakiegoś innego – w stosunku do niego komplementarnego – to nigdy niczego byśmy nie mogli poznać; nie moglibyśmy poznać *czegoś* (materialnego) dzięki *niemu* właśnie (formie). Matematyka oczywiście ujmuje czynnik formalny rzeczy, bo liczby ewidentnie nim są. Bez niej w ogóle *obecnie* o świecie nie wiedzielibyśmy nic. Natomiast jednak nie wiadomo, *do czego* ten czynnik formalny należy odnieść. Formy matematyki traktujemy po równi. W wyniku otrzymujemy „płaski świat”. Natomiast czynnik formalny w mocniejszym tego słowa znaczeniu jest czynnikiem *aktualizującym materię* – w szerszym lub węższym tego słowa znaczeniu – materię, czyli przedmiot nauki lub materię jednostkowego obiektu.

Nasze działanie (czy też postępowanie) stosujemy oczywiście do sposobu poznania wspomnianego złożenia rzeczy. Rośliny ewidentnie silniej manifestują swoją jedność niż byty nieżywione. Stąd też jako barbarzyńskie określamy niszczenie bez koniecznej potrzeby lasów lub roślinności. Odnośnie zaś do zwierząt, będzie wymagane rozpoznanie specyficznego dla nich i to doskonalszego elementu formalnego. Naruszenie integralności organizmu zwierzęcego bez absolutnej konieczności – którą może być na przykład utrzymanie się człowieka przy życiu – jest niedopuszczalne. Niedopuszczalne jest również eksperymentowanie na zwierzętach, jeśli nie przemawiają za tym ważne racje związane z utrzymaniem zdrowia ludzi. Takie postępowanie nazywamy humanitarnym – nie dlatego że zwierzęta należy traktować jak ludzi (co jest czułościowością), ale dlatego, że naruszenie „praw zwierząt” pośrednio godzi w samego człowieka (jest to myśl Tomaszowa). Postępowanie naruszające „prawa zwierząt” uchybia godności człowieka. Uchybia jej „produkowanie żywności” dla zaspokojenia przyjemności związanych z jedzeniem; czy też „eksperymentowanie” dla zaspokojenia próżności czy też ciekawości. Tymi działaniami człowiek degraduje sam siebie.

Naturalnie odnośnie do integralności ciała ludzkiego (konieczności jej zachowania) wymogi są wyższe. Absolutnie niedopuszczalne jest zabijanie niewinnych ludzi, chyba że są potencjalnymi agresorami, bo powodowani są przez irracjonalne motywy własne lub tłumy, za którym idą. Wszelako taka integralność jest to tylko minimum. Od strony nawet czysto fizjologicznej wiadomo, że sfera somatyczna jest ściśle związana ze sferą emocjonalną. Otóż podobnie – naruszenie integralności emocjonalnej innych osób jest niedopuszczalne. Chodzi o to, że nie można się godzić na poddawanie jednostek przypadkowym impulsom zmysłowym – narzucanym im bez ich zgody. Chodzi o tzw. „reklamę”, „muzykę” itp.

Można by przypuszczać, że reklama przynosi pewien wymierny efekt ekonomiczny, a niepodobna adekwatnie ocenić wartości produktu bez jego „przetestowania” ten właśnie sposób. Samo to stwierdzenie jest problematyczne, ale przyjmijmy, że jest ono prawdziwe. Weźmy więc pod uwagę aspekt czysto ekonomiczny. Mamy – podobno – ekonomiczne korzyści płynące z reklamy. Po drugiej wszelako stronie mamy ewidentne ekonomiczne straty, płynące stąd, że jednostki są wystawiane na bodźce zakłócające koncentrację potrzebną do sprawnego wykonywania pracy. Pracownik zmuszany do słuchania tzw. „muzyki” ewidentnie traci znaczącą ilość energii na odsuwanie na bok bodźców, które go dekoncentrują. Wypadałoby zatem sprawdzić, czy „zyski” te właśnie straty rekompensują.

Co więcej, sama konstytucja emocjonalna człowieka może ulec trwałemu osłabieniu na skutek zalewu „muzyki” czy też „informacji”. Specjalnie dotyczy to dzieci. Oto na przykład dziecko stara się znaleźć w Internecie potrzebną mu informację. Zarazem jednak w tle poszukiwanego tekstu pojawiają się obrazy; obrazy te bardzo często są „animowane” w celu uzyskania silniejszego wpływu na odbiorcę, czyli po prostu w celu jego dekoncentracji. Dziecko może na trwale zostać możliwości koncentracji pozbawione; może ulec emocjonalnej dezintegracji lub emocjonalnemu ośpieniu. Sam sposób mówienia ludzi starszych pokoleń jest ewidentnie inny od tego współczesnego. Osobowość dynamiczna ustępuje osobowości podatnej na przypadkowe bodźce. Same negatywne skutki ekonomiczne (na przykład choroby cywilizacyjne leczone z kieszeni podatnika) winny stanowić powód do namysłu. Alexis Carrel pisze:

Siła intelektu pomnażana jest przez nawyk ścisłego rozumowania, studium logiki, używanie języka matematycznego, dyscyplinę umysłową oraz zupełną i dogłębną obserwację rzeczy. Przeciwnie: obserwacja niepełna i powierzchowna, raptowna sekwencja zdarzeń, wielość wyobrażeń oraz brak dyscypliny umysłowej przeszkadzają rozwojowi umysłu. Wiemy jak nieinteligentne są dzieci mieszkające czy to w zatłoczonych miastach, między wielością ludzi i zdarzeń, przebywając ciągle w pociągach czy samochodach, w zgiełku ulicznym, wśród nonsensów wyświetlanych w kinach, czy też w szkołach, w których nie wymaga się dyscypliny intelektualnej. Wiele jest czynników ułatwiających i utrudniających rozwój intelektualny.³⁰

Carrel pojmował – jak widzieliśmy – tę integralność osobowości również w terminach celów, które postawione jasno przed oczami jednostki czynią całe jej życie dynamicznym. W tym wszelako wypadku, (choć tego wprost Carrel nie mówi) chodzi już o rozwój wolitywny i duchowy (czyli intelektualny w sensie Tomaszowym). Tę dynamikę życie ludzkie uzyskuje przede wszystkim dzięki ukierunkowaniu na Cel Ostateczny człowieka. Nikt nie może być – w imię motywów natury ideologicznej – pozbawiony prawa do silnego przyłgnięcia do tegoż Celu. Nikt też nie może być pozbawiony prawa do samodzielnego jego odkrycia. Jedność i integralność osobowości jest ostatecznie gwarantowana przez nieskrępowane dążenie do maximum życia dostępnego człowiekowi.

Jeśli „każdy człowiek ma prawo do życia, wolności oraz dążenia do szczęścia” to ma tym samym prawo do usunięcia wszystkich przeszkód, na jakie napotyka w dążeniu do szczęścia. Nie może być ponadto zmuszany do przyjęcia tegoż szczęścia namiastki. Te

³⁰ Alexis Carrel, *Man, the Unknown*, IV, 2.

bowiem pojęcia życia, wolności, szczęścia bywały wielokrotnie przedmiotem manipulacji, na przykład ze strony rzeczników tzw. „światopoglądu naukowego”; ideologów realnego socjalizmu. Zresztą nie widać przeszkód, by różne postaci takiegoż światopoglądu nie pojawiały się ciągle. Ten, kto opanował technikę manipulacji słowami: „życie”, „wolność”, „szczęście”, może z pewnym widokiem powodzenia spodziewać się osobistych korzyści płynących z podporządkowania sobie innych.

Pojęcie jedności jako integralności (w pełnym tego słowa znaczeniu) zgadza się zupełnie z naszym potocznym doświadczeniem. Możemy na przykład rozmnażać rośliny wegetatywnie, a tymczasem naruszenie *integralności* organizmu ludzkiego jest już niedopuszczalne. Najwyraźniej ludzka forma ściślej organizuje materię ludzkiego ciała niż ta roślinna, a tym bardziej ta – powiedzmy – kryształ. Dlatego zupełnie czytelny sens ma stwierdzenie: rzeczy są mniej lub więcej *jednymi*; Deus est maxime unus. Nie poznajemy jedności rzeczy inaczej jak tylko w jedności pryncypiów, jedności *relatywnej*. Jeśli na ową proporcję pryncypiów w wypadku Boga nie ma miejsca (choć teologia mówi o *Relacjach* czyli Osobach w Nim istniejących), to dlatego, że nie jest On bytem złożonym. Tymczasem wszelkie rzeczy świata materialnego właśnie dlatego są jedne, że są złożone. Naturalnie nie przystaje to do scjentyistycznego obrazu świata, w którym widać elementy i pryncypia, a nie widać, aby to, co z nich złożone, w ogóle trzeba było nazwać (choćby relatywnie) jednym. Dlatego to właśnie pies jest „maszyną” i „agregatem cząstek”. I ten prosty obraz świata okazał się właśnie nieadekwatny w świetle ustaleń samej nauki. Oto mianowicie „cząstki elementarne” składają się w określonym porządku, a nie na drodze może „eksperymentowania” dokonywanego przez naturę. Nie zawsze trzeba przyjąć co prawda personifikację élan vital, ale de facto jakieś „wypróbowywanie” rzeczonych możliwości rzekomo by się dokonywało. Niezależnie do tego, czy ewolucję spersonifikujemy, czy też – nie, faktem jest, że na naturę patrzymy w każdym razie antropomorficznie. Eksperymentowanie bowiem bywa przejawem *ludzkiej* aktywności, natomiast przyjęcie, że wszelaka aktywność i wszelka w ogóle zmiana w naturze *musi być* takim „eksperymentowaniem” jest właśnie problematyczne.

Jednym z kardynalnych elementów „światopoglądu naukowego” była (a w sumie jest i do dziś) tzw. teoria ewolucji. Przyjmuje się monotoniczny rozkład energii kosmosu i transformizm gatunków. Z drugiej zaś strony, rozwój człowieka byłby tylko jakby uczestnictwem w owej „ewolucji”.

Ewolucję pojęto de facto jako rodzaj eksperymentowania na różnych modelach gatunków, podobne do wystawiania na wolny runek towarów z nadzieją, że zostaną one przyjęte, czyli „dostosują się”. Właśnie takie działanie mechanizmu wolnorynkowego można by pojąć jako realny wyraz działania nieskrepowanej ewolucji – w tym wypadku w stosunkach ludzkich. Jest to raczej zrozumiałe – oto człowiek jako gatunek najdoskonalszy, na pewnym etapie swego rozwoju (rozwoju który jest płynną ewolucją całej natury) w sobie samym (czyli w sercu owej natury) okrywa sprężynę pobudzającą ewolucję kosmiczną. I stosownie do tego układu stosunki ekonomiczne, tę generalną tendencją natury w tychże stosunkach ludzkich ucieleśniając. Tak więc poglądy Adama Smitha byłyby jedynie wyrazem ogólnej tendencji, a ewoluująca natura przemawiałaby przez jego usta. Tak samo w wypadku Darwina: na pewnym etapie rozwoju ewolucja kosmosu dochodzi do samoświadomości i tę samoświadomość wyraża w książce „On the Origin of Species”. Fakt opublikowania tej

książki byłby poniekąd samo-ekspresją ewolucji. Z drugiej zaś strony, socjalizm byłby wyrazem wsteczności i sił rozwojowi się sprzeciwiających, buntem „słabszych” nie mających prawa do rozwoju (a w myśl eugeniki – prawa do życia również).

Jest to *jedna* ewentualność. Bo ewolucja to leseferyzm na skalę kosmiczną – tego zaprzeczyć się nie da. Otóż druga ewentualność jest taka: na pewnym etapie rozwoju cywilizacji pojawiły się poglądy Smitha i Darwina, a fakt, że zostały one *ekstrapolowane* na całość natury, wynika nie z powodów – by tak rzec – „naturalnych”, ale właśnie kulturowych, przy czym natura była traktowana „antropomorficznie”, jeżeli mielibyśmy teorie Smitha i Darwina nazwać antropologicznymi. Być może z *subiektywnych tylko racji* przyjęto, że stosunki ekonomiczne, w których przyszło ludziom (na przykład Smithowi czy też Darwinowi) żyć, są nie tyle wyrazem przemijających uwarunkowań, co wyrazem ogólnej tendencji tkwiącej w całej naturze. Czyli popatrzone na całość przez pryzmat pewnej historycznej postaci, a spojrzenie owo było właśnie subiektywne.

Tak więc wypadałoby się zastanowić czy myślenie Darwina szło – tak rzec – w awangardzie kosmicznego postępu, a sam Darwin to porte parole Ewolucji. Czy też przeciwnie; mielibyśmy tu mówiąc słowami Francisa Bacona *idola specus*. Na pierwszy rzut oka nie widać, która z tych ewentualności jest prawdziwa.

Weźmy więc pod uwagę tęże „auto-ekspresję” Ewolucji dziś, a najpierw casus socjalizmu. Istnienie społeczeństwa bezklasowego ewidentnie zaprzeczałoby generalnej tezie, że rozwój nie powinien się w ogóle na jakimkolwiek etapie zatrzymać. Dlaczego zatem marksiści tak namiętnie podtrzymywali teorię ewolucji? Podobnie w państwach kapitalistycznych obecnie: nie uznaje się zasady bezwzględnej walki o byt. Również eugenika zapoczątkowana przez uczniów Darwina nie jest *powszechnie* przyjmowana. Domniemana auto-ekspresja Ewolucji przyjmuje postać niewolną od wewnętrznych sprzeczności *jednocześnie z werbalną siłą* tejże ekspresji. Bo z punktu widzenia „czystego ewolucjonizmu” dopuszczalność aborcji jest ewidentnym nonsensem. Jakiż bowiem gatunek dążyłby w imię ideału „wyzwolenia” do unicestwiania własnych sił witalnych? Wygląda raczej na to, że gatunek ludzki działa wbrew własnym „interesom”, bo te domagałyby się „walki o jego przetrwanie” (tzw. aborcja eugeniczna jest osobnym problemem; w tym miejscu jedynie stwierdzamy, że zabijanie zdrowych dzieci, dla ułatwienia życia dorosłym jest absurdalne: *przynajmniej* absurdalne). Jeżeli jest tu ewidentna niekonsekwencja, to nie ma tu prawidłowości historycznej. Teoria ta powstała i powstać mogła tylko w określonych i to stosunkowo wąskich ramach czasowych, a później została transponowana na teren zasadniczo jej obcy. Powstanie teorii ewolucji nie było żadną „historyczną koniecznością”, ale efemerydą, która zaczęła egzystować w XIX wieku, a następnie pojawiła się w środowisku zupełnie sobie obcym, na zasadzie biernej recepcji i braku krytycznego myślenia. Powstanie teorii ewolucji było ewenementem historycznym i sam fakt jej pojawienia się na pewnym etapie rozwoju *homo sapiens* w ogóle nie przemawia na rzecz jej prawdziwości. Bo gdyby ta prawdziwość szła ręką w rękę z rozwojem człowieka, to obecnie *homo sapiens* nie tworzyłby środowiska destruktywnego dla własnego życia, a to ewidentnie on czyni. Wspomniane sprzeczności dowodzą, że rozwój człowieka w ogóle może zostać zagrożony przez rozmaite ideologie traktujące naturę człowieka redukcjonistycznie; że natura w ogóle, a człowiek w szczególności, nie jest monolitem, natomiast rozwój jest cechą osobniczą. Inaczej: rozwój ten

może dokonywać się w różnych kierunkach, a pryncypium rozwoju ludzkiego to intelektualnie ujęte prawo natury.

W „walce o byt” – o czym wiadomo z historii – giną narody i społeczeństwa. Ginę jednak naprawdę (ulegają śmierci duchowej) tylko ci, którzy nie walczą o Byt (o Pełnię istnienia; o szczęście) dla siebie i dla innych; ci, którzy zamykają się na obiektywną prawdę o naturze ludzkiej. „Ewolucja” – jeżeli jest czymkolwiek realnym – jest jedynie wytłumaczalna w terminach punktu dojścia; w terminach Pryncypium zmian w świecie.

Dla określenia pozytywnego (możliwego do przyjęcia mimo wszystko) sensu ewolucji możemy spróbować odwołać się do przykładu. Oto chcę urządzić dom. Wnoszę do niego określone przedmioty w określonym porządku, bo zresztą inaczej umeblować domu się nie da. Przypuśćmy, że tymczasowo posługuję się matą lub pryczą, którą później *wyrzucam*, ponieważ chcę zrobić miejsce dla wygodniejszego posłania. Otóż jasną jest rzeczą, że w tym domu mogą zmieścić się jedynie określone co do jakości i ilości rzeczy i że niektóre rzeczywiście trzeba usunąć, *żeby zrobić miejsce dla innych*. Staje się jasne, że z historycznego punktu widzenia pewne rzeczy (gatunki) mogą dla zaistnienia celowo zorganizowanej całości zostać wyeliminowane, bo to zgadza się z pojęciem ułożenia całości. Zarazem jednak ów aspekt chronologiczny jest jedynie akcydentalny. Czy wyobrażając sobie powstanie świata w ten sposób znów padam ofiarą owego antropomorfizmu? W pewnym sensie, posłużenie się każdym w ogóle obrazem musi do tego prowadzić. Jeśli jednak *musielibyśmy* poprzestać na myśleniu wyobrażeniowym, to trafniejszym wydaje się taki obraz, który pełniej oddaje specyfikę czynności prawdziwie rozumnych. Tak zresztą przedstawił Platon Demiurga i zaistnienie świata w czasie, bynajmniej skądinąd nie poprzestając na tym obrazowym ujęciu. Chodzi o celowość natury.

Wszelako idea, co do której można by domniemywać, że stanowi ona kościec nowożytnego postępu nauki, zasługuje na bliższą uwagę w kontekście właśnie teorii ewolucji. Idea eksperymentu ewidentnie do postępu nauki się przyczyniła; inaczej niż teoria ewolucji – do rozwoju człowieka. Ta ostatnia nie uznaje bowiem, że gatunek ten jest co do natury określony. W wyniku tego mamy rozmaite próby „testowania” różnych pomysłów na „człowieczeństwo”, co skutkowało wręcz próbami autodestrukcji gatunku *homo sapiens*. Jest to *skutek* przyjęcia owej „teorii”.

Eksperymentowanie i wypuszczanie produktów na wolny rynek mimo wszystko się różni. Pojmowanie eksperymentu jako „wypróbowywania” rzeczy i to z widokiem raczej na szczęśliwy zbieg okoliczności owo testowanie umożliwiający, jest uproszczeniem – wyrażając się najogólniej. Dla przeprowadzenia eksperymentu potrzeba wyraźnej idei przedmiotu eksperymentu; nawet jeżeli inna idea tymczasem się nasunie, to i tak *ex post* jest ona ujmowana w już przyjętym racjonalnie schemacie. Na przypadkowość jako taką w ogóle nie ma miejsca. Co więcej: przeprowadzenie eksperymentu wymaga niezwyklej staranności. Właściwie obecnie jest niemal nie do uwierzenia, jak – przy ówczesnym stanie techniki – Michelson i Morley mogli przeprowadzić tak precyzyjne badanie prędkości światła przy założeniu hipotezy istnienia „dryfu eteru”. Interferometr, który skonstruowali w tym celu, był przyrządem niesłychanie dokładnym.

Dla powierzchniowego obserwatora praca naukowca może wydać się „testowaniem”. Wszelako od „testowania” produktów na rynku różni się tym, że czynności naukowca są bardziej (znacznie bardziej) przemyślane. Zauważmy jednak nawet i to, że samo działanie na

wolnym rynku również dalekie jest od „spontanizacji”, postulowanej przez ideologię leseferyzmu. Produkowanie towarów może wydawać się eksperymentowaniem na dużą skalę – jeśli patrzymy na *zasadę*, a nie fenomen. Produkty bowiem od strony zewnętrznej od przedmiotów eksperymentu się nie różnią. Wytworzenie wielu egzemplarzy obiektu, zamiast stosunkowo niewielkiej ich ilości w warunkach laboratoryjnych, istotnie *może* dawać *przesłanki* do sprawdzenia ich wartości. *Potencjanie* bowiem znaczna ilość identycznych obiektów może przyczyniać się do możliwości sprawdzenia wartości danego obiektu. Jest to wszelako jedynie *możliwość*, bo przecież potrzeba też i tego, co Kępiński nazywa metabolizmem informacji. Same informacje wiedzy nie dają. Wszelako istnieje jeszcze wyraźniejsza różnica między oboma typami fenomenów. Bo przyjęcie do wiadomości faktu, że dany produkt jest wadliwy, może być (i zazwyczaj bywa) dla producenta niewygodne, a sam fakt może być z premedytacją ukryty dla uniknięcia strat materialnych. Otóż dla naukowca „fakty niewygodne” w ogóle nie istnieją; albo – gdyby jednak istnieć mogły – to przeciwnie – byłyby raczej wyzwaniem, a im bardziej dany fakt byłby „niewygodny”, z tym większą energią uczeni usiłowałiby go jednak wytłumaczyć i zrozumieć. Historia nauki pełna jest przykładów tego rodzaju.

Wszystko sprowadzałoby się w sumie do określenia natury myślenia innowacyjnego. Otóż idea zysku płodną właśnie nie jest. Inaczej ujmując: jest ona bodźcem o stosunkowo nikłej trwałości. Przeciwnie – dla naukowca płodną bywa idea, która poza ramy czasoprzestrzenne wykracza, a zatem wykracza przede wszystkim poza uwarunkowania ekonomiczne.

Przyjmijmy wobec tego, że natura, choć nie jest podobna do czystego mechanizmu wolnorynkowego, dokonuje jednak eksperymentowania podobnego do prawdziwego – naukowego – eksperymentowania. W danym razie zresztą sam proces ludzkiego eksperymentowania byłby tylko częścią determinizmu natury – tego wykluczyć się chyba nie da, a taki wniosek nasuwa się sam. To znaczy: przekonanie, że inicjatywa przeprowadzenia eksperymentu pochodzi od danej jednostki jako takiej, byłoby złudzeniem. Inicjatywa ta ostatecznie pochodziłaby od natury.

Natura wypróbowywałaby różne gatunki na podobieństwo rozumnego eksperymentatora. Chodziliby o dostosowanie przedmiotu eksperymentu do jakiegoś modelu. Sprawa wydaje się jasna co do poszczególnych „gatunków”: oto A dostosowuje się do B; B – do C; C do D, etc. Wszelko pojawia się pytanie, do czego dostosowuje się ABCD jak całość; do czego dostosowuje się *całość* obiektów kosmosu? Bo przecież nic do samego siebie dostosowywać się nie może. Ewidentnie *do czegoś* kosmos jako całość musi się dostosowywać.

Jedyna sensowna odpowiedź brzmi, że całość fizycznego kosmosu dostosowuje się do wspomnianego już matematycznego ideatum – i jest to właśnie w zgodności z samą ideą naukowego eksperymentu – tak przynajmniej mogłoby się wydawać. Rzeczy są dostosowane, czy też „doskonałe” wprost proporcjonalnie do stopnia, w jakim w ich budowa *odzwierciedla* matematyczną proporcję. Myśl ta zresztą nie jest nowa, bo w neoplatonizmie rzeczy fizyczne są właśnie odzwierciedleniem obiektów idealnych. Co więcej, w takiej perspektywie dostosowanie jednego obiektu (A) do drugiego (B) byłoby tylko czymś wtórnym wobec generalnej tendencji do tego, aby „matematyczny szyfr rzeczywistości” ukazywał się coraz wyraziściej.

Wydaje się to dość jasne, ale pojawia się od razu poważna trudność. Oto rzeczy fizyczne są realne (obojętnie jak silne znaczenie przypisalibyśmy pojęciu realności). Natomiast przedmioty matematyki właśnie realne w normalnym tego słowa znaczeniu nie są. Dlaczego zatem matematyczne ideatum działa mocą „kosmicznej atrakcji” na przedmioty zupełnie fizyczne? Jeżeli weźmiemy jakiś ładunek elektryczny, to będzie on przyciągany do źródła pola elektrycznego jedynie, tzn. do innego *równie fizycznego* obiektu. Tak samo cząstka materialna porusza się w polu grawitacyjnym („ewoluuje”) jedynie wówczas, gdy istnieje materialne źródło pola grawitacyjnego. „Przyciągać” się mogą tylko obiekty fizyczne. Dlaczego zatem matematyczne ideatum wyzwala ten ruch kosmiczny, który nazywany jest ewolucją? Ten ruch jest niewątpliwie ruchem fizycznym. Jak ruch fizyczny może być wyzwalany przez coś, co ewidentnie jest obiektem niefizycznym? Pojawia się problem, czym są *naprawdę* przedmioty matematyczne; jaki jest ich status bytowy. Otóż tego problemu – problemu statusu bytowego obiektów matematycznych w paradygmacie Galileuszowym dotychczas nie rozwiązano. Pierwszy Poruszyciel Arystotelesa jest bytem niefizycznym, ale relacja świata do niego jest – mimo poważnych trudności – jednak określona. Oczywiście takiej relacji świata nie ma w stosunku do tzw. Wielkiego Matematyka.

Arystoteles twierdzi, że obiekty matematyczne nie bytują samodzielnie. Bytują one w rzeczach fizycznych jako ich przypadłości i jako takie mogą być przez ludzki intelekt z owych rzeczy wyabstrahowane. Właśnie fakt, że *pojawiają się* one w umyśle eksperymentatora przy obserwacji świata, wyjaśnia, że on *do tych samych rzeczy*, z których stosunki ilościowe zaczerpnął – później *powraca*. Ten algorytm postępowania charakteryzuje się swym własnym rytmem wyznaczonym tyleż przez bytowy status przedmiotów matematycznych, co sam sposób ich poznawczego (abstrakcyjnego) ujęcia. O zmianie monotonicznej w ogóle nie może być mowy. Nie może być mowy ani o transformizmie idei, ani o transformizmie przedmiotów, którym one odpowiadają. Nauka jest możliwa tylko przy przyjęciu dyskretnych (nieciągłych) poziomów energetycznych kosmosu. Ten fakt został zresztą ujęty tematycznie na początku XX wieku. Powstanie mechaniki kwantowej wiąże się z odrzuceniem możliwości monotonicznego rozkładu gęstości energii promienistej ciała doskonale czarnego, tzn. ciała, które emituje własną energię, a promieniowania nie odbija. Energia promienista i energia w ogóle jest skwantowana. Otóż emanacjonizm, ewolucjonizm, czy jakiegokolwiek inne postaci neoplatonizmu, opierają się na idei monotonicznego rozkładu energii, z czego ma wynikać możliwość transformizmu gatunków (albo ich pochodzenia od Dawcy Form, „źródła światła” – u Awicenny). Naturalnie możemy sobie *wyobrazić* promienie świetne na podobieństwo linii, czyli w terminach optyki geometrycznej. Jest to uproszczenie, wygodne może przy budowie soczewek, ale zupełnie zawodne przy próbie prześledzenia budowy kosmosu. Dipol elektryczny emituje energię w postaci kwantów. I nie jest on żadnym „punktem”, z którego promienie można by poprowadzić, tak jak symetrycznie rozchodzące się linie. Skwantowane muszą być poziomy energii i poziomy doskonałości gatunków. Atom uranu można „skonstruować” dodając elektron po elektronie do jądra uranu. Natomiast przekonanie, że „historia” zapelniania się dopuszczalnych zakazem Pauliego powłok energetycznych ma *tłumaczyć* budowę atomu uranu wydaje się raczej dziwne. Ta historia może budowę (zbudowanie) świata tylko *ilustrować*.

Co więcej, jeżeli przyjmuje się, że energia kosmosu rozkłada się monotonicznie i ewolucja rzeczywiście ma miejsce, dochodzi się do wniosku, że przedmiot (określony przedmiot) nauki w ogóle jest nieuchwytny. Jest to bowiem ogólna charakterystyka wszystkich postaci wariabilizmu. Niepodobna ująć trwale czegoś, co znajduje się w nieustannym ruchu.

Arystoteles ustosunkował się do teorii ewolucji w postaci zaproponowanej w starożytności przez Empedoklesa. Transformizm gatunków skutkował pojawieniem się tworów podobnych do tych występujących w mitologii greckiej. Arystoteles pisze (Phys., II, 8, 198b 10-34):

Λεκτέον δὴ πρῶτον μὲν διότι ἡ φύσις τῶν ἕνεκά του αἰτίων, ἔπειτα περὶ τοῦ ἀναγκαίου, πῶς ἔχει ἐν τοῖς φυσικοῖς· (...)

— ὥστε τί κωλύει οὕτω καὶ τὰ μέρη ἔχειν ἐν τῇ φύσει, οἷον τοὺς ὀδόντας ἐξ ἀνάγκης ἀνατεῖλαι τοὺς μὲν ἐμπροσθίους ὀξεῖς, ἐπιτηδείους πρὸς τὸ διαίρειν, τοὺς δὲ γομφίους πλατεῖς καὶ χρησίμους πρὸς τὸ λεαίνειν τὴν τροφήν, ἐπεὶ οὐ τούτου ἕνεκα γενέσθαι, ἀλλὰ συμπεσεῖν· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων μερῶν, ἐν ὅσοις δοκεῖ ὑπάρχειν τὸ ἕνεκά του. ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίγνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα.

ὁ μὲν

οὖν λόγος, ᾧ ἂν τις ἀπορήσειεν, οὗτος, καὶ εἴ τις ἄλλος τοιοῦτός ἐστιν· ἀδύνατον δὲ τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον.

Musimy powiedzieć przede wszystkim, dlaczego natura należy do tych przyczyn, które działają ze względu na cel, a następnie o konieczności – w postaci, w jakiej ona się pojawia w bytach fizycznych [...] Dlaczego więc [podobna mechaniczna konieczność] nie miałaby obowiązywać odnośnie do części naturalnych. Na przykład nasze ludzkie zęby pojawiałyby się w wyniku [takiej] konieczności. Przednie – ostre, zdatne do rozrywania; trzonowe – szerokie, zdatne do przeżuwania pokarmu. Czyżby nie pojawiły się one w tym właśnie celu, ale były raczej wynikiem prostej koincydencji? Podobnie rzecz przedstawiałaby się z innymi częściami [ciała], co do których istnienie celowości właśnie przyjmujemy. [Wedle Empedoklesa] tam, gdzie zaszła taka koincydencja, mamy coś, co mogłoby się wydawać celowością. I takie rzeczy *przetrwałyby dzięki samorzutnej organizacji części w trafny sposób*. Natomiast te rzeczy, z którymi działo się inaczej – zginęły i giną nadal. Zginął, zdaniem Empedoklesa, na przykład wół z ludzką głową. Tego rodzaju argumenty mogą przedstawiać pewną trudność w materii [celowości]. Wszelko niemożliwością jest, by były one prawdziwe.³¹

³¹ Podkreślenia moje.

Teoria ewolucji w wydaniu Empedoklesa wygląda raczej niepozornie i to chyba nie tylko dlatego, że znamy ją dzięki temu z właśnie testimonium Arystotelesa. Wygląda ona na historyczną ciekawostkę. Brak jej dyminy i siły, z jaką ta Darwinowska teoria ewolucji opanowała wyobraźnię człowieka współczesnego. Musi tu chodzić naturalnie o kontekst kulturowy. Odrzucenie celowości działania natury i odrzucenie zarazem konieczności celowości działania ludzkiego jest pewną możliwością, jej wszelako historyczna realizacja bywa okupiona wielką ceną. Starożytni Grecy jej oczywiście nie zapłacili, bo Grecja w takim wypadku nie byłaby kolebką cywilizacji. Zawsze dominowało jednak pojęcie odpowiedzialności i stałości praw natury.

Właściwie niemożliwe jest omówienie całości Arystotelesowskiej koncepcji finalizmu, który wprost ewolucjonizmowi się przeciwstawia. Pojęcie celowości jest dominującym motywem filozofii Arystotelesa, a dowód na istnienie Boga z celowości budowy kosmosu (zaproponowany przez św. Jana Damasceńskiego) jest w gruncie rzeczy lustrzanym odbiciem dowodu kinetycznego. Ten problem angażuje całość filozofii Arystotelesa, bo też i ta całość jest właśnie zorientowana na poznanie Pryncypium istnienia kosmosu. Niech zatem wystarczy w tym miejscu odwołanie się do stwierdzenia Tomasza, że na przykład mutanty stanowią wąski margines celowych procesów natury. Wyrażając się ściślej: *jakiejs* natury. Margines przypadkowości wynika z tego, że natura nie jest monolitem, a na przykład narodziny chorego dziecka, są *naturalną* konsekwencją zniszczenia środowiska naturalnego. Istnienia przypadku zarazem jednak nie ma potrzeby „substancjalizować” – jak to jest w wypadku manicheizmu. Przypadek istnieje *względnie jedynie*, to znaczy jest wynikiem tego, że to, co dla jednej natury jest pożądane, dla innej – jest zgubne. Całości naturalnie przypadek nie przysługuje – jeżeli bierzemy pod uwagę jego *faktyczne, tzn. aktualne* pochodzenie od Pierwszej Przyczyny. Otóż, gdyby poglądy Empedoklesa były prawdziwe, widzielibyśmy właśnie ciągle ów chaos zdarzeń, a na jego tle pojawiałyby się wąski margines bytów „dostosowanych”. Oczywiście widzimy coś dokładnie przeciwnego. Widzimy celową organizację kosmosu, a nie widzimy „procesu”, dzięki któremu celowość miałaby się pojawić jako pewnego rodzaju „produkt uboczny”.

Miedzy Scyllą monizmu Eleatów a Charybdą wariabilizmu Heraklita Arystoteles wybiera drogę pośrednią. Istnieją prawa natury i jest ich *wiele*, bo „jedno prawo kosmosu” w postaci zaproponowanej przez Parmenidesa jest sprzeczne z danymi doświadczenia zmysłowego. Z drugiej zaś strony: są to *prawa* właśnie, a nie chaos przypadkowych działań (podobnych do mechanicznego przegrupowywania się molekuł), bo w danym razie wiedza (trwała wiedza o świecie) byłaby niemożliwa. Inaczej ujmując: świat musi być na tyle „otwarty”, aby dopuszczał dostrzeżenie samej zmienności, z zarazem na tyle stały, aby ta zmienność dała się wyrazić przy pomocy prawa. „Ewolucja” jest faktem. Arystoteles przyjmuje, że *ciągłym* jest proces dochodzenia do formy począwszy od jej prywatacji. To właśnie nazywamy faktem; jest on wszelako określony tak co do punktu wyjścia jak i dojścia. Istnieje też proces „dostosowywania” i to zarówno na płaszczyźnie poznawczej, jak bytowej. W umyśle eksperymentatora zachodzi *zestawienie* matematycznego modelu z fizycznym bytem, który jest realną podstawą „bytu” matematycznego. Prawdziwym *warunkowo* jest też twierdzenie Parmenidesa: istnieje tylko byt i nic poza nim. Poza granicami dyskretnych poziomów bytowości otwiera się otchłań nonsensu, nęcąca wyobraźnię jedynie mirażem prawdy. *Dostosowanie* jest określone przez pryncypia: tak ruchu, jak i konkretnych rzeczy.

Dostosowanie ma miejsce zarówno odnośnie do przyczyn określonych przez Arystoteles jako zewnętrzne, jak i tych określonych jako wewnętrzne. W obrębie jednego bytu części dostosowują się do siebie nawzajem, a zarazem, części dostosowują się do całości.

O celowości budowy ciała ludzkiego i dostosowaniu Carrel pisze:

Istnieje uderzający kontrast między stopniem trwałości naszego ciała a zmienną naturą jego elementów [...] człowiek dostosowuje się nieporównanie lepiej od innych zwierząt do zmiennych warunków środowiska.[...] Procesy fizjologiczne stanowiące substrat naszego czasu wewnętrznego, zawsze zmierzają ku możliwie jak najdłuższemu przetrwaniu jednostki. [...] (1)

Ograny [ciała ludzkiego] są powiązane przez płyny organiczne oraz system nerwowy. Każdy element ciała dostosowuje się do innych elementów i odwrotnie. Ten sposób adaptacji jest co do istoty teleologiczny. Procesy teleologiczne jawią się jako powiązane celem, który należy osiągnąć. Istnienie celowości wewnątrz organizmu jest faktem niezbitym. Każda z części wydaje się „znać” teraźniejsze i przyszłe potrzeby całości i stosownie do tego działa. Znaczenie czasu dla naszego ciała nie jest identyczne z jego znaczeniem dla tkanek. Ciało postrzega zarówno to, co bliskie, jak i to, co dalekie. Zarówno to, co przyszłe, jak i to, co obecne. (3)

Funkcje przystosowawcze przyjmują tyle samo postaci, ile jest sytuacji, z którymi spotykają się tkanki i płyny ustrojowe. Nie są one żadnym szczegółowym wyrazem [budowy] naszego systemu organicznego. Są one definiowalne tylko w terminach ich celu. Narzędzia do jego osiągnięcia zmieniają się, a tymczasem cel – pozostaje ten sam. Celem tym, jest przetrwanie jednostki. (11)

W sumie trzeba powiedzieć, że *przystosowanie jest jedynie sposobem bycia wszystkich procesów organicznych i mentalnych*. Przystosowanie nie jest bytem. Przystosowanie jest z istoty swej *teleologiczne*. Ze względu na funkcje dostosowawcze medium organiczne pozostaje niezmienione – ciało odzyskuje swą jedność i dochodzi do siebie po chorobie. Z tego samego powodu i my – pomimo kruchości i zmienności charakterystycznej dla naszych tkanek – trwamy. Dostosowanie jest tak samo konieczne jak odżywianie. W istocie *jest ono czymś do odżywiania podobnym*. Otóż faktów tych – tak ważnych funkcji – w ogóle nie wzięto pod uwagę przy tworzeniu organizacji nowoczesnego społeczeństwa – organizacji jego życia. Wykorzystania znajomości tych faktów niemal zupełnie poniechano. I to zaniechanie spowodowało pogorszenie kondycji zarówno ciała, jak i umysłu. Tymczasem ten rozwój aktywności jest konieczny dla zupełnego [integralnego] rozwoju [człowieka] (14).³²

Dla nauki ogólnej (czy też choćby pretendującej do miana ogólności) kapitalną zatem rzeczą będzie ściśle określić natury elementarnych składników świata, co bynajmniej nie musi być tożsame z określeniem ich jako cząstek elementarnych w zwykłym tego słowa znaczeniu. Chodzi o to, co *najpierw* poznajemy. Chodzi o ściśle określenie natury faktu, zdarzenia.

Gdybyśmy elementarne składniki świata wyodrębniali dowolnie, jako naturalna i zarazem przesadna reakcja przyjąć musi to, co się dziś określa się mianem holizmu – przekonanie, że „wszystko w naturze jest ze sobą powiązane”. Holizm jest oczywiście

³² Alexis Carrel, *Man, the Unknown*, Chapter VI. ADAPTIVE FUNCTIONS. Podkreślenia, cudzysłowy i nawiasy pochodzą ode mnie.

stanowiskiem nienaukowym, a jego związek z teorią ewolucji zostanie omówiony w Rozdziale VII, 5; 6.

Scientia naturalis w rozumieniu Arystotelesa nie posuwa się do stwierdzenia, że wszystko jest ze sobą w naturze powiązane. Albo – jeżeli chcielibyśmy jednak to zdanie przyjąć – to należałoby dodać klauzulę, że jest powiązane w *określonym porządku*. Ten porządek stanowi właśnie strukturę kosmosu. Dwa zdarzenia, których stożki przyszłości się nie pokrywają (o tym mówi Szczególna Teoria Względności), są oczywiście przypadkowe – w stosunku do siebie. Scientia naturalis obok wskazania tego, co w naturze dokonuje się zwyczajnie (to znaczy stosownie do charakteru tych natur bardziej złożonych) ut in maiori parte, wskazuje ponadto na margines przypadkowości, który działania przyczyn naturalnych in concreto może udaremniać. „Wszystko jest ze sobą powiązane” hierarchicznie, dla egzystencji bowiem na przykład motyla w Ameryce *żadnego w ogóle znaczenia nie ma* egzystencja także owada w Azji. Biorąc pod uwagę cały ekosystem Ziemi, taki związek być może istnieje, ale margines przypadkowości właśnie oddziela egzystencję jednego owada o tej odległej od niego o tysiące kilometrów. Biorąc rzecz od strony zdroworozsądkowej, trzeba by przyjąć, że jakość myślenia X-a, mieszkającego w Nowym Yorku, w ogóle nie zależy od jakości myślenia Y-ka mieszkającego w Tokio. Ale nie jest bynajmniej absurdalnym stwierdzenie, że aktywność umysłowa wszystkich w ogóle ludzi składa się na dobro wspólne całej cywilizacji.

Na pierwszych stronicach „Fizyki” Arystoteles dokonuje opisu elementarnego składnika; „atomu” doświadczenia. Ma on strukturę potencjalno-aktową (movens-motum), a składać się w *realnym świecie* mogą *tylko te rzeczy*, z których jedna jest możliwością, a druga – aktem. Możemy sobie *wyobrazić*, że odcinek, składa się z punktów (jest ich zbiorem), ale realne rzeczy zbiorami właśnie nie są.

Jeżeli Arystoteles mówi, że rzeczą człowieka mądrego jest rozróżniać, to ma przede wszystkim na myśli rozróżnianie owych elementarnych składników świata. Co prawda nominalista powie, że widzi jednostkową rzecz na tle tego, co nią nie jest. Stosownie do tego, odróżnialibyśmy rzeczy jednostkowe kontrastując je z ich tłem, obojętnie jak pojętym. Bo w wypadku na przykład postrzeżenia wzrokowego, rzecz „odmalowywałaby się” na siatkówce naszego oka tak jak obraz optyczny na kliszy fotograficznej. I zresztą właśnie o poznaniu jako „fotografowaniu rzeczywiście” mówi Lenin. Wszystko byłoby jasne, gdyby oko było instrumentem optycznym, to znaczy optyka geometryczna stanowiła o naszym postrzeżeniu wzrokowym. Otóż bynajmniej nie jest to oczywiste. Zachodzą bowiem zjawiska interferencji i dyfrakcji, które prawdopodobnie ogrywają istotną rolę w postrzeżeniu wzrokowym. Bo słuch interferencję bez wątpienia fał postrzega.

Postrzeżenie wzrokowe musi u zwierzęcia prowadzić od odróżnienia tego, co pożyteczne i szkodliwe, *czym ewidentnie odróżnienie „rysunku” od „tła” być nie musi*. Jeżeli stawką jest przetrwanie, czyli *nierozpadnięcie się* na części elementarne, to przedmiotem postrzeżenia musi być *odróżnienie sposobu składania się rzeczy elementarnych w określonym porządku aż do formy stanowiącej formę zwierzęcą*. Tego u zwierzęcia dokonuje instynkt. Natomiast – jak to ujmuje Tomasz – w miejsce zwierzęcego instynktu człowiek ma poznanie pierwszych zasad, przede wszystkim zaś zasady niesprzeczności, czyli zasady odróżniania rzeczy. Odróżniania ich *precyzyjniej niż czynią to zwierzęta*. Poznaje on *prawa*. „Dostosowuje się” w ten sposób do Celu Ostatecznego i do ostatecznego prawa życia.

Po to, aby ciało nie rozpadło się na części, postrzeżenie zmysłowe musi rejestrować zmiany istotne dla budowy ciała zwierzęcia z owych części. Musi odróżniać to, co „dobre” i „złe”. Problemy te zostaną podjęte w Rozdziałach VII i IX.

Alexis Carrel pisze:

Spontaniczna tendencja konstituowania się organów z komórek – podobna do społecznego działania owadów – jest pierwotną daną doświadczenia. Danej tej nie da się wytłumaczyć przy pomocy obecnie przyjmowanych pojęć. Organ buduje się na sposób zgoła obcy pojęciom naszego ludzkiego umysłu. Nie jest on budowany z materiału wziętego z zewnątrz – jak dom. Podobnie nie jest on tylko budowlą komórek – tzn. jedynie ich nagromadzeniem. Oczywiście jest on z komórek złożony, tak jak dom – z cegieł. On jest [jakby] zrodzony z jednej komórki, podobnie jak dom, który powstawałby z jednej cegły, a ta jedna zapoczątkowywałaby – jakimś tajemniczym sposobem – tworzenie innych. I tak, owe cegły nie czekając na szkice architekta oraz dłonie murarzy – gromadziłyby się i formowały w ściany. Co więcej, przekształcałyby się one w „okna”, „dachówki”, „opał” oraz „wodę” potrzebną w „kuchni” i „łazience”. Otóż organ rozwija się właśnie na sposób jakby podobny do tego baśniowego [...].

Najwyraźniej, organ jest [jakby] zrodzony z komórek, które mają [jakby] wiedzę o budowli, która ma być w przyszłości wzniesiona. Doprowadzają one do syntetyzowania substancji zawartych w plazmie krwi jako materiału do budowy; co więcej, doprowadzają do syntetyzowania samych „robotników” Tym metodom stosowanym przez organizm brak prostoty naszych ludzkich metod. Nam wydają się one dziwne. Nasz ludzki umysł nie potrafi się odnaleźć w świecie wewnątrz-organicznym. [...] Obecnie nie jesteśmy w stanie pojąć sposobu organizacji naszego ciała; jego czynności odżywczych, nerwowych, czy też mentalnych. Prawa mechaniki, fizyki i chemii dają się w pełni stosować do materii bezwładnej. *Częściowo* – do człowieka. Złudzenia zwolenników mechanicyzmu XIX wieku, dogmaty wyznawane przez Jacques’a Loeba; dziecinne fizykochemiczne pojęcia co do bytu ludzkiego, w które do dziś wierzy wielu fizjologów i lekarzy, muszą być definitywnie odrzucone. Podobnie pozbyć się musimy filozoficznych i humanistycznych marzeń fizyków oraz astronomów. Jeans, idąc śladem innych, wierzy i naucza, że Bóg – stwórca gwiazdnego kosmosu – jest matematykiem. Gdyby tak było, istoty żywe i człowiek też, musiałyby być stworzone przez „innych Bogów”. Jak naiwne bywają nasze spekulacje! W rzeczywistości, wiedza, jaką mamy o ludzkim ciele, jest zupełnie rudymmentarna. Na dzień dzisiejszy niemożliwością jest pojąć konstytucję ludzkiego ciała. Wobec tego musimy się zadowolić nauką obserwacją czynności organicznych i mentalnych. Musimy przy tym kroczyć w nieznana przyszłość, pozbawieni jakiegokolwiek przewodnika.³³

Ostatnie zdanie tekstu jest znamienne: chyba w sumie nikt nie jest zdolny do tego, aby brnąć w nieznana przyszłość kierując się tylko *idealem* nauki. Poznanie ogólnego dążenia natury wydaje się dla człowieka tyleż naturalne, co niezbywalne. Bo nawet zwierzę w przyszłość „nieznana” po prostu się nie kieruje.

Ewidentnie właśnie instynkt jest jakimś odróżnianiem. Roślina wypuszcza niemal pęd na oślep, tymczasem zwierzę na oślep ku pokarmowi się nie kieruje; kieruje się

³³ Alexis Carrel, *Man, the Unknown*, Chapter II. 13. Podkreślenia i nawiasy i cudzysłowy pochodzą ode mnie.

wyobrażeniem pokarmu. Jeżeli zaś człowiek kieruje się do czegokolwiek w ogóle, to tylko dzięki – nie tyle „wyobrażeniu”, co abstrakcyjnemu ujęciu natury rzeczy. Nauka nie może być postępowaniem na oślep, ani też kierowaniem się czymkolwiek podobnym do instynktu. Realny rozwój jest możliwy tylko dzięki poznaniu natury rzeczy. Środowisko życia człowieka jest ewidentnie „szersze”, stąd można by wnosić, że „pokarmu” poszukuje on dalej. Nie jest to jednak różnica stopnia. Poszerzając bowiem krąg swego życia człowiek zawsze zakreśla ściśle granice, a potem ewentualnie próbuje je przekroczyć. Owa zdolność do transcendowania, a nie linearnego „wzrostu” jest znamieniem ludzkiej aktywności duchowej. Nie można powiedzieć, abyśmy byli wyposażeni – podobnie jak inne zwierzęta – w instynkt, a ten był po prostu doskonalszy, czyli między ludźmi a zwierzętami istniałaby różnica *stopnia* doskonałości poznania, a nie różnica *jakościowa*. Widzimy coś zupełnie przeciwnego: oto w porównaniu ze szczurami, które instynktownie przewidują zatonięcie okrętu, człowiek takiej „wnikliwości” poznania wcale nie posiada – nawet w nikłym stopniu. A przecież powinien podobny rodzaj poznania mieć. Widzimy zaś coś wręcz przeciwnego: oto zachowania instynktowne są stosunkowo jeszcze doskonalsze u dzieci, natomiast w miarę *rozwoju one słabną*. Najwyraźniej w *ich miejsce* musi pojawić się coś *jakościowo innego*. „W miejsce zwierzęcego instynktu w umysł ludzki wrazone jest poznanie pierwszych zasad intelektu” – to słowa świętego Tomasza.

Jako że istotą ludzkiej aktywności jest zawsze wykraczanie poza uwarunkowania czasoprzestrzenne, to *zasada* owego rozwoju musi w stosunku do czasu i materii stać w organicznej opozycji. Musi być *niematerialna*. Postęp; rozwój człowieka jest możliwy dzięki temu, że ma on niematerialną władzę zwaną intelektem czynnym; władzę, która ujmuje pierwsze zasady oraz dokonuje abstrakcji.

Fakt, że człowiek w sposób istoty *odróżnia się* od reszty natury, a nauka o duszy jest – u Arystotelesa – ukoronowaniem nauki o przyrodzie, nie jest tożsamy ze stwierdzeniem, że Fizyka arystotelesowska ma charakter jakościowy w przeciwieństwie do („ściśłego”) charakteru opisu ilościowego zaproponowanego przez Galileusza. Inaczej to ujmując: nie jest to zasadnicza cecha *scientia naturalis* Arystotelesa.

Chodzi bowiem zawsze przede wszystkim o odróżnienie możliwości od aktu. Co prawda *ograniczyć* się możemy do wzięcia pod uwagę struktury definicji. Wiadomo, że wyróżniamy rodzaj i różnicę gatunkową, które w takim właśnie stosunku – tego, co określane do tego, co określające (a więc możliwości do aktu) pozostają. Otóż *rationale* w definicji: *homo est animal rationale*, istotnie jest jakością. Mamy tu jednak problem definiowania, a nie problem struktury świata, o którym definicje mówią. Inaczej rzecz ujmując: chodzi o problem potencjalności *ludzkiego intelektu*, który w tym punkcie dzieli charakterystykę wszystkich bytów naturalnych; problem wszelako, którego nie można przenieść na wszystkie byty naturalne dosłownie.

Sam problem definiowania był podniesiony już w „Sofiście” przez Platona. Platon stanął w obliczu trudności związanych z przyjmowanym przez siebie matematycyzmem. Matematyka dwie „wielkości” zawsze musi rozpatrywać jako dwa czynniki formalne, a zresztą metodą jej jest – według Tomasza – *abstractio formalis*. I właśnie Platon stojąc w obliczu trudności związanych z tym, że „wielkości” wchodzące do definicji powinny być „nieaddytywne”, jeżeli definicja ma się odnosić do *jednej rzeczy* – określonej mianowicie

przez stosunek specyficznej możliwości do specyficznego aktu, trafił na problem rozwiązany dopiero w „Analitikach Wtórych”.

Jak nadmieniono, brak jasnego określenia statusu metody eksperymentalnej prowadzić musi – jako do historycznej możliwości – do przeciwstawienia sobie – z jednej strony – (formalnie pojętej) świadomości, a – z drugiej – materialnego obiektu będącego przedmiotem eksperymentu. Bo świat pojęty jako całość też takowym obiektem mogły może być jako przeciwstawiony świadomości. Tak jest właśnie u Kanta.

Kant zabsolutyzował te dwa pryncypia, już wcześniej oderwane od jednostkowych rzeczy w których jedynie mają one prawo obywatelstwa – czyniąc ze „świadomości” czynnik formalny, a z „Rzeczy w sobie” – materię świata poddawanego eksperymentom. Jeśli, dalej, czynnik formalny uznamy za zasadę życia, to powstanie „filozofii życia”, związanej z „ludzką podmiotowością”, musi być naturalną konsekwencją. „Życie” wszelako w danym razie to życie kolektywne nie zaś życie, które spodziewalibyśmy się znaleźć w realnych jednostkach świata naturalnego – osobach. Postępowanie jednostki przestaje wobec tego być ważne; ważny staje się „postęp społeczny”.

Poznając naturę otaczającego nas świata poznajemy naturę samych siebie; do tegoż bowiem świata przynajmniej po części należymy. Odwrotnie: adekwatność rozumienia ludzkiej natury jest zakładnikiem rozumienia świata materialnego, a historycznie na przykład redukcjonizm czysto naukowy prowadzi właśnie do redukcjonizmu w pojmowaniu ludzkiej natury. Traci się przy przyjęciu owego redukcjonizmu z oczu fakt, że człowiek przecież zawsze patrzy na świat ów „z zewnątrz”, a sam fakt poznawalności świata i ujęcia jakiegokolwiek w ogóle jego obszaru jest uzależniony od wyjścia poza tenże świat materialny i popatrzenia na niego „z zewnątrz” właśnie lub choćby ujęcia jego wycinka z pewnego dystansu, który jest tożsamy z obiektywnym poznaniem istoty rzeczy.

Pierwsze zdania „Fizyki” mówią, jak poznanie dokonuje się na poziomie zupełnie elementarnym. Stajemy w obliczu dwu oczywistości: oczywistości zmysłowej – ruch jest bowiem pierwszą daną zmysłu wspólnego, bez działania którego nasze życie „byłoby snem”; oraz oczywistości intelektualnej. W splocie bowiem pryncypiów stanowiących zdarzenie człowiek – w przeciwieństwie do zwierzęcia – *odróżnia* to, co aktualne i to, co potencjalne. Odróżnienie zaś jest domeną intelektu czynnego, który w ten właśnie sposób stosuje zasadę niesprzeczności. Bez owego odróżnienia rozumowe poznanie świata w ogóle nie byłoby możliwe.

W wypadku zaś poznania oczywistości nie możemy się naturalnie odwołać do dowodu. Dowód bowiem wychodzi właśnie od zasad, a nie można definiować idem per idem. Stosownie do tego, zarówno odnośnie do pierwszej zasady intelektu, jak i pierwszej oczywistości zmysłowej – mamy analizę redukcyjną. Wychodząc mianowicie *od dowolnego zdania, czy też rozumienia*, stwierdzamy, że implicite w nim właśnie tkwi pierwsza oczywistość przez nas poszukiwana. Tak rzecz przedstawia się z „dowodem” zasady niesprzeczności, przeprowadzonym w IV księdze „Metafizyki” oraz „unaocznieniem” faktu ruchu, przedstawionym na pierwszych stronicach „Fizyki”. Wszelkie poznanie in concreto jest świadectwem istnienia owych pierwotnych oczywistości. Jeśli chodzi o zasadę niesprzeczności, to – zdaniem Arystotelesa – pozyskujemy ją empirycznie (Anal. Post., II, 19). W IV księdze „Metafizyki” mamy dowód ad hominem, czyli eksperyment metafizyczny mający doprowadzić do stwierdzenia owego faktu *empirycznego pozyskiwania zasad*.

Wychodzi się od analizy nazywania. Konwencja użycia słów jest bowiem pochodną niedowolnego pojmowania świata fizycznego. Podobnie rzecz przedstawia się w *mutatis mutandis* w „Fizyce”. Oto bierzemy za przedmiot poznanie *przedjęzykowe*; to poznanie, które prowadzi do wytworzenia każdego w ogóle języka – naukowego również. Mamy tu opis genezy wiedzy, który możemy prześledzić nie tyle zakładając konieczność komunikacji (a więc użycia zasady niesprzeczności w ogóle), ale genezę poznania, które każdy sam może spróbować prześledzić u siebie.

Stosownie do tego, moglibyśmy mówić nie tyle o „formie” komunikacji, co o realnych składnikach języka. Można by bowiem powiedzieć, że w *moveri* splata się nazwa każdej w ogóle czynności, która z kolei przechodzi na każdy w ogóle przedmiot. Dzieci chyba tak właśnie uczą się mówić. Spójność systemu języka jest uzależniona od stosowania zasady niesprzeczności; jego geneza zaś od wyodrębnienia *in concreto* tego, co działa (jest w określony *spół*) i tego, co jest działaniem przedmiotem (jest *czymś*).

Rzeczy naturalne oczywiście „są” w specyficzny dla nich sposób. Problem nauki polega na wyodrębnieniu tak czy inaczej rozumianego czynnika formalnego. Najbardziej zaś formalne jest – zdaniem Tomasza – istnienie. Nawet jednak nie biorąc istnienia tematycznie, stwierdzamy, że „jest” sądu naukowego stanowi o formie naukowego języka.

Zastrzeżenia Ockhama i scjentystów w stosunku do *scientia naturalis* można by chyba streścić tak oto: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* (nie należy mnożyć bytów bez potrzeby). „Zasady” rzeczy jednostkowych są „zbytecznym” balastem scholastyki; wystarczy poprzestać na poznaniu „jednostek”. I Kanony Milla właśnie mówią, że pojawienie się danego obiektu warunkuje pojawienie się innego. A nie: że czynnik potencjalny musi być pozostawać w relacji do czynnika aktualnego. Na przykład – jeżeli w organizmie pojawią się prątki Kocha – to człowiek zachoruje na gruźlicę. Jeżeli zaś nie zachorował, to nie wskazano po prostu na jakieś jeszcze niedostrzeżone czynniki, stanowiące warunek wystarczający pojawienia się tego, co określamy mianem „skutku”.

Otóż tak jednak nie jest; ani obecność tego czynnika (jednostki), ani obecność dowolnego ich zbioru nie stanowi dostatecznej racji pojawienia się skutku. Skuteczność działania bakterii jest uzależniona od określonej *proporcji* organizmu do ich działania. Od stosunku możliwości do aktu.

Odwołajmy się do przykładu; do stwierdzonego naukowo faktu. Oto człowiek chory na raka *ulega* chorobie lub jej się przeciwstawia, a to zależnie od stanu emocjonalnego. Otóż tegoż stanu nie można pojąć inaczej jak właśnie czynnika formalnego, nieredukowalnego do czynników ściśle organicznych. W ogóle – o czym dziś wiemy – emocje „kodują się” w organizmie. I one są do materii ściśle pojętej niesprowadzalne. Struktura psychosomatyczna człowieka pokazuje się jasno przynajmniej co do części zmysłowej człowieka. Ale przecież tym bardziej musi to dotyczyć tego, co ściśle formalne w człowieku, a więc jego intelektu.³⁴

Odnosnie zaś do samej czynności intelektu trzeba powiedzieć, że poznanie, jako akt życiowy człowieka, musi być właśnie ujęciem strony formalnej faktu (abstrakcja). W innym

³⁴ Contra Gentiles, lib. 2 c. 60, n. 4. Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis. Et est dignissimum et formalissimum in ipso. Igitur ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

wypadku rzeczy poznawczo nigdy by nam nie były dostępne. Obecność dowolnego zbioru elementów czysto formalnych w ogóle nie daje wiedzy o *świecie*, bo przedmiot nauki (jej *materia*) jest określany przez *specyficzny dla niego jedynie czynnik formalny*.

Nauka musi poznawać prawa w mocnym tego słowa znaczeniu. Życie każdego człowieka jest uzależnione od poznania tychże praw natury. Prawa to dyskretne (nieciągłe) stany bytowości, nie podlegające żadnej „ewolucji”.

3. Wartości

Przed z górą pół wiekiem podniósł się głos konstatujący „koniec chrześcijaństwa tomistycznego” i postulujący w miejsce intelektualnej metody scholastycznej właściwe podobno dla „umysłowości współczesnej” „myślenie według wartości”. Pierwszy Byt możemy – rzekomo – znaleźć właśnie w „świecie wartości”, a szukanie Go jako Przyczyny świata materialnego jest nieporozumieniem. Naturalnie rodzi się pytanie, czy stwierdzenie istnienia obiektywnego porządku moralnego (porządku wartości) *należało* przeciwstawić systemowi, który porządek ten poddaje analizie w niczym jego trwałości wszelako nie naruszając? Czy *należało* przeciwstawić się mu tak radykalnie, by mówić o „końcu chrześcijaństwa” – właśnie „takiego”? Być może właśnie takie przeciwstawienie jest zgola szkodliwe dla ustalenia trwałości obiektywnego porządku moralnego.

W czasach obecnych dwa pojęcia bywają ostro przeciwstawiane: prawa stanowionego (oraz wartości) i prawa naturalnego. Prawo naturalne zostało obłożone anatema wizji ludzkości wyłaniającej się z mroków egzystencji zwierzęcej, a przeciwstawione wizji ludzkości zmierzającej do lepszej, „ludzkiej” właśnie w pełni przyszłości. W istocie egzystencja „prawdziwie ludzka” to ta powiązana z oczekiwaniami co do przyszłości. Jest jednakowoż niepowątpiewalnym faktem, że kultury ludzkie (niezależnie od ich pochodzenia) różnią się znacząco. Wobec tego musiałyby się różnić też „światy ludzkie” wytworzone na owe różne sposoby. Jeżeli kultury różnią się od siebie, to i sposoby wyjścia z owej „animalnej egzystencji” musiałyby być różne. Przeciwnie, gdyby można by mówić o *jednej ludzkiej naturze*, to jakby wspólna podstawa dla wszystkich postaci rozwoju cywilizacyjnego byłaby już dana z góry. Od strony ściśle biologicznej jest to faktem, bo wszystkie rasy są zdolne do posiadania płodnego potomstwa. Wszelako ten aspekt nie wydaje się zadowalać „aspiracji” ludzkich, które niektórzy nazwaliby może duchowymi. Bo właśnie „duchowe rodzenie” mogłoby się wydawać wewnętrzną sprzecznością.

Faktem jest jednak, że właśnie nie co innego, jak położenie akcentu na wartości kultury jako takiej, wzniosło w czasach obecnych nieprzekraczalne bariery między ludźmi. Narzucanie jednego „sytemu wartości” może mieć nawet zupełnie fizyczny (bo militarny) charakter. Problemem jest właśnie to, czy przymus może być środkiem efektywnym. Chodzi nie tylko zresztą o przymus natury tu wspomnianej; bo przecież może istnieć również przymus ekonomiczny lub prawny. Wiadomo z doświadczenia, że przymus rodzi reakcje – często gwałtowne i nieadekwatne, a ślepe w swym brutalnym odczuciu zagrożenia.

Wedle Arystotelesa, należy odróżnić dwie zasady: są nimi natura i wola. Wszelako nie tyle odróżnienie, co nieprzekraczalna granica została wzniesiona tu przez Kanta. Istniałaby mianowicie granica nie do przebycia między naturą a cywilizacją. U Kanta mamy przepaść między ludzką subiektywnością a surowym stanem materii. A jednak – przy braku obiektywnego (naturalnego) punktu odniesienia dla wielości cywilizacji – taka sama granica musiałaby istnieć między nimi właśnie. Europocentryzm kazałby upatrywać wyższość „wartości zachodnioeuropejskich” nad tymi „barbarzyńskimi”, a nie brać może pod uwagę *genezy* tych wartości (ich dwu tysięcy lat istnienia). Naturalnie „barbarzyńcy” nie są skłonni podporządkować się takiej ocenie – i to jest *obecnie* zupełnie naturalne.

Może niegdyś wyższość tę przyznawano chętniej. W „Jądrze ciemności” Joseph Conrad mówi, że mieszkańcy Kongo, upatrywali w kolonizatorach (kierujących się skądinąd pospolitą żądzą zysku, określaną mianem „szerzenia cywilizacji”) znamion „istot nadprzyrodzonych”. Z punktu widzenia awicenianizmu, intelekt przeznaczony dla człowieka *jest* „nadprzyrodzony” co do *istoty*. Z *obiektywnego* jednak punktu widzenia mówimy o Mądrości, wobec której wypadło ludziom stanąć, czy może raczej *pochylić się* przed Nią (προσκύβειν; Mt 2. 11) przed dwoma tysiącami lat po raz pierwszy. Wówczas bowiem „barbarzyńcy” byli Mędrkami: wówczas *my* byliśmy barbarzyńcami, przed którymi otwarto drogę ku Mądrości. Jeżeli wartości zachodnioeuropejskie istotnie miałyby mieć ów nadprzyrodzony charakter, to ten musiałby być związany z *genezą* cywilizacji europejskiej, czyli z Objawieniem, które ją ukształtowało od podstaw. Naturalnie „krzewiciele cywilizacji” w Afryce nie byli skłonni przyjąć tego do wiadomości, bo woleli odcinać kupony od swego „chrześcijaństwa”. Św. Paweł piętnuje surowo handel niewolnikami, stąd też zasłanianie się tak pojętym „misjonarstwem” musiało być dziwne.

Osobną sprawą jest to, czy człowiek istotnie może „zaprzeć się” samego siebie tak dalece, by całym swym życiem pokazywać na Mądrość jedynie. Zwyczajnie, kiedy mówię o tym, co najbardziej wartościowe, *czuję własną wartość*. „Najlepsze nasze uczynki bywają zwykle splamione i skalane przez zło, które w nas tkwi skutkiem naszej skażonej natury.”³⁵ W ten sposób „nadprzyrodzone” zawsze byłoby zasłanianie przez „ludzkie”. Czy „zawsze” tak być *musi*?

Człowiek jest obrazem Boga, a „ruch, który zmierza do obrazu *jako* obrazu, zmierza do Tego, czego ten jest obrazem”.³⁶ Tak być powinno, jednakże nie zawsze tak jest (brak zazwyczaj owego „jako”): nie zawsze jest to ruch do ikony *jedynie pośredniczącej* w spotkaniu z Bogiem. „Jakkolwiek bowiem człowiek jest na obraz i podobieństwo Boga, to nie zawsze – gdy okazuje on poszanowanie (dulia) innemu człowiekowi – aktualnie kieruje on ten akt ku Bogu”.³⁷ Προσκύβειν to akt czci Boga (cultus latrae), a taki żadnemu stworzeniu

³⁵ Święty Ludwik Maria Grignion de Montfort, Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny, Cz. II, Rozdz. III, 1.

³⁶ Summa Theol., II-IIae, q. 103, a. 3 ad 3.

³⁷ Ibidem.

się nie należy, choć ludzie – bywało – tego dla siebie samych od innych się domagali.³⁸ Specjalna cześć (hyperdulia) należy się jedynie Osobie która jest Bogu najbliższa; *dlatego*, że jest najbliższa;³⁹ dlatego, że jest Ikoną. Więcej powiemy o tym w podsumowaniu tematu wartości. „Wieczny pokój” znajdziemy tam jedynie, gdzie duchowe aspiracje ludzkie są zarazem wpisane w naturę ludzką; Naturę wyróżnioną jako Ikona. „Barbarzyńcy” byłiby zapewne skłonni uznać ten fakt dalece chętniej, niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Pisał o tym Abp. Fulton Sheen w słowach następujących:

Missionaries in the future will, more and more, see that their apostolate among the Moslems will be successful in the measure that they preach Our Lady of Fatima. Mary is the advent of Christ, bringing Christ to the people before Christ Himself is born. In any apologetic endeavor, it is always best to start with that which people already accept. Because the Moslems have a devotion to Mary, our missionaries should be satisfied merely to expand and to develop that devotion, with the full realization that Our Blessed Lady will carry the Moslems the rest of the way to her Divine Son. She is forever a “traitor”, in the sense that *she will not accept any devotion for herself, but will always bring anyone who is devoted to her to her Divine Son*. As those who lose devotion to her lose belief in the Divinity of Christ, so those who intensify devotion to her gradually acquire that belief.⁴⁰

Wola to, wedle Tomasza – władza pożądania intelektualnego. A między intelektem a naturą istnieje ważna różnica. Ostrożnej: istnieje różnica, którą można wyraźnie *określić*. Gdyby określenie „walka o byt” miało mieć jakikolwiek pozytywny sens, to wskazywałoby ono tylko na to, że natura nie jest monolitem, a śmierć na przykład trawożercy jest *dobrem dla* drapieżnika. I jest to właśnie naturalne. Wszelako w zachowaniach zwierząt nie ma jakiegoś typu eugeniki. Walka, o której mowa wynika z prostego faktu, że poznanie zwierzęce jest *ślepe* na możliwość chronienia *doskonalszych* postaci życia. I tym właśnie różni się ono od poznania ludzkiego. Otóż sam fakt posiadania wiedzy na przykład o zdrowiu i chorobie; wadach i cnotach (ogólnie: przeciwieństwach) pokazuje, że w intelekcie człowieka mieszczą się przeciwstawne określenia i bynajmniej nie trzeba być niemoralnym po to, aby *rozumieć*,

³⁸ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 120 n. 23. Quia ergo indebitum est quod latriae cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturae male dispositae: manifestum est quod ad praedictas indebitas culturas instinctu Daemonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur in Psalmo: omnes dii gentium Daemonia.

³⁹ Summa Theol., II-IIae, q. 103, a. 4 ad 2.

Summa Theologiae III, q. 25 a. 5 co. Licet autem creaturae insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas, creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam. Et ideo nulli purae creaturae rationali debetur cultus latriae. Cum ergo Beata Virgo sit pure creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriae, sed solum veneratio duliae, eminentius tamen quam ceteris creaturis, inquantum ipsa est Mater Dei.

⁴⁰ Bishop Fulton J. Sheen, Mary and the Moslems, z książki: „The World’s First Love”.

czym jest niemoralność. Inaczej ujmując: intelekt przeciwieństwa przyjmuje na właściwy sobie sposób, to znaczy *teoretycznie*, nie wybiera żadnej z opcji, które w świecie zwierzęcym są rzeczywiście wybierane. W intelekcie ludzkim – co wiedzieli wyraźnie już starożytni Grecy – harmonia całości kosmosu może istnieć w specjalny, a właściwy dla doskonalszej postaci życia sposób. Naturalne tendencje rzeczy bywają przeciwstawne, co zresztą może tłumaczyć, dlaczego Darwin mówił o „walce o przetrwanie” jako dominującym rysie natury. Otóż właściwością ludzkiego intelektu jest „pogodzenie” owych rozbieżności w jednym systemie pojęć. Ostatecznie ten system, to system relacji ujętych na planie kosmicznym.

Tomasz pisze (De veritate, q. 2 a. 2 co.):

Sciendum igitur est, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur; ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis.

Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei, quia secundum Gregorium, quid est quod non videant qui videntem omnia vident? Perfectio autem unius rei in altero esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerari absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc aliqua res est cognoscibilis secundum quod a materia separatur. Unde oportet ut et illud in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis; scilicet ut, existens perfectio unius, est nata esse in altero.

Należy wiedzieć, że dana rzecz może być doskonała dwojako. W jeden sposób wedle doskonałości swego własnego istnienia, które jej przysługuje stosownie do danego gatunku (species). Ale ponieważ specyficzne istnienie jednej rzeczy jest odrębne od istnienia specyficznego innej, dlatego to w każdej stworzonej rzeczy z owej doskonałości tej rzeczy brak tyle, ile doskonałości występuje w innych rzeczach. Tak to doskonałość każdej rzeczy wzięta z osobna jest niedoskonała (niepełna), bo jest jakby częścią doskonałości całego świata, która wypływa z doskonałości poszczególnych rzeczy do siebie pododawanych.

Po to więc, aby zaradzić tej niedoskonałości, w rzeczach stworzonych pojawia się inny rodzaj [osiągania] doskonałości – tu doskonałość właściwa danej rzeczy [rzeczywiście] znajduje się w rzeczy innej. Jest to doskonałość poznającego jako takiego, bo to, co poznawane jest poznawane w ten sposób, że ono samo jest w pewien sposób w (apud) poznającym. Dlatego też [Arystoteles] w III księdze „O duszy” powiada, że dusza jest poniekąd wszystkim, bo zdolna jest z natury wszystko poznawać. I w ten to sposób możliwym jest, by w jednej rzeczy pojawiła się (existat) doskonałość całego świata. Dlatego to, zdaniem filozofów, ostateczną

doskonałością, którą może osiągnąć dusza jest to, aby w niej zapisał się porządek całego świata oraz jego przyczyn. W tym też upatrywali oni ostateczny cel człowieka. Wedle nas [teologów; chrześcijan], ta doskonałość polega [raczej] na widzeniu Boga, bo – wedle Grzegorza – czyż jest coś, czego nie widziałby ten, kto widzi Tego, który widzi wszystko? Otóż doskonałość jednej rzeczy nie może być w innej rzeczy wedle zdeterminowanego dla tamtej istnienia. Dlatego też po to, aby zdolna ona była się pojawić w innej rzeczy, musi być ujęta bez tego, co z natury ją determinuje. A ponieważ formy i doskonałości rzeczy determinowane są przez materię, stąd też każda rzecz o tyle jest poznawalna, o ile jest oddzielona od materii. Stąd też i to, w czym [na sposób oddzielania] przyjmowana jest taka doskonałość, musi być niematerialne. Jeśli bowiem byłoby materialne, doskonałość byłaby w nim przyjęta wedle jakiegoś [właściwego jemu właśnie] zdeterminowanego istnienia. W danym zaś razie nie byłaby w nim jako w poznającym – bo ten sposób istnienia jest istnieniem jednej rzeczy, która może znaleźć się w innej.

Reintegracja, o której mówi Tomasz na charakter w pełni osobowy i duchowy, w przeciwieństwie do Heglowskiej *Versöhnung*, umieszczonej na planie historycznym i cywilizacyjnym wprost. W wypadku *Versöhnung* rola jednostki pokazuje się na takim właśnie *tle*. Hegel poczytywał swą *Versöhnung* (pojednanie) za konieczną dla zanieśienia (*aufheben*) Kantowskiego dualizmu. Istotnie, moralność przymusu wydaje się nie do utrzymania na dłuższą metę. Jest to ponadto przymus o charakterze animalnym mimo wszystko, a Hegel przypuszczał, że państwo, od tego pierwiastka animalnego wolne, człowieka może uczynić rzeczywiście tym, czym być on powinien.

Jeżeli przyjmiemy – za Tomaszem – punkt widzenia rozumu teoretycznego jako podstawę ujęcia tego, co uniwersalne w ogóle, to istotnie, różne rzeczy mogą być podciągnięte pod ten sam mianownik (*genus methodologicum* – przedmiot nauki). Dane, zdarzenia, fakty w danym razie są po prostu zintegrowane w jeden system pojęć. Dwie rzeczy naturalnie nasuwają się w tym kontekście, zresztą ze sobą powiązane. Po pierwsze, problem uniwersalności, to znaczy problem, jak uniwersalną w ogóle nauka być może nie przestając być tym, czym być powinna, to znaczy nauką *określoną*. Po wtóre, fakt, że mamy tu ujęcie teoretyczne wydaje się mieć niewielkie znaczenie dla *praktyki* życia ludzkiego. Spróbujmy po kolei te zagadnienia rozwiązać.

Matematyka dokonuje pewnej integracji pojęć; w istocie jest ona nawet nazywana królową nauk, co mogłoby przemawiać za jej uniwersalizmem. Mimo wszystko jednak jej przedmiot jest określony w sensie bycia ograniczonym do *pewnej kategorii bytu*. Bo wielkość i ilość to właśnie druga z Arystotelesowskich kategorii. Rozwiązaniem (zapropozowanym przez Descartes'a) mogłaby być ekstrapolacja myślenia matematycznego na całość sfery duchowej człowieka. W tym wypadku „więcej i mniej”, „hierarchia”, „set of values” bywają właśnie powiązane z matematycznym sposobem myślenia. Zwłaszcza to ostatnie określenie przywodzi na myśl po prostu teorię mnogości.

W konsekwencji wszystko, co nie dałoby się umieścić w takim schemacie, uznano by za nienaukowe. Dotyczyłoby to zwłaszcza jakościowego ujęcia przyrody i jej finalizmu. Dlatego właśnie *praktycznie* korzystając z dóbr nieskażonej natury (co czyni właściwie każdy człowiek), jakby wstydliwie jedynie spona on haracz swej zwierzęcej części natury. To właśnie mamy na myśli mówiąc o przepaści między egzystencją animalną a „duchową” w rozumieniu kantowskim. Na tym polega rzeczony dualizm.

Wszelako te same rzeczy naturalne bywają dobrem przynajmniej w sensie bycia pożytecznymi. I dalej: sam kontakt z naturą można by uznać za pożyteczny właśnie dla zdrowia człowieka. Ale jeżeli chcielibyśmy być (w kantyźmie) konsekwentni, to nie możemy uznać w percepcji finalizmu natury i jej piękna rzeczywistego źródła życia, a to w tym mianowicie sensie, by aktywność życiowa, która przychodziłaby po owym bezpośrednim kontakcie z naturą byłaby *bezpośrednią* konsekwencją tegoż kontaktu. W sumie sprowadza się to do *przymusu* „wypoczywania”, bo przyjemność w znaczeniu radości duchowej jest „niedozwolona”. Dozwolona jest tylko „radość” wyraźnie manifestująca się na zewnątrz. Analogicznie, psychoanalitik „uczy ludzi życia przyjemnie”, bo przecież jest to dyscyplina taka, jak wszystkie inne związane z tym, co dla człowieka „pożyteczne”.

Jeżeli rzeczy są użyteczne, to są oczywiście użyteczne *dla kogoś; w stosunku do czegoś* (bo to zawiera się w pojęciu środka do celu). Tak pojmował sprawę nawet Protagoras. Otóż w wypadku stosowania metody eksperymentalnej (czy też w ogóle wszystkich metod analitycznych zwanych takimi w *stosunku do człowieka*), rzeczy doświadczane *bywają* jedynie użyteczne, a dokładniej – użyteczne tymczasowo. Przeciwnie – matematyczne ideatum nie jest naznaczone piętnem owej przygodności, co zresztą tłumaczy, dlaczego Spinoza próbował etyki more geometrico demonstratam, czyli nadania jej cech bytu matematycznego. W ten bowiem sposób uchylono by przygodność i utylitaryzm jej przedmiotów. Stanowisko Hermana Lotzego, i później Husserla odnośnie do wartości jest oparte na tym samym matematycznym schemacie. Husserl dosłownie mówi o „matematycznym zakresie istot”, a te ostatnie może rozumieć jako to, jakimi rzeczy być powinny, w przeciwieństwie do rzeczy aktualnie istniejących.

Istnieje więc wyraźna analogia między postępowaniem eksperymentatora a działaniem „moralnym”. Eksperymentator działa operatorem matematycznym na obiekt poddany eksperymentowi w celu otrzymania wartości oczekiwanej. Zaangażowana „moralnie” jednostka potwierdza autentyczność wyznawanego systemu wartości, które skądinąd bytują tylko „obiektywnie” w ten sposób nadając im realność; nadając ją od strony podmiotowej, czyli te „wartości” *reklamując* wyrażając się prościej.

To, co w tym wypadku jest już osobliwe to to, że „moralność” zostaje modelowana na wzór wytwórczości, zupełnie tak jakby była na *dodatkiem* do „budowania dobrobytu społecznego”. Właściwie między tymi dwiema sferami *musi* istnieć związek. Problem polega tylko na tym, że w rzeczywistości „pomnażanie” dóbr jest (musi być) w gruncie rzeczy jedynie „efektem ubocznym” dążenia do dobra po prostu. Jest to – inaczej – problem *pierwszeństwa*. Dobro godziwe (bonum honestum) jest w ogóle *nieporównywalne* z dobrem użytecznym (bonum utile). W wypadku dążenia do dobra po prostu wybiera się dobro *niezależnie* od społecznej Anerkennung (uznania), a czasami trzeba (co jest imperatywem natury moralnej) wybrać je wprost *wbrew niej*.

Resumując: jeżeli istnieje możliwość rzeczzonej reintegracji, to jej uniwersalność jest wprost proporcjonalna do uniwersalności nauki. A z drugiej strony: samo dążenie do ujęcia owej *uniwersalności* (bo wypracowanie warunków aktywności teoretycznej to przecież praxis) jest *realnym i efektywnym* czynnikiem ową reintegrację kreującym. Przyjmując „więcej” za miarę człowieczeństwa autentycznego, trzeba by – paradoksalnie – powiedzieć, że „więcej” musi być ujęte w terminach bardziej uniwersalnych niż te matematyczne. A z drugiej strony, odnalezienie owego „więcej” jest zrelatywizowane do możliwości pokonania

każdego w sumie egzystencjalnego impasu. Człowiek w danym razie jest „miarą” – o ile mamy na myśli odzyskanie wewnętrznej harmonii (jej wymierzenie) związanej z moralną prawością. I tak owego „więcej” trzeba szukać w rozumnej naturze jednostkowego człowieka. Tak więc problem uniwersalności jest paradoksalnie problemem wkroczenia *theoria* w dziedzinę *praxis*. Bo też Tomasz mówi, że rozum teoretyczny przez „ekstensję” (*extensione*) bywa rozumem praktycznym.

Tradycyjnie jako drogę wyjścia z impasu egzystencjalnego pojmowano (antyczną) *Aurea mediocritas*. Natomiast – się jak wydaje – to, co określa się jako intensywność życia cenione jest *obecnie* znacznie wyżej niż to, co starożytni Grecy określali mianem *złotego środka*. Zasada „Nic ponad miarę” może dziś wydawać się anachroniczna. Natomiast w pojęciu owej intensywności zawiera się raczej „więcej”, czyli „ile” życia. Przez proste przeciwstawienie – „środek”, na którym, zdaniem Arystotelesa, ma polegać cnota, wydaje się właśnie zubożeniem ludzkich aspiracji.

Stwierdzenie, że cnota polega na wypośrodkowaniu między dwiema skrajnościami zasługuje na bliższą uwagę. Jeżeli bowiem wyobrazilibyśmy sobie skrajności owe w kategoriach przestrzennych, to istotnie środek między nimi nie mógłby być niczym innym, jak tylko brakiem, a mówienie w tym kontekście o mierności – usprawiedliwione. Znamiennym jest, jak Horacjańska *aurea medioritas* bywa oceniana przez mentalność „człowieka współczesnego”, kreowaną w sumie przez ideał „wzrostu”. Bo właśnie „*medioritas*” trudno z tego punktu widzenia pojmować inaczej niż jako mierność. Przeciwnie: intensywność życia bywa kojarzona z sięganiem ku horyzontom dotychczas ludzkiej egzystencji niedostępnym.

Trzymając się ciągle tej jakby dosłownej ilustracji problemu, można by sobie wyobrazić skrajności, o których mowa, po prostu jako dwie osoby. Jasną jest rzeczą, że stosunki ludzkie polegają właśnie na tym, że przynajmniej zewnętrznie sprowadzają się do spotkania między osobami, co to można sobie wyobrazić w kategoriach zupełnie materialnych. Idąc tym tokiem rozumowania, można by powiedzieć, że sprawiedliwość polega na znalezieniu właśnie owego środka, który chroniłby obie te osoby przed naruszeniem ich integralności. Bo to naruszenie można wszak rozumieć zupełnie nawet dosłownie – jako wyrządzanie fizycznego cierpienia; naruszenie integralności fizycznej. Poza tym jednak chodzi też, co też raczej oczywiste, o naruszenie integralności emocjonalnej. To ostatnie nie zawsze bywa penalizowane, ale niewątpliwie jest jakimś złem – niesprawiedliwością.

Najprościej – jak się wydaje – moglibyśmy sobie wyobrazić ów środek jako miejsce, w którym dwa egoizmy spotykają się w sposób możliwie najmniej destruktywny dla jednostek. Co, więcej, od dłuższego czasu tkwi w ludziach przekonanie, że efektywność wzrostu ekonomicznego bywa powodowana nie czym innym, jak właśnie egoizmem, który – stosownie do tego – utożsamiać by trzeba z pewną życiową energią. Chodziłoby mianowicie o jej konstruktywne wykorzystanie. Specjalnie zaś chciwość miałaby być motorem ekonomicznego rozwoju. Naturalnie mamy w danym razie na myśli dobra zwane materialnymi. Wszelako, jak by się mogło wydawać, pojęcie materialnej „wartości” mogłoby być ekstrapolowane na sferę pozaekonomiczną również, byleby tylko było ujęte w kategoriach dość pojemnych. W danym razie można by mówić o wartościach moralnych. Co więcej, te ostatnie miałyby hamować rozwój plutokracji, destruktywnej, o czym wiadomo z

historii, na przykład Hiszpanii po odkryciu Nowego Świata, czy też Rzeczypospolitej Polskiej niszczonej już pod koniec XVI wieku przez rozwój latyfundiów magnackich. Problem w danym razie polega na tym, że te pierwsze – materialne – wartości są w sumie jedynie intersubiektywnie ważne, natomiast odnośnie po tych ostatnich oczekiwalibyśmy ważności obiektywnej. To, że stosunki ludzkie muszą mieć taki obiektywny fundament, wydaje się rzeczą jasną. Stąd też trzeba by powiedzieć, że to, co określa się mianem wartości po prostu *musi* istnieć. Chodzi jedynie o ustalenie pierwszeństwa. Bo to ostatnie przecież *ex post* (jako „dodatek”) do wartości ekonomicznych pojawiać się nie może.

Biorąc pod uwagę wspomniany przykład handlu, stajemy w obliczu trudności z określeniem, w jakim właściwie sensie „egoizm” ów miałby być „twórczy”. Bo przecież wymiana handlowa jest niemożliwa bez uprzedniej werbalnej komunikacji. Tu też można by sobie co prawda wyobrazić działanie owego egoizmu. Dochodzi on ewidentnie do głosu w tzw. reklamach. Wytwórcy natarczywie domagają się od „konsumentów” nabycia ich produktów. Jest to jakaś *namiaszka* wspominanej werbalnej komunikacji. Wszelako jest to jedynie namiaszka, bo werbalna komunikacja zakłada dialog, czyli *wymianę* myśli. Otóż tego niepodobna uzyskać inaczej, jak tylko przez *śłuchanie* siebie nawzajem. Media zdominowane przez reklamy nastawione są raczej na ogłuszanie ludzi, niż na spokojną wymianę myśli. Bo hałaśliwe demonstrowanie emocji z pewnością nią nie jest. Chodzi o to, co jest postawą komunikacji; *przyczyną* wymiany myśli – a mianowicie – o dominację intelektu nad uczuciami. Bo słuchać potrafi tylko człowiek myślący. Konsekwentnie, określenie wartości w ogóle nie jest możliwe bez działania intelektu.

Tradycyjnie określano tak rozumianą wymianę dóbr mianem sprawiedliwości (politycznej lub wymiennej). Odnalezienie takiej „płaszczyzny porozumienia” wymaga spokojnego i zrównoważonego namysłu nad sytuacją, w obliczu której znajdują się ludzie, którym przychodzi żyć razem.

Sprawiedliwość w tym wypadku polega rzeczywiście na znalezieniu środka między dosłownie rzecz biorąc dwoma obiektami; w danym razie – między osobami. Wszelako wyraz sprawiedliwość używany był (w przeszłości, bo obecnie to brzmi jak anachronizm) dla określenia ładu moralnego po prostu, przy czym aspekt interpersonalny nie musiał być stawiany na pierwszym miejscu. Dlatego to mówiono o „mężu sprawiedliwym”. Nie chodzi tu jedynie o biblijne określenie stosunku człowieka do Boga; chodzi o harmonię *wewnątrz danej osoby*; *harmonię moralną*. Oczywiście nie można być dosłownie sprawiedliwym lub niesprawiedliwym w stosunku do samego siebie. Ale, podobnie jak w stosunkach ludzkich mogą ścierać się walczące egoizmy, tak też i w jednej i tej samej osobie mogą spotykać się sprzeczne i walczące ze sobą dążenia. Człowiek jest zagadką; otchłanią, a próby jej „prostego” wyjaśnienia naznaczone są piętnem zwykłego prostactwa. Takowym byłoby wyobrażenie sobie człowieka jako ciała obdarzonego dążeniem („egoizmem”) zupełnie podobnym do momentu pędu materialnego ciała. Sama złożoność ciała ludzkiego już wyklucza takie uproszczenie. Człowiek istotnie może ulegać przeciwnym sobie dążeniom, a niepokój, który stąd wypływa, jest bodaj najbardziej godnym pożałowania tego skutkiem. Starożytni Grecy po Sokratesie, Platonie i Arystotelesie podnosili wagę owego minimum koniecznego do prawdziwie ludzkiej egzystencji. Niezmałony pokój umysłu, zwany *ἀταρξία* jest – być może – jedynie warunkiem, ale warunkiem jednak koniecznym ludzkiej aktywności. Arystoteles twierdzi, że ów pokój jest – by tak rzec – wypełniony

pozytywną treścią: aktywnością intelektualną. Wszelka aktywność, która przychodzi potem, jest jedynie jej pochodną. Otóż trudno sobie *wyobrazić* – dosłownie – jak ów „kompromis” między przeciwstawnymi dążeniami w jednej i tej samej osobie miałby wyglądać. Bo właśnie złoty środek to *środek wydobywania się* z każdego potencjalnie egzystencjalnego impasu, a znalezienie go nie jest możliwe bez *intelektualnej* cnoty roztropności. Ten środek można jedynie *zrozumieć*.

Możemy jednak spróbować uciec się ponownie do pewnego przykładu. Możemy sobie mianowicie wyobrazić owe sprzeczne dążenia na podobieństwo ciężaru, który spoczywa na naszych barkach. Niektórzy trudnią się procederem „ułatwiania życia” innym w ten sposób, że przedstawiają im łatwy sposób zrzućcia owego ciężaru i *życia przyjemnie*. Wszelako ciężar ów jednak chyba musimy mimo wszystko nieść. Człowiek posuwa się mozolnie w przyszłość w ten właśnie sposób. Otóż w danym razie nieporównywalnie większa starta energii jest związana z odzyskaniem zachwianej równowagi, niż z samym ruchem do przodu. Znalezienie równowagi jest tym minimum, które pozwala nam żyć łatwiej. Analogicznie, nierównie trudniej jest znieść wybuchy złego humoru sfrustrowanego pracodawcy, czy też gnuśność pracowników, niż po prostu wykonywać daną pracę, może nawet bardzo mozolną. Otóż równowaga w danym razie to właśnie wspomniana *ἀταρξία*. Pokój jest niewątpliwie jednym z największych dóbr dostępnych człowiekowi na Ziemi. Z drugiej zaś strony, owa równowaga emocjonalna od razu (jak w stosunkach pracy) manifestuje się na zewnątrz.

Gdy mówimy o uczuciach, naturalnie nasuwa nam się problem relacji między mężczyzną a kobietą. Naruszenie „środka”; naruszenie integralności, czy to cielesnej, czy to emocjonalnej, ma w tym wypadku sens całkiem czytelny. Jeżeli, zdaniem Cycerona, przyjaźń w ogóle polega na wymianie dóbr – przede wszystkim duchowych, a życie prawdziwe ludzkie to takie właśnie, to specyfika stosunku między mężczyzną a kobietą polega na tym, że czysto materialny „środek” między nimi obojgiem może zostać nasycony specyficznie ludzką, duchową treścią. „Przestrzeń” między nimi obojgiem z racji czysto fizycznych może być właśnie tak przeduchowiona. Co więcej, namacalnym niejako dowodem realności owych relacji jest to, że nowe życie pojawia się „pomiędzy” nimi. Chodzi o rodzinę. To jest unikatowe medium, w którym jedynie taka transformacja jest możliwa. To nowe życie samo manifestuje swoją odrębność i jest poniekąd „testem” autentyczności wspomnianych relacji. I w tym wypadku godność obojga ludzi dochodzi w pełni do głosu. W Kościele Prawosławnym istniał zwyczaj koronowania głów narzeczonych przed zawarciem związku małżeńskiego.

Tak więc nie tylko zwyczajna sprawiedliwość w danym razie dochodzi do głosu. Bywa tak, że „żywimy przekonania”; nowe „konceptcje” rodzą się w naszych umysłach; pragnienia dojrzewają i „rodzą się”. Wszelako zawsze jest to jakby patrzenie w przyszłość, a tymczasem pojawienie się nowego życia jest jakby głosem samej przyszłości, która pojawia się w naszym życiu. Komunikujemy sobie słowa wierności, a w danym razie komunikacja nie jest li tylko „wymianą dóbr”. Słuchanie i mówienie w danym razie ma specjalną wartość. W ten sposób komunikacja nie ogranicza się od sfery intersubiektywnej, bo ta przecież może być (jak wspomniano) nasycona nowym życiem.

Perspektywa ta wszelako bywa jednocześnie zagrożeniem. Wolne miejsce, przygotowywane na przyjęcie nowego życia może zostać zawłaszczone. Rodzina potencjalnie otwiera się na społeczeństwo, ale i przeciwnie – społeczeństwo „konkurujących ze sobą swobodnie jednostek” stanowi zagrożenie. Chodzi w tym wypadku o zagrożenie

autentyczności owych elementarnych jednak dla samego społeczeństwa relacji. W ten sposób wracamy do problemu wartości, które winny regulować stosunki społeczne po prostu.

Ujmując rzecz od strony historycznej, trzeba by powiedzieć, że pojęcie prawa absolutnego poprzedzało pojawienie się idei wartości o walorze obiektywnym. Otóż taka koncepcja została zarzucona od czasów Oświecenia i zastąpiona inną, jakby „minimalistyczną”, bo niewymagającą przyjęcia tak radykalnych opcji (tych mianowicie natury „religijnej”). Wszelako gwoździ ścisłości trzeba powiedzieć, że koncepcja wiecznego prawa istniejącego w umyśle Boga występuje u samego Arystotelesa (*Metaphysica*, XII, 10), a tym samym wcale „religijnego” charakteru mieć nie musi. Istotne w tym wypadku jest to, że ta tradycyjna koncepcja została zastąpiona przez *volonté générale* (Rousseau). Jest to jakby „humanistyczny” substytut Wiecznego Prawa. Wolność jednostek jest ograniczana nie tyle przez wolę Boga, co raczej przez kontrakt społeczny. Ewidentnie doszło tu jednak do deifikacji ludzkości, co zresztą jest widoczne później na przykład u Comte’a. Jeżeli zatem mówimy o substytucie, popatrzmy jak wyglądał archetyp i jak (i czy) go właśnie zdeformowano.

W jakim sensie moglibyśmy mówić o środku między Bogiem a człowiekiem? Oczywiście spotykają się tu dwie wole. Bo jest niedorzecznością mówić w tym kontekście o „egoizmach”. W stosunku do Boga to pojęcie jest oczywiście zupełnie nieczytelne. Ale też i odnośnie do człowieka, jeżeli mieliśmy na uwadze, że jest to spotkanie właśnie (a nie zderzenie), zasadniczo musi być brana pod uwagę wolność manifestująca się przecież w woli człowieka, a nie na przykład w jego uczuciach. Otóż, jeżeli wyznaczymy miejsce i naturę owego „gdzie” te wole się spotykają, określimy ontologiczny status wartości – w tym aspekcie.

Idąc tropem przyjętego powyżej rozumowania, trzeba powiedzieć, że jedynym sposobem owego określenia jest zrozumienie, *czyli użycie intelektu*. Jest to raczej zrozumiałe: dwa dążenia natury duchowej się spotykają, a poprzedzać je musi duchowe (czyli intelektualne) rozpoznanie. Oczywiście bierzemy pod uwagę raczej tę ludzką stronę spotkania, bo patrzenie na owo „miejsce” z tej drugiej strony (intelektu Boga) wydaje się niemożliwe.

Stosownie do tego, Tomasz mówi o *voluntas signi* odnośnie do woli Boga. Tę możemy rozpoznać na przykład przez zrozumienie sensu zdarzeń naszego życia. Trafiając na jakąś trudność, cierpienie, czy też coś w ogóle nas jakby ograniczającego, poszukujemy *przyczyny*. Możemy to zrobić mniej lub bardziej sprawnie, bo też ludzki intelekt bywa usprawniany rozmaicie i w różnym stopniu. Intelekt uczzonego jest ewidentnie lepiej usprawniony niż intelekt gimnazjalisty, a intelekt świętego – niż intelekt człowieka jedynie do doskonałości dążącego.

Tradycyjnie, usprawnienie, o którym mowa, określano mianem „światła”. Zobaczyć coś można „w nowym świetle”, czyli uzyskać lepszy wgląd w istotę danego fenomenu. Ponieważ zaś chrześcijanie mówią o świetle Objawienia, naturalnym wydaje się, że mówią oni w wartościach chrześcijańskich; tych mianowicie, które wynikają z rozpoznania faktu, że Bóg „postąpił” w kierunku człowieka, a dwie wole – objawiającego Boga i człowieka przyjmującego Objawienie – istotnie się spotykały. Problem w danym razie polega na tym, że nie wszyscy widzą świat „w tym właśnie świetle”, a bywa, że czują się takim rozpoznaniem eschatonu człowieka *osobiście* zagrożeni, a przynajmniej to deklarują. Co więcej, nie wydaje

(im) się, żeby definitywne określenie obiektywnego statusu wartości było w ogóle możliwe, skoro zrezygnowano („nowocześnie”) z obiektywnego *kryterium* ich oceny. Bo rzekomo tylko przybliżenie prawdy jest możliwe, a nie ona sama.

Zdumiewającym jest wszelako fakt, że istnienie takiego „światła” przyjęto jednak za dogmat, bo na tym właśnie opiera się ideologia *oświecenia*. Warto zatem się zastanowić, jak określono mimo wszystko ową obiektywną miarę. Przede wszystkim widać, że dogmatem i „absolutnym światłem” w danym razie jest uznanie specyficznego relatywizmu. „Naiwny” relatywizm Protagorasa mówi: „człowiek jest miarą wszechrzeczy”. Ten „nowoczesny” zaś mówi: „człowiek” to ludzkość spojona jednością dążeń wspomnianej *volonté generale*. „Prawo naturalne” byłaby to wewnętrzna sprzeczność, bo prawo moralne ma mieć zawsze charakter instytucjonalny. „Naiwna” deklaracja jednostki uzurpującej władzę: *Quod principi placuit, legis habet vigorem* (wola władcy jest prawem) bywa irytująca; bywa bodźcem dla *namiętnej* kontestacji; *namiętnej* tak dalece, że prowadzi do *paraliżu* woli. W idei „ludzkości” – miary tego, co słuszne – chcenie przestaje być aktem *osobowej* woli. Tę charakterystykę państwa totalitarnego odmalował niezwykle plastycznie Józef Mackiewicz.

W wypadku ustalania jakiegokolwiek w ogóle kryterium dwie rzeczy normalnie bierze się pod uwagę w ocenie danego zjawiska: punkt wyjścia i punkt dojścia danej zmiany. W wypadku człowieka jako gatunku, analogicznie, jak mogłoby się wydawać, należałoby wziąć pod uwagę pochodzenie gatunku oraz cel, czy też kres ku któremu on zmierza, lub który stanowi ograniczenie jego egzystencji.

Otóż odnośnie do pryncypium, najbardziej naturalnym wydawałoby się uznanie prawa naturalnego, czyli tego, co określa nasz gatunek genetycznie – od strony jego pochodzenia; natury. Wszelako ta droga została *de facto* zamknięta w momencie, kiedy przyjęto, że gatunek ludzki wyłonił się z mroku egzystencji właściwej bydlętom, powiedzmy kilkadziesiąt tysięcy lat temu, a od tego czasu ciągle się „udoskonalał”. Wydawałoby się zatem, że wielkie systemy polityczne XX wieku słusznie przeciwstawić trzeba „ciemnocie” na przykład wieków średnich. Najpewniej ludzkość „ewoluuje” w kierunku czegoś, co właśnie jakby od strony celu winno ją określać. Tak jest istotnie w wypadku idei wiecznego pokoju Kanta. Chodzi w danym razie o spojrzenie na wartości jakby „od strony przyszłości”, czyli od strony przebóstwionej ludzkości. Jak nadmieniono, jeżeli chodzi o transcendentnego Boga, to spojrzenie na wartości od strony Jego intelektu wydaje się raczej niewykonalne. Natomiast jednak *de facto* przyjęto, że spojrzenie na nie od strony owego „ludzkiego bóstwa” jest możliwe. Tak więc *de facto* pomysł na spojrzenie na wartości z owej „drugiej strony” jednak powrócił.

„Powrócił” istotnie, albowiem, choć, jak wspomniano, przyjęcie owego „absolutnego” punktu widzenia wydaje się próbą karkołomną, to istotnie ją już w przeszłości podjęto. Wystarczy wspomnieć w tym kontekście dwa nazwiska: Gottschalka i Kalwina. Teolog genewski dostał jakimś osobliwym zrządzeniem losu przywileju wglądu w tajemnicę predestynacji, czyli – mówiąc prościej – stwierdził, że posiadał wiedzę co to tego, którzy ludzie są przeznaczeni do chwały, a którzy – nie. Naturalnie z faktu, że Bóg ma wiedzę absolutną wynika i to, że na przykład co do mnie, człowieka, który pisze niniejsze słowa, Bóg ma wiedzę, o której mowa. Natomiast normalną kolejną rzeczą, wiedza ta właśnie dla mnie jest niedostępna. Zresztą, z faktu posiadania tej wiedzy wynikałaby chyba sprzeczność, bo ta „moja przedwiedza” musiałaby wpływać na wybory dokonywane później, a w związku z tym

zależność przyczynowo-skutkowa uległaby odwróceniu, a w każdym razie wolność stałaby się fikcją.

Casus Kalwina byłby historyczną ciekawostką i to ciekawostką bez znaczenia obecnie, gdyby predestynacjonizm ów nie został jednak wtłoczony w „humanistyczne” kategorie. Bo przecież nie czym innym jest oświeceniowa koncepcja przeznaczenia człowieka. W „świecie” tego przeznaczenia *de facto* jednostki i grupy (pod-) ludzi bywały skazywane na eksterminację. To znowu jest poświadczane wspomnianymi osiągnięciami systemów politycznych XX wieku. Dotychczas podjęto wiele spektakularnych prób stworzenia raju na Ziemi. Żadna wszelako z nich nie dosięgała wzniosłego ideału myślicieli oświecenia. Zwykli ludzie wciąż okazywali się „zbyt mali” w stosunku do ideału; *de facto* wciąż pokazywali się jako jeszcze wyłaniający się mroków zwierzęcej egzystencji nie dość wyraziście i jako zwierzęta rzeczywiście przez „idealistów” byli traktowani.

Problem ten jest znacznie poważniejszy niż problem subiektywizmu i formalizmu w etyce. Chodzi tu o to, że *faktyczne* „niedookreślenie” ludzkiej egzystencji i ludzkiego przeznaczenia zawsze *de facto* czyniło osiągnięcie pokoju iluzją. Bo przecież pokój może być tylko skutkiem mądrości. Kantowski antyintelektualizm tę cnotę intelektu uznał za niedozwoloną. W konwekcji jedyne źródło prawdziwego pokoju zostało zamknięte.

Chodzi o spojrzenie na przeznaczenie i w ogóle egzystencję człowieka w terminach zupełnie przejrzystych. Jeżeli mianowicie mówi się, że „świat potrzebuje pokoju”, to najbardziej oczywistym wydaje się postawienie pytania, co do możliwości osiągnięcia tegoż pokoju na przykład w umyśle robotnika pracującego przy produkcji masowej w fabryce. Chodzi właśnie o określenie stosunku tegoż człowieka do *materialnych obiektów*, z którymi ma on do czynienia. Bo pokój ów nie skądinąd może wypływać, jak tylko właśnie ze zrozumienia owego stosunku. Otóż Kant twierdził, że człowiek jest wolny jedynie noumenalnie, a więc wolność w świecie materialnym jest fikcją, a w konsekwencji w *nim* pokoju znaleźć niepodobna. Świat materialny rządzi się – rzekomo – innymi prawami niż „świat ducha”. Dla kantysty problem owego robotnika jest problem banalnym. Etyka ma charakter sytuacyjny. Nie widać wyraźnej relacji osoby wykonującej pracę do obiektów materialnych. A jednak tyleż godność tejże osoby, co efektywność pracy wymaga, aby ta relacja była poznawczo zupełnie przejrzysta; aby ład natury był ujęty poznawczo. *Przymus* wykonywania pracy – obok tego, że uderza w jej efektywność (przedmiot pracy staje się „nieuchwytny”) – jest przeciwny godności istoty rozumnej. Ta rozumność nie może być również pochodną stosunków społecznych opartych na równowadze rynkowej. Myślenie nie może być *zredukowane* do ujmowania „równań” tego typu. Wartości „materialne” byłyby pochodną tej równowagi. Wartości moralne byłoby to ideatum o charakterze regulatywnym dla pospolitej aktywności na przykład wytwórczej. Z historii wiadomo, że „filozofia pracy” Marksa to perfekcyjny system *dezorganizacji* pracy. Ale leseferyzm *zakłada de facto* to samo: opozycję natury i ducha.

W Arystotelizmie owego rozdzielenia brak. Zasada złotego środka obowiązuje *mutatis mutandis* również w nauce, a co za tym idzie, i w technice, i w produkcji (jak w naszym przykładzie) w wypadku robotnika, który wykonuje „banalne” (jakby się wydawało) czynności. Dla idealisty pokroju Kanta, czynności, te *muszą* pozostać banalne. Natomiast w filozofii klasycznej sfery banału; sfery „profanum” po prostu nie ma. „Przeduchowionym”

być może zupełnie wszystko, co dotyczy człowieka i to przez człowieka w *każdych warunkach fizycznych*, a nie tylko tego nastawionego na „transcendentalny” ideał.

Nie ma co prawda w naturze „rywalizujących dążeń” dosłownie rzecz biorąc i też sprawiedliwości w normalnym sensie. Natomiast jest jednak coś, co stanowi jej analogat i to właśnie sprawia, że człowiek działający w fizycznym świecie nie żyje „jak we śnie”, ale „przeduchowia” zupełnie – jak by się zdawało – zwyczajne czynności swego życia. Właściwie *nie są one zwyczajne*, bo też pospolitość jest raczej znamięm lichości charakteru niż przedmiotu ludzkiej pracy.

Technika opiera się na nauce, a ta na poznaniu przyczyn. Otóż przyczyna w pojęciu Arystotelesa, jest jakby „środkiem” między czynnikiem poruszającym a poruszonym. O przyczynie możemy mówić (za Fizyką i Metafizyką) w czworakim sensie. Zawsze jednak możemy tę przyczynę ująć w terminie średnim sylogizmu i to w sposób trwały rodzący wewnętrzny pokój. Stosunek do tego, co przychodzi później (do wytwórczości) nie jest w tym wypadku luźny jak u Kanta. Ta sama bowiem przyczyna, która jest terminem średnim sylogizmu naukowotwórczego, może być terminem średnim sylogizmu działania. Chodzi w tym wypadku o intencję, „przeduchowiającą” zwyczajne” rzekomo treści zawarte w pojęciach tegoż sylogizmu działania.

Stosownie do tego, nie ma ani antropomorfizmu w traktowaniu natury, ani naturalizmu w sferze ducha ludzkiego. Chodzi jedynie o znalezienie „środka”; medium pozwalającego na życie w świecie realnym, a nie tym wymyślonym. Tak samo, konstruktywny dialog między ludźmi nie jest możliwy inaczej, jak tylko przy pomocy zupełnie materialnych znaków. To jest właśnie naturalne środowisko życia ludzkiego – o wiele bardziej niż to (skądinąd do pewnego stopnia słusznie) bronione przez ekologów.

Miejsce, czy też „środek” między ludźmi może być rzeczywiście wypełnione treścią nawet tą związaną z pojawianiem się nowego życia – w rodzinie. Tenże środek jest jakby schronieniem dla ludzkiej słabości, samotności – przede wszystkim tych, którzy są (jak dzieci) w tym świecie najbardziej bezbronni. Prawa człowieka muszą być przede wszystkim prawami owych najsłabszych, czyli *de facto prawami rodziny*.

Wracamy więc do postawionego na wstępie pytania: czy przeznaczeniem człowieka jest bycie „miernym”? Czy też przeciwnie: żyć należy pełnią życia, tzn. pełnią emocji? Mimo wszystko jednak trzeba powiedzieć, że „małość” (w pewnym przynajmniej sensie) jest znamięm egzystencji ludzkiej. W każdym potencjalnie człowieku jest jakby „małe dziecko”, o którym Platon mówi w Fedonie (77E). Realnym źródłem rzeczywistej dynamiki ludzkiego życia musi być jedynie bezpieczne schronienie dla tej słabości, której przede wszystkim doświadcza człowiek wkraczający w świat już zastany.

Biorąc pod uwagę dobro, jako „kategorię” regulującą stosunki ludzkie, możemy zapytać, jak dalece owa „kategoria” wkracza w świat materialny. Dobro w ujęciu Arystotelesa *może być* jakością, choć określony jego stosunek do innych *kategorii* bytu widzimy wówczas, gdy przyjmujemy, że podział na kategorie jest potrzebny, a jego istnienie zakłada poznanie tego, co ponad-kategorialne – w języku scholastyków – transcendentalne. Bo dobro też jest właściwością transcendentalną.

Tomasz stawia sobie w „Summie Teologicznej”, I, 5, 3 ad 4, następujące pytanie: jeżeli bonum jest to własność transcendentalna, a więc przysługuje wszystkim kategoriom

bytu, to w jakim stosunku pozostaje ono do quantum (kategorii ilości), które to quantum jest przedmiotem matematyki?

Arystoteles twierdzi, że wykraczając poza matematykę, wykraczamy jedynie poza ramy *kwantytatywnego* badania rzeczy, podczas gdy możliwość innego ich badania, i to badania *ściśłego*, *pozostaje otwarta*, ponieważ jest miejsce dla nauki, która właśnie bada celowość (dobro w naturze). W danym razie chodzi o filozofię przyrody w rozumieniu właśnie Arystotelesowskim. Etyka u Arystotelesa różni się od *scientia naturalis*. Natura i wola to dwa pryncypia. Na czym jednak polega ta różnica? Otóż na tym, że jakkolwiek wola i natura *zasadniczo* kierują się do dobra, to wola jednak kierować się może tylko *pozorem* dobra, a natura – nie. Jeżeli zaś chcielibyśmy pozór wyeliminować, to uczynić to możemy tylko określając, *co jest bytem naprawdę*, czyli określić stosunek *wszystkich kategorii bytu do siebie*.

W wypadku odrzucenia transcendentalnego charakteru dobra stosunek ducha do materii musi pozostać niejasny. Bo (według Tomasza) dobro analogicznie stosować się musi do świata materialnego, świata działań, a nawet (ostatecznie; analogicznie) do świata bytów matematycznych. Przez analogię rozumiemy tu *odniesienie* do tego, co jest podstawą rozumienia dobra. Tę podstawę wskazano powyżej: jest nią – przede wszystkim (*bezpośrednio*) osoba ludzka. Należałoby jednak ten problem ująć w terminach ogólniejszych (wolnych od groźby subiektywizmu).

Osoba to (ogólnie) subsystem, czyli byt samodzielny. Stopień samodzielności w świecie fizycznym jest zróżnicowany, rzeczy bowiem różnią się stopniem doskonałości. Inaczej ujmując: różnią się czynnikiem formalnym i jeżeli „formalizm” ma jakąkolwiek pozytywną treść, to tylko tę właśnie. Specjalnie zaś „istnienie jest tym, co najbardziej formalne w rzeczy” (Tomasz), a kategoria subsystemu jest pełniejsza niż kategoria substancji, bo subsystem „podlega” (sub-sistit) przede wszystkim istnieniu. Rzeczy nawet materialne mogą „istnieć” w ludzkim umyśle w sensie powyżej przez Tomasza wskazanym; istnieje *ściśła relacja* umysłu do nich właśnie. Osoba jest specjalnie *subsystemem*, to znaczy samodzielność jej jest wyraźniejsza, a przynajmniej tak winniśmy ją postrzegać. Otóż dobro ponad-kategorialne jest *jednak odniesione* do wszystkich kategorii, przede wszystkim zaś do tej wspomianej przed chwilą. Dobro nie może być zredukowane do „ile”; „więcej” i tym podobnych kategorii. Czas (*miarą* ludzkiej aktywności) również nie określa dobra zupełnie adekwatnie. „Przyszłość” ludzkości może być kategorią ambiwalentną, a jeszcze bardziej jej „nowoczesność”.

Jeżeli człowiek jest substancją pierwszą (subsystemem) w pełnym tego słowa znaczeniu (jest nią najbardziej wyraziście – widzimy bowiem jego stosunkowo dużą autonomię życia), to wszystko inne jest dobrem co prawda, ale wtórnie, *przez odniesienie mianowicie do substancji*. W tym jednak punkcie musimy ująć dokładniej *naturę* tejże substancji. Człowiek *jest miarą* nie tyle od strony *podmiotowej*, co od strony trafności ujęcia *ostatecznego przedmiotu* własnej aktywności duchowej. Ład świata, w którym on żyje, od jego intelektu nie pochodzi.

Jeżeli opieramy się na kategoriach kantowskich nie widać możliwości integracji człowieczeństwa w terminach obiektywnych. Nie widać, jak *moje* dobro podmiotowe mogłoby się stać dobrem innej osoby. Fenomenologowie mówią o „empatii” i zapewne istotnie, znamię prawdziwej życzliwości w stosunku do innej osoby jest dzielenie jej

właśnie sposobu ustosunkowania się do świata fizycznego. A jednak od razu pojawia się problem: jak dalece winniśmy być „współczujący” w stosunku do innych? Współczucie z cierpiącym człowiekiem wydaje się zawsze dobre. Ale, czy na przykład wyrozumiałość w stosunku do narkomana jest jeszcze dobra, czy też – nie? Stopniując tę „wyrozumiałość” możemy (jak się wydaje) w imię swoiście pojętego „humanizmu” rozciągać „dobro” na coraz szersze kręgi działań, przedtem uważanych za niemoralne. I to wprost proporcjonalnie do zakresu empatii. Czy to „poczucie” może zastąpić zdecydowaną *wolę* czynienia dobra o charakterze obiektywnym? Czy empatia to tyle samo co miłosierdzie?

Czy współczucie w stosunku do osoby cierpiącej *zawsze* jest dobre? Można sobie pomyśleć sytuację, w której ewidentnie *dobre nie jest*. Przypuśćmy, że chirurg musi wykonać operację bez znieczulenia (przy braku takich środków). Współczucie dla człowieka, z którego na przykład nogi wyjmuje on kulę karabinową *jest zupełnie* w tym wypadku *niemoralne*. Paraliżuje ono bowiem efektywność (wolę) działania, dla której *lepiej* jest traktować rannego jak martwy przedmiot. Ewidentnie w tym przypadku empatia *jest moralnym złem*. Czy sytuacja ta jest wyjątkowa? Chyba nie, zważywszy, że *subiektywnie* pojmowane zło ogólnie wcale złem *naprawdę* nie jest. To znaczy: istnieje druga strona danej sytuacji egzystencjalnej, *subiektywnie dla człowieka cierpiącego niedostrzegalna* (jeszcze niedostrzegalna; dostrzegalna może dopiero później), a którą winien mieć na oku ten, kto dba o *rzeczywiste* dobro danej osoby.

Ogólnie rzecz biorąc: między *jednym* subiektywnie odczuwanym złem, a *innym* podobnie odczuwanym, żadna „empatia” nie jest w stanie znaleźć podstawy dla działań, które można by *ogólnie* nazwać dobrymi. W stosunku do osób uzależnionych skutecznym wydaje się postępowanie noszące znamiona bezwzględności, a nie można powiedzieć, aby uwalnianie człowieka od zła w ogóle różniło się czymś zasadniczo od *bezwzględnego* traktowania nawet *samego przywiązania* człowieka do tegoż zła. Bo przywiązać się możemy nawet do chodzenia o kuli po wypadku samochodowym. Wymaganie pozbycia się jej i chodzenia o własnych siłach może *subiektywnie* rzecz biorąc być postrzegane jako bezwzględne. To samo odnosić się musi *mutatis mutandis* do wszystkich stosunków społecznych. Prawdziwa życzliwość jest zawsze *wymagająca*, choć z *pragmatycznych* względów może liczyć się ze słabością innej osoby (i *tymczasowo* ją tolerować).

Wyróżnienie dobra użytecznego daje pewną namiastkę dobra. Opis matematyczny ewidentnie *bywa użyteczny* („dobry”) dla poznania i – co ważniejsze – *wykorzystania* zasobów natury. I znowu redukcjonizm *kazałby* tracić z oczu fakt, że jest do tylko *dobro jakieś*, a więc *wykorzystywanie* nie jest (w zwykłym tego słowa znaczeniu) czynieniem dobra. Bo można stracić z oczu byt w pierwszym tego słowa znaczeniu (na przykład substancję – osobę); osobę możemy też próbować *wykorzystać*. I Kant był zupełnie tego świadom. Dlatego też formułuje zasadę zwaną imperatywem kategorycznym: należy człowieczeństwo w sobie i innej osobie czynić zawsze jedynie celem, nigdy zaś środkiem. Niestety Kant nie był dość przenikliwy, aby dostrzec mankament swego rozumowania. Jeżeli mianowicie rzeczy w sobie (substancji) – jego zdaniem – nie poznajemy (nie poznajemy osoby jako bytu fizycznego) to jakże możemy „człowieczeństwo” przypisać *nieomylnie* do tego lub innego przedmiotu naturalnego? Refleksja nad poznaniem świata fizycznego czyniłaby poznanie natury ludzkiej *in concreto* możliwym. Tyle tylko, że takowej refleksji (jej możliwości) Kant nie dopuszczał. Taka refleksja zresztą zazwyczaj przychodzi, gdyśmy popełnili czyn niemoralny. Ona

powinna przychodzić, bo istotą czynienia zła jest *niedostrzeżenie faktu*, że to, co czynimy może trafić jako zło właśnie w inną osobę (żyjącą w fizycznym świecie). Otóż Kant twierdzi właśnie, że „nie powinna”. Mówi bowiem, że takowa refleksja, która by dawała ten wynik, że stwierdzamy, że działanie moralne ma realne odniesienie do fizycznego podmiotu – jest niemożliwa. Sprawa jest prosta: oto próbuje się mnie wyrwać z bezpiecznego *dla nie subiektywnie* elizjum „etycznej podmiotowości”, „ja” zaś, chcąc zachować własną tożsamość etyczną, obstawać będę przy tym, że najpewniej to, co uczyniłem, *nie trafiło w innego człowieka*.

W konsekwencji, niektórym *fizycznym podmiotom* może być odmówione samo miano człowieczeństwa. Jest tak istotnie w wypadku terminalnie chorych lub nienarodzonych. Trudno oprzeć się wrażeniu, że ewolucja wartości idzie w kierunku zarówno coraz większej akceptacji tego, co uznano *dowolnie* za „ludzkie”, a z drugiej strony – paradoksalnie – w kierunku odmawiania miana ludzi coraz większym rzeszom jednostek.

Wspominany powyżej transcendentálny charakter dobra i to, że jest ono ufundowane na osobie ludzkiej – subsystemu ujętej w perspektywie nie ograniczonej bynajmniej do wąskiego horyzontu czasowego – pozwala zrozumieć, że istotnie *zupełnie bezwzględnie* winniśmy traktować zło, które dotyka innych ludzi – właśnie w imię ich dobra. Bo trzeba rozróżnić między tym, co *jest* w zasadniczym tego słowa znaczeniu (osoba; subsystem) i tym, co danej osobie się jedynie *przydarza*, a być może właśnie przydarzać się nie powinno.

Charakter narodowy bywa kształtowany przez literaturę. Właściwie nikt nigdy na serio nie przyjmował realnego istnienia postaci na przykład Sienkiewiczowskiej „Trylogii”. Faktem jest jednak i to, że kierując swe „uczucia” ku owym „idealnym” postaciom jakby ową tożsamość wspomnianego „my” odnajdujemy. „Czujemy” bowiem „tak samo”. Nieważne, że postaci te są nierzeczywiste; *umawiamy się, że mogłyby być rzeczywiste*; umawiamy się w tym celu, aby dążenia jednostek mających tworzyć wspólnotę zmierzały w jednym kierunku. Wartość takiego postępowania jest faktem, *aż do pewnego momentu*, kiedy jakaś „intelektualnie bezkompromisowa” jednostka obędzie bezlitośnie owe ideały z całego ich uroku. „Obrachunki” przychodzą jako reakcja. Cynizm jest reakcją na idealizm. (Wspomniany paroksyzm ideologii XX wieku stapia w jedno cynizm i idealizm, czego w historii naszego Narodu jednak nie było). Cynizm ów przywdziewa szaty intelektualizmu, aby „myślenie według wartości” bezlitośnie zdezwuować. Otóż jeżeli *pozory* przemawiają na rzecz „intelektualizmu”, to intelekt musi pokazać, że są to pozory jedynie. Tożsamość wspólnotowa musi być odporna na tego typu „krytykę”.

Problemem, wobec którego musi stanąć każdy, kto sądzi, że możliwe jest bezpośrednie ujęcie wartości, jest to, że nie wiadomo, w *jakim dokładnie stosunku* pozostają na przykład wartości kreowane (resp. identyfikowane) przez literaturę (i jakby definiujące naszą tożsamość wspólnotową) do zmienionych okoliczności, a w jakich żyjemy teraz. Jest to – ogólnie – problem kantyizmu i formalizmu z nim związanego. Jest to problem, jak wartości stosować się mogą do wszystkich w ogóle sytuacji. Ewidentnie te kreowane przez literaturę w przeszłości pewnych sytuacji nie byłyby w stanie antycypować dokładnie, choć na przykład to, co mówi Sienkiewicz w 1905 roku na temat socjalizmu, pokazało się uderzająco trafne w *pewnym aspekcie*. Ta niemożność dokładnej antycypacji daje właśnie pole do działania dla cynizmu, czyli negowania wartości.

Otóż w stosunku ściśle określonym pozostają tylko *środki* do właściwych im *celów*. Natomiast same cele można ująć zupełnie precyzyjnie przy pomocy intelektu teoretycznego. Tymczasem ta relacja okoliczności materialnych do ideałów, w które wierzymy, zawsze może być jednak niejasna (albo zatarta nawet z premedytacją). Cynizm, który jest nieuniknioną konsekwencją tego niedookreślenia może przybierać rozmaite formy. Można nie tylko pytać, w jakim stosunku pozostają dzieje na przykład bohatera „Niewoli tatarskiej” Sienkiewicza do „wymogów współczesności”; można bowiem postawić samo to pytanie w ten sposób, by postać Aleksego Zdanoborskiego wydrwić. „Pokolenia wymarłe” mieć nie mogą i mieć nie powinny wpływu na „nowoczesność”.

Reakcja cynizmu wydaje się nieuchronna, jeśli nie zdefiniowano natury ludzkiej i ostatecznego celu życia człowieka w terminach obiektywnych (niehistorycznych). Bo jeśli je właśnie zdefiniujemy, to identyfikowanie się z bohaterem „Niewoli tatarskiej” pokaże się możliwe. Chodzi o wskazanie zupełnie *ogólnej zasady*, która *definiować* może naszą *tożsamość wspólnotową*. Bo jeżeli ta tożsamość bywa atakowana, to rolą intelektu jest jej bronienie. Musi ona być ponadto definiowana w terminach pozytywnych, co jest zresztą znamieniem aktywności intelektu. Przeciwnie, jeżeli tożsamość wspólnotowa bywa motywowana emocjonalnie, zawsze można ulegać pokusie definiowania jej w terminach negatywnych, a więc definiowanie siebie jako członka wspólnoty przede wszystkim w *opozycji* do tych, którzy członkami jej nie są (lub być „nie powinni”).

We Wstępie niniejszej pracy wspomniano o zasadzie solidaryzmu społecznego zawartej w Konstytucji Trzeciego Maja oraz o tym, że ta właśnie zasada czyni ją czymś jakościowo różnym od schematu prawa stanowionego, w który normalnie wpisuje się idea konstytucjonalizmu. Ponadto, w niniejszym rozdziale wspomniano o problemie uniwersalności systemu wartości oraz o problemie ich naturalnej podstawy. Co więcej, przytoczono urywek tekstu Tomaszowego mówiący o „filozoficznym” sensie uniwersalizmu oraz o tym, wedle Tomasza, donioślejszym, a właściwym chrześcijaństwu. Wspomniano wreszcie i o tym, że dany system wartości winien dawać jednostce możliwie największą dynamikę życia, a zarazem wewnętrzną wolność. Wszystkie te wątki zostaną teraz zebrane pod jednym tytułem, który określimy jako

Wartości Chrześcijańskie

Mówiąc o systemie wartości mamy na myśli pewien ich porządek. Najprościej oczywiście uporządkować rzeczy wedle ich położenia, a na przykład dziecko autystyczne, któremu trudno jest *ułożyć zdanie*, poprzestaje na precyzyjnym szeregowaniu przedmiotów. W dorosłym życiu stosowanie sztywnego systemu nakazów nosi miano kompulsji – działań przymusowych. W zasadzie nic nie zmienia jej charakteru jako kompulsji, jeśli przyjmiemy, że jest to *przymus* o charakterze zbiorowym, a nie jednostkowym. Otóż biorąc pod uwagę ideę prawa pozytywnego w sumie nic poza przymusem otrzymać się nie da. Ideolog pruskiego absolutyzmu, Hegel, zapisał się sławetnym: „wolność to uświadomiona konieczność”. I jest to rozwinięcie myśli Kanta. Groteskowym wręcz może wydać się *wymaganie* od ludzi, aby „czuli się szczęśliwi” (to znaczy zadowoleni), podczas gdy w rzeczywistości mogą oni odczuwać cierpienie. Czy czyjeś cierpienie może stać się nicością

tylko dlatego, że wmówi on sobie, że jego nieistnienie od niego jedynie zależy i po prostu *fakt*, że ktoś wyrządził mu krzywdę może stać się niebyły – bo za takowy uznany? Istotny jest problem sprawiedliwości, to znaczy *realnego* stosunku do siebie ludzi nawzajem oraz harmonii wewnętrznej (która też może być nazywana sprawiedliwością). W przeciwnym razie wszystko sprowadzałoby się do obowiązku ogrywania pewnej „roli” w świecie.

Spróbujmy zatem popatrzeć na *osobowy* charakter prawdy; na problem zarazem naturalnej podstawy systemu wartości – wszelkich wartości. Prawo w sensie osobowym to sprawiedliwość. Chodzi raczej o *prawość* niż o zadośćuczynienie *prawu*. Skąd pochodzi ostatecznie sprawiedliwość? Św. Augustyn tak oto komentuje Psalm 85:

15. [vers.12.] *Veritas de terra orta est, et justitia de coelo prospexit. Veritas de terra orta est: Christus de femina natus est. Veritas de terra orta est: Filius Dei de carne processit. Quid est veritas? Filius Dei. Quid est terra? Caro. Interroga unde natus est Christus, et vides quia veritas de terra orta est. Sed haec veritas quae orta est de terra, erat ante terram, et per ipsam factum est coelum et terra; sed ut justitia de coelo prospiceret, id est, ut justificarentur homines divina gratia, veritas nata est de Maria virgine; ut posset pro illis justificandis offerre sacrificium, sacrificium passionis, sacrificium crucis. Et unde offerret sacrificium pro peccatis nostris, nisi moreretur? unde autem moreretur, nisi a nobis acciperet ubi moreretur? Id est, nisi a nobis sumeret carnem mortalem, Christus mori non posset; quia Verbum non moritur, divinitas non moritur, Virtus et Sapientia Dei non moritur. Quomodo offerret sacrificium victimam salutarem, si non moreretur? Quomodo autem moreretur, nisi carnem indueret? Quomodo carnem indueret, nisi veritas de terra oriretur? Veritas de terra orta est, et justitia de coelo prospexit.*

*Prawda wyrosła z ziemi: a sprawiedliwość z nieba poyrzała.*⁴¹ *Prawda wyrosła z ziemi:* Chrystus narodził się z Niewiasty. *Prawda wyrosła z ziemi:* Syn Boży postąpił z ciała. Czym jest prawda? Synem Bożym. Czym jest ziemia? Ciałem. Zapytaj, skąd narodził się Chrystus, a zobaczysz, że *Prawda wyrosła z ziemi*. Ale ta Prawda, która wyrosła z ziemi, istniała przed ziemią, a przez nią samą stało się niebo i ziemia. Ale, aby sprawiedliwość spojrziała z nieba, to znaczy, po to, aby ludzie zostali usprawiedliwieni łaską bożą, sprawiedliwość narodziła się Maryi Dziewicy – aby mogła złożyć ofiarę dla ich usprawiedliwienia; ofiarę męki; ofiarę krzyża. A jak złożyłaby ofiarę za nasze grzechy, jeżeli by nie umarła? A jak mogłaby umrzeć, jeżeli od nas nie wzięłaby tego, co może umrzeć? To znaczy: Chrystus – gdyby nie wziął od nas śmiertelnego ciała – nie mógłby umrzeć. Bo Słowo nie umiera: Boskość nie umiera, Moc i Mądrość Boga nie umiera. Jak mogłaby złożyć jako ofiarę zbawienny dar ofiarny, jeżeli by nie umarła? Jak zaś mogłaby umrzeć, jeżeli by nie przywdziała ciała? Jakże mogłaby przywdziać ciało, jeżeli ona – Prawda – nie wyrosłaby z ziemi? *Prawda wyrosła z ziemi: a sprawiedliwość z nieba poyrzała.*

Wydaje się, że po to, aby realne relacje między ludźmi mogły być oparte na trwałej podstawie, podstawa ta musi mieć charakter zarazem transcendentny i ludzki, o czym właśnie mówi Augustyn. Na tym zasadza się charakter wartości chrześcijańskich. Wartości owe – idąc dalej tropem myśli Augustyna – muszą mieć właśnie charakter trynitarny, a mianowicie związany z realną obecnością drugiej Osoby Trójcy Świętej na Ziemi. W tym kontekście

⁴¹ Wujek, Psalm 84. 12

pokazuje się problem naturalnej podstawy owej obecności – faktu historycznego, który wydarzył się przed dwoma tysiącami lat, a zaistniał dzięki Osobie Ludzkiej (nie: boskiej). Ona to przyjęła właśnie i zapoczątkowała trynitarne „wymiar” egzystencji ludzkiej – Ona go dla ludzi otworzyła. Prawda Wcielona była *również* człowiekiem; *jedynie* człowiekiem była ta Osoba, która pozwoliła na przyjście owej Prawdy. Przyjście owo jest związane z usprawiedliwieniem, a więc z realną kondycją ludzkiej egzystencji. Z radykalnym i bezwzględny usunięciem zła z życia człowieka.

Z punktu widzenia samego rozumu naturalnego można powiedzieć (a czyni to rzeczywiście Arystoteles), że życie jest aktywnością wewnętrzną Boga. Natomiast Objawienie mówi więcej na temat owego życia. Istnieje wewnętrzna dynamika w wewnętrznym życiu Boga, bo Relacje – Osoby Boskie komunikują się w sposób zresztą dla człowieka niemożliwy do *pełnego* poznania. Zamiast zastosowania ściśle teologicznego języka możemy tymczasowo poprzestać na pewnym *przybliżeniu*, czyli – jak to określa Tomasz – przypisaniu Osobom atrybutów esencjalnych. Bo istota Boga (do strony Jej stosunku do stworzeń) jest poznawalna naturalnym światłem umysłu. W ten to sposób przypisujemy Moc Osobie Pierwszej; Mądrość – Drugiej; Dobroć – Trzeciej. Tomasz wymienia też inne sposoby „przypisania” (appropriatio) atrybutów esencjalnych Osobom (Sth., I, 39, 8, c). Wszystkie trzy atrybuty możemy nazwać wartościami, ale i odwrotnie: wszystko, co normalnie nazywamy wartościami właśnie może wpisać się (choć jedynie pośrednio) w schemat trzech owych jakby „głównych wartości”. Wszystko to naturalnie dotyczy poznania, natomiast jednak wiemy z Objawienia, że życie ludzkie może polegać na *partycypacji* w życiu Boga, a więc *doświadczeniu* owego trynitarne dynamizmu egzystencji Boga. Co więcej, wszelka w ogóle dynamika ludzkiej egzystencji, ostatecznie musi czerpać właśnie ze źródła dynamiki owego życia Boga. W ten sposób wszystkie *prawdziwe* wartości są jakby partycypacją w wewnętrznym życiu Boga.

Teologowie używają specjalnego terminu perichoresis dla oddania charakteru dynamiki wewnętrznego życia Boga. Wartości – analogicznie – wcale nie muszą być jedynie „uszeregowane”; one mogą właśnie „przenikać się” dynamicznie.

Naturalnie mądrość, prawda, miłość to wszystko ludzkie wartości i takimi pozostałyby na zawsze, gdyby właśnie przed dwoma tysiącami lat nie zostały one przeniknięte „wymiar” transcendentnym i zaczęły istnieć nie tyle *obok* siebie, co raczej *przenikać się wzajemnie* i *realnie* motywować życie ludzkie. Intensywność przeżywania wartości jest tym samym wprost proporcjonalna do stopnia partycypacji w wewnętrznym życiu Boga.

Perichoresis (z greckiego περιχώρησις perikhōrēsis, „ruch okrężny”) to, jak wspomniano, termin odnoszący się do relacyjnego charakteru Osób Boskich. Circumincessio to termin i odpowiednik łaciński. Jan Damasceński mówił o „interpenetracji” Trzech Osób Boskich; termin ten stał się terminem teologicznym. Nowocześni autorzy rozciągają to oryginalne użycie dla oddania analogii do wszystkich w ogóle relacji interpersonalnych. Niekiedy używa się jako synonimu terminu „ko(-)inherencja”. Niektórzy teologowie mówią o wzajemnym dynamizmie istniejącym między Bogiem a Jego stworzeniami.

Wielu ludzi podziela przekonanie, że spory trynitarne (żywe zwłaszcza w starożytności) były pozbawione znaczenia dla praktycznego życia człowieka, to znaczy, że życie owo mogłoby się ułożyć niezależnie od tego, czy na przykład przyjęto by formułę

Filioque, czy też – nie. Jest to przekonanie z gruntu chybione. Co prawda (jak pisze Augustyn) w „zwykłym” życiu człowieka jest tylko ślad Trójcy (*vestigium Trinitatis*), jeżeli mianowicie nie bierzemy pod uwagę rozumnej natury człowieka (*Imago Trinitatis est in homine secundum mentem*), tzn. źródła życia. Obraz Boga pokazuje się w człowieku w jego wymiarze życia intelektualnego i wolitywnego. Tomasz dopowiada, że najpełniej obraz Trójcy pokazuje się w życiu człowieka zwróconego wprost ku Bogu.

Stosunki ludzkie są ludzkimi właśnie wprost proporcjonalnie do stopnia ich oparcia na sprawiedliwości i prawdzie, a więc na intelekcie i woli człowieka. Dlatego też nie można powiedzieć, aby relacje międzyludzkie pozostawały w nieokreślonym stosunku do *intensywności* życia intelektualnego i wolitywnego. One są tym bardziej ludzkie, im bardziej są duchowe; a duchowymi są wprost proporcjonalnie do pokazywania się obrazu Trójcy w *mens hominis* – „umyśle” człowieka.

Tomasz pisze, że w pochodzeniu Osób Boskich „kres” zwraca się ku początkowi. Są mianowicie dwie *processiones* i Osoba Ducha Świętego, która odpowiada tej drugiej, jest jakby owym „powrotem” ku Pierwszej Osobie. Dwie *processiones* odpowiadają dwom czynnościom duchowym – intelektu i woli. W tym też właśnie manifestuje się *imago Trinitatis* w człowieku. W Bogu relacje, które są skutkiem owych *processiones* charakteryzuje ewidentnie *równość* i zresztą jest to określenie ściśle teologiczne. Przeciwnie: jeżeli przyjęto by hierarchię osób, czy też subordynacjonizm, to jest to świadectwem *określonego sposobu myślenia*, który nie może pozostać *bez realnego wpływu* na układanie relacji między już samymi ludźmi jedynie. Zachód był zawsze bardziej skłonny do postrzegania równości niż na przykład Bizancjum, w którym przyjmowano *de facto* hierarchię Osób Boskich.

Możemy dalej zapytać, czy współczesna historia Niemiec nie potoczyłaby się *zupełnie inaczej*, gdyby Apostołem Gotów nie był Arianin Wulfila. Arianie nie uznają równości Osób Boskich. Uznają hierarchię i trudno nie wyprowadzić wniosku, że idea konstytucjonalizmu i prawa stanowionego oraz związana z nią idea *hierarchii* wartości nie jest pochodną archetypu myślenia, który się ukształtował właśnie już u schyłku starożytności. „Postęp” jest to z istoty swej *processus* o charakterze jednokierunkowym. Wcześniejsze „postaci” życia są dystansowane; nigdy nie są zintegrowane z całością ludzkiej egzystencji. „Ewolucja” – taka właśnie – prawa stanowionego i „wartości” jest faktem.

Żaden wymiar ludzkiej egzystencji nie ma prawa do miana profanum. Wszystkie aspekty ludzkiego życia mogą i powinny mieć wymiar absolutny we wspomnianym sensie. Sprawiedliwość wymienna – analogicznie – jest też *perichorezą*. Bo przecież nie traktuję innego człowieka jako „rywala”, ale jako *równą* mi osobę, w której *zrodzić się* może dobro przeze mnie czynione. A potem może ono od mnie *powrócić*.

Analogicznie (a może szczególnie) rzecz przedstawia się z rodziną. Tu rodzenie ma charakter nie tylko fizyczny; ono zasadniczo jest przecież nastawione na dawanie dziecku pełni dóbr o charakterze duchowym. Wskutek grzechu pierworodnego owo „duchowe rodzenie” (przekazywanie łaski uświęcającej) nie dokonuje się *bezpośrednio*; jest ono praktycznie trudne i narażone na ataki z zewnątrz. Ta wewnętrzna spójność rodziny (spójność co prawda nie w naturze identycznej numerycznie – jak w Bogu – ale w naturze gatunkowej) może być zagrożona. „Centra dynamiki ludzkiej egzystencji” są jakby otoczone środowiskiem jednostek konkurujących ze sobą w sposób być może do pewnego stopnia trafnie

przedstawiony przez Darwina. Człowiek istotnie *bywa* istotą bezrozumną; wszelako *być nią nie musi*.

Rodzenie nie odgranicza się do wymiaru fizycznego; winno być również duchowe, bo przecież poczuwamy się do duchowej łączności z tymi, którzy na przykład byli twórcami Naszego Państwa, choć być może bezpośrednio z nami nie są spokrewnieni. Testem wszelako wartości twórców ludzkiego ducha jest otwartość właśnie na życie tych, którzy odeszli, jak i na nowe życie, które przychodzi w rodzinie.

Równość nie może mieć charakteru wyłącznie synchronicznego, a taki wypływa właśnie z kantowskiego postulatu, aby działanie dane mogło być spełnianie przez wszystkich *jednocześnie*, aby być moralne. Naprawdę bowiem spełniam dany czyn *teraz*, by w *przyszłości* dobro to powróciło do mnie. Czyż – dalej – człowiek w momencie śmierci traci i tracić powinien swój *głos* w decydowaniu o losach wspólnoty, której być może ofiarą własnego życia bronił? Równość pojęta nieredukcjonistycznie musi mieć charakter diachroniczny. Ona jest zwrócona (jak powiedziano) ku przyszłości, a mianowicie otwiera się na nowe życie oraz ku przeszłości, bo ci, którzy nas poprzedzili, muszą mieć prawo decydowania o losach wspólnoty.

Idea demokratyzmu i prawa stanowionego jest niesłychanie uboga, bo zamyka człowieka na wymiar diachroniczny i zresztą nawet odnośnie do jednej i tej samej osoby już staje się problematyczna. Bo przecież każdy z nas wzięty z osobna odnajduje się wciąż w zupełnie nowych warunkach. Z polskim etosem narodowym związana jest idea inna – idea solidarności i solidaryzmu społecznego uwieczniona w pierwszej europejskiej konstytucji – Konstytucji Trzeciego Maja. Konstytucja ta zaczyna się od inwokacji Trój-jedynego Boga.

Równość można rozumieć rozmaicie. Można podnosić jednostki i klasy słabsze do poziomu wyższych i na tym polega idea solidaryzmu społecznego. Można też wszelako degradować wszystkich w imię swoiście pojętego egalitaryzmu. Degradacja taka może mieć charakter instytucjonalny – jak w socjalizmie lub jedynie efektywny – jak w kapitalizmie, w którym „eliminuje się” jednostki *uznane za „słabsze”*, a każda w sumie jednostka za takową może być uznana. Czy możemy w tym wypadku mówić o zaangażowaniu w tę aktywność i jego wymagać? Prawdziwe zaangażowanie polega jedynie na wspominanej powyżej partycypacji w maximum dostępnego w ogóle człowiekowi życia. Czy istnieć może prawo *zabraniające człowiekowi tej możliwości*?

Właściwie z pojęciem równości wiąże się pojęcie jedności. Chodzić może nawet o jedność ludzkości – jedność, czy też zjednoczenie wszystkich po prostu. Na czym zatem może polegać *redintegratio unitatis*, jeżeli nie właśnie na dopełnieniu imago Trinitatis „pełnym powrotem” do źródła – do Pierwszej Osoby Boskiej? Idea powrotu jest w ogóle obecna w filozofii (racjonalistycznej). Problem w danym razie polega na tym, że jednak należałoby szukać *ziemi dość płodnej*, aby *redintegratio* mogła się narodzić rzeczywiście.

Dynamika, o której wspomniano, nie jest możliwa bez domknięcia kręgu ludzkiej egzystencji w sposób analogiczny do jej transcendentnego Wzoru. Za aktywnością iść musi radość i pokój. Intensywność życia nie może polegać na intensywności emocji. Strona afektywna ludzkiego umysłu musi dochodzić do wyciszenia, jeżeli jest to strona emocjonalna. Bo bardziej autentyczna jest aktywność wolitywna. Dotyczy to wszystkich wymiarów ludzkiej egzystencji, a może przede wszystkim tych, w których przewrotnie „intensywność

emocji” uważa się za miarę szczęścia. Znamieniem prawdziwie ludzkiej egzystencji jest zrodzenie pokoju i to wyróżnia człowieka jako istotę rozumną.

ROZDZIAŁ III. MATEMATYKA

W „Krytyce czystego rozumu” Kant odrzuca dowód na istnienie Boga w ogóle, a ten zwany przez niego kosmologicznym w szczególności. Pojęcie to obejmować ma w jego pojęciu również dowód kinetyczny. Argumentacja Kanta opiera się na odrzuceniu naukowości metafizyki, czyli nauki za ten dowód ostatecznie odpowiedzialnej, a pośrednio jedynie na odrzuceniu naukowości *scientia naturalis* w rozumieniu Arystotelesowskim, w której materia tego dowodu jest wyłożona najobszerniej. Jest to o tyle zrozumiałe, że „metafizyka” w pojęciu Kanta to ontologia Christiana Wolffa, a ta ostatnia jest od Arystotelesowskiego naturalizmu najdalsza. Wolff definiuje byt „jako to, co możliwe” (*quod possibile est*), stąd też Krytyka Kantowska na pierwszym miejscu stawia („transcendentalne”) pytania co do *możliwości* (istnienia): matematyki, przyrodoznawstwa, a na koniec: metafizyki.

Arystotelesowskie stwierdzenie, że możliwość jest poznawalna wtórnie jedynie: przez refleksję nad pryncypium danego aktu, wydaje się jasne. Własnych możliwości nikt nie zna dopóty, dopóki ich nie sprawdzi. Oczywiście inaczej rzecz przedstawia się z możliwościami innej osoby. Bezpośrednio ich nie poznaję. Otóż Kant wybiera tę właśnie osobliwą drogę poznania możliwości przed aktualnymi działaniami.

Jeżeli zaś Arystoteles również stawia pytanie o możliwość istnienia metafizyki, to jest to pytanie o *rzeczy*, nie zaś o *możliwość* ich poznania wprost: *scientia naturalis* ma za przedmiot bycie w ruchu, czyli *realizację* formy, a otwartym może być pytanie co do istnienia form naturalnych, a nie tylko ich *powstawania* w naturze. Jest to właśnie pytanie, o które chodzi. Substancja jest dla Arystotelesa tym, co najbardziej formalne. (Tomasz zaś mówi: *formalissimum est esse*). Natomiast dla Kanta, formalnym jest tylko myślenie.

Antymetafizyczny program Kanta opiera się na analizie nauki, a dokładniej: *pewnej* analizie matematyki i przyrodoznawstwa. Twierdzenia matematyki są (jego zdaniem) poprawne, dlatego że opierają się na (niezbędnej zdaniem Kanta) dla umysłu ludzkiego naoczności. Tej zaś naoczności rzekomo metafizyce brak.

Powyżej wspomniano już o stosunku metafizyki do danych empirycznych w ujęciu Tomaszowym. Nie zanalizowano jednak wyczerpująco samego problemu teorii nauki zwanej obecnie ścisłą, jej relacji do metafizyki oraz natury obiektów matematycznych. Zaniechanie tej analizy w ogóle („naukowy” postulat takiego zaniechania) sprawia, że program filozoficznej „reformy” Kanta – wzięty w całej swej konsekwencji – musi się obrócić nawet przeciw samej matematyce. Któż będzie bowiem przypuszczał, że na przykład jednostka urojona da się ująć w naoczności? Najwyraźniej, jeżeli Kant był burzycielem metafizyki, to okazał się również burzycielem nauki w ogóle. Może zatem paradygmat matematyki, przez

niego proponowany należy uznać za nieścisły? Może należy na nowo postawić „transcendentalne” pytanie: „jak możliwa jest matematyka”? Spróbujemy to uczynić poniżej, określając status bytowy jej *przedmiotu* i mając na uwadze to, że „konstruktywna” wizja matematyki może być zarazem konstruktywną wizją nauki jako takiej, włączając w to metafizykę. Spróbujemy zacząć od pytania:

1. Czy procesy naturalne są odwracalne?

Pytanie to ma dotyczyć tu *natury jako takiej*, bo fizykalne ujęcie problemu wydaje się proste. Dokładniej zaś: dotyczy *natur* (różnych stopni bytowej formalności) i różnych „cyklów” natury zatem również. Pomiędzy zaś nimi: najbardziej doskonałej formy, którą można znaleźć w naturze: ludzkiego intelektu.

Dowód na istnienie Boga polega na „domknięciu koła” życia intelektualnego, co można by ująć słowami średniowiecznej Liber Causis następująco: „omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa” (każdy, kto poznaje samego siebie powraca do siebie pełnym powrotem). Ostatnią znaczącą próbą takiego maksymalistycznego pojmowania filozofii (w terminach proponowanych przez Liber Causis) była myśl Hegla (Reditio to Erinnerung Hegla). Osobliwością wszelako (czy też błędem) systemu Hegla było utożsamienie zrozumianego ładu świata, z Pryncypium tegoż ładu. Tradycyjnie bowiem chodziło o Pryncypium Transcendentne. Przedmiotem wiedzy, o którym mówi Liber Causis, musi być zasadniczo świat materialny (transcendentny w bodaj najsłabszym tego słowa znaczeniu), następnie zaś jego Pryncypium. Natomiast poznanie samego siebie w Zwierciadle Nieskończoności przychodzi (jak powiedziano wyżej) na końcu. Selbstbewusstsein – samoświadomość nie jest środkiem rozumowania. W Liber Causis mamy do czynienia z pewnym skrótem myślowym. Reditio nie jest pojęciem jednoznacznym i otwiera wiele możliwości interpretacji. Według Tomasza, poznanie cykliczności procesów *natury*, która zapoczątkowuje poznanie ludzkie w ogóle, musi przyjść jako pierwsze. Ale też i ono pozwoli ostatecznie „powrócić” do Tego, który jest (wedle Augustyna) bliższy nam niż my samym sobie.

Oczywiście rytm życia naukowego, w szczególności zaś eksperymentalna weryfikacja teorematów naukowych, a następnie ich poprawianie, jest też poniekąd takowym „powrotem”. W tym wypadku (takiego *zastosowania* matematyki) łatwiej można zdać sobie sprawę, co jest naturą takiego procesu, lub choćby tylko sobie to (literalnie rzecz biorąc) uzmysłwić, niż zrozumieć naturę, w której ten proces się rozwija. Równie bowiem trudno uchwycić *naturę* przedmiotów matematycznych, jak łatwo powrócić *myślą* do tego samego matematycznego obiektu.

Jasną jest rzeczą, że jakikolwiek opis ruchu wymaga określenia pryncypium oraz kresu tegoż ruchu. Specyfika filozofii polega na przypisaniu tym terminom znaczenia uniwersalnego. Kant sądził, że ogólność ta jest niczym innym jak niejasnością, a metafizyka po prostu od tego, co dane zmysłowo odchodzi zbyt daleko. Tym samym Kant bierze rozbrat

z tradycją filozofii greckiej. Bo dla Greków ἀρχή to nie tylko „początek”; to pryncypium. Natomiast kres (τέλος), to nie tylko miejsce, gdzie ruch się kończy, ale i cel tegoż ruchu.

Arystoteles w Fizyce utrzymuje, że najdoskonalszym rodzajem ruchu jest ruch kołowy, a to z tej racji, że początek utożsamia się z końcem (następuje pełen „powrót”). Pryncypium jednak i kres winny zostać ujęte abstrakcyjnie, tzn. w sposób odpowiadający intelektualnej naturze człowieka (naturalnemu dla nas – zdaniem Arystotelesa – pragnieniu poznania przyczyn). Czasowa sekwencja zdarzeń, jako taka, żadnego zrozumienia nie daje. Z drugiej wszelako strony, biorąc te terminy od strony „idealnej” (abstrakcyjnej w opacznym tego słowa znaczeniu), moglibyśmy zabrnąć w pułapkę idealizmu, a nawet otrzymać jakiś rodzaj panteizmu. A parte rei (obiektywnie rzecz biorąc) pryncypium i kres mogą być rzeczywiście identyczne, bo przecież Tomasz stwierdza, że Bóg jest tyleż Pryncypium, co Celem świata (ta myśl wielokrotnie się przewija w Summa Contra Gentiles). Wszelako proste położenie znaku równości między oboma (taka ich „idealizacja”), czyli jakby zaniechanie rozumowania, które jedynie mogłoby je ze sobą na sposób dla *nas ludzi ważny* powiązać, musiałoby prowadzić do deifikacji tego, co jest *pomiędzy* Początkiem a Kresem. A rozumowanie właśnie musi pokazać *relację* obu, bo też i wiedza ogólnie jest przecież relacją (relatywem istniejącym w umyśle ludzkim).

Panteizm jest przynajmniej co do aspiracji „maksymalistyczny”; *cel* wszelako naszego-ludzkiego rozumowania ewidentnie różni się od jego punktu wyjścia: w realnym świecie raczej *wznosimy się* ku Bogu de profundis (z *nizin* naszej egzystencji). Logos istniejący w umyśle ludzkim jest tylko przypadłością – inaczej niż Logos istniejący w istocie Boga. Inaczej to ujmując, logos relatywem musi być zawsze, ale u umyśle ludzkim relativum jest – czego nie chciał przyjąć do wiadomości na przykład Gilbert de la Porrée – przypadłością.

Hegel próbował wskazać naturę owego „pomiędzy”, bo do tego najwyraźniej odnoszą się słowa: Der Weg des Geistes ist ein Umweg, die Vermittlung. Droga „ducha” jest „okrężna”. Umweg Hegla to jednak jedynie historia. Dlaczego miałaby ona dać wgląd w twierdzenia nauki w ogóle, a twierdzenia nauki naczelnej specjalnie? Chyba jest właśnie przeciwnie: fakty historyczne stają się zrozumiałe dzięki danym nauk normalnie lepiej sprawdzalnym. Inaczej ujmując: nie rezygnując z ogólności twierdzeń nauki naczelnej, winniśmy jednak wystrzegać się niejasności (fałszywej „ogólności”) pojęć. Bo „domknięcie koła”, czyli zrozumienie świata, polega w nauce na wykazaniu, że źródło ruchu (w rozumieniu Arystotelesa) powiązać trzeba z tegoż ruchu celem *ściśle*, co wszelako nie oznacza: w terminach kwantytatywnych czy też czasowych jedynie.

Mówiąc o naoczności jako wymogu nauki, mamy przede wszystkim na myśli ogólność twierdzeń, dla nas ludzi *pojmwalną*. Zadaniem filozofii jest ściśle ukazanie pierwszego impulsu kosmicznego ruchu i ostatecznego jego krańca. Naturalnie prosty wgląd w naturę wspomnianego „pomiędzy” jest w ogóle dla umysłu ludzkiego niedostępny (sens bycia – jak nadmieniono powyżej – jest *dla nas* zawsze sensem bycia-w-naturalnym-ruchu). Intuicja Logosu nie jest dostępna na drodze naturalnej. I jeżeli to właśnie miałby na myśli Kant, mówiąc, że Anschauung musi mieć „ściśły” charakter – wypadałoby się z nim zgodzić. Bo w „Krytyce” wielokrotnie przewija się myśl, że Pierwsze w szeregu przyczyn dowodu kosmologicznego nie może znajdować się *poza* tym szeregiem. Problem wszelako w tym, że Tomasz wcale nie twierdzi, że Bóg miałby „znajdować się” – gdziekolwiek. U Kanta chodzi o

poznanie li tylko matematyczne. Poznanie takie ma mieć charakter położenia („ustanowienia”) w całości objętej jednym aktem intuicji.⁴²

Trzymając się wspominanej powyżej, a zawsze pożądanej, tendencji do ujmowania rzeczy w sposób abstrakcyjny, stwierdzić by można, że Arystoteles jednak „intuicję” pojął inaczej (bardziej abstrakcyjnie). Mianowicie posłużył się specjalnym terminem ἀρχήνοια, εὐστοχία oznaczającym zdolność uchwytowania terminu średniego sylogizmu. W tym jednak wypadku (rozumowania dedukcyjnego) rzeczy różnią się właśnie stopniem bytowej formalności – ku jej ujęciu bowiem zmierza tok rozumowania sylogistycznego. Nie jest to oczywiście „proces” historyczny, tak jak go rozumiał Hegel, bo trudno przypuścić, by następstwo zdarzeń dawało wgląd w ich istotę, a ilość czasu poświęconego na rozważania była proporcjonalna do ich wyników.

Ogólnie rzecz biorąc, odróżnienie pryncypium oraz kresu (nawet rozumianych zupełnie minimalistycznie) jest niezbywalnym warunkiem każdego w ogóle systematycznego poznania świata. Bez *odróżnienia* bowiem (bez zastosowania zasady niesprzeczności) wszelkie twierdzenie musi być narażone na zarzut dowolności. Jedyna różnica między poszczególnymi naukami, a więc i poszczególnymi typami ludzkiej racjonalności, polega na różnym sposobie określenia, czym jest pryncypium i kres. Jest bowiem *dla nas* rzeczą naturalną jedno, czy też drugie nazywać *relatywnie niebytem* i w ten właśnie sposób porządkować wiedzę o świecie.

Matematyka jedno i drugie ujmuje na płaszczyźnie, którą można by określić jako najbardziej możliwie neutralną. Temu właśnie nauka ta zawdzięcza miano nauki ścisłej w współczesnym tego słowa znaczeniu. Nie można powiedzieć, aby jakiegokolwiek położenie punktu w danym układzie współrzędnych było w jakikolwiek sposób wyróżnione. Wiąże się to ze specjalnym (zdaniem Tomasza) sposobem abstrakcji (*abstractio formalis*), w której pomija się wszystko, co niezwiązane z czysto formalno-ilościowym określeniem rzeczy. Nie jesteśmy w stanie *odróżnić* jednej *rzeczy* od innej, bo różnych natur „formalności” w *abstractio formalis* nie ma. Natomiast *odróżniamy* ilość związaną z każdą z rzeczy materialnych.

Z imieniem Galileusza tradycyjnie wiąże się postulat zastosowania matematyki do opisu przyrody. Przeciwstawia się taki – Galileuszowy – paradygmat fizyki temuż paradygmatowi nauki o przyrodzie związanemu z imieniem Arystotelesa. Zarazem przeciwstawienie to ma dowodzić słabości koncepcji Arystotelesa, a argumentem ma być sukces związany z zastosowaniem paradygmatu Galileuszowego do budowania nauki i techniki oraz wymierna rzekomo korzyść płynąca z odrzucenia paradygmatu Arystotelesowskiego. Zauważamy od razu przynajmniej tyle, że argument ten ma charakter historyczny.

Przyjęcie paradygmatu Galileuszowego wiąże się z przyjętym *de facto* założeniem, że każdy proces „fizyczny” jest odwracalny – mianowicie jako mierzalny. Tak bowiem właśnie trzeba rozumieć „neutralność” pryncypium oraz kresu przemian. Chodzi o to, że warunki brzegowe eksperymentu mogą być dowolnie powtarzalne.

Taka koncepcja przyrodoznawstwa wiąże się z przyjęciem, *sui generis* „cykliczności” procesów eksperymentalnych, a zarazem (paradoksalnie) z przyjęciem linearnej koncepcji

⁴² Temat ten rozwinęto powyżej w Rozdz. I, 1.

gromadzenia *wyników* (cyklicznych) procesów eksperymentalnych. Następuje bowiem akumulacja wiedzy. Krąpiec zwrócił uwagę na to, że te dwie strony „ruchu świadomości” splatają się w jedno w filozofii Hegla. Widać w danym razie, że heglizm nie jest bynajmniej egzotyczną ciekawostką zupełnie w matematycznym paradygmacie przyrodoznawstwa niepotrzebną – on stanowi jego naturalne dopełnienie. Przyjmuje się *de facto*, że akumulacja wiedzy – przy raz przyjętych założeniach – *musi* postępować albo w nieskończoność literalnie rzecz biorąc (Lessing) albo kończyć się na eschatonie ludzkiej racjonalności (Hegel). Z drugiej zaś strony, widać, że umieszczenie heglizmu w szerszym kontekście historycznym (Liber de Causis) daje przesłanki do sproblematyzowania też skądinąd uznanych za oczywiste.

Jeżeli bierzemy pod uwagę rzeczoną „cykliczność”, to zwracamy uwagę na to, że *każdy w ogóle* eksperyment musi móc być powtarzalny w *takich samych* warunkach potencjalnie ad infinitum. Inaczej bowiem nie miałby waloru sprawdzalności. Milcząco zatem przyjmuje się, że powrót do warunków wyjściowych jest możliwy. W danym wypadku kres ruchu utożsamiałby się z jego punktem wyjścia. Przyjęcie możliwości powtarzalności warunków brzegowych musiałoby doprowadzić – konsekwentnie – do nieodróżniania przyczyny i skutku. Jest to zresztą do pewnego stopnia zrozumiałe: nigdy nie mielibyśmy do czynienia ze zdarzeniem *zupełnie nowym*; domagającym się wskazania *własnej* jego przyczyny. Chodzi o to, że nie byłby to przyczyna w znaczeniu Arystotelesowskim – tę bowiem poznajemy ze skutku. Natomiast, jeżeli warunki brzegowe miałyby być przyczyną, to ewidentnie nie w znaczeniu Arystotelesowskim, przyczyną przyczyn jest bowiem przyczyna celowa, a nie to, co po prostu uprzednie w czasie. Dlatego właśnie pozytywiści unikają stosowania terminu „przyczyna”. Jest tak dlatego, że obiekty o tożsamości matematycznej są formalne po równi, a źródła energii nie można nazwać przyczyną w tradycyjnym tego słowa znaczeniu.

Jest oczywiste, że niektóre procesy naturalne są odwracalne przynajmniej w tym sensie, że można je jako takie opisać. Procesem odwracalnym byłby na przykład ruch ładunku elektrycznego w niezmiennym polu elektrycznym. Opuszczając punkt wyjścia, po przebyciu dowolnej drogi i powrocie do tegoż punktu, ładunek miałby ten sam potencjał względem źródła pola elektrycznego. Ponieważ wszelako pewne procesy natury ewidentnie odwracalne *być nie mogą*, (o czym mówi druga zasada termodynamiki), nasuwa się pytanie, czy rzekomy proces odwracalny nie jest może jedynie idealnym przypadkiem granicznym, z którym w *realnym* świecie naprawdę nigdy się nie spotkamy. Można bowiem zasadnie przypuszczać, że z każdym w ogóle procesem naturalnym związana jest pewna utrata energii, i to w ten właśnie sposób, że powrót do punktu wyjścia przy zachowaniu identyczności tegoż punktu wyjścia jest zasadniczo niemożliwy. Problem tkwi naturalnie w tym, że druga zasada termodynamiki jest prawem empirycznym, a jej naruszenie jest *teoretycznie* możliwe. Między dwoma obiektami o różnej temperaturze zawsze występować będzie wymiana ciepła – w *realnym* świecie. Zamarznięcie stawu w czasie upału jest zgoła *nieprawdopodobne*, ale jest teoretycznie rzecz biorąc możliwe (jeżeli przez „teoretyczne” rozumiemy to, o czy mówi fizyka współczesna). Jeżeli więc mielibyśmy się pokusić o filozoficzną interpretację drugiej zasady termodynamiki, to trzeba by odróżnić odwracalność procesów fizykalnych (badanych przez fizykę współczesną) od cykliczności procesów natury – badanej przez filozofię przyrody.

Generowanie warunków brzegowych eksperymentu jest jednak procesem w pewnym sensie nienaturalnym, co zresztą na swój sposób wyraził Kant. Obiekt jest *sztucznie* wyizolowany. Natomiast obiekt *naturalny* jest „wyizolowany” tylko do tego stopnia, w jakim z otoczenia pobiera własną energię. O źródle energii potrzebnej do przeprowadzenia eksperymentu nauka Kantowska nie mówi nic. Można by zapewne mówić o dynamice postępu naukowego, ale ta „dynamika” jest wzięta w innym sensie niż na przykład dynamika Newtonowska. Wzrost entropii jest procesem *jednokierunkowym*, natomiast „przeciwnie” temuż ukierunkowanie obiektów eksperymentu pochodzi z aktywności ludzkiego umysłu.

Naturalnie mogą kłaść kule na równi pochyłej, a po tym, jak się stoczą w dół, umieszczać je powtórnie na górze. Mamy tu „układ”, w którym „idealne” prawa mechaniki Newtonowskiej rzeczywiście obowiązują oraz „otoczenie”, którym jest źródło energii – w danym razie eksperymentator generujący „niezmienne” warunki brzegowe. Sposób, w jaki *rzeczywiście* energia jest dostarczana do układu, może być pominięty *ze względów praktycznych*.

Weźmy ponadto pod uwagę następny aspekt zagadnienia. Źródłem energii potrzebnej do przeprowadzenia eksperymentu *musi* być ostatecznie ciało eksperymentatora. Niepodobna bowiem niczego w ogóle zrobić nie posługując się dłonią. Użycie narzędzia jest przy tym sprawą drugorzędną. Tak zresztą (jako *Zuhandenheit*) pojmował dostępność przedmiotów wytwarzanych Heidegger. One są rzeczywiście „pod ręką”. Oznacza to wciągnięcie przedmiotów naturalnych w sferę praktycznej aktywności człowieka. Obojętnie, czy pojmujemy ją jako eksperymentowanie, czy też jako produkcję przedmiotów, faktem jest, że „krąg” aktywności ludzkiej jest w danym razie wyznaczany przez cele praktyczne właśnie. Rodzi się naturalnie pytanie o naturę tego procesu. Czy proces ten może być badany tak samo jak inne procesy widzialne w świecie i przy pomocy tych samych *ściśłych* metod? Czy możliwe jest na przykład eksperymentowanie na eksperymentowaniu, i tak dalej potencjalnie w nieskończoność? Czy też może raczej aktywność ludzka jest specyficzna, a to choćby z tej racji, że byty nierozumne nie mogą kierować się myśleniem matematycznym?

Jest rzeczą oczywistą, że przeprowadzenie eksperymentów dotyczących na przykład promieniotwórczości nie byłoby możliwe powiedzmy w XVII wieku. Osiągnięcia poprzednich eksperymentów pozwalają na kumulację środków pierwotnie niedostępnych. Mówi się w tym kontekście o postępie naukowo-technicznym i to właśnie jest związane z Galileuszowym paradygmatem nauki. Mówiąc o postępie mamy na myśli właśnie aktywność ludzką.

Warunki brzegowe *mogą obejmować więcej okoliczności*, a różnorodność ostatecznie musi pochodzić od umysłu człowieka, bezpośrednio zaś od jego ciała. W tym zresztą widać różnicę między Heideggerowską *Vorhandenheit* (sferą możliwości) a *Zuhandenheit*. Sprawa w sumie sprowadza się do określenia natury otoczenia, czyli, środowiska, które przeprowadzenie eksperymentu umożliwia. Jeśli mianowicie ciało ludzkie jest jego częścią (co wydaje się oczywiste), pojawia się problem, czy człowiek może na relację układ-otoczenie patrzeć z zupełnie neutralnego punktu widzenia: takiego na przykład, który kazałby tę relację widzieć jako relację przyczyny i skutku.

Jest rzeczą ewidentną, że odkrycie np. rozpadu promieniotwórczego *może niewątpliwie nieodwracalnie naruszać* cykliczność procesów natury; czyli – inaczej to ujmując – może doprowadzić do zniszczenia życia na Ziemi, specjalnie zaś życia (ciała)

ludzkiego. Sama owa możliwość wykazuje dowodnie, że procesy związane z aktywnością *praktyczną* człowieka bynajmniej nie są odwracalne. Ciało ludzkie jest obecne w naturze w sposób specjalny. O ile można by przypuszczać, że *materia* zawsze będzie zachowywała się w taki sam sposób, to *możliwość jej poznawalności* w taki właśnie niezmienny sposób jest wykluczona. Możliwość nauki (Heideggerowska *Vorhandenheit*) jest de facto *dla nas ludzi* nieziszczalna bez specjalnej relacji ciała ludzkiego do obiektów materialnych i bez poznania tej relacji, gdyż *wiedza teoretyczna jest relatywem*. Ciało ludzkie jest specyficznym obiektem materialnym; żaden bowiem inny obiekt materialny nie otwiera możliwości *refleksji*; „powrotu”; czyli w sumie akumulacji wyników eksperymentu po równi z możliwością totalnego ich zniszczenia. Stosownie do tego, cytowane na wstępie zdanie Liber de causis chcielibyśmy przepisać w postaci: „Jeżeli gdziekolwiek w naturze dokonuje się powrót, który w schemat determinizmu natury się nie wpisuje (punkt wyjścia nie równa się w nim punktowi dojścia), to jest to „powrót” specyficzny, taki mianowicie, jakim jest powrót ciała poruszanego przez pryncypium poznające; poznanie to zaś otwiera po równi możliwość tworzenia i zniszczenia”. Liber de causis i Hegel nazywają ten ostatni powrót „zupełnym” (completa) – w przeciwieństwie do *reditio incompleta* – natury. W rzeczywistości jednak to jedynie nauka otwiera *przeciwstawne możliwości*: lekarz *zasadniczo* leczy, ale może też (z premedytacją nawet) szkodzić, a to nierównie skuteczniej niż laik (jest to *niemal* zawsze możliwość teoretyczna tylko). Antybiotyki *pierwotnie* służyły skutecznej terapii; w momencie zaś ich komercjalizacji wytwarzają skutek zdrowiu *przeciwny*: odporność na antybiotyki i selekcję żywotnych szczepów bakterii.

Z Galileuszowym paradygmatem nauki związana jest de facto idea *linearności* postępu po równi z odwracalnością procesów naturalnych. Samo pojęcie „postępu” wskazuje na to dość wyraźnie: jest to ujęcie wartościujące, choć zarazem dotyczy środowiska ludzkiego. Wszelako środowiskiem tym (w sensie wskazanym przez Husserla jako *Lebenswelt*; w sensie szerokim) dla człowieka jest również piękno teorii naukowych, a zniszczenie perspektyw prawdziwie ludzkiej egzystencji może się dokonać również przez degradację znaczenia myślenia teoretycznego.

Rozwój cywilizacyjny, zdaniem Hegla, stapia w sobie te dwa pierwiastki – linearny i cykliczny. Naturalnie po to, aby poznać *samą naturę* procesu należało nań spojrzeć z *zewnątrz*. Nie można bowiem na przykład poczuć ciepła wody, jeżeli nasze ciało zanurzone jest w wodzie, a ma jej temperaturę. Hegel rzeczywiście to uczynił, przyjmując *pewien* obiektywny punkt odniesienia, którym jest tzw. przez niego Duch Absolutny. Jego zaś (Hegla) filozofia miałaby być ekspozytariuszem myśli Ducha Absolutnego.

Filozofia Hegla była ostatnim, niemal desperackim, wysiłkiem człowieka Zachodu poradzenia sobie z problemem, w obliczu którego koniecznie stanąć musiano po przyjęciu praktycyzmu (takiego stosunku do natury) oraz po przyjęciu idealnego charakteru przedmiotów matematycznych, na wzór których ujmowano przedmioty naturalne. Paradoks ów (czy też „dialektyczna sprzeczność”) to właśnie to, co stanowi ośnowę myśli Hegla. O filozofii w maksymalistycznym sensie po Heglu już mówić nie można.

Można jednakże (i powinno się) skonstatować dane nauki, wedle których niektóre procesy są niewątpliwie nieodwracalne:

- 1) Procesy zmierzające do wzrostu entropii;

- 2) Procesy, w których występuje ewidentnie zależność przyczynowo skutkowa, a mianowicie odróżnienie w szczególnej teorii względności źródła oraz kresu sygnału przenieszonego przez falę elektromagnetyczną.

W obrębie paradygmatu „matematycznego” jedyny ład, jakiego moglibyśmy się w naturze doszukiwać, to ten pochodzący od człowieka; od wytwórcy-eksperymentatora. Istnienie pewnego ładu działań ludzkich jest rzeczą niezbywalną, gdyż niestaranność i niedbalstwo jest czymś, co paraliżuje rozumne wysiłki człowieka. Wszelako przyjęcie, że rozum ludzki *jest jedynym źródłem* owego ładu (Kant), jest niczym innym, jak romantyczną koncepcją nauki. Współcześnie widać dość wyraźnie, że rozum ludzki (a dokładniej: procesy zapoczątkowane przezeń, a poniekąd później przezeń niekontrolowane) może doprowadzić do zniszczenia nie tylko środowiska naturalnego, ale po prostu życia na Ziemi. Ewidentnie zatem mamy do czynienia z *degradacją warunków brzegowych*. To więc, czy mamy w historii do czynienia z „rozwojem”, czy też „degradacją” nie jest sprawą bezdyskusyjną.

Jak silnie wszelako jest zakorzeniona owa romantyczna wizja „postępu” widać z oporu w stosunku do ruchu ekologicznego. Ruch ten de facto uznaje *autonomiczność naturalnych cykli* przyrody, odrzucając tym samym mniemanie, że człowiek ma absolutną wolność w „ujarzmianiu przyrody”. Według Hegla właśnie „u kresu dziejów” człowiek miał stać się absolutnym panem natury. Owa romantyczna wizja postępu wiąże się z groteskowym przekonaniem, że można naturę zarazem beztrósco niszczyć i czerpać z niej zyski. W tym kontekście ukuto nawet termin „sustainable growth” – rozwój, który jest w stanie natura na sobie „utrzymać”.

Ta koncepcja postępu wiąże się przyjętym komplementarnie w paradygmacie Galileuszowym przekonaniem o istnieniu tzw. „materii”. Jest nią to, co Kant określił jako „Rzecz w sobie”; tajemnicze „coś”, czego istnienia dowieść niepodobna, ale czego istnienie *koniecznie należy uznać*. Kantowi naturalnie nie chodziło o cząstki materialne. Jemu chodziło o rzecz literalnie *jednolitą co do (braku) własności*. Nauka właśnie istnieniu takiej „rzeczy” zaprzeczyła. Istnieją *różniące się od siebie* cząstki elementarne. Natomiast przekonanie co do aktualnego istnienia jakiegoś „tworzywa” jest niczym nieuzasadnione. Chodzi po prostu o to, że właściwości elementarne materii nie dają się sprowadzić do wspólnego substratu aktualnie istniejącego, którym miałyby być owa materialność, czy też (jak to już w średniowieczu określił Awicbron) – corporeitas (cielesność).

Naturalnie w momencie, gdy istnienie „rzeczy w sobie” się odrzuci, odczuwamy coś podobnego do wrażenia, które prawdopodobnie wywoływała w czytelnikach lektura „Fenomenologii ducha” Hegla. Mamy wrażenie, że „grunt usuwa się nam spod nóg”. Fichte zresztą bardzo wyraźnie już przed Heglem wskazał, że o to właśnie idealiscie chodzi – chodzi o idealizm konsekwentny i o „wolność” kreowania „rzeczywistości” ad libitum. Reakcja na idealizm musiała równie naturalna, co gwałtowna. Chodzi o realizm.

Niekiedy filozofię Arystotelesa określa się mianem realizmu. Arystoteles wszelako nie przyjmował istnienia „materii”, podobnej do tej, jaką naiwnie przedstawiali sobie marksiści. Istotne dla fizyki Arystotelesa jest przyjęcie cykliczności procesów natury. W tym zresztą punkcie jest on dziedzicem całej tradycji filozofii greckiej. „Realizm” Arystotelesa nie był oparty na *czymś*, np. idei rzeczywistości, bo zresztą mamy tu oksymoron. Jego stanowisko było oparte *na sposobie* działania natury. Widzimy – w Fizyce Arystotelesa, że procesy natury

są odwracalne; nie widzimy bowiem w naturze „odpadów” produkcyjnych. W naturze nie marnuje się nic. Zwłoki zwierzęcia są pożywką dla bakterii, które z kolei umożliwiają wzrost roślin, itd. Krąg procesów naturalnych jest *aktualnie domknięty*. Wszelako odwracalność procesów natury jest oparta na odróżnieniu przyczyny i skutku; co więcej, jest to odwracalność warunkowa, bo tożsamość każdego obiektu jest ograniczona jego zdolnością interakcji ze środowiskiem. Zarazem interakcji owej nie można opisać adekwatnie w terminach kwantytatywnych, właściwych dla matematyki. Rzeczy „mniej” lub „więcej” być nie mogą. Jeżeli dana rzecz nie oddziałuje konstruktywnie ze środowiskiem, po prostu przestaje istnieć w *całości*. Tym właśnie różni się fizyka Arystotelesowska od fizyki Galileuszowej. Czy ta różnica jest ograniczeniem tej pierwszej? W fizyce Arystotelesowskiej widać cykliczność procesów natury i zarazem możliwość poznania świata, który inaczej zawsze by się musiał poznaniu wymykać. Fizyka Galileuszowa *zakłada* istnienie matematycznego ideatum i *możliwość* aproksymacji do tej idealnej postaci wiedzy.

Wbrew temu, co się zazwyczaj pisze, Arystoteles był świadom istnienia matematycznie zorientowanego przyrodoznawstwa. Mowa o tym w II księdze Fizyki. Nie przypisywał wszelako nauce owej miana $\theta\epsilon\omicron\pi\alpha$ w pełnym tego słowa znaczeniu. Jest to bowiem wedle niego (w tłumaczeniu łacińskim) jedynie scientia media – nauka pośrednia. Otóż, jeżeli chcemy rozważać naturę po prostu, to odkładamy na bok praktycystycznie zorientowaną aktywność, co właśnie czyni, uprawiając theoria, Arystoteles.

Dla *wytwórcy* przyjęcie istnienia *tworzywa* (mitycznej „materii”) jest rzeczą praktycznie konieczną. Należałby sobie życzyć, by tworzywo to było dla nas zawsze dostępne (na przykład w postaci zasobów naturalnych), a zarazem całkowicie powolne naszemu działaniu. Jest to naturalnie przekonanie infantylne. Natura nie ma obowiązku „stosowania się” do naszych pomysłów, czego ewidentnie po niej oczekiwał Kant. Kantowska „natura” to właśnie „materia”; „rzecz w sobie”; „tworzywo”, któremu brak właściwości, te bowiem są jedynie „wtórne”. W ten sposób wszystkie własności cząstek elementarnych, które możemy dziś poznać, byłyby takimi (subiektywnie jedynie ważnymi) „własnościami” owego mitycznego „tworzywa”. Odkrycie zaś „nowych” własności nie byłoby niczym innym jak tylko *praktycznym* wskazaniem „nowych” sposobów eksploatacji natury.

Arystoteles przyjmuje *niezależność* natury, której badanie *nie jest związane z praktyką bezpośrednią*; jest teoretyczne w pełnym tego słowa znaczeniu. Nie zamyka wszelako (jak mu to imputowano) drogi dla przyrodoznawstwa w nowożytnym tego słowa znaczeniu (*otwiera* raczej możliwość istnienia scientiae mediae). Co więcej, można przypuszczać, że *faktyczna* atrakcyjność rzekomo przez Galileusza odkrytego „przyrodoznawstwa” czerpała siłę z teoretycznych uzasadnień Arystotelesa, które po prostu z czasem stracono z oczu – ze skutkiem zgubnym dla samej nauki.

Nie ulega wątpliwości, że natura, której cykliczność bada fizyka w rozumieniu Arystotelesowskim, dotyczy *rzeczy*. One to właśnie przejawiają powtarzalność zmian, które dają się obiektywnie zbadać. Wszelkie w ogóle badanie natury (jak zaznaczono wyżej) musi się opierać na dostrzeżeniu *powtarzalności* procesów natury. W tym sensie każdy człowiek jest „realistą” przynajmniej o tyle, o ile z istnieniem własnego środowiska naturalnego musi się poważnie liczyć. Od filozofa oczekivalibyśmy jedynie szerszego zakroju owego spojrzenia na *rzeczy*. Problem polega więc na tym, jak daleko możemy posunąć badanie systemów naturalnych. Otóż zdaniem Arystotelesa, posuwanie się w nieskończoność jest

niemożliwe. Natura – obojętnie na jak szerokiej płaszczyźnie badana – przejawia elementarną charakterystykę *poznawalności*, tzn. możliwości wytłumaczenia charakteru *układu* przy pomocy *otoczenia* (ang. *environment*). Arystoteles nazywa to *odróżnieniem* przyczyny od skutku. Otóż *processus ad infinitum* w ciągu przyczyn nie jest możliwy; naruszałby bowiem samą koncepcję przyczynowości, bez której w ogóle w nauce obyć się nie da. Ostatecznie doprowadzi to Arystotelesa do przyjęcia istnienia Przyczyny Pierwszej – Pierwszego Poruszyciela.

Platon wyobrażał sobie tę Przyczynę jako Boskiego Wytwórcę – Demiurga. Istotnie, zdaniem Tomasza, rzeczy są *jakby* wytworami Boga. Porównanie to wszelako ma swoje ograniczenia. Bo rzemieślnik operuje na materiale istniejącym w naturze, a producent może nawet żywić głębokie przekonanie, że dostępność owego materiału natura *powinna* mu zagwarantować. Ostatecznie wszelkie wytwarzanie jest tu *jakby* zapełnianiem pola możliwości wskazanych przez myślenie typu matematycznego. Jest bowiem jasne, że wytwory są tym doskonalsze, im lepiej wpisują się w modele matematyczne. Dziwnym byłoby natomiast przekonanie, że to człowiek matematykę (możliwości owe) stwarza. Otóż antropomorficzne pojmowanie Boga kazałoby patrzeć na Niego jako Tego, kto również *stoi wobec* owych możliwości istnienia. Jan Duns Szkot sądził, że porządek czystych możliwości wypływa z *konieczności* z intelektu Boga i jest od Jego woli niezależny. Nowożytni postaci tego typu myślenia przyjmują po prostu, że Wielki Matematyk stoi w obliczu możliwości – by tak rzec – współwiecznych z Nim samym. W danym razie byłby on tylko *świadkiem* procesów kosmicznych, co można określić mianem „*intelligent design*”. Otóż istnienie owych możliwości jest mimo wszystko mitem (jest nim dosłownie w „*Timajosie*” Platona). Metafizyka (filozofia pierwsza) bierze pod uwagę *wszystkie modalności bycia*, włączając w to *możliwość* bycia. Realna możliwość bycia, zwana przez Arystotelesa materią pierwszą jest współ-stworzona ze światem, ale nie współwieczna Bogu. Człowiek-rzemieślnik możliwości nie stwarza; Bóg stwarza rzeczy razem z możliwością (możnością) ich istnienia. Przy tym stwarzanie wiąże się z całkiem czytelnym pojęciem dopływu energii do danego układu, bo świat możemy nazwać właśnie układem i wyróżnić jego Stronę Zewnętrzną. Jeżeli zaś procesy naturalne są rzeczywiście powtarzalne, to domagają się dopływu energii „z zewnątrz”.

Jest to w gruncie niczym innym jak rozwinięciem koncepcji „asymetryczności” natury. Transformacje Galileuszowe dopuszczają symetrię. Transformacje Lorenza wskazują na „jednokierunkowość” przebiegu procesów naturalnych. Natura zawsze wskazuje „poza”, a koncepcja Transcendencji Arystotelesa jest de facto tejże myśli rozwinięciem. To samo dotyczy problemu entropii – istnieć musi realne źródło generowania energii potencjalnej rzeczy, jeżeli rzecz-układ zachowuje status quo. Istnienie (niepoznawalnej wprost) materii pierwszej tłumaczy fizyczny fakt dyspersji (zaniku energii). Każda ze złożonych materialnych rzeczy *wzięta z osobna* ostatecznie musi ulec zagładzie, choć fakt, że mamy do czynienia z rzeczą właśnie (czymś określonym co do stanu energii) domaga się przyjęcia relatywnej w stosunku do niej *innej* rzeczy: poznawalnej przez relatywny w stosunku do obu umysł ludzki. Ostateczną zaś doskonałością umysłu ludzkiego jest poznanie Przyczyny Pierwszej.

Jednakże – co jest raczej zrozumiałe – *natura* owego Poruszyciela (Przyczyny) nie może być przedmiotem naszego poznania naturalnego. Nasze bowiem poznanie zorientowane

jest w całości przede wszystkim na świat materialny (*takie* natury). Arystoteles wobec tego precyzuje, że „pojemność” materii nie jest nieograniczona w tym sensie, że – jak Demokryt – moglibyśmy przyjąć nieskończoność materii, czyli naturze świata przypisać atrybut Boga. Owa pojemność *jest skończona*, a określa ją Arystoteles mianem *materii pierwszej*. Tomasz dopowiada, że potencjalność materii pierwszej jest *w całości zaktualizowana* przez istniejące w naturze formy, poczynsz od form elementarnych (znanych obecnie jako elektrony, protony, mezony i inne cząstki materialne). Naturalnie materia pierwsza w ogóle nie przejawia charakteru „tworzywa”, o którego istnienie tak gorliwie zabiegał Kant. Nawet jeżeli przyjąlibyśmy istnienie Twórcy-Rzemieślnika w sensie Platońskiego Demiurga, to i tak „materia”, na której Demiurg by operował, nie jest tym samym, co corporeitas Awicebrona, Descartes’a i ich epigonów.

Arystoteles *uznaje* to, co w gruncie rzeczy każdy *de facto* *przyjąć musi* (nawet jeżeli werbalnie temu zaprzecza): poznajemy *coś*, co odróżnia się od tego, co aktualnym przedmiotem naszego poznania nie jest. Owo *coś* nazwiemy substratem, a to, dzięki czemu się on odróżnia od swego otoczenia nazwiemy formą. Koncepcja materii pierwszej przychodzi jako pojęcie substratu *całego świata*, nie zaś jakiejś jego jedynie części (danej w wyjściowym poznaniu aktualnym). Naturalnie Arystoteles nie przyjmuje istnienia owej *całości* a priori. Nie przyjmuje z założenia istnienia *materii* w ogóle. Dlatego też nazywanie marksizmu „realizmem” i zestawianie go w tym kontekście z Arystotelizmem jest kompletnym nieporozumieniem.

Jeżeli badamy historycznie owo pojęcie „materii”, przychodzi na myśli obraz Descartes’a z jego „Medytacji”, ugniatającego w dłoniach kawałek wosku – ikonę „materialności”. Owo urabianie „tworzywa świata” na przestrzeni wieków przybierało postaci niekiedy groteskowe; niekiedy makabryczne. Będąc bowiem istotą duchowo-cielesną, człowiek łączy w sobie własności bytów materialnych i duchowych. Naturalnie infantylnym jest przekonanie, że wyrządzamy (np. zanieczyszczając środowisko) *wprost* krzywdę *zasadniczo* zwierzętom, roślinom i że należy dbać o ich „prawa”. Problem polega wszelako na tym, że *dokładnie na tej samej zasadzie*, jak szkodząc powiedzmy rybom, człowiek wyrządza krzywdę tej części własnej natury, którą jest rybom jakby „pokrewny”. Wartość ruchu ekologicznego nie polega bynajmniej na obronie praw „zwierząt”; co słusznie skądinąd może wydawać się czułościowością. To, że dostrzeżono szkody wyrządzone naturze, jest *znakiem*, że *ta sama dokładnie szkoda* została wyrządzona człowiekowi w jego cielesnym, naturalnym uposażeniu. Śmierć, czy też nawet zagłada całych gatunków jest stosunkowo *łatwo dostrzegalna*. Natomiast znacznie trudniej dostrzec *tę samą dokładnie szkodę* wywołaną przez na przykład jakąś toksyczną substancję cielesnej naturze człowieka. Ta bowiem szkoda jest tu trudniej dostrzegalna, a jej działanie sięga głębiej, z czego wszelako nie wynika, by natura ludzka była bardziej na ową destrukcję odporna. A jednak owo *wyrządzenie szkód* ludziom jest *obiektywnie stwierdzalnym faktem* – właśnie dzięki ruchowi ekologicznemu.

Otóż tego właśnie *faktu* rzecznicy tzw. „postępu” *nie chcą przyjąć do wiadomości*. Środowisko życia „konsumenta” wydaje się bowiem bezpiecznie „oddalone” od natury. Przekonanie takie jest równie infantylne, jak przekonanie tych, którzy chcą „bronić natury przed człowiekiem”.

Reasumując: krąg ludzkiego życia jest poniekąd wyznaczony przez jego „pokrewieństwo” ze światem materialnym; światem pojętym w całej jego różnorodności

gatunków i ekosystemów. Naruszenie takowych ekosystemów skutkuje naruszeniem integralności natury ludzkiej; na przykład powodowaniem chorób cywilizacyjnych. Jest rzeczą oczywistą, że wzrastająca liczba populacji świata wymaga umożliwienia pozyskania zasobów naturalnych dla jej podtrzymania. Nie może wszelako się to dokonać kosztem niszczenia podstawy naturalnej egzystencji człowieka. Niemożliwość jest tu nie tylko kwestią natury moralnej. Chodzi o to, że *na dłuższą metę jest to niewykonalne*. Grupy, czy też jednostki *pasożytnicze* mogą *na krótką metę* wyciągnąć wymierne korzyści z niszczenia podstaw egzystencji innych, „bezpiecznie” od nich samych oddalonych, faktem jest jednak, że rachunek za naruszenie integralności naturalnego rytmu życia człowieka *ktoś będzie musiał zapłacić*.

Grecy byli przekonani, że imperatywem moralnym jest *życie zgodne z naturą*. Natura jest *niezmiennym ekosystemem*, w obrębie którego człowiek wykreślić może *własny krąg życia*, przy zachowaniu integralności samej natury. W ten sposób *cykliczność* procesów naturalnych harmonijnie komponuje się z *naturalnym rytmem życia*. Na rozumnej zaś naturze człowieka opiera się możliwość otwarcia na wszelkie (nawet darmowe) działanie Przyczyny Pierwszej.

2. Abstrakcja matematyczna

Wszelka działalność ludzka polega na wprowadzaniu ładu w przedmioty tejże działalności. Chaos jest tym, co odruchowo w nas-ludziach budzi odrazę. Prawdopodobnie zwierzęta nie są zdolne do uczucia wstrętu w stosunku do postrzeganego przez nie nieładu. Odraza animalna jest faktem odnośnie *do jednego przedmiotu*, który pozostaje w określonym (niepożądanym) stosunku do poznającego (zwierzęcia). Natomiast dysharmonia postrzegana między dwoma *zewnętrznymi* obiektami wydaje się być czymś charakterystycznym dla poznania doskonalszego, ludzkiego właśnie.

Odrzę budzić w nas może – co jest raczej oczywiste – nieład w przedmiotach codziennego użytku, przedmiotach, którymi wypada się nam posługiwać. Tak samo odrzę budzi nieład wypowiedzianych, czy też napisanych niewyraźnie słów. Wyrazy bowiem też – od strony materialnej przynajmniej – są jakimiś obiektami. Nieład może manifestować się choćby niestarannością pisma lub niewyraźną wymową. Ale, ogólniej, również nieład *logicznej strony języka* jest dla naszego umysłu przykrym dysonansem. Wiąże się to ze społeczną naturą człowieka: oczekujemy bowiem od innych, że przedmioty, którymi wypadnie nam się posługiwać, są do użytku właśnie już w pewien sposób przygotowane. Dotyczy to zarówno zdań, które winny być wyraźnie zapisane na kartce papieru, jak i np. narzędzi, które winny znajdować się na właściwym miejscu. Naturalnie wyrazy potocznego języka też mają „swoje własne miejsce”, które należy zachować. Zdanie napisane może być błędnie, a mimo to mieć określoną wartość heurystyczną. Podobnie, narzędzie, które chwyci się do ręki, jako to, co najbardziej poręczne, może okazać się użyteczne, choć być może do wykonywania danej czynności *wprost* nie było przeznaczone. Warunkiem wszelako sine qua non jest minimum ładu, który winien w przedmiotach materialnych już być zastany. Zdanie

wyrażone niegramatycznie lub z niespójne logicznie bywa równie bezużyteczne, jak narzędzie zawalone stertą śmieci.

Stosownie do tego, powiedzieć należy, że sama *możliwość* wprowadzania ładu w przedmioty, którymi się posługujemy, wymaga *uprzedniego* rozpoznania pewnego elementarnego ładu istniejącego między nimi. A zatem *porządkowanie* relacji między rzeczami wymaga *uprzedniego rozpoznania* między nimi pewnej *elementarnej relacji*. W przeciwnym razie, kultura materialna byłaby podobna do beczki Danaid, w której nic nie dałoby się w sposób trwały zgromadzić. Rozwój jest bowiem niczym innym, jak tylko pomnażaniem owego ładu czyli kumulacją wyników pracy w sposób uporządkowany. Pomnażanie czegoś, co samo jest nicością, daje w wyniku tylko nicość.

Dotyczy to naturalnie człowieka jako istoty społecznej. Żyjąc powiedzmy w XX wieku, wchodząc w świat już wytworzony ręką ludzką, spotykamy się właśnie z pewnym poziomem uporządkowania relacji między materialnymi obiektami, poziomem charakterystycznym dla danego okresu rozwoju cywilizacji. Wszelako sama nawet jednostka, przez sam fakt podlegania upływowi czasu staje wobec wyników swej własnej pracy w podobnym stosunku. Zaczynając bowiem pracę powiedzmy 12 kwietnia 2011 roku, konsumuję wszystkie *uprzednio* przeze mnie wytworzone relacje, w sposób zupełnie podobny, jakby były to owoce pracy zupełnie *innej* osoby. Istotna jest tylko różnica, że wiedza tkwi w *moim* umyśle i jest względnie (w horyzoncie czasowym *mojego* życia) niezależna od uwarunkowań czasowych. A jednak i od tej strony manifestuje się społeczna natura człowieka, a wiedzy – w tym konkretnie wypadku. Posługuję się mianowicie np. notatkami, czyli materialnymi znakami, które przygotowuję sam dla siebie podobnie jak przygotowywałbym je dla kogoś innego. Książka, która wychodzi drukiem jest oczywiście spisana staranniej, ale właściwie ktoś mógłby równie dobrze spisać swoje przemyślenia w formie książki właśnie dla samego siebie. Dochodzi też i kwestia sprawiedliwości, bo ta reguluje stosunki między *różnymi* ludźmi, a nikt nie jest „niesprawiedliwy” w stosunku do samego siebie, chyba że przekłada się to na pomniejszenie dobra, które inni mogliby czerpać z tego, co wypracowane przez daną jednostkę.

Wspominając w niniejszej pracy imię Św. Tomasza patrzymy wstecz na siedem z górą wieków, które minęły od jego śmierci. Nasz czas – by tak rzec – „prywatny”, nie obejmuje zazwyczaj więcej niż siedem dziesięcioleci. Wszelako fenomen życia może być odniesiony również do owej płaszczyzny cywilizacyjnej o tak szerokiej rozpiętości. Przypomnijmy sławne zdanie Pliniusza: *In bibliothecis loquuntur defunctorum immortales animae* (Plinius, *Naturalis historia*, XXXV, 2). Przez książki przechowywane w bibliotekach mówią do nas nieśmiertelne dusze ich autorów. Zasada społecznego solidaryzmu obowiązywać musi tak na płaszczyźnie synchronicznej, jak diachronicznej. Pokolenia minione muszą mieć rzeczywisty głos w naszym życiu obecnym. Jest to imperatyw sprawiedliwości, z zarazem prawo człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu. Te prawa opierają się na ładzie prawa naturalnego.

Najprostszy sposób porządkowania relacji między przedmiotami jest ich uporządkowanie wedle ich wielkości, czy też położenia. Dlatego też specyficznie ludzkie poznanie świata polega przede wszystkim na ujęciu relacji natury kwantytatywnej między obiektami. Faktem jest, że czysto materialne i fizyczne obiekty, które są przedmiotem zwyczajnego postrzeżenia, rzadko miewają wyraźne granice i czasem nie dają się od razu

nawet od siebie nawzajem oddzielić. Jeżeli chodzi o byty ożywione, to oczywiście one same poniekąd od otoczenia się oddzielają i na tym polega ich życiowa aktywność. Ale to nie stoi na przeszkodzie temu, abyśmy zupełnie wyraźnie mogli ująć relacje między tamtymi obiektami również. Descartes sądził, że w efekcie otrzymujemy to, co określił jako idee jasne i wyraźne.

Descartes nie zadał wszelako pytania, w *jaki sposób* otrzymujemy owe idee, chyba że za odpowiedź poczytalibyśmy jego stwierdzenie, że są nam one wszczepione przez Boga. Ale pytając o ów sposób oczekujemy raczej określenia ich stosunku do przedmiotów materialnych, kwestię istnienia Boga pozostawiając przynajmniej tymczasowo nierozstrzygniętą. Chodzi bowiem o to, że rozum ludzki najwyraźniej pozostaje w *określonym stosunku* do przedmiotów materialnych, a pytanie nasze dotyczy rozjaśnienia natury owej relacji. Nie tylko bowiem przedmioty materialne pozostają w relacjach do siebie. Sam umysł człowieka pozostaje w określonej relacji do przedmiotów materialnych – wprost lub pośrednio.

Ów specyficzny (elementarny) poznawczy stosunek umysłu człowieka do przedmiotów materialnych jest określany przez scholastyków mianem *abstractio formalis*. Naturalnie jest to tylko termin i nie wyjaśnia od razu natury stosunku, o którym mowa. Stajemy bowiem przed problemem określenia, jak rozum ludzki może – wyrażając się obrazowo – „stać pomiędzy” dwoma obiektami materialnymi, aby w sposób zupełnie ściśle określić ich wzajemną relację.

Przedmioty matematyki zupełnie wyraźnie różnią się od przedmiotów materialnych. Jeżeli zatem relacje między przedmiotami materialnymi są w stosunku do tychże zmiennych przedmiotów wtórne (co jest oczywiste), to wydawałoby się, że o poznaniu *trwałych relacji* kwantytatywnych porządkujących świat materialny w ogóle nie może być mowy. Takie jest stanowisko Platona. Przedmioty materialne są zniszczalne; przedmioty matematyki – nie. Można zresztą przypuszczać, że takie jest źródło „idealizmu” Platona. Zdaniem Tomasza, Platon przypisał realne bytowanie abstraktom – dokonując ich substancjalizacji.

Faktem jest jednak i to, że niezależnie od tego, czy – powiedzmy – z lewej strony domu rośnie głóg, czy też porzeczką, to – jako *obiekt materialny* – ów głóg, czy też porzeczką pozostaje zawsze w takim samym stosunku położenia do danego obiektu. Można to uogólnić i powiedzieć, że położenie w ogóle jest tym, co niezależnie od przedmiotów, które mają położenie, czy też w danym położeniu tymczasowo jedynie się znajdują. Przestrzeń zatem wydaje się być czymś zupełnie niezależnym od obiektów, które się zmieniają; powstają i giną. Ciało materialne, które owych własności zmienności nie ma, dawniej określano mianem eteru. Aż do czasów eksperymentu Michelsona-Morleya przypuszczano, że przestrzeń ma zupełnie realny status fizyczny, czyli jest eterem – ciałem, które nie powstaje i nie ginie. Natomiast przedmioty „zwykłe” poruszałyby się *względem* owego eteru, który tym samym stanowiłby wyróżniony układ odniesienia. Istniałby – stosownie do tego – trwały podmiot relacji natury kwantytatywnej o zupełnie fizycznie określonym charakterze. Odkrycie teorii względności położyło kres przypuszczeniom co do istnienia eteru. *Relacje* między materialnymi rzeczami *układają się w parę*, a elementarne zdarzenie jest tym, w czym pierwotnie możemy ująć właśnie ów stosunek natury kwantytatywnej (choć nie tylko taki stosunek).

Hipoteza istnienia eteru była obrazowym sposobem ominięcia rzeczywistej trudności – wykazania trwałego fundamentu wszystkich w ogóle relacji natury kwantytatywnej. Otóż scholastycy wskazują na ten podmiot – jest nim umysł ludzki, który dokonuje abstrakcji matematycznej, czyli jest jakby w stanie „wejść” w samą relację istniejącą między dwoma obiektami. Między dwoma *elementarnymi* obiektami nie może znaleźć się żaden obiekt materialny. Znaleźć się tam może tylko obiekt niematerialny – umysł ludzki, który dokonuje rzeczowej abstrakcji.

Spróbujmy obrazowo uzmysłwić sobie, czym jest fakt, zdarzenie, czyli to, co jest elementarnym składnikiem przedmiotu doświadczenia (również poznania potocznego). Interpretacja naukowa przychodzi później. A jednak to właśnie dzięki owej interpretacji, a mianowicie dzięki szczególnej teorii względności, wiemy, że składniki zdarzenia są dwa i tylko dwa. Spróbujmy sobie wyobrazić je jako dwa równoległe lustra. Stając między nimi, możemy zobaczyć pewną ilość zwielokrotnionych odbić. Liczba ta jest tym większa, im bardziej linia naszego wzroku zbliża się do linii prostopadłej łączącej oba lustra. Praktycznie liczba owych odbić jest ograniczona przez fakt, że oko (i głowa) samo jest przedmiotem fizycznym, a więc na linii owej (nie zajmując w ogóle miejsca) nie da się ulokować. Oko jest przedmiotem fizycznym, stąd też sama jego obecność na idealnej linii wzroku owo „idealne” patrzenie uniemożliwia. Nieskończonej liczby odbić nie możemy spostrzec, dlatego że oko jest właśnie przedmiotem fizycznym, które zajmuje określone miejsce. Gdyby było „punktem”, byłoby to możliwe.

Przyczyna i skutek („obraz” i „odbicie”), czyli to, co zawiera się w każdym zdarzeniu jako elementarne jego składniki, realizuje się w *potencjalnie nieskończonej* liczbie zdarzeń. Przedmiotem nauki jest to, co ogólne, czyli to, co potencjalnie nieskończone. I matematyka ma na uwadze ono infinitum dosłownie. Natomiast Arystoteles mówi, że ogół jest cenny, dlatego że ujawnia *przyczynę*. Łańcuch zaś przyczynowo skutkowy nie może być nieskończony w *świecie realnym*. Nieskończona jest tylko jego Ostateczna Przyczyna. Umysł ludzki z natury swej dąży do poznania tej nieskończoności, sam jej w (swej) naturze nie znajdując.

Jeżeli współcześnie nie uznaje się definicji realnych i dowodów na fizyczną przyczynowość, to powodem tego jest to, że nie dostrzega się (po Ockhamie) specyfiki poznania intelektualnego. „Ogół” dla nominalistów to po prostu to, co zastępuje pewną liczbę konkretów. Umysł ludzki w danym razie byłby tylko widzem dramatu rozgrywającego się na planie kosmicznym. Być może jest on nim istotnie, wszelko należałoby jednak wyjaśnić naturę widzenia (bycia widzem), czego właśnie nie uczyniono.

Specyfika poznania intelektualnego polega na tym, że umysł ludzki poniekąd zajmuje owo „idealne” miejsce („stoi” „pomiędzy”, a nie „obok”); miejsce z istoty swej dla żadnego przedmiotu materialnego niedostępne. Intelpekt staje „pomiędzy” relatywami zdarzenia, będąc w ten sposób w stanie ująć je jako przyczynę i skutek lub choćby tylko zbiory obiektów. Bo obiekty w ogóle mogą się powielać w nieskończonej potencjalnie liczbie zdarzeń. Właściwie biorąc pod uwagę *jedynie* owe „zwielokrotniane odbicia” otrzymujemy „idealne” przedmioty matematyczne. Wszelako odróżnienie przyczyny i skutku – o czym wiemy ze szczególnej teorii względności – jest zupełnie usprawiedliwione. Przyczyna i skutek to jakby owe „odbicia” *elementarne*. Faktem jest, że tę ich właściwość tracimy jednak z oczu ujmując przedmioty zwane idealnymi – przedmioty matematyczne, a więc te, w których istnienie

pierwszeństwa i wtórności (bytowego) zasadniczo nie odgrywa roli. Otóż jednak świadomość pochodzenia przedmiotów matematycznych od owej binarnej elementarnej struktury faktu, przesądza o stosowalności matematyki do badania przyrody, a z drugiej strony tłumaczy absolutną obowiązującość (ważność) praw przyrody.

Widzimy zatem *skutek* owej aktywności intelektualnej; faktem jest jednak, że człowiek istnieje w świecie w sposób również materialny, a poznanie dokonuje się przy pomocy materialnych organów zmysłów. Stosownie do tego moglibyśmy zapytać, jak dokonuje się *naturalny* proces formowania pojęć matematycznych.

Pytanie takie nie jest nowe, podstawiono je bowiem u schyłku XIX wieku, w szkole tzw. psychologizmu. Edmund Husserl w swojej pierwszej pracy był jeszcze rzecznikiem psychologizmu właśnie. Prace jednak np. Theodora Lippsa rychło poszły w zapomnienie, sam zaś Husserl porzucił swe pierwotne stanowisko, przyjmując aprioryczny charakter prawd matematycznych. Problem, przed którym następnie stanął Husserl, nie był nowy: samo pytanie o *stosunek* przedmiotów idealnych do przedmiotów materialnych było już postawione poprzednio przez Descartes'a. Niezależnie od wszelkich usiłowań jego rozjaśnienia, stosunek ten musiał pozostać zagadkowy.

Jeżeli jednak przyjąlibyśmy istnienie *realnej* relacji między obiektami matematycznymi i możliwość poznania *stosunków* samych rzeczy materialnych do siebie nawzajem (a poznanie też byłoby taką relacją), należałoby właśnie zapytać o genezę owej relacji, czyli o jej fizyczny sens.

Pojęcie ilości może wnosić pewne pozory wiedzy apriorycznej. Natomiast pojęcie wzrostu, czyli *osiągania* wielkości *właściwej* dla danego przedmiotu ze względu na relacje z innymi przedmiotami, czyli *osiągania naturalnej* dlań wielkości, ma zupełnie czytelny sens *fizyczny*. Bo jest rzeczą raczej jasną, że egzemplarze każdego gatunku, mają właściwe dla danego gatunku rozmiary. Jonatan Swift mógł wymyśleć „świat”, w którym to prawo by nie obowiązywało, ale jest to świat niemożliwy do zaistnienia.

Weźmy pod uwagę (pozorną) ekwiwokację zwartą w pojęciu „osiąganie”. Otóż obiekt osiąga (pod wpływem czynnika zewnętrznego) optymalną wielkość. (Zwierzęta mają naturalnie *swą własną wielkość*, wynikającą właśnie z relacji do otaczającego je środowiska). Poznanie zwierzęce ogranicza się do ujęcia relacji *ważnej jedynie dla danego gatunku*, nigdy zaś *ważnej po prostu*. Język ludzki tym wypadku różni się co do istoty w stosunku do tego, co niektórzy nazywają językiem zwierząt. Zwierzęta są niezdolne do zrozumienia praw matematycznych. Dokonują jedynie „egzystencjalnych wyborów”. Mogłoby chyba istotnie istnieć podobieństwo między „językiem” takowego wyboru u ludzi, a „językiem” zwierzęcia. Bo *istnieć nie może* podobieństwo między językiem *nauki* a „językiem” zwierząt. Bo my-ludzie *osiągamy* wiedzę o danym *stanie rzeczy* stając niejako „pomiędzy” obiektem, a otoczeniem ów wzrost warunkującym. Zwierzę do tego właśnie typu poznania jest w ogóle niezdolne. Ono jakby „opowiada się” po jednej lub drugiej stronie – obiektu lub jego otoczenia. Poznanie zwierzęce jest zawsze „zaangażowane”. Natomiast poznanie ludzkie może być niezaangażowane. Może być teoretyczne; tzn. na ów kwantytatywny stosunek dwu obiektów może spojrzeć niejako z pozycji zupełnie neutralnej. Właśnie matematyka jest określona przez Arystotelesa jako *theoria*. Nie jest to jednak jedyna *theoria* dostępna dla rozumu ludzkiego.

Sama matematyka daje zupełnie jasną informację co do tego, co w samej naturze elementarne; co do tego, co *najpierw* musi być przedmiotem uwagi tego, kto dokonuje abstrakcji.

Najogólniejszym równaniem matematyki jest równość Eulera:

$$e^{i\pi} + 1 = 0.$$

Ma ona zupełnie czytelny sens fizyczny, albowiem wprowadzając do tego równania zmienną x otrzymujemy równanie najbardziej ogólnego *układu fizycznego*, równanie oscylatora harmonicznego:⁴³

$$e^{i\pi} = \cos x + i \sin x.$$

(wprowadzając potem do tego równania zmienną czasową otrzymujemy równanie fali w ogólności; oscylator harmoniczny jest bowiem falą stojącą).

Problem polega cały czas na ustaleniu, co dokonuje się na *realnej granicy* fizycznego ciała. Najbardziej obrazowo można sobie to uzmysłwić zadając pytanie co do *powstawania naturalnej wielkości* danego ciała. Otóż zasada „optymalnego wzrostu” jest również opisana przy pomocy liczby Eulera. Wartość tej liczby odkryto badając optymalną wartość procentu składanego. Zakładając, że 1 PLN przynosi po roku 100% zysku, możemy zapytać o to, jak kapitalizowałyby się odsetki w ciągu roku. Jeżeli kapitalizacja następowałaby po roku, otrzymalibyśmy 2 PLN; jeżeli po pół roku – $1.00 \times 1.5^2 = 2.25$; jeżeli odsetki kapitalizowałyby się co kwartał – $1.00 \times 1.25^4 = 2.4414$; jeżeli co miesiąc – $1.00 \times (1 + 1/12)^{12} = 2.613035$. Jak widać, częstość kapitalizacji zwiększa przybliżenie do pewnej wartości granicznej. Przy n zmierzającym do nieskończoności, a więc: $1.00 \times (1 + 1/n)^n$, otrzymujemy wartość liczby Eulera. Otóż w ten sposób otrzymujemy zasadę optymalnego wzrostu, charakterystyczną bynajmniej nie tylko dla stosunków pieniężnych, ale w ogóle dla optymalnego *naturalnego* wzrostu. Wartość ta jest określona jako:

$$\frac{1}{e} = \lim_{n \rightarrow \infty} \left(1 - \frac{1}{n}\right)^n$$

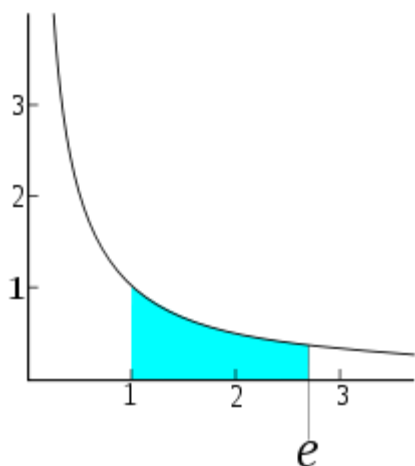
Sama zaś liczba Eulera jako:

$$e = \lim_{n \rightarrow \infty} \left(1 + \frac{1}{n}\right)^n$$

Pierwsze z tych równań opisuje ponadto optymalny rozkład prawdopodobieństwa: $1/n$ jest prawdopodobieństwem przegranej; n jest ilością prób. Prawa natury w sensie Arystotelesowskim prowadzą do powstania nowych substancji (oscylatorów harmoniczych). Ale owa generatio nie jest procesem koniecznym; powstanie np. nowego organizmu jest jedynie prawdopodobne, bo działanie innych (naturalnych) przyczyn może je udaremnić.

Ponadto naturalna jednostka powierzchni jest dana przez całkę:

⁴³ R. Feynman, Wykłady, I, rozdz. 22.



Dlatego też stała e wchodzi w określenie zarówno właściwej wielkości jak i sposobu osiągania owej właściwej wielkości.

Przedmioty matematyczne pojawiają się w *naszej wyobraźni*. Sam proces ich pojawiania się jest oczywiście procesem fizycznym, podobnym do akumulacji „kapitału” wedle określonej proporcji oraz akumulacji prowadzącej do osiągnięcia wielkości właściwej dla egzemplarza danego gatunku. Otóż intelekt odkrywa *optymalną* proporcję akumulacji. Jest nią podstawa logarytmu naturalnego. To pozwala w ogóle ustalić *stałe* stosunki ilościowe między obiektami materialnymi.

W średniowieczu pytano o zasadę tworzenia liczby. Uważano, że jest nią 1. Stąd też przyjęte jest określanie wielokrotności tej liczby mianem liczb naturalnych. Otóż ściśle rzecz biorąc, zasadą liczby musi być liczba e . Jest ona podstawą, na bazie której możemy ze sobą porównywać ilościowo wszystkie w ogóle przedmioty materialne. Zmiana bowiem ilościowa w otaczających nas obiektach materialnych jest faktem. Otóż można zapytać, czy istnieje stała granica, między tego rodzaju zmianami. Jest nią właśnie zasada optymalnego wzrostu.⁴⁴

Oczywiście możemy przeprowadzić procedurę będącą do pewnego przynajmniej stopnia lustrzanym odwróceniem omówionej dotychczas abstrakcji formalnej. Jest nią eksperyment.

Mówiąc o tym, że jest to jednak tylko pewne przybliżenie odwrócenia procesu abstrakcji, mamy na myśli to, że obiekty eksperymentu nie mają *ściśle* wymierzonych granic, takich mianowicie, które byłyby niezależne od inicjatywy eksperymentatora. O ile zatem u podstaw abstrakcji formalnej musi tkwić dostrzeżenie elementarnego ładu w obiektywnie bytującym materialnym świecie, co wiążemy z pojęciem doświadczenia zmysłowo-intelektualnego, to eksperyment wcale doświadczeniem w tym sensie nie jest. My sami bowiem ten ład w przedmioty wprowadzamy. Kant próbował zredukować doświadczenie do eksperymentu, wskutek czego otrzymał osobliwą tezę o „niepoznawalności” naturalnego porządku rzeczy.

Przedmioty eksperymentu mają naturę wyznaczoną przez samą procedurę eksperymentowania. Sprawa zaś, czy wielkość obserwowana jest „realna” w normalnym tego słowa znaczeniu jest odrębna. Można by bowiem (jak się wydaje) zadowolić się przyjęciem

⁴⁴ Jak widać, ta zasada liczby, jaką jest jednostka urojona, pojawia się – by tak rzecz – na granicy natury i „świata” obiektów matematycznych. Dlatego nie jest ona – ściśle rzecz biorąc – wyobrażona, bo wyobrażenie liczby poprzedza – jako tegoż wyobrażenia zasada (por. Rodz. III, wprowadzenie).

ich użyteczności w miejsce realności, co nazwiemy pragmatyzmem. Sama ta koncepcja zresztą doczekała się swoistej nobilitacji dzięki terminowi: For All Practical Purposes (FAPP) – przedmioty eksperymentu to to, co nadaje się do wszystkich praktycznych celów.

Moglibyśmy rzeczywiście przyjąć, że sprawa wyodrębnienia układu i otoczenia jest kwestią li tylko umowy czy też wygody. Stosownie do tego, nie mielibyśmy pewnego poznania przyczyny i skutku. Wymagać by należało jedynie sprawdzalności warunków eksperymentu.

Można by dalej przypuszczać, że wyodrębnienie układu od otoczenia jest z konieczności okupione zostawieniem na boku (lub przynajmniej niedostrzeżeniem) czynników tymczasowo uznanych za nieważne. Po głębszym zaś, czy też dokładniejszym zbadaniu zagadnienia, czynniki „nieważne” okazywałyby się jednak istotne dla bardziej adekwatnego opisu świata.

Na przykład istotne dla ważności prawa mechaniki Newtonowskiej jest to, aby przedmioty poruszały się z prędkościami znacząco mniejszymi od prędkości światła. Ważność zaś (niezmienniczość) prawa po uwzględnieniu prędkości dużych będzie już niezmienniczością Lorentza, a nie Galileusza. Pojawia się oczywiście pytanie co do istnienia „absolutnej” niezmienniczości. Właściwie jej odrzucenie wydawałoby się pewną konsekwencją stanowiska neopozytywizmu.

Można by domniemywać, że wzięcie pod uwagę większej ilości okoliczności przedtem uważanych po prostu za nieistotne lub tylko niedostrzeżonych, przesądzać będzie o postępie nauki (czy też poznania w ogóle). Otóż tak jednak nie jest. Nie można bowiem powiedzieć, by metabolizm informacji miał wartość drugorzędną. W istocie zalew informacji raczej pracę (ten metabolizm) uniemożliwia.

Coś podobnego widzimy w postępowaniu moralnym, tu bowiem mamy z pewnością do czynienia z praktyką. Otóż liczba okoliczności czynu moralnego jest praktycznie nieskończona. Czy wobec tego o pewności w ogóle mowy być nie może? Problem ten (problem wiedzy moralnej) stawiano sobie wyraźnie w XVII wieku. Jednym ze stanowisk był tzw. probabilizm. (Innymi: tucjoryzm i probabilioryzm.) Prawdopodobieństwo zajęło miejsce pewności, a w XX wieku zakwestionowano nawet („etyka wolności”; etyka osoby”) niezmienniczość prawa moralnego. Otóż istotnie można przypuszczać, że *postępowanie* musi dopuszczać ów margines niepewności. Natomiast jednak nie widać, że człowieka powinniśmy określić zasadniczo jako istotę działającą i naturę człowieka definiować w terminach probabilizmu. W istocie Arystoteles określał go zgoła inaczej – jako „istotę kontemplującą”, bo intelekt teoretyczny jest tym, co w człowieku najwyższe. Nawet jeżeli nie możemy w sposób pewny ująć wszystkich okoliczności naszego czynu, to i tak możemy z całą pewnością teoretycznie ten czyn (jak i też postępowanie; działanie) określić zupełnie adekwatnie (na drodze refleksji). To właśnie stanowi o podmiotowości człowieka; o tym, że jest on gwoi samego siebie, a nie gwoi „działania”. Namysł teoretyczny musi mieć pierwszeństwo.

Ale to jeszcze nie wszystko. Po odkryciu mechaniki kwantowej naukowcy stanęli przed problemem określenia realności samego obiektu – przedmiotu eksperymentu. Wedle Szkoły Kopenhaskiej, nie można mówić o obiektach realnych w normalnym tego słowa znaczeniu. To, co obserwowane, tworzy *całość* z przyrządem służącym do obserwacji. Aparat rejestruje prawdopodobieństwo wystąpienia określonych wielkości mierzonych i nic więcej. Mówi się co prawda tak, jakby obiekty istniały *przed* pomiarem; można by zatem ewentualnie

mówić o kolapsie funkcji falowej, ta bowiem ostatnia miałaby realną wartość („przed-pomiarową”). Ale stanowisko Szkoły Kopenhaskiej jest właśnie antyrealistyczne.

Właściwie poprzestając na prostym skonstruowaniu modelu matematycznego oraz świata materialnego, trudno było dojść do innych wniosków: im dalej odchodzimy od ścisłego formalizmu matematyki, tym bardziej nasze poznanie jest zdane na łup nieokreśloności. Problem polega na tym, że stanowisko takie jest właśnie zupełnie przeciwne samej idei FAPP. Można bowiem zadać pytanie: *do czego* właściwie stosujemy formalizm teorii matematycznych? Czy owo „coś” zawsze wymyka się naszemu ujęciu tak jak mityczny Proteusz? Jeżeli „rzeczywistość” jest nieuchwytna, to co gwarantuje, że sam proces *zastosowania* teorii do eksperymentu jest wolny od dowolności? Zastosowanie bowiem implikuje uprzednie rozpoznanie obiektu, do którego coś chcielibyśmy zastosować. Takim właśnie nieokreśleniem jest naznaczone stanowisko neopozytywizmu, który jest teoretyczną podbudową stanowiska Szkoły Kopenhaskiej.

Poznanie potoczne – mimo braku ścisłości – jednak *odróżnia* obiekty, co do których realności nie mamy wątpliwości. „Statystycznie żywy” kot może być problemem dla tego, kto przyjmuje racjonalność prawdopodobieństwa za jedynie dopuszczalną. Tymczasem zwyczajne relacje między ludźmi wymagają jednak *odróżnienia* obiektów. Działanie zaś zupełnie odpowiedzialne wymaga zupełnie ścisłego ich odróżnienia.

Co więcej, język konceptualny (podobny do potocznego) wydaje się być niezbywalnym elementem samej nauki. Można napisać dzieło naukowe nie używając w ogóle języka matematyki (jak to uczynił Michel Faraday), natomiast nie można napisać nawet książki matematycznej nie posługując się językiem konceptualnym.

Neopozytywizm odpowiada, że język potoczny nie może stanowić podstawy poznania naukowego. W danym jednak razie pozostaje problem określenia, *czym są* obiekty eksperymentu; określenia ich od strony konceptualnej. Określenie ich w sposób operacyjny może mieć wartość jedynie tymczasową. Oznacza to tyle, że po to, aby nauka mówiła w ogóle *o czymś* należy *jednoznacznie* określić jej przedmiot. Neopozytywiści natomiast – za Janem Dunsem Szkotem – przyjmują, że jednoznacznym może być tylko język formalny (u nich: kwantytatywny). Dla Jana Dunsza Szkota, jednoznacznym jest pojęcie bytu, natomiast przedmioty zmysłów stanowią jedynie *okazję* do uświadomienia sobie owego „klucza mądrości”. W ten sposób zarówno u Leibniza, Hume’a jak i Husserla i Wittgensteina, całość świata zostaje rozszczepiona na dwie części: świat empiryczny oraz formalny aparat jego poznania. Gdzie on się znajduje? Wedle Jana Dunsza Szkota, jest to *objectum secundarium intellectus Dei* (wtórny obiekt intelektu Boga). Natomiast neopozytywiści w ogóle na pytanie o status bytowy przedmiotów matematyki nie udzielają żadnej odpowiedzi.

Według Arystotelesa, poznanie zmysłowe jest *przyczyną* utworzenia *pojęć* jednoznacznych. Tomasz ujmując to tak: *res sui notitiam in anima gignit*.⁴⁵ Rzecz rodzi w umyśle swe własne podobieństwo. W ogóle życie człowieka jest niemożliwe bez względnie przynajmniej jasnego określenia *stosunku* rzeczy do siebie nawzajem. Ustalenie zaś ich kwantytatywnego stosunku okazuje się rychło niewystarczające. Jaki jest na przykład stosunek człowieka do popełnionego czynu? Czy jest on realny? Według Moore’a – nie. Na czym wobec tego polega odpowiedzialność? Czy prawa matematyczne są „pewniejsze” niż

⁴⁵ De Veritate, q. 1, a. 10 ad sc. 3

prawo, które nakazuje karać przestępców? Czy odpowiedzialność jest pojęciem, któremu brak fizycznej treści i pewności? A co z odpowiedzialnością za tworzenie hipotez naukowych? Czy nie domagamy się spójności myślenia? Konsekwencji wywodów?

Zwykle poznanie potoczne nie może obyć się bez ujęcia przyczyny i skutku, co dalej dokonuje się w nauce przez wskazanie „wspólnej płaszczyzny”, na której możemy ująć jedno i drugie ($\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ metodologii Arystotelesa). Ten typ poznania jest stosunkowo najbliższy poznaniu potocznemu, w ogóle bowiem w życiu codziennym bez odróżnienia przyczyny i skutku obyć się nie możemy. Mamy do czynienia z *innym typem racjonalności*; z procesem abstrakcji różnym od abstrakcji matematycznej. Dostrzegamy ład relacji między obiektami tworzącymi zdarzenia i to właśnie ujmujemy jako przyczynę i skutek. Bez tego typu racjonalności nasze poznanie świata przy pomocy formalizmu matematyki byłoby zawieszone w próżni. Potrzebna jest wiedza, do jakiej klasy przedmiotów w ogóle nasze pojęcia się odnoszą. Chodzi o relacje tego, co ogólne do tego, co potencjalnie obecne w wielu jednostkach. Na tej podstawie wnioskujemy, że w samych pojedynczych rzeczach (najpierw zaś zdarzeniach) należy wydzielić substrat i działającą formę. W rzeczach jednostkowych będzie to materia i forma. Jeżeli zasada komplementarności ma *ogólny* sens fizyczny to tylko ten: materia i forma to dwie nieredukowalne do siebie strony świata realnego. Obecność aparatu w obiekcie badanym jest *wzajemną interakcją* formy i materii obu. Natomiast poznanie ludzkie jest czynnością niematerialną, w związku z czym ujmuje przedmioty realne, a nie „umownie realne”, czyli takie, w których granica między obserwatorem a przedmiotem obserwowanym byłaby płynna. Poznanie niematerialne (bez pośrednictwa aparatu materialnego) jasno określa realne granice przedmiotów.

Stosowalność matematyki do badania przyrody potwierdza eksperyment. Obecność jednak aparatu prowadzi do kolapsu funkcji własnej obserwowanego układu. Ta funkcja jest opisywana przez superpozycję funkcji sinus i cosinus. Wszelkie periodyczne funkcje stanowią superpozycję tychże funkcji. Otóż funkcja ta zanika eksponencjalnie w momencie mierzenia. Sam pomiar wobec tego jest związany z zanikiem funkcji własnej. Jest to (o czym powiedziano powyżej), proces *odwrotny w stosunku do procesu naturalnego (optymalnego) wzrostu*.

Abstrakcja matematyczna to proces w stosunku do przeprowadzania eksperymentu odwrotny. Obserwujemy mianowicie fizyczny fakt. Na podstawie obserwacji fizycznego wzrostu ujmujemy zasadę *optymalnego wzrostu*, tzn. zasadę liczby, którą jest podstawa logarytmu naturalnego. Ta zaś pozwala nam na ujęcie elementarnych funkcji periodycznych $\sin$ i $\cos$. W tym zatem przypadku postępujemy *analitycznie*, wyodrębniając najprostszymi składnikami proporcji między rzeczami materialnymi. Tym składnikiem jest podstawa logarytmu naturalnego. W wypadku eksperymentu postępowanie jest „syntetyczne” – do teorematu „dołącza się” aparat pomiarowy.

Wszystkie zmiany fizyczne są zmianami, w których naturze leży wzrost i ubytek. Właściwie każda rzecz ma *swój optymalny współczynnik wzrostu* i, co za tym idzie, wielkość każdego np. zwierzęcia jest też określona. Natomiast matematyka ujmuje wzrost nie w *relacji* do tego lub owego *naturalnego* (określonego co do *gatunku*) przedmiotu, ale bierze pod uwagę *w ogóle wzrost optymalny*.

Wzrost fizyczny jest poza zasadniczym przedmiotem zainteresowania metody eksperymentalnej. Wzrost mierzony jest jedynie *przybliżeniem* tamtego optymalnego

wzrostu. Dlatego też tylko tam zrodzić się może przekonanie, że prawa fizyki są prawidłowościami a nie prawami sensu stricto, gdzie ważność metody eksperymentalnej ekstrapolowano. Przekonanie takie może opierać się na paradygmacie Galileuszowym, ale on sam zupełnie uniwersalnym bynajmniej być nie musi.

3. Liczba *e*

Zasadniczą dla dowodu kinetycznego sprawą jest odróżnienie jedności transcendentalnej od jedności addycyjnej; innymi słowy: odróżnienie pojęcia ściśle filozoficznego od pojęcia matematycznego. Jeżeli bowiem mówimy, że to, co poruszające, winno różnić się od tego, co poruszane, to mamy najwyraźniej na myśli to, że między jednym a drugim istnieje naturalna granica. Filozofia ma właśnie na uwadze ową naturalną (transcendentalną) granicę. Otóż posługując się aparatem matematycznym eksperymentator może „granice” owe ustalać niemal dowolnie, co skłania nas do przekonania o ich umowności. Jest tak przynajmniej do tego miejsca, gdzie natrafiamy na naturalne właśnie granice możliwości przeprowadzenia eksperymentu. Chodzi oczywiście o ograniczenia ścisłości pomiaru, jakie nakłada na eksperyment mechanika kwantowa – mechanika obiektów nie-makroskopowych.

Podobnie, przesłanka dowodu kinetycznego mówiąca, że szereg przyczyn i skutków nie może być nieskończony, może wydawać się niezgodna z możliwością istnienia nieskończonych zbiorów. Teoria mnogości odwołuje się do pojęcia continuum. Otóż według Tomasza, jest ono istotnie podzielne w nieskończoność. Natomiast łańcuch przyczyn i skutków w ten sposób podzielny w nieskończoność nie jest, istnieją bowiem dyskretne elementy tegoż, w czym znowu przychodzą z pomocą filozofii dane mechaniki kwantowej. Wyrażając to językiem Tomasza, moglibyśmy powiedzieć, że podzielnym jest continuum jako przypadłość, natomiast łańcuch przyczyn i skutków odnosi się do powiązania odrębnych w stosunku do siebie substratów; substancji ostatecznie. Fakt, że continuum jest przypadłością rozumieć należy tak, że jest ono przypadłością *danego faktu (ruchu)*; tzn. w *obrębie jedynie tego jednego* zdarzenia podzielność jest dopuszczalna. Natomiast rozkład poszczególnych faktów i obiektów nie jest nigdy monotoniczny, ale przyjmuje tylko poziomy dyskretne.

Filozofia przyrody w rozumieniu Arystotelesowskim jest najbliższa naturze; fizyka zaś obiektów makroskopowych posługuje się pewnymi obiektami idealnymi, których w naturze nie ma (masa punktowa, gaz doskonały, ciało idealnie sztywne, struna o minimalnej amplitudzie drgań). Obserwacja natury na poziomie elementów nie-idealnych przekonuje nas jednak o ograniczoności stosowalności prostych modeli matematycznych. Nasuwa się tym samym pytanie, w jakim stosunku pozostaje „jedno, które jest zasadą liczby” do „jedna, które jest zamiennikiem bytu (*convertitur cum ente*)”.

Jedność w sensie bytowym możemy określić jako *ipsum ens indivisum* – sam byt wzięty jako niepodzielny. Zdaniem Arystotelesa, każdy byt dąży tyleż do zachowania własnego istnienia, co do zachowania własnej jedności. Jest to wyraźnie widoczne przynajmniej w wypadku organizmów żywych.

Zdaniem Tomasza, pomieszania jedności matematycznej i bytowej dokonali już w starożytności Pitagorejczycy i Platon. Przyjmowali oni, że liczba jest dosłownie istotą rzeczy. Natomiast w średniowieczu Awicenna przyjął, że jedność jest przypadłością rzeczy. Poglądy Awicenny zaważyły znacząco na myśli nowożytnej, w szczególności zaś na teorii ewolucji.

Wydaje się, że postrzegając jeden przedmiot, mogę pozyskać tym samym „miarę” jedności, czy też „liczby” czegokolwiek innego; co więcej można by przypuszczać, że byłaby to miara całości świata również. Naturalne miary (łokcia stopy, cała) były tego właśnie rodzaju. Konsekwentnie: granice między rzeczami byłyby wtórne do ich miar, a transformizm gatunków nasuwałby się nieodparcie. Zarówno bowiem proces „rozpadu”, jak i „powstawania” byłby zmianą „ile” rzeczy. Istotnie, trudno obiektywnie powiedzieć, kiedy na przykład rozpadające się krzesło krzesłem być przestaje, a co do rzeczy naturalnych mniemano, że są one właśnie do obiektów takich jak krzesło zupełnie podobne.

Otóż bynajmniej jednak nie jest rzeczą jasną, jak „policzyć” *różne rzeczy tą samą miarą*.⁴⁶ Miarą taką (jak mogłoby się wydawać) można by nazwać ilość substancji elementarnych zawartych w każdym ciele. Jednostkami zatem byłyby raczej „monady” w rozumieniu Leibniza, a ciała, które widzimy, byłyby tylko ich zgrupowaniami, ich „agregatami”. W tym wypadku rozmijamy się z poznaniem potocznym, które wszak przypisuje jedność na przykład ciału zwierzęcia. Przypuszczenie, że ciało to można by uzyskać syntetycznie z owych monad wydaje się dość niesamowite. Inżynieria genetyczna mogła się wydawać niektórym taką próbą „konstruowania” rzeczy. W rzeczywistości jednak klonowanie („konstruowanie” in spe) nie jest niczym innym, jak tylko próbą wegetatywnego rozmnażania zwierząt, a przecież rozmnażanie wegetatywne roślin nie jest niczym nowym. Przy zachowaniu *określonych warunków naturalnych* jedna i ta sama jednostka mogłaby trwać w nieskończoność – tak jak roślina. Ale problem zachowania tych właśnie warunków naturalnych jest istotny. Problem *tak rozumianego trwania* nie jest problemem naturalnego istnienia.

Ponadto, fakt istnienia owych niepodzielnych korpuskuł zanegowała sama nauka. One nie są „czymś” w sensie na przykład „kulek” o określonej gęstości i rozmiarach. Pośrednio oznacza to również i to, że zbliżono się do określenia, czym jest jedno matematyczne: dzięki

⁴⁶In Physic., lib. 4 l. 17 n. 11 Deinde cum dicit: signum est autem etc., manifestat praedictam definitionem dupliciter. Primo quidem quodam signo. Id enim quo aliquid iudicamus plus et minus, est numerus eius: sed motum iudicamus plurem et minorem tempore: tempus igitur est numerus. Secundo ibi: quoniam autem numerus etc., manifestat quod dictum est per distinctionem numeri; et dicit quod numerus dicitur dupliciter. Uno modo id quod numeratur actu, vel quod est numerabile, ut puta cum dicimus decem homines aut decem equos; qui dicitur numerus numeratus, quia est numerus applicatus rebus numeratis. Alio modo dicitur numerus quo numeramus, idest ipse numerus absolute acceptus, ut duo, tria, quatuor. Tempus autem non est numerus quo numeramus, quia sic sequeretur quod numerus cuiuslibet rei esset tempus: sed est numerus numeratus, quia ipse numerus prioris et posterioris in motu tempus dicitur; vel etiam ipsa quae sunt prius et posterius numerata. Et ideo, licet numerus sit quantitas discreta, tempus tamen est quantitas continua, propter rem numeratam; sicut decem mensurae panni quoddam continuum est, quamvis denarius numerus sit quantitas discreta.

obserwacji samej natury stwierdzono przynajmniej, czym ono *nie jest*. Naturalnie stanowi to zakwestionowanie poglądu Platona o aprioryczności przedmiotów matematyki. Niepodobna już dziś przyjmować za Platonem, że „rzeczy są liczbami”. Jednakowoż stanowisko Awicenny jest znacznie trudniejsze do obalenia. Idea świata ewoluującego w kierunku matematycznego ideatum może istotnie wydawać się pomysłem wyrafinowanym.

Na początku XIX wieku okrycia Younga postawiły pod znakiem zapytania tradycyjne przekonanie o „istnieniu ciał” tak „elementarnych”, że mogłyby one być „cegiełkami”, z których złożony jest świat. Jest rzeczą znamioną, że doświadczenia Younga nad rozpraszaniem i interferencją światła spotkały się z gwałtownym sprzeciwem tych, którzy chcieli wyegzorcyzmować ze „świątyni nauki” te widma przeszłości. A jednak w XX wieku, dzięki odkryciu De Broglie’a sformułowano zasadnicze zręby dualizmu cząsteczkowo-falowego materii. Naturalnie dualizm ów można jakoś próbować opisać językiem matematyki, ale jest rzeczą kapitalnej wagi rozstrzygnięcie, które z pojęć matematycznych jest do tego celu najbardziej stosowne.

Naturalnie ograniczeń empirycznych matematyki musielibyśmy szukać w tym miejscu, gdzie spotykamy najogólniejsze równanie matematyki, którym jest – jak wiadomo – równanie następujące:

$$-1 = e^{i\pi}.$$

W równaniu tym występują trzy najważniejsze stałe matematyki: podstawa logarytmu naturalnego; jednostka urojona oraz miara kątowa łuku okręgu.

Chcąc dostrzec zarazem ograniczenia naturalne jedności matematycznej, jak i wspomnianą ogólność tego równania (a są to w istocie dwie strony tego samego problemu), odwołujemy się oczywiście do sensu fizycznego tego równania, w którym zadana jest energia i czas cząstki, a więc wielkości fizyczne:

$$e^{i\omega t} = e^{iEt/\hbar} = \cos(\omega t) + i \cdot \sin(\omega t); (1)$$

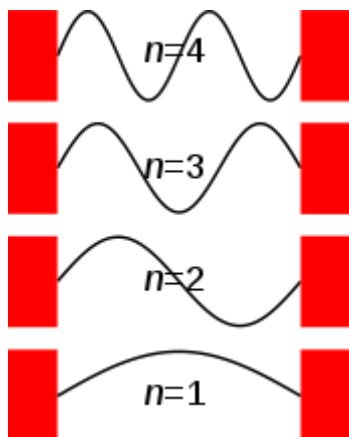
Jest to równanie falowe, które przy uwzględnieniu postulatów kwantyzacji Einsteina i De Broglie’a przyjmuje postać równania falowego Schrödingera.

Galen przyjmował, że organizm ludzki – dzięki duszy – jest podobny do dobrze zestrojonego instrumentu. Właściwie tę harmonię widzimy jednak w całym świecie, również nieożywionym. Naturalnie ciało możemy sobie tymczasowo wyobrazić jako strunę rozpiętą między dwoma sztywnymi barierami. Okaże się jednak ostatecznie, że w naturze ani sztywne bariery, ani materiał, który drga, nie istnieje. Tym samym wyobrażenie Heraklita, że świat jest taką właśnie harmonią *dosłownie* przyjęte być nie może.

Jeżeli jednak wziąć pod uwagę jedynie cykliczność ruchu na przykład elektronu w atomie, to przynajmniej część jego ruchu będzie opisana równaniem:

$$y(x) = \cos [(\sqrt{2mE/\hbar}) \cdot x].$$

Równanie to opisująoby całość ruchu elektronu w atomie w podstawowym stanie energetycznym, gdyby „granice”, między którymi się on porusza były tak sztywne jak zamocowania struny fortepianu. Wykres funkcji pierwszych czterech stanów energetycznych makroskopowego oscylatora harmonicznego ma taką oto postać:⁴⁷



Dla ostatniej linii mamy stan podstawowy. Pozostałe funkcje własne (harmoniczne) możemy wyobrażać tak, jak zaznaczono powyżej.

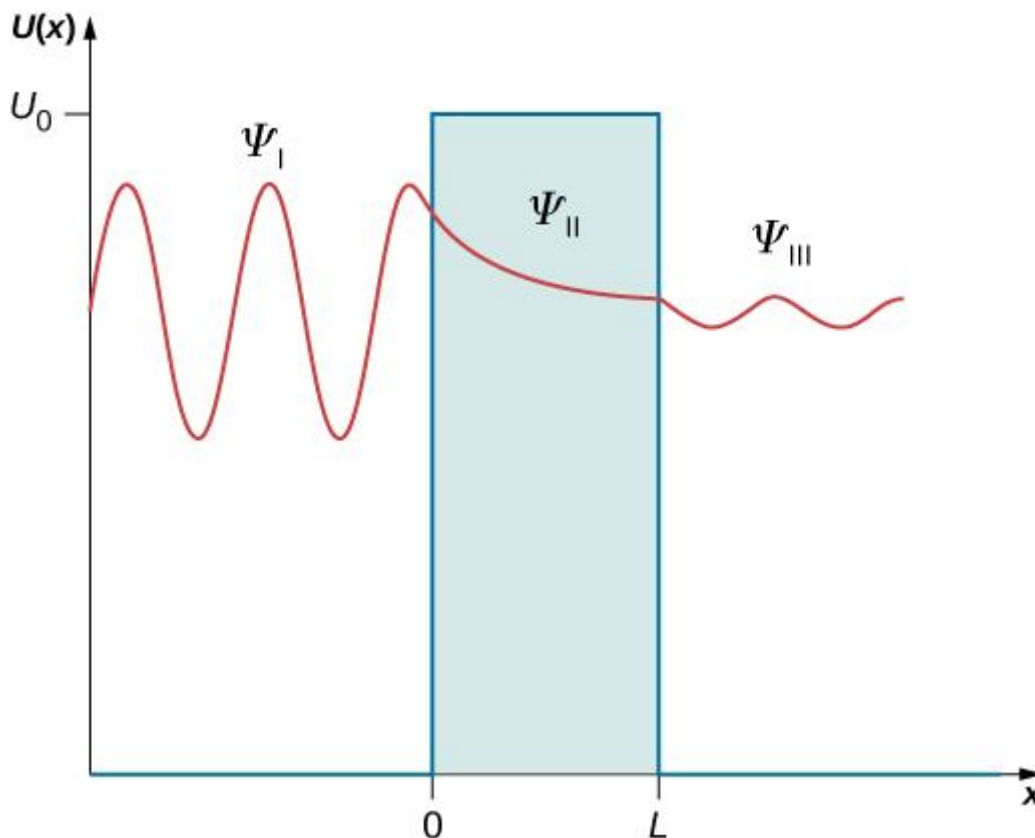
Problem z ruchem cząstek elementarnych polega na tym, że granice $0; l$, nie są całkowicie „nieprzepuszczalne”, mamy bowiem poza nimi do czynienia z tzw. quantum tunneling, czyli efektem tunelowym. Funkcja cosinus jest – jak wiadomo – rozwinięciem funkcji wykładniczej z jednostką urojoną, natomiast poza tymi granicami amplituda, czy też inna mierzalna wielkość stowarzyszona z ruchem cząstki, maleje wykładniczo. Poza granicami $0; l$, funkcja ta przybiera wartość:

$$y(x) = \exp - (\sqrt{2m(V_0 - E/\hbar)}) \cdot x.$$

Graficznie zaś cała funkcja przedstawia tak oto:⁴⁸

⁴⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Particle_in_a_box

⁴⁸ Physics. LibreTexts; 7.6: Quantum Tunneling of Particles through Potential Barriers.
[https://phys.libretexts.org/Bookshelves/University_Physics/Book%3A_University_Physics_\(OpenStax\)/Map%3A_University_Physics_III_-_Optics_and_Modern_Physics_\(OpenStax\)/7%3A_Quantum_Mechanics/7.6%3A_Quantum_Tunneling_of_Particles_through_Potential_Barriers](https://phys.libretexts.org/Bookshelves/University_Physics/Book%3A_University_Physics_(OpenStax)/Map%3A_University_Physics_III_-_Optics_and_Modern_Physics_(OpenStax)/7%3A_Quantum_Mechanics/7.6%3A_Quantum_Tunneling_of_Particles_through_Potential_Barriers)



Poza granicami (w obrębie ψ_{II}), funkcja cosinus lub sinus zamienia się w funkcję wykładniczą.

Jak widać, przy pomocy liczby e można przedstawić zarówno drgania periodyczne, jak i zanikanie ich w obszarze działania potencjału hamującego V_0 . Jeśli przez procesy cykliczne rozumielibyśmy „życie” obiektu, to zanikanie (bądź wzrost amplitudy aż do wartości granicznej (oznaczonej punktami $0; L$) byłoby ruchem w kierunku osiągnięcia funkcji własnej. Wielkościom tym można nadać następującą interpretację filozoficzną:

Funkcja periodyczna odpowiada „życiu”; funkcja wykładnicza – ruchowi w kierunku punktu granicznego lub od niego; same zaś punkty graniczne to powstawanie (generatio) lub niszczenie (corruptio).

Poza punktami granicznymi mielibyśmy to, co Arystoteles nazywa przygotowaniem do przyjęcia formy substancjalnej lub rozpadem ciał, które następuje po śmierci.

Tę właśnie właściwość funkcji wykładniczej jako „optymalnego wzrostu” odkryto najpierw i jest to „naturalny” sens liczby e .

Jeżeli Tomasz mówi: Omnes proprietates numerorum in unitate quodammodo praeexistunt. (Wszystkie właściwości liczb w pewnym sensie preegzystują w jednostce). (De Veritate, 2, 1, c), to rozumieć to należy raczej tak, że jednostkę tę „rozwijamy” do postaci: $-1 = e^{i\pi}$.

Ludzie zazwyczaj posługują się systemem dziesiętnym. Jest to oczywiście związane z faktem, że posiadamy dziesięć palców. Gdyby człowiek rodził się z siedmioma palcami, to na przykład liczba 3452 oznaczałaby:

$$3 \cdot 7^3 + 4 \cdot 7^2 + 5 \cdot 7^1 + 2 \cdot 7^0$$

Otóż liczba dziesięć nie musi być specjalnie interesująca jako zasada liczby.⁴⁹ Wiadomo, że Platon przyjmował istnienie dziesięciu liczb idealnych, co jest chyba wyrazem jakiegoś antropomorfizmu (resp. antropocentryzmu) w pojmowaniu natury. Naprawdę ważna jest – z czysto intelektualnego punktu widzenia – podstawa logarytmu naturalnego. Ona też jest „liczbą naturalną” w pełnym tego słowa znaczeniu. Oznacza to tyle, że o ile liczyć możemy „na palcach”, czyli „po Kantowsku”, to prawdziwą zasadę liczby odkrywamy jako zasadę optymalnego naturalnego wzrostu. Obraz geometryczny przedmiotu też musi pojawić się w naszej wyobraźni („naoczności”) zgodnie z tą zasadą. Problem polega właśnie na tym, że Kant zupełnie pominął kwestię, *jak* się on pojawia.

Z tą własnością liczby e wiąże się właściwość unikatowa; to, że funkcja wykładnicza jest równa swojej pochodnej – nie istnieje „przyrost przyrostu”.

$$\frac{d}{dx} e^t = e^t.$$

Stosownie do tego, jeżeli w funkcji wykładniczej mamy wykładnik urojony – opisuje ona procesy cykliczne; jeżeli rzeczywisty – opisuje ona naturalny wzrost lub ubytek.

W przeciwieństwie do klasycznego oscylatora harmonicznego, w którym obie strony równania ruchu zawierają drugą pochodną funkcji – odpowiednio – względem czasu lub przesunięcia:

$$\frac{\partial^2 \psi(x,t)}{\partial t^2} = \frac{T_0}{\rho} \frac{\partial^2 \psi(x,t)}{\partial x^2},$$

Gdzie T_0 to siła wymuszająca dogania, a ρ to gęstość liniowa struny – w równaniu Schrödingera występuje druga pochodna funkcji względem czasu, a pierwsza względem przesunięcia (w równaniu falowym Schrödingera występuje jednostka urojona). W klasycznym oscylatorze postać równania (1) upraszcza się do równania bez jednostki urojonej.

Natomiast takiego pominięcia jednostki urojonej nie można dokonać w wypadku realnego oscylatora harmonicznego. Tak więc miarą ruchu jest albo czas albo przesunięcie; nie są to jednak miary równorzędne.

4. Matematyka a eksperyment

⁴⁹ Trzeba jednak tu odnotować, że Tomasz liczbę 10 uważa za doskonałą (S.Th., II-IIae, q. 87, a. 1, c.) Wydaje się, że przyjmuje on w tym miejscu pewną ogólną zasadę, z której można by tę doskonałość wyprowadzić.

Powyżej wspomniano o specyfice matematyki jako nauki i o jej stosunku do przedmiotów fizycznych. Problemem jest jeszcze określenie, czym jest „materia” eksperymentu, i czy materia musi być pojmowana tylko właśnie w takim, typowym dla przyrodoznawstwa sensie. Jeżeli odpowiedź na to pytanie okaże się negatywna, to możliwe stanie się utworzenie formalizmu, w którym „materialny” komponent fizycznego świata byłby jakoś zawarty.

Pewne teksty Tomasza rzucają światło na interesujący nas problem. Odnosnie do czynności abstrakcji czytamy w *De Veritate*, 2, 6 ad 1:

Ad primum igitur dicendum, quod duplex est materia a qua fit abstractio; scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in VII Metaph.: et dico intelligibilem, ut quae consideratur in natura continui; sensibilem autem sicut est materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata: et dico signatam secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum; non signatam autem quae sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur sciendum est, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in cuius definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quae est communis omni intellectui, facit formam esse universalem.

Dwojaka jest materia, od której się abstrahuje: materia inteligibilna i materia sensibilna [...]. Ta pierwsza to ta, która zawiera się w naturze continuum, ta druga – to materia naturalna. Jedna i druga może być ujęta dwojako: już to jako oznaczona, już to jako nieoznaczona. Oznaczona to ta o określonych rozmiarach – tych lub owych; nieoznaczona – to ta bez oznaczenia tych rozmiarów. Otóż materia oznaczona jest zasadą jednostkownienia i od niej intelekt abstrahuje zawsze, bo abstrahuje do „tu” i „teraz”. Natomiast intelekt w scientia naturalis nie dokonuje abstrakcji od materii sensibilnej nieoznaczonej: rozważa się bowiem np. człowieka; ciało i kości, a w ich definicję wchodzi materia nieoznaczona. Natomiast w ogóle od materii sensibilnej abstrahuje matematyk, choć nie od materii inteligibilnej nieoznaczonej. Stąd widać, że wspólna dla obu abstrakcja czyni formę uniwersalną.

Na nowożytnym określeniu natury „obiektów”, czyli wspomnianej materii, zaważyło zdanie Awicenny odnośnie do tego, jak Bóg poznaje rzeczy szczegółowe. Schemat tego poznania jest analogiczny do schematu poznania rzeczy fizycznych przy pomocy hipotezy sformułowanej w języku matematyki – przez eksperymentatora. Oczywiście u Awicenny Bóg *jeszcze* nie jest Wielkim Matematykiem, a Natura *jeszcze* nie jest Wielkim Eksperymentatorem. To raczej człowiek Awicenny jest – by tak rzec – „małym bogiem”, bo w filozofii emanacjonizmu granica między Jednią (Bogiem) a tym, co od Niej pochodzi jest płynna. U Awicenny jest to płynność wspomnianej już *illuminatio* – oświecenia. Tego „światła” Bóg Awicenny udziela wszystkiemu – by tak rzec – *ex officio*: „naturą” bowiem Jedni jest samowylewność.

Zdaniem Tomasza, Awicenna nie odróżnił *unum quod convertitur cum ente* od *unum quod est principium numeri*; jedności, która jest zasadą liczby od jedności transcendentalnej –

bytowej. Nic więc dziwnego, że tenże Awicenna właśnie poznanie matematyczne ekstrapolował na całą dziedzinę bytową. Biorąc pod uwagę nie tyle „regulatywną” (wyrażając się po Kantowsku) rolę poznania Pierwszej (Awiceniańskiej) Zasady, co jej status bytowy, musielibyśmy powiedzieć za Awicenną, że odnośnie do istnienia (*realnego*) Boga nie mamy wiedzy, ale jedynie signa manifesta; „szyfry Transcendencji”, jak mówi Jaspers. Bo „byty” matematyczne niewątpliwie jakimś znakami istotnie są. Problem stosunku znaku do świata realnego był w tym kontekście poruszony już we Wstępie. Otóż tu pojawia się „idea” „słabego Boga transcendentalizmu”, a mianowicie takiego, który ma mieć naturę podobną do natury przedmiotów matematycznych.

W De Veritate, 2, 5, c. czytamy:

Alii dixerunt (Avicenna et sequaces eius, Metaph., VIII c. 6, a med) quod Deus unumquodque singularium cognoscit quasi in universali, dum cognoscit omnes causas universales ex quibus singularia cognoscuntur, sicut si quis astrologus cognosceret omnes motus coeli et distantias coelestium corporum, cognosceret unaquamque eclipsim quae futura est usque ad centum annos; non tamen cognosceret eam inquantum est singulare quoddam, ut sciret eam nunc esse vel non esse Ex formis autem universalibus congregatis quotcumque fuerint, non cognoscitur aliquid singulare quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse.

Zdaniem niektórych (Awicenny i jego zwolenników) Bóg nie inaczej poznaje jednostki, jak tylko niejako w ogólności, a mianowicie poznając wszystkie przyczyny ogólne, na podstawie których poznaje jednostki. Podobnie na przykład astrolog, jeżeli poznawałby wszystkie ruchy nieba i odległości ciał niebieskich, pozwałby każde zaćmienie, które ma nastąpić po [powiedzmy] stu latach. Zaćmienia jednak nie pozwałby *jako* pewnej jednostki, tak żeby poznał, że teraz jest lub nie jest. [Otóż] na podstawie form uniwersalnych – niezależnie od tego, ile byśmy ich zebrali – jednak jednostki *nie* poznamy, ponieważ owo zebranie form może równie dobrze dotyczyć tylko tego, co dzieje się tylko w większości wypadków [prawdopodobieństwa jedynie].

Astrologia w nowożytności nauką już nie jest. A jednak metoda, którą posługuje się Tomaszowy „astrologus” jest już właśnie powszechnie przyjęta. Bo słowach:

- 1) *dum cognoscit omnes causas universales* („poznając wszystkie przyczyny ogólne”) chodzi o ściśle kreowanie warunków wyjściowych eksperymentu, (później dopiero, ostatecznie okazało się ono niewykonalne);
- 2) natomiast w słowach: *Ex formis autem universalibus congregatis quotcumque fuerint, non cognoscitur aliquid singulare quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse* („owo zebranie form może równie dobrze dotyczyć tylko tego, co dzieje się tylko w większości wypadków” [prawdopodobieństwa jedynie]) chodzi o *prawdopodobieństwo* potwierdzone doświadczalnie.

O ograniczeniach tak pojętej metody eksperymentalnej pośrednio mowa w De Veritate, q. 2, a. 4, c:

Si sit aliqua causa universalis, cuius actio ad aliquem effectum non determinetur nisi mediante aliqua alia causa particulari – per cognitionem illius causae communis non habebitur propria cognitio effectus, sed scietur in communi tantum.

Jeśli mielibyśmy jakąś przyczynę ogólną, której efektywność nie jest określoną inaczej jak tylko za pośrednictwem jakiejś przyczyny pośredniej, to przez poznanie owej przyczyny ogólnej nie mielibyśmy właściwego poznania rzeczy, ale poznawalibyśmy tę rzecz tylko w ogólności; niezeterminowaniu.

Stosownie do tego, moglibyśmy rozumieć, że:

- 1) *causa universalis* (przyczyna „ogólna”, która ...), to teoremat ujęty w języku matematyki;
- 2) eksperymentowanie to *actio quae ad aliquem effectum determinatur* (efektywność [działania] nie jest określoną inaczej jak tylko za [jego] pośrednictwem ...) – jest to czynność działania operatorem na dany obiekt;
- 3) *causa particularis* (przyczyna szczegółowa) – to materia eksperymentu;
- 4) stwierdzenie: *non habebitur propria cognitio effectus* (nie mielibyśmy właściwego poznania rzeczy) – jako oznaczające brak pewności (tej można by się spodziewać jedynie w *scientia naturalis*);
- 5) wyrażenie: *scietur in communi tantum* (poznawalibyśmy tę rzecz tylko w ogólności [tzn. nie jako przyczynę]) – jako mówiące o tym, że mamy tu do czynienia jedynie z hipotezą fizykalną;

Wydaje się, że materia signata danego przedmiotu matematyki to tyle, co odpowiednia „część” potencjalnie nieskończonego continuum (którym jest materia intelligibilis). W nim odróżnienie rzeczy realnych jest niewykonalne. Wiąże się to z wspomnianym pojęciem signum. W *stosunku* do fizycznych obiektów tym znakiem jest symbol matematyczny. Ten formalizm myślenia symbolicznego jest wyraźnie widoczny potem u Cassirera.

Na metodzie matematycznej wzoruje się tzw. filozofia języka: przyjmuje system aksjomatów, które nie są prawdziwe, ale jedynie spójne wewnętrznie (poznawalne a priori). Zastosowanie owej „wizji” do obserwowanego świata przesądza o jej warunkowej prawdziwości. A jednak Gödel dowiódł, że zupełny system aksjomatów a priori jest niemożliwy. Potwierdza się tu (pośrednio) zdanie Arystotelesa (*Anal. Post.*, II, c. 19), że (prawdziwe) aksjomaty uzyskujemy tylko a posteriori.

Chociaż filozof przyrody abstrahuje od materii konkretnej, to jednak samo ujęcie materia communis jest ujęciem formy na określonej bytowej płaszczyźnie, na której możemy ze sobą np. *movens* i *motum* porównać i zestawiać. Analogicznie rzecz biorąc, wychodząc od określonej materia communis, możemy sformułować – przy pomocy własnej różnicy gatunkowej – definicję realną danego przedmiotu. Te właśnie definicje odpowiadają różnym stopniom doskonałości bytów. Definicje zaś nominalne dotyczą jedynie tego sposobu bytowania, który jest związany z samym sposobem oznaczania, a więc sytuują się – jak Szkotowe *esse diminutum* – na tym samym „poziomie bytowym”; chodzi o bytowanie w intelekcie. *Esse* w danym razie to *veritas propositionis*; „jest”, którego używamy w opisie rzeczy. *Fakt istnienia* jednego bytu jest *równy* faktowi istnienia każdego innego (bo jest

wyrażony przez to samo „jest”), z czego bynajmniej jednak nie wynika, by *zasady istnienia* owych bytów musiały być sobie równe.

Zdaniem Awicenny, *esse* jest przypadłością tak, jak przypadłością dla Jana na przykład jest być uczniem lub sportowcem. Zdaniem Tomasza, istnienie jest partycypowane (przyjęte) przez natury różne co do stopnia doskonałości, a warunkiem tejże partycypacji jest bycie naturą właśnie, w której np. „męskie” i „żeńskie” to przypadłości od natury bytów doskonalszych nierozdzielne. Nie ma innej drogi dojścia do istnienia, jak naturalne powstawanie. Obiekty eksperymentu mogą być wytworzone, natomiast realne (żywe) rzeczy mogą być tylko zrodzone.

Inaczej niż z materią (czy też substratem) rzeczy naturalnych rzecz przedstawia się z materia intelligibilis. Jest ona rzeczywiście jednorodna i nosi na sobie pewne znamiona *esse intentionale* – bytu jednoznacznego. Materia pierwsza z istoty swej jest nastawiona na *różnorodność* stopni bytowych. Odrzucenie istnienia materii pierwszej i zastąpienie jej tzw. cielesnością i jednoznacznym pojęciem bytu prowadziło, jak wiadomo z historii (u Spinozy), do monizmu. Jeżeli bowiem „forma” jest zawsze formą jednorodnego rodzaju, to nie można się spodziewać, by rzeczy mogły się w sposób radykalny od siebie różnić. Matematycyzm Descartes’a prowadzi do postrzegania natury jako „tworzywa” jedynie.

Istnieje oczywiście pewien naturalny porządek poznawania wspomnianych dwu „jedności”. Tomasz ujmuje tę sprawę bardzo precyzyjnie. Najpierw oczywiście ujmujemy jedność bytową. Poznanie tej matematycznej przychodzi później.

Summa Theologiae I, q. 11 a. 2 ad 4. Unde oportet quod divisio sit prius unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita, unde definimus punctum, cuius pars non est, vel principium lineae. Sed multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum, quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.

Odróżnienie musi być pierwotne w stosunku do ujęcia jedności, nie tyle co prawda absolutnie, co raczej wedle naszego sposobu jej ujmowania. Ujmujemy bowiem rzeczy proste przez złożone. Definiujemy na przykład punkt jako to, czego część nie istnieje albo jako pryncypium linii. Ale wielość nawet wedle ujęcia jest wtórna w stosunku do jedności, ponieważ pojmujemy rzeczy podzielne jako obdarzone ową wielością nie inaczej jak tylko przypisując jedność każdej z części tak wydzielonych. Stąd też jedno występuje w definicji wielości, a nie odwrotnie. Natomiast odróżnienie podpada pod ujęcie intelektu na mocy samej negacji dokonanej na ujęciu bytu. A więc: najpierw podpada pod ujęcie intelektu byt, następnie stwierdzenie, że ten byt nie jest bytem tamtym (i w tym ujmujemy odróżnienie), po trzecie – jedno, po czwarte – wielość.

Istotne jest właśnie to, że w porządku poznawczym to, co złożone, przychodzi wcześniej. Wcześniej poznajemy po prostu splecione ze sobą relatywy fizycznego zjawiska. Poznanie takich „prostych” obiektów jak linia, punkt, liczba, przychodzi *wtórnie*. Możemy sobie co prawda nie zdawać wyraźnie sprawy z tego, że „prostota” tych obiektów jest po prostu

pochoďną ujęcia *prywatji* (punkt na przykłaď jest kresem odcinka, płaszczyzna – ciała trójwymiarowego). Otóż według Arystotelesa, (Phys., I, c.1) ruch jest pierwszą daną naszego poznania. Tkwi w nim (wspomniane wyżej) „compositum” – movens i motum ujęte „łącznie”. Matematyka idzie w kierunku abstrakcji, metafizyka zaś w kierunku interpretacji tej danej, jaką jest ruch w kategoriach przyczyny najpierw, a bytu później:

Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 3. Sciendum est autem, quod principium et causa licet sint idem subiecto, differunt tamen ratione. Nam hoc nomen principium ordinem quemdam importat; hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati. Ordo autem prioris et posterioris invenitur in diversis; sed secundum id, quod primo est nobis notum, est ordo inventus in motu locali, eo quod ille motus est sensui manifestior. Sunt autem trium rerum ordines sese consequentes; scilicet magnitudinis, motus, et temporis. Nam secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu; et secundum prius et posterius in motu est prius et posterius in tempore, ut habetur quarto physicorum. Quia igitur principium dicitur quod in aliquo ordine, et ordo qui attenditur secundum prius et posterius in magnitudine, est prius nobis notus, secundum autem quod res sunt nobis notae secundum hoc a nobis nominantur, ideo hoc nomen principium secundum propriam sui inquisitionem⁵⁰ significat id quod est primum in magnitudine, super quam transit motus. Et ideo dicit, quod principium dicitur illud unde aliquis rem primo moveat, idest aliqua pars magnitudinis, a qua incipit motus localis. Vel secundum aliam literam, unde aliquid rei primo movebitur, idest ex qua parte rei aliquid incipit primo moveri. Sicut in longitudine et in via quacumque, ex illa parte est principium, unde incipit motus. Ex parte vero opposita sive contraria, est diversum vel alterum, idest finis vel terminus. Sciendum est, quod ad hunc modum pertinet principium motus et principium temporis ratione iam dicta.

Wiedzieć jednak należy, że zasada-początek⁵¹ i przyczyna – jakkolwiek od strony podmiotowej identyczne – różnią się jednak znaczeniem. Otóż pojęcie „zasada-początek” wnosi pojęcie pewnego porządku, natomiast pojęcie przyczyny – pojęcie pewnego wpływu na istnienie tego, co (u)przyczynowane. Porządek zaś tego, co uprzednie i wtórne występuje w wielu rzeczach, ale jeżeli chodzi o to, co dla nas [ludzi] jest znane uprzednio [właśnie], to porządek pokazuje się w ruchu lokalnym – ten bowiem jest dla naszych zmysłów lepiej dostrzegalny. Otóż mamy w kolejności trzy porządki rzeczy: wielkości, ruchu, czasu.⁵² Bo wedle tego, co uprzednie i wtórne co do wielkości, mamy uprzedniość i wtórność w ruchu, a wedle tej ostatniej – uprzedniość i wtórność w czasie. Mowa o tym w IV księdze Fizyki. Tak więc, jako że zasada jest zasadą jakiegoś porządku, a porządkiem lepiej nam znanym jest porządek tego, co uprzednie i wtórne co do wielkości (a rzeczy są przez nas nazywane stosownie do tego jak [w jakie kolejności] są poznawane), dlatego też pojęcie zasady-początku co do swego charakteru [swej etymologii] oznacza to, co pierwsze co do wielkości, w której odbywa się ruch. Dlatego to Arystoteles mówi, że „zasadą jest to, skąd rzecz najpierw ktoś

⁵⁰ W tym miejscu można by się spodziewać jednak wyrazu „impositionem”.

⁵¹ Termin wprowadzony w tłumaczeniu Metafizyki Żeleźnika.

⁵² Jako że mowa o ruchu lokalnym, naturalniej brzmiałby pojęcie „odległości” zamiast „wielkości”, bo z tą pierwszą normalnie kojarzy się na przykład wektor prędkości lub pędu. A jednak Tomaszowe pojęcie magnitudo jest jednak pojemniejsze i taka jego interpretacja w tym miejscu wydaje się niedopuszczalna. Oczywiście można by mówić o „przestrzeni”, ta jednak z kolei jest abstraktem matematycznym, gdy tymczasem chodzi o pojęcie odpowiednie dla scientia naturalis.

zaczyna poruszać”, a mianowicie jakaś część wielkości, od której zaczyna się ruch lokalny. W innym tłumaczeniu [tego samego zdania] mamy: „stąd, skąd jakaś część rzeczy będzie poruszona”,⁵³ to znaczy „od tej części rzeczy, od której coś zaczyna być poruszane”. Tak to w wypadku odległości, czy też drogi w ogóle – zasadę-początek mamy po tej stronie, od której zaczyna się ruch. Od strony zaś przeciwstawnej czyli przeciwnej – mamy to, co odrębne i różne, a mianowicie koniec (finis) czy też kres. Otóż wiedzieć trzeba, że pojęcie zasady-początku zastosowane do ruchu i czasu odnosi się do tegoż [właśnie] jego charakteru (modum) – z racji [powyżej] wyłożonej.

[Powinno się odróżnić pryncypium i causa (przyczynę). Od strony przedmiotowej one mogą się utożsamiać, ale od strony poznawczej – nie. Pryncypium wnosi konotację porządku – tylko tyle. Natomiast pojęcie przyczyny wnosi konotację *wpływu* na bycie skutku. Otóż *porządek* widać wszędzie. Natomiast najłatwiej jest go ująć od strony przestrzennej – to bowiem bezpośrednio podpada pod zmysły.]

Tak więc groźba redukcjonizmu tkwi w sprowadzeniu *causa*-przyczyny do statusu „początku” pojmowanego lokalnie jedynie. W danym razie o *wpływie* na „bycie skutku” oczywiście nie może być mowy, bo wszystkie przedmioty matematyczne mają ten sam status bytowy.

Sprawa więc przedstawia się tak oto: po to aby poszerzyć naszą wiedzę, musimy ująć relację między naprzód jakimiś dwoma obiektami, tzn. ująć relacje w ogóle w określonym porządku. Po to zaś potrzeba „wspólnego mianownika”, czyli rodzaju (na przykład metodologicznego), w którym te rzeczy mogłyby być porównane. Naturalnie tkwi w umysłach współczesnych mocno zakorzenione przekonanie, że rzeczy mogą być sprawnie porównywalne, jeżeli owym „wspólnym mianownikiem” będzie „ile”, o którym mówi matematyka. Wszystko to wydaje się prawdą, aż do momentu, kiedy przychodzi określić, *czym* jest ów „wspólny mianownik” – „naprawdę”, tzn. określić jego bytowy status. Można więc po pierwsze przypisać przedmiotom matematyki bytowanie obiektywne, co jeszcze jednak nie rozwiązuje kwestii, w jakim stosunku bytowanie owo pozostaje do bytowania realnego. Można więc dalej spróbować wytworzyć prostą kopię bytu obiektywnego – czyli na przykład eter lub „materię” scjentyistów. Fizyka współczesna bezlitośnie obeszła się z tą „optymistyczną” wizją przyrody. Mowa o szczególnej teorii względności oraz o odkryciu dualizmu falowo-cząsteczkowego.

Otóż jeżeli ów „wspólny mianownik” ma istnieć, to może nim być jedynie (pojmowany przez nas) ruch tak, jak to ujmują Arystoteles. Nie ma trzeciego elementu „pomiędzy” elementami pierwotnymi. To mówi nauka. Relatywy są odniesione tylko w stosunku do siebie parami, nigdy zaś za pośrednictwem „przestrzeni” „eteru” czy też czegokolwiek podobnego.

⁵³ Ἀρχὴ λέγεται ἢ μὲν ὅθεν ἂν τις τοῦ πράγματος
κινήθειν πρῶτον,

Użycie optatiwu aoristi dopuszcza dowolność oddania czasu w obu wersjach. Natomiast drugie tłumaczenie odczytuje tekst tak, jakby zamiast τις było τι. Można by co prawda rozumieć, że ta zasada byłaby „kimś”.

Nie chodzi tu o przyjęcie takiej czy innej „wyjściowej intuicji”, czy też „opcji fundamentalnej”. Inaczej mówiąc: nie ma specjalnego, „filozoficznego” doświadczenia. Chodzi raczej o wskazanie na to, co *po prostu elementarne* w poznaniu *każdego człowieka*. W dalszym ciągu pracy spróbujemy przyjrzeć się *przyczynie* tego, że przedmioty fizyczne *przykuwają* naszą uwagę. Bo fakty, czy też zdarzenia mogą po prostu przepływać obok nas zupełnie nas nie angażując albo też czyniąc to tak, że sami ulegamy wpływowi „ducha czasu”. Natomiast owa zmienność bywa przerywana w momencie, kiedy dochodzi do głosu specyficznie ludzkie, a więc elementarne ujęcie zdarzenia, faktu, ruchu. Chodzi o ujęcie piękna natury (Sth, I, 44, 3 ad 3). W danym razie elementarna sytuacja poznawcza nie może się ograniczać do prostej rejestracji sekwencji zdarzeń, a więc „przed-po” ujętego na planie linearnym, bo principium i finis mają (mieć mogą) znaczenie ogólniejsze i są ponadto odniesione *bezpośrednio* tak, jak relatywy. Bezpośredniość w tym wypadku wyklucza istnienie owego „planu linearnego”.

Rozwój myśli greckiej przed Arystotelesem jest pracą nad uogólnianiem (abstrakcyjną ważnością) pojęć. Pierwotnie zasadę (ἀρχή) pojmowano dosłownie – jako początek. Ale człowiek jest istotą cywilizowaną o tyle, o ile potrafi rozciągnąć ważność pojęć na czasy i miejsca poza bezpośredni krąg jego życia jednak wykraczające. Ekspansja cywilizacji greckiej była zasadniczo ekspansją myśli, a zarazem – jak widać z mowy Peryklesa zachowanej u Tukidydesa – ekspansją pewnego stylu życia: wolności. Choć być może Grecy w ogóle nie byli skłonni tak wyrażnie jak Antyfont prawa do niej przyznać „barbarzyńcom”, w istocie chodzić musiało o ekspansję wolności właśnie: o odkrywanie nowych postaci życia dostępnych dla wszystkich. Jedność tych aspiracji jest określona co do celu (Celu) nie zaś co do formy danej a priori – jak u Kanta. Dążono bowiem potem w *duchu greckim* do jedności w różnorodności, a taką – zdaniem Tomasz – daje tylko Bóg. Dla spadkobierców cywilizacji greckiej takie „żądanie ducha greckiego” nie wydaje się czymś niestosownym. Chodzi o pragnienie *samego* źródła (ἄρχή). Bóg nie jest ani „wielki”, ani „słaby”. Jest on po prostu tym, czym jest, a „wymyślanie sobie” „idei Boga” jest zajęciem tyleż bezsensownym, co niegodziwym. Tożsamość cywilizacyjna Europy zasadza się na zdolności kontemplacji ładu natury, co jest (dalej) warunkiem dla skupienia myśli i słyszenia tego, co Bóg sam o sobie mówi – bez żadnych dodatków. Jedno i drugie: theoria i otwartość na to słuchanie zawsze definiowały tożsamość Europy.

ROZDZIAŁ IV. RELACJE

1. Analogia: ład relacji poznawczych

Zasadniczą wartością wszelkich ujęć pretendujących do miana naukowych jest *porządkowanie* przedmiotów, które widzimy. Najprościej jest uczynić to biorąc pod uwagę najuboższy aspekt przedmiotów materialnych, jakim jest ich „ile”. W danym razie „najprościej” oznacza nawet „najściślej”. Dlatego też nauka, która bada „ile” rzeczy (matematyka) pretenduje do miana nauki ścisłej w pełnym tego słowa znaczeniu. Wszelako pojęcie *ładu* przedmiotów bynajmniej do tego aspektu świata realnego zawężyć się nie musi. Innymi słowy, możemy popatrzeć na problem porządku rzeczy w terminach bardziej ogólnych.

Można mówić o trojakim porządku (stosunku):

- a) rzeczy do siebie nawzajem;
- b) rzeczy do całości;
- c) całości rzeczy do ich zewnętrznego pryncypium.

Pojęcie stosunku jako „proporcji” jest szeroko omawiane przez Tomasza na przykład w STh., Ia, q. 21, a. 1, c. Problem wszelako tzw. analogii bytu doczekał się w filozofii klasycznej specjalnej nobilitacji, wysuwając się na pierwsze miejsce jako metoda specjalnie metafizyki (analogia proporcjonalności). Tomasz nie przypisuje analogii takiego właśnie znaczenia albo inaczej: problem relacji między rzeczami rozjaśnia on przede wszystkim przy użyciu zwykłych instrumentów logiki formalnej i materialnej. Niemniej jednak problem analogii jest problem doniosłym, bo też ogólna metodologia nauk jest nim również. Ta ostatnia jest nawet ogólna po prostu z tej racji, że *stosuje się* do wszystkich praktycznie nauk, a nie tylko do metafizyki.

Jeżeli weźmiemy (a) stosunek rzeczy do siebie nawzajem, to jasną jest rzeczą, że najłatwiej jest je ze sobą porównać biorąc pod uwagę ich kwantytatywny aspekt, o czym wspomniano powyżej. Problemem jest tylko, jak daleko może nas doprowadzić stosowanie tej metody w poznaniu przyrody. Można takie pytanie rozumieć dwojako: (1) czy adekwatne (a potem i pełne) poznanie natury jest możliwe przy użyciu metod wyłącznie matematycznych; (2) czy stosowanie metody matematycznej doprowadzi nas w końcu jednak do granicy, poza którą „zobaczymy” coś w rodzaju ciemnej plamy, której przy pomocy metod matematycznych rozjaśnić jednak niepodobna.

Pytania te nie muszą wprost dotyczyć scientia naturalis, ani też – ogólnie – filozofii (której status naukowy bywał wielokroć kwestionowany). Można bowiem zadać całkiem proste pytanie odnośnie do *naturalnego* dla człowieka jako takiego sposobu działania, w czym zawierać się może nie tylko naukowa praxis, ale (co jest bardziej wyraziste) nauka o moralności. Prawo musi być elementem tej nauki. Działanie bowiem trudno pojmować inaczej jak właśnie wprowadzanie ładu, a jego dynamika wydaje się być wprost proporcjonalna do stałości owego ładu. Wszystko w danym razie sprowadza się do tego, czy działanie jest proporcjonalne do partykularnego celu (związanego na przykład z wykonywanym zawodem), czy też do celu życia w ogóle. Bo brak celowości poznania pociąga za sobą działania przypadkowe.

Można więc na tę sprawę popatrzeć z *etycznego* punktu widzenia albo przynajmniej takiegoż aspektu działalności naukowej. Wspaniałe bowiem skądinąd odkrycia naukowe mogą się obrócić *przeciw* człowiekowi na podobieństwo mitycznego Golema. Chodzi na przykład o możliwość wykorzystania energii jądrowej do celów militarnych. Fakt, że pod koniec życia Einstein zaangażował się w tzw. ruch pokojowy wynikał z tego, że – według

własnych jego słów – „otworzył on puszkę Pandory”. Za tym stwierdzeniem stoi niewątpliwe poczucie głębokiej odpowiedzialności *naukowca w ogóle* za wyniki badań. Osobista odpowiedzialność Einsteina jest przy tym zapewne znacznie mniejsza niż on to sam przyjmował. Istotne jest tu dostrzeżenie owego aspektu etycznego. Działanie człowieka w *świecie naturalnym* nie da się zredukować do aspektu utylitarystycznego. Chodzi tu więc o „ekstensję” metody, która sama bierze za przedmiot *extensum* właśnie; chodzi o wyłączność tego typu poznania (1). Otóż dobra natury moralnej niepodobna uzyskać przez prostą ekstensję „użyteczności” na całość zdolną do partycypowania w owej użyteczności. Jest tu różnica rodzaju, a nie stopnia. Samo „ile” rzeczy, samo dostrzeżenie tego właśnie aspektu świata materialnego, bynajmniej nie gwarantuje, że w *świecie naturalnym* wprowadzać będziemy ład, nie zaś chaos.

Od-powiedzialność ma w tym wypadku sens całkiem czytelny. Oto niektórym z „poruszeń” naszego ciała *odpowiadają* ściśle określone skutki, których nie da się zredukować do prostej sekwencji zdarzeń. Odwrotnie: wszystkie czynności (z wyjątkiem odruchowych) powinny być rozpatrywane w perspektywie naturalnego celu, do którego zmierzają. Za ów skutek w *pewnych granicach* człowiek ponosi odpowiedzialność. W *pewnych granicach* skutek ten z celem po prostu się utożsamia. Chodzi mianowicie o te skutki, które *można i powinno się* przewidzieć. Bo niektórych oczywiście przewidzieć nie możemy.

Z drugiej wszelako strony, *dowolne* poszerzanie owego marginesu nieokreśloności jest już *moralnie* niedopuszczalne, bo prowadzi do niszczenia samych przyszłych możliwości życia. Może bowiem mieć miejsce *zawiniona* ignorancja. Co więcej, sama ignorancja może być zamierzona, jak wypadku kogoś, kto *umyślnie* zamyka oczy na fakt dlań niewygodny. Zresztą wszystkie systemy ideologiczne są właśnie takim typem „poznania”. Człowiek może – choć brzmi to po polsku niezręcznie – chcieć nie wiedzieć czegoś (tak tłumaczylibyśmy pojęcie ignorantia affectata; dosłownie: „niewiedza, której się pragnie”); nie chodzi bowiem o to, że czegoś nie chce się wiedzieć (np. z lenistwa), ale o to, że *zdecydowanie* nie przyjmuje się czegoś do wiadomości: postawa afektywnego „nie” dominuje wówczas nad rozumieniem obiektywnego stanu rzeczy.

Czynnik poruszający pozostaje w określonym stosunku „odpowiedniości” do tego, co jest celem, który (często) winien być wyraźnie poznany. Czasami poznany oczywiście być nie może. Odwołując się do Szczególnej teorii względności (do analogii w jej rozumieniu) możemy powiedzieć, że w nieokreślonym do siebie stosunku pozostają zdarzenia, których „stożki przyszłości” się nie pokrywają. Otóż „pole odpowiedzialności” ludzkiej jest właśnie jakby „stożkiem przyszłości”, to znaczy należy dokładnie dostrzec jego granice, a nie usiłować zasłaniać się niewiedzą. Z drugiej wszelako strony, niepotrzebnym i zgoła nieuzasadnionym jest „branie odpowiedzialności” za to, co poza „polem naszej odpowiedzialności” rzeczywiście się znajduje. Znowu ideologizowanie polega na próbie wmówienia ludziom, że zdarzenia, na które de facto żadnego wpływu nie mają, istotnie od nich zależą. Znaczna część informacji, których się ludziom zwyczajnie dostarcza, jest właśnie tego rodzaju. Podobnie, zależy od jednostki zmiana postępowania, natomiast *bezpośrednio* nie jest ona odpowiedzialna za sposób, w jaki ta zmiana jest postrzegana przez innych. Akt bowiem oceny jest aktem oceniającego, a nie ocenianego. Nadużyciem jest wobec tego mówienie o zachowaniu zamiast o postępowaniu. Pojęcie zachowania implikuje ujęcie zjawiskowej strony działań.

Drugi (2) aspekt zagadnienia jest prostszy. Mianowicie „addytywność” wielkości matematycznych sama może mieć *naturalną* granicę. Zresztą (jak widzieliśmy) możemy mówić o granicy w sensie zupełnie fizycznym, a mianowicie o tym *miejsku* danego ciała, w którym druga pochodna obwiedni jego funkcji falowej przyjmuje wartość zero. Natrafiamy na *niemierzalną, nieaddytywną* substancję. Ponadto w fizyce mówi się o wielkościach niekomutujących, tzn. tych, w wypadku których widać, że niewłaściwym jest ujęcie ciała jako „agregatu” cząstek.

Dlatego też problemu relacji nie można zawęzić do problemu relacji kwantytatywnych. Ogólnie bowiem mamy (odpowiednio: do punktów (a), (b), (c)):

- 1) *Scientia particularis*, jakąkolwiek naukę szczegółową, która rozważa jakiś porządek obiektów, przy czym ścisłość domaga się przyjęcia jak najwęższego aspektu poznawczego; aspektu, który zapewni najlepiej sprawdzalność wyników badań naukowych.
- 2) *Scientia naturalis* – filozofię przyrody, która nie poprzestaje na rozważaniu *części* świata, ale zmierza do ujęcia jego jako całości.
- 3) Metafizykę, która rozważa relację całości kosmosu do tego, co stanowi o jego (kosmosie) istnieniu.

Naukom tym odpowiadają różne metody, a stosowanie jednej uniwersalnej (projektowanej np. przez Descartes’a) metody we wszystkich naukach jest (z punktu widzenia doktryny „Analityk Wtórych”) poważnym błędem, prowadzącym do niedozwolonych ekstrapolacji wyników badań. Jeżeli o jakąkolwiek „ekstrapolację” chcielibyśmy się pokusić, należy to czynić stosując jedynie analogię. Stosowanie analogii jest efektywne nawet w obrębie jednej i tej samej nauki, której części jeszcze nie pozostają dość dla nas jasnym stosunku. Tak na przykład prawo odwrotnych kwadratów odległości stosuje się do siły przyciągania zarówno grawitacyjnego jak elektrostatycznego.

Wyrażmy to w terminach analogii. Mamy analogię proporcjonalności:

$$A/B = C/D;$$

W tym wypadku przemienność elementów czyniłaby z tejże analogii zwykłą równość matematyczną, której wyrazy można dowolnie przegrupowywać. A tymczasem znalezienie „uniwersalnego” równania na elektryczność i grawitację jest jednak problemem. Co więcej, istnienie wielkości niekomutujących stosowność takiego zabiegu ogranicza. Typowo filozoficznym jest „równanie”:

Materia ciała ludzkiego ma się do jego formy w takim samym stosunku, jak materia ciała rośliny do jej (rośliny) formy.

W danym razie nie możemy wprost powiedzieć niczego na temat stosunku formy ciała ludzkiego do wegetatywnej formy rośliny, podobnie, jak nie możemy – co jednak już nie jest na pierwszy rzut oka widoczne – powiedzieć *nic adekwatnie* na temat stosunku ciała ludzkiego do ciała roślinnego. Średniowieczny, a piszący po arabsku myśliciel, Awicebron, wymyślił tzw. „formę cielesności”, która ten właśnie sposób porównywania „ciał” czyniłaby w filozofii możliwym. Naturalnie nie chodzi o to, że nie możemy nic powiedzieć na temat

materii biotycznej. Chodzi o to, że ciało człowieka ujmowane w ten *wyłącznie* sposób jest ujmowane redukcjonistycznie.

W wypadku nauk posługujących się metodą filozofii przyrody chodzi o tożsamość relacji, podczas gdy obiekty mogą być różne. I w tym wypadku jedność i tożsamość tych obiektów nie jest naruszona.

Mamy wreszcie analogię atrybucji:

$$A/C = B/C$$

Przy czym C jest to właśnie zewnętrzna przyczyna porządkująca całość. Chodzi inaczej o *relatio dependentiae* – relację zależności *wszystkiego w ogóle* do Boga; o taki do Niego stosunek.

Poza analogią rozumianą w sposób filozoficzny możemy mówić o proporcjach w czysto kwantytatywnym sensie. W tym wypadku metodą właściwą będzie *abstractio formalis*. W wypadku kanonów Johna Stewarda Milla mamy jakby sytuację „przemienności” dowolnych zmiennych, które można pojmować zakresowo. Natomiast w *scientia naturalis* istotnym jest „parzystość” relacji. Odizolowany obiekt nie może być przyczyną. Nie może też nią być dowolny *zbiór* elementów.

Stosownie do tego, istotnym wydaje się ujęcie rzeczy w terminach wspomnianej parzystości, czy też komplementarności czynników (przyczyn) „warunkujących” istnienie, które okazuje się prostu współlistnieniem. Taki sens analogii wydaje się zupełnie zgodny z ustaleniami samej nauki współczesnej. Specjalnie zaś oznacza to tyle, że przedmiotem nauki jest nie tyle „materia”, ale to, co razem z materią *składa* się na *relatywną całość*, na przykład na cząstki elementarne. Chodzi o czynniki analogicznie obecne w całej naturze: formalny i materialny. A z drugiej strony, chodzi o czynniki zewnętrzne-sprawcze, które (podobnie) są „parzyste” jako cel i źródło ruchu: sprawca bowiem działa *ze względu* na cel. Chodzi o celowość budowy natury, widoczną dla każdego nieuprzedzonego obserwatora. To, co niektórzy nazywają „otwartością bytu”, jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak właśnie faktem, że potencjalno-aktowa struktura natury umożliwia od strony genetycznej poznanie ludzkie. Tłumaczy, dlaczego poznajemy *coś* przedtem mając tylko *możliwość* poznania.

Owa relacyjność natury, a zarazem relacyjność ludzkiego poznania (nauka jest, wedle Tomasza, relatywem) jest w zupełnej postaci (u Arystotelesa) przedstawiona w schemacie punktu wyjścia i punktu dojścia ruchu; a ponadto w schemacie czterech przyczyn, układających się właśnie parami (forma-materia; cel-poruszyciel). Ponadto dochodzi do tego nauka „O duszy” i odróżnienie intelektu czynnego i możliwościowego, a ponadto całkowicie biernych zmysłów, które „otwierają” nas na świat zewnętrzny. U samych źródeł naszej cywilizacji legło przekonanie, że struktura tegoż świata jest potencjalnie przejrzysta. Filozofowie greccy nie byłiby w stanie tego przekonania żywić, gdyby nie przyjmowali zasady głoszącej, że

2. Zasady rzeczy są przeciwne (*principia contraria sunt*)

Arystoteles w „Metafizyce” wspomina o tym, że niemal wszyscy filozofowie przed nim przyjęli, tę właśnie zasadę. Widać to może najwyraźniej w wypadku pitagorejczyków. Sam Arystoteles przyjmuje istnienie aktywnych jakości elementarnych – przeciwnych właśnie – powodujących konstytuowanie się elementów. Zasada ta zachowana jest tym bardziej w wypadku corpus mixtum, dla którego konieczne jest odpowiednie „wypośrodkowanie” elementów, czyli ich równowaga. Jeszcze bardziej jest to widoczne w wypadku organizmów żywych, a zwłaszcza zwierząt. Te o delikatniejszej budowie ciał przejawiają większą inteligencję. Idzie z tym w parze wrażliwość zmysłu dotyku. To wszystko określa Tomasz mianem *optima complexio* – struktury najlepiej zrównoważonej.

Ogólniej: równowagę sił akcja – reakcja spotykamy przede wszystkim w wypadku ciał makroskopowych. Ponadto, wszystkie niezjonizowane atomy mają identyczną liczbę ładunków dodatnich i ujemnych. Układy fizyczne, w których występuje równowaga między energią potencjalną i kinetyczną spotykane są w całej przyrodzie. *Scientia naturalis* precyzuje jedynie, że jest to równowaga *uwarunkowana*.

Inaczej można problem postrzegać jako istnienie w naturze *warunkowej* symetrii. Jak wytłumaczyć występowanie tego samego współczynnika proporcjonalności w równaniach na siłę przyciągania elektrycznego i grawitacyjnego? Wyrażając ten problem w terminach filozoficznych, można by powiedzieć, że „zrównoważenie” pewnych elementów daje podstawę do pojawienia się nowych, opisywanych podobnym analogicznie schematem. Wiadomo na przykład, że siły grawitacyjne przejawiają się w zasadzie odnośnie do obiektów dużych, co oznacza w praktyce: odnośnie do obiektów o zrównoważonym ładunku.

A jednak ta symetria jest *warunkowa* jedynie. Wspomniana powyżej *zależność* wszystkiego, co naturalne, od tego, co porządek naturalny *warunkuje*, stanowi o tym, że na przykład energia całości kosmosu musi być podtrzymywana przez czynnik zewnętrzny. To właśnie przyjdzie nam udowodnić.

3. Problem relatywizmu

Edmund Husserl podjął problem alienacji człowieka w świecie przez samego człowieka wytworzonym. Wnioski, do których doszedł, bynajmniej nie muszą być przyjęte bezkrytycznie, a jednak sam problem został dostrzeżony dość wyraziście. Nie jest zwykłym kolokwializmem stwierdzenie, że człowiek może odczuwać „brak własnego miejsca w świecie”. Można bowiem to stwierdzenie poddać analizie, nawet jeżeli weźmiemy je w jego nągłej dosłowności. Ponadto, problem stałego punktu oparcia w „zmieniającym się dynamicznie świecie” pociąga za sobą i to, że człowiek bywa pozbawiony trwałej podstawy własnej egzystencji. Przyjmuje się, że „swoboda” przyjmowania „poglądów osobistych” jest znamiem „ludzkości”. A jednak trwałej podstawy własnej egzystencji człowiek potrzebuje koniecznie, a nie jest w stanie jej znaleźć ani w konwencji społecznej („piekło to inni”), ani w odizolowaniu się w ogóle od źródła prawdy obiektywnej („piekło jest we mnie”). Nauka stanowi przynajmniej namiastkę oparcia umysłu na prawdzie obiektywnej.

Relacyjność rzeczy; niezbywalne dla nauki ujęcie rzeczy jako takich właśnie (jako relatywów), należy wyraźnie przeciwstawić relatywizmowi, czy dowolnemu odnoszeniu do siebie obiektów. Pierwsze stanowisko generuje wiedzę; drugie – wiedzę niszczy. Niszczy też pośrednio człowieka.

3.1. Poznawalność (relacyjność) natury

Niepodzielność i jedność jest cechą wyłącznie rzeczy jako takich, czyli rzeczy realnie istniejących. Obojętnie jednak, jak pojmiemy owo istnienie, jasną jest rzeczą, że owe stałe punkty odniesienia musimy przyjąć (choćby tymczasowo), aby całe poznanie opierało się na jakimś pewnym fundamencie. Najbardziej wyrazistym tego przykładem są przedmioty matematyczne, które stanowią ideatum, czyli poniekąd kościół zrozumienia zmiennego świata. Tożsamość obiektów matematyki mogłaby się wydawać tożsamością absolutną, scientia naturalis przyjmuje jednak, że jedność rzeczy materialnych jest warunkowa jedynie.

W średniowieczu odróżniano geometrię i arytmetykę jako dwie odrębne nauki. Wiadomo, że kartezjańska idea mathesis universalis wzięła początek przede wszystkim z połączenia tych dwu nauk. Równanie matematyczne możemy wyrazić przy pomocy wykresu i odwrotnie – krzywą możemy opisać algebraicznie (jeżeli jest ona dość regularna). A jednak istniała w średniowieczu wyraźna i uzasadniona racja, dla której nauki te odróżniano. Mianowicie geometria operuje pojęciem continuum, podczas gdy arytmetyka musi operować pojęciem jedności. Każde bowiem równanie można przedstawić w postaci, w której prawa jego strona jest równa jakiejś stałej. Jest rzeczą osobną, co przyjmiemy za „zasadę liczby”. Faktem jest, że *jakąś* stałą, (czyli wartość dyskretną) należy przyjąć. Jest to naturalnie przedmiot różny od rzeczy takiej, jaka prezentuje się powierzchownie naszym zmysłom. Przeciwnie – continuum, z którym ma do czynienia geometria, dość jasno odpowiada ciągłości zmian, które przecież są tym, co postrzegamy najpierw.

Arystoteles owo pojęcie rozciągłości poddał w „Fizyce” gruntownej analizie. Jest ona pochodną interakcji między bytami. Elementarnym przedmiotem doświadczenia potocznego jest ruch i on to właśnie jest podzielny – continuum to jego własność. Osobną sprawą jest to, że jednak nie jest on „podzielny w nieskończoność”, bo w wyniku „podziału”, czyli „liczenia” ruchu, otrzymujemy dyskretny elementy – substraty ruchu: substancje. (Podzielny w nieskończoność jest ruch ujęty od strony abstractio formalis; abstractio totius zaś ujmuje podstawy bytowe, na których wspiera się continuum). Miarą jest tu najpierw czas. Według Arystotelesa jest on „liczbą ruchu”. Ale owo pojęcie „liczenia” wiąże się też z czynnością intelektu, który odnajduje w owym continuum pewne stałe punkty odniesienia. Arystoteles jest niezwykle ostrożny w sformułowaniu odpowiedniej definicji czasu: „liczba ruchu ze względu na «przed» i «po». Owo «przed» i «po» jest załączkową postacią wiedzy dotyczącej najpowszechniejszego fenomenu otaczającego nas świata. Paradoxy Zenona z Elei były wynikiem błędnego pojęcia czasu jako składającego się z nieskończonej ilości chwil, czyli elementów dyskretnych, które nałożone na podzielne continuum przedmiotu materialnego skłaniały nas do wyobrażenia, że ruch jest czymś „nierealnym”, czego w istocie należało się

spodziewać, bo o „nierealność” ową przede wszystkim Zenonowi chodziło. Kierował się on bowiem motywem metafizycznej idei niezmienności Parmenidesa. Otóż Arystoteles właśnie jednak chce wytłumaczyć fenomen ruchu, nie zaś go odrzucać. «Przed» i «po» to znacznie mniej niż zbiór dyskretnych punktów czasu. Nie ulega wszelako wątpliwości, że jednak w jakiś sposób ruch „liczymy” (tzn.: poznajemy).

Wyrażając myśl „Fizyki” (za: S. Thomas, In Phys., VI, lect. 2, 3) w terminach współczesnych, powiedzielibyśmy, że czas i odpowiadający mu ruch lokalny składają się nie tyle z punktów i chwil niepodzielnych, co elementów różniczkowych, których własnością jest podzielność właśnie. Sprawa jest obecnie zupełnie jasna: niepodobna opisać ruchu w fizyce nie posługując się analizą matematyczną. Odrębną jest wszelako sprawą, jaką interpretację filozoficzną (bytową) można nadać owym elementom różniczkowym. Monady Leibniza są w świecie realnym tym, czym elementy różniczkowe w matematyce: mamy tu paralelizm (Awiceniański). Pojawia się naturalnie problem stosunku przedmiotów matematycznych do przedmiotów realnych i do przedmiotów fizycznych, jeżeli między tymi dwiema kategoriami poczynilibyśmy różnicę. Bo różnicę takową trzeba by zaznaczyć, gdybyśmy a Leibnizem przyjęli, że dusze to monady również.

Obrazowo omawianą relację poznawczą możemy sobie przedstawić w ten sposób, że o ile obiekty R i D są częściami naturalnego zdarzenia, to obserwator T musi znaleźć się „na jednej linii” je łączącej, w ten sposób, że możemy poprowadzić prostą *RDT*. Jest to naturalnie o tyle nietrafne, że przecież poznanie nie polega na zajęciu żadnego określonego miejsca, a „dusza” punktem literalnie nie jest.

Problem wszelako nie ogranicza się do opisu fenomenu ruchu. Analogiczny bowiem problem spotykamy w wypadku opisu jakiegokolwiek fizycznego przedmiotu (np. pozostającego w spoczynku), z tej tylko racji, że przecież zajmuje on określone miejsce w czasie i przestrzeni. Fizyka współczesna uczy, że przedmiot materialny nie może znajdować się w absolutnym spoczynku. W danym zatem razie, przy opisywaniu fenomenu „spoczynku”, chodziłoby o opisanie ruchu „wsobnego” danego przedmiotu w granicach wyznaczonych przez „bariery” jego oscylacji. Chodzi oczywiście o bariery przede wszystkim prostego oscylatora harmonicznego (SHO). Rozciągłość w danym razie byłaby rozciągłością tegoż właśnie przedmiotu, a bariery oscylacji – miejscem naturalnym przedmiotu w rozumieniu Arystotelesowskim.

Tylko pozornie te dwa rodzaje rozciągłości (ciała i ruchu) się różnią. Samo bowiem zajmowanie określonego miejsca jest – według Arystotelesa – pochodną jego interakcji z otoczeniem. Miejsce jest granicą wewnętrzną ciała otaczającego. O bezwzględny spoczynku danego ciała moglibyśmy mówić w wypadku, gdy bariery oscylacji byłyby całkowicie „nieprzepuszczalne”. Tymczasem wiadomo z obserwacji tzw. „efektu tunelowego”, że takimi one jednak nie są. Część energii oscylacji wypływa na zewnątrz. „Miejsce” owego wypływania energii scholastycy określali mianem „władzy” – potentia.

Struna zamocowana na względnie stałych wspornikach wykonuje prosty ruch harmoniczny (SHM). Wiadomo jednak, że dla zaistnienia odbicia impulsu wymagana jest pewna sprężystość nawet owych barier. Wygodnie jest przyjmować, że są one zarazem zupełnie sztywne i doskonale sprężyste. W realnym wszelako świecie takie ideatum nie istnieje. Dlatego też bariera wykonuje ruch przyspieszony w kierunku poprzecznym do kierunku rozchodzenia się fali stojącej (SHM). Tenże właśnie ruch; jego dynamika jest

opisywany przez klasyczną mechanikę Newtonowską, która jakby „zapomina” o źródle ruchu (SHO), a bierze pod uwagę tylko to, co pochodne. W rzeczywistości sprawa wyboru przedmiotu obserwacji i jego otoczenia jest kwestią konwekcji i wygody. Natomiast *realny* SHO oczywiście ma całkiem wyraźne granice – miejsce naturalne.

Mówiąc o miejscu naturalnym i tym, co się w nim znajduje i działa, dochodzimy do określenia pewnego stałego punktu odniesienia. W istocie, jednostka zajmująca miejsce naturalne nie jest w niczym (realnie) podobna do punktu materialnego, czy też niepodzielnej chwili. Analiza matematyczna jest niezbywalnym instrumentem opisu ruchu. Możemy jednak zasadnie pytać, jak dalece może posunąć się ogólność jej opisu. Innymi słowy: ile maksymalnie zmiennych można przyjąć, aby dało się opisać dany przedmiot w sposób ścisły. Otóż wiadomo, że najogólniejszą postacią ruchu jest SHM, a najogólniejszą postacią jego opisu jest równanie różniczkowe liniowe. Tu natrafiamy na *naturalne* granice stosowalności analizy matematycznej – natrafiamy bowiem na *naturalny* przedmiot, który matematyka może opisać. Tym przedmiotem jest oscylator harmoniczny.

Rozciągłość ciał jest ufundowana na tej kategorii, którą za Arystotelesem możemy określić mianem $\tau\acute{o} \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$ – relacji. Owa relacyjność jest właśnie wpisana w samą naturę ruchu. Po to bowiem, aby go zrozumieć chociaż w nikły sposób, trzeba w nim (motus) wyróżnić relatywy: movens i motum – źródło ruchu i przedmiot, na który źródło oddziałuje. Odróżnienie w fizyce układu i otoczenia jest też jakimś elementarnym wyrażeniem tej zasady, sama wszelako zasada nie musi się z konieczności ograniczać do wąskich ram wskazanych przez fizykę. Ujmując to w terminach najbardziej ogólnych: dla zachowania samej „relacyjności” fenomenu ruchu w *ogólności* potrzeba przyjęcia relacji specjalnego typu, a mianowicie relacji przedmiotów do nich samych (relacji tożsamości), choć *przedtem* relacji movens do motum. Jeśli istnieje relacja, muszą istnieć jej kresy. Movens i motum są relatywami poznania źródłowego, natomiast poznanie conceptualne przychodzi jako refleksja nad movens i motum: jedno i drugie poddane bywa refleksji, tzn. jest odniesione do siebie samego. Substancja fizyczna jest relatywnie tożsama z samą sobą (jeśli nie byłaby warunkowo jedna, istniałaby bezwarunkowo i nie uległaby nigdy zagładzie). Substancja ujęta bywa jako absolutnie tożsama pojęciowo, gdyż inaczej poznanie zmiennych rzeczy nie byłoby możliwe.

Bez *istnienia* (bo nie: *ujęcia*) tożsamości (relacji jedności przedmiotu z nim samym) nie można *zrozumieć* w ogóle żadnej relacji. (Rozumowanie zakładające pierwszeństwo zasady tożsamości zawiera w sobie fallacia consequentiae, o czym powiemy poniżej: poznajemy rzeczy *dzięki* temu, że są jednostkami, choć nie poznajemy ich *jako* jednostek pierwotnie; pierwotnie poznajemy je jako relatywy). Ten kres relacji trzeba wyróżnić przynajmniej myślowo (tzn. biorąc jakiś choćby stosunkowo wąski aspekt rzeczy realnej). Bez owego wyróżnienia, poznanie jest niemożliwe. W ogóle jednak poznanie (nawet czysto zmysłowe) musi opierać się na *jakimś* ujęciu jedności przedmiotu (to, że jest on tożsamy z samym sobą *wyrażnie* przyjmujemy w poznaniu conceptualnym, natomiast zwierzę poznaje – jak mamy prawo przypuszczać – „jedność” jako jedność-dla-mnie). Reasumując: poznanie jest tym doskonalsze, im doskonalsze jest ujęcie jedności przedmiotu. Bo w punkcie wyjścia owa jedność nie pokazuje się dość jasno.

3. 2. W stronę relatywizmu

Już w starożytności Heraklitowi przypisywano pogląd głoszący „nieustanny przepływ rzeczy”. Rzeczy, zdaniem wielu (nie tylko starożytnych), są w nieustannym „ruchu”, który „uniemożliwia” w ogóle uchwycenie jakiegokolwiek stałego punktu odniesienia. Hegel pisał, że nie ma w filozofii Heraklita myśli, której nie mógłby wziąć jako swojej własnej. Pogląd ten jest o tyle osobliwy, że wszak doszły do nas jedynie fragmenty Heraklita, a to, co zaginęło, nie musiało przecież potwierdzać owej „wymarzonej” postaci jego filozofii. W każdym bądź razie, poszło za tym odrzuceniem stałych punktów odniesienia w przyrodzie negacja zasady niesprzeczności. Według Arystotelesa, istotnie, odróżnienie przedmiotów jest fundamentem ujęcia zasady niesprzeczności. Idzie za tym powiązanie tożsamości obiektu doświadczenia ze sposobem jego abstrakcyjnego ujęcia („wyizolowania go”), co niektórym (idącym śladami Kanta, a nie biorącym pod uwagę doświadczenia źródłowego) wydawało się przesadzać o istnieniu, czy też nawet pierwszeństwie tzw. „zasady tożsamości”. W rzeczywistości jednak tożsamość przedmiotu ujmujemy dopiero „w tle” fenomenowi ruchu, czyli opozycji dwu rzeczy. Nawet metafizyka ujmuje przedmiot jako tożsamy z sobą tylko dlatego, że wykorzystuje w całej pełni walor zasady niesprzeczności, tzn. zasady odróżniania. Wydaje się, że podobnie ujmują *względna* jedność przedmiotu również zmysły – „w tle” różnic dwu jakości.

Bez owego odróżniania niepodobna niczego wyrazić; powiedzieć (jak to ujmuje Arystoteles) niczego „ani sobie, ani komukolwiek innemu”. Naturalnie Hegel nie był skłonny zrezygnować z możliwości głoszenia swych poglądów w imię swych filozoficznych imponderabiliów. Wszystko sprowadza się do tego, gdzie położylibyśmy ów stały punkt odniesienia, bez którego (jego tożsamości) niepodobna wyrazić w ogóle niczego. Dla Hegla tym stałym punktem odniesienia był tzw. Duch Absolutny. „Ruch”, zmiana, historia staje się zrozumiała w świetle skutku; tego, co stanowi jego uwieńczenie (jako Filozofia Absolutna Hegla). Idea ta jednak wkrótce wydała się powszechnie nie do przyjęcia, bo przecież „sens dziejów” (gdyby istniał) musiałaby być komunikowalny w pospolitym tego słowa znaczeniu, tzn. mógłby być wyrażony w zwyczajnych kategoriach językowych, a nie w ezoterycznym języku filozofii Hegla. Przyjęto przesłanki filozofii Hegla, choć starano się odrzucić ową Heglowską „ideę”. Stało się zaś to, co stać się musiało: z owego romantycznego Heraklityzmu pozostał tylko wulgarny relatywizm, to znaczy komunikacja przestała być wymianą myśli (wymianą treści intelektualnych).

Ten problem nie był nowy, bo już średniowieczni awerrościści łacińscy zmagali się z zagadnieniem: jak wiedza „przemieszcza się” z jednego (niematerialnego) umysłu do drugiego (równie niematerialnego) – w materialnym świecie. Odpowiedź brzmi: „nie przemieszcza się”, bo „intelekt ludzi jest jeden i ten sam”, a wielu umysłów po prostu nie ma; jest tylko jedna świadomość transcendentálna. Skoro zaś jest ona transcendentálną zasadą poznania, to poddana refleksji być po prostu nie może.

Na tle sporów o status bytowy inteligencji-świadomości ludzkiej Tomasz formułuje następujące pytanie: „czy ta sama numerycznie („konkretnie”) wiedza znajduje się wpierw w umyśle nauczyciela, a potem ucznia?” Odpowiedź awerroistów była twierdząca; odpowiedź Tomasza – przecząca. Uczymy się przekładając terminy nam przedłożone przez nauczyciela

na swój własny język myśli. W innym wypadku „systemy myśli” byłby w ogóle nieprzekładalne. Istniałyby różne (resp. równoprawne „prawdy”). W czasach współczesnych doprowadziło się to do tego, że określa się świadomość zupełnie dowolnie.

Wizja świata powiązana z pojęciem owego relatywizmu może wydawać się dla wielu pociągająca lub przynajmniej wygodna. Wydawałoby się bowiem, że samo nasze bycie-w-świecie angażuje nas tak dalece, że w ogóle niemożliwe jest zajęcie postawy obserwatora, czyli dystansu wobec zmiennego świata. Zmiana w tym samym momencie, gdy jest postrzegana, mimo naszej woli „pochłaniałaby” nas tak dalece, że nasza egzystencja podobna by była raczej do unoszenia się z prądem zdarzeń, niż do bycia przedmiotem nieporuszonym, o który zmienność zdarzeń się „rozbija”.

Naturalnie wszelki pogląd o charakterze ogólnym musi rościć sobie prawo do bycia poglądem niewzruszonym. Dotyczy to również relatywizmu. Nic nie pomoże powywoływanie się na „prawa” metateorii, jeżeli bowiem miałby ona pozostawać w jakimkolwiek stosunku do „teorii” (chodzi o hipotezy), należałoby wskazać źródło jej (metateorii) pochodzenia. Jeśli nie może być nim poznanie potoczne, to co nim właściwie jest? Wizja umysłowa?

Jest coś, co wyraźnie odróżnia myśl grecką od myśli innych kultur. Jest tym stosunek do otaczającego nas świata. Chodzi o stosunek rozumny. Nie przyjmowano a priori żadnej „wizji”, która miałaby stanowić protezę dla poznania potocznego. Hipotezy na przykład hylozoistów poddawano systematycznej rewizji. I właśnie w poznaniu potocznym upatrywano źródeł wiedzy. Chodzi tu zatem o wierność owemu legatowi starożytności greckiej. Formułowanie metateorii jest mitologizowaniem. Sami Grecy do własnych mitów odnosili się z pogodnym sceptycyzmem. To właśnie odróżnia ich od nowożytnych rzeczników mitologizmu, na przykład Gadamera. Bo do mitologizmu właśnie sprowadza się dowolność w określaniu „świadomości”.

Faktem jest, że mitologiczne postaci Greków czasami przypominają obrazy Braque’a lub ekspresjonistów. Istotnie, wyobraźnia odgrywała znaczącą rolę w tworzeniu obrazu powiedzmy syreny. Ileż jednak ironii w określeniu jej przez Horacego jako „kobiety połowicznie pięknej” (*mulier formosa superne*), tzn. „pięknej” gdyby istniała bez owego rybiego ogona. Niezależnie od tego, że wyobraźnią musimy się posługiwać, faktem jest jednak i to, że w stosunku do tego, co wyobrażone możemy zająć postawę przynajmniej dystansu, jeżeli nie ironii. Może zaś ewentualnie chodzić o nawet postawę krytycznego sędziego.

Percepcja ruchu jest niewątpliwie związana z sensytywną częścią natury człowieka. Tradycyjnie ujmowano to w ten sposób, że ruch jest przedmiotem zmysłu wspólnego (*sensus communis*). Żadne zwierzę nie może być pozbawione tego zmysłu, ponieważ niemożliwość rejestrowania zmian w otaczającym je świecie jest równoznaczna z wydaniem go na przypadkowe oddziaływanie czynników zewnętrznych, co zazwyczaj prowadzi do śmierci zwierzęcia. Chodzi o możliwość przyjmowanie pokarmu i unikania przedmiotów mogących uszkodzić ciało zwierzęcia. Jeśli pojęlibyśmy owo zwierzę jako „układ”, a jego środowisko jako „otoczenie”, to naturalnie musielibyśmy stwierdzić, że dla podtrzymania pracy oscylatora harmonicznego (jakim jest organizm zwierzęcy) konieczna jest siła wymuszająca z grubsza zgodna w fazie i częstotliwości z oscylacjami własnymi „układu”. To właśnie jest zachowaniem egzystencji osobniczej – w tym wypadku zwierzęcia.

Ta egzystencja nie jest tak dalece wydana światu jak egzystencja przedmiotów nieożywionych. Nawet bowiem najbardziej prymitywny organizm zwierzęcy *posiada w sobie* możliwość *odróżniania* tego, co egzystencję ową jest w stanie podtrzymać, od tego, co jest w stanie ją zniszczyć. Innymi słowy: jest w stanie odróżniać charakterystykę częstotliwości oraz fazy potencjalnej siły wymuszającej, czyli podtrzymującej jego życie. Brak odróżniania tego, co pożyteczne i szkodliwe („dobre” i „złe”) musiałoby skutkować od razu „wydaniem” owej egzystencji otaczającemu je światu. Oczywiście, odróżnianie ludzkie musi być nierównie doskonalsze, a zresztą „środowisko” ludzkie bynajmniej nie jest środowiskiem tylko materialnym. Dla jednostki bowiem środowiskiem takowym bywa społeczeństwo. Arystotelesowskie stwierdzenie, że człowiek jest istotą społeczną (a więc energię życiową czerpie stąd właśnie), nie musi być bynajmniej banałem, tzn. stwierdzeniem zależności jednostki od owego „otoczenia”. Może bowiem chodzić też i o samą genezę społeczeństwa, tzn. warunki osobowego rozwoju każdego w ogóle człowieka, czyli stosunek do „świata” ludzkiego; stosunek aktywny. W Komentarzu do Listu do Rzymian (In Rom. c. 12. lect. 3, nr 1015 in calce) Tomasz przywołuje słowa Ier. XV, 19: *ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos*. I w tym wypadku chodzi o „zwycięstwo nad światem”, a nie o uleganie mu.

W pierwszej części „Bycia i czasu” Heideggera mamy całkiem przejrzystą analizę „światowości” i o ten świat właśnie chodzi. Heidegger formułuje pojęcie *Weltlichkeit* w kontekście tradycji chrześcijańskiej właśnie – kontestowanej i „komentowanej” swoiście (bo przez apostatę). Chodzi w sumie o ustalenie bytowego pierwszeństwa – jednostki (Arystoteles) lub kolektywu (Hegel, Awerroes). W pewnym sensie może być to problem filozofii przyrody, bo harmonijny rozwój osób jest możliwy tylko przy zachowaniu właściwego dla nich rozumnego sposobu działania w materialnym świecie; działania dla nich naturalnego.

Mamy w tym miejscu stosunek dwu pojęć definiujących człowieka: *socialis* i *rationalis*: „świat” ludzki i osobowy osąd nad nim. Oba poza *animale* (obecne w naturze ludzkiej wykraczają), choć nie jest bynajmniej na pierwszy rzut oka oczywiste, któremu z nich przysługuje pierwszeństwo. Pierwszeństwo zaś w danym razie oznaczałoby, że *socialis* jest definiowane przez *rationalis* albo odwrotnie.

Zmysł wspólny nie jest najdoskonalszą władzą poznawczą zwierzęcia. Jest on bowiem związany w wąskim „tu i teraz”, w którym mniej doskonałym organizmom przychodzi żyć. Egzystencja wszelako animalna może zostać poszerzona w tym wypadku, jeżeli dany organizm dysponuje ponadto wyobraźnią. To bowiem, co wyobrażone może zostać zapamiętane, a co za tym idzie, przeniesione w inne warunki czasoprzestrzenne. Zmysł ten egzystencja danej jednostki wykorzystuje dla znalezienia miejsca w otaczającym je świecie dla znalezienia miejsca „naturalnego” dla niej właśnie. Zmysł wspólny inaczej określano mianem „zdrowego rozsądku”. Doczekał się on nawet filozoficznej nobilitacji (Reid), w opozycji do podniesionej na piedestał tzw. „wyobraźni wytwórczej” (Kant). Istotnie, życie w świecie wyobrażeń może narażać nas na tracenie trwałego gruntu pod stopami i w tym sensie zrozumiałe jest przeciwstawienie wyobraźni zmysłowi wspólnemu. Zasadniczo wszelako chodzi nie tyle o to, że ruch jest ujmowany w sposób *dowolny*, ale o to, że jest on ujmowany w *sposób potencjalnie bardziej ogólny*. Temu bowiem służy wyobraźnia zwierzęcia: może ono poszukiwać pokarmu dalej i antycypować zagrażające niebezpieczeństwa.

Wyraźnie wszelako widać, że odnośnie do zwierząt nierozumnych o absolutnym relatywizmie „dobra” i „zła” nie może być mowy. Natura bowiem bezlitośnie karze wszelkie chybione próby i czy też pomyłki w ocenie tego, co *rzeczywiście* dla zwierzęcia jest pożyteczne lub szkodliwe. „Dobrymi” i „złymi” rzeczy są zatem dla zwierzęcia przynajmniej w tym sensie, że służą zachowaniu jego osobniczej egzystencji. Zwierzę istotnie już zajmuje *pewien* dystans w stosunku do otaczającego je świata; w tym przynajmniej sensie, że swój własny byt osobniczy *przeciwstawia* temu, co potencjalnie „dobre” lub „złe”. Bez owego osobniczego przeciwstawienia jednostkowa egzystencja nie byłaby możliwa. Otóż przeciwstawienie jest czymś jednak więcej niż relacją w znaczeniu samego „pozostawiania w odniesieniu do ...”

Możemy wszelako pokusić już teraz o ujęcie tego fenomenu w terminach bardziej ogólnych, czy też neutralnych. Jeżeli bowiem zwierzę *de facto* przeciwstawia głód sytości, itd., to najwyraźniej odróżnia kresy przemian i jego egzystencja bynajmniej nie unosi się *zupełnie* z biegiem wydarzeń. Ona się mu – w pewnym przynajmniej stopniu – przeciwstawia. Punkt wyjścia i punkt dojścia zmiany możemy naturalnie określić jako „dobre” i „złe”; możemy jednak odwołać się do neutralnych właśnie terminów Arystotelesa – braku i formy (στήρεσις - εἶδος).

Credo relatywizmu można streścić w stwierdzeniu, że egzystencja ludzka jest zanurzona w zmiennym continuum zdarzeń, a wyodrębnienie tej czy innej stałej (punktu odniesienia) jest rzeczą wyłącznie konwencji, użyteczności, czy też czegokolwiek równie dowolnego. Faktem jest jednak, że zwierzę bynajmniej owej „wolności” autokreacji nie posiada. Natura bezwzględnie eliminuje jednostkę, która nie uznaje *zachowawczości* praw przyrody. Egzystencja zwierzęca musi być zatem „zachowawcza”. Problem relatywizmu zasadza się na istnieniu przekonania, że można być od natury „bardziej wyrozumiałym”, tzn. owo „albo-albo”, które decyduje o życiu i śmierci zastąpić jakimś „humanitarnym”: „być może”. I na tym właśnie rzekomo polegać by miała doskonałość egzystencji ludzkiej jako przeciwstawionej tej zwierzęcej. Napotykamy tu wszelako na poważną trudność związaną z faktem, że rzekomo „bardziej ludzka” egzystencja jest w danym razie płodem wyobraźni jedynie, która z konkretną percepcją zmian (zdrowym rozsądkiem) się po prostu rozmija. Życie w świecie marzeń może wydawać się pociągające. Egzystencja taka może wydawać się – używając języka Horacego – *formosa superne*. Niezależnie wszelako od tego, jak usilnie pragnęlibyśmy ziszczenia się naszych „marzeń”, niezbitym faktem jest, że natura brutalnie przywoła nas do porządku, i jest to jedynie kwestia czasu, tzn. znalezienia się w chwili, kiedy antycypacja dobra dokonana przez wyobraźnię – wyrażając się językiem Husserla – „eksploduje”. W świecie bowiem marzeń na dłuższą metę żyć niepodobna. Życie życiem dziecięcym, w którym nie potrzeba się liczyć poważnie z konsekwencjami własnych działań, może wydawać się miłe. A jednak dojrzałość polega m.in. na ścisłości rozumowania; na posługiwaniu się pojęciami i normami, które są *po prostu* prawdziwe i ścisłe.

Arystoteles w sposób ścisły właśnie określił pojęcia punktu wyjścia i dojścia przemiany. Jest nim στήρεσις jednej strony, a εἶδος - μορφή z drugiej.

Nie ulega wątpliwości, że działanie zwierząt nie jest przypadkowe; margines nieobliczalności, niewątpliwie w naturze obecny, jest właśnie owym marginesem, poza którym zwierzę napotyka kres własnej egzystencji.

Rzecznicy naturalizmu są chyba świadomi faktu, że dla danego zwierzęcia śmierć jest czymś naturalnym, biorąc pod uwagę to, że zanik sił vitalnych czyniłby jego egzystencję nie do wytrzymania. Biorąc wszelako pod uwagę *węższy* wycinek świata realnego, możemy patrzeć – co jest zresztą zupełnie *naturalne* – na życie, jako to, co z *jakaś* naturą zgodne. Natura bowiem nie jest monolitem, ale strukturą, w obrębie której *partykularne* dążenia naturalne mogą pozostawać w konflikcie. Osobną jest sprawą to, że świat jako całość jednak jest *harmonijną* strukturą. W owej wszelako hierarchicznej strukturze, *każda* jednostka ma *swoje miejsce naturalne*. Trudno bowiem przypuszczać, aby zabicie zdrowego zwierzęcia li tylko dla przyjemności, czy też z okrucieństwa było „naturalne”. Usprawiedliwiane ono może być tylko przez powstanie doskonalszej postaci życia.

Człowiek jednak – co jest rzeczą w naturze w ogóle nie spotykaną – nigdy z faktem własnej śmierci się nie godzi zupełnie. Oznaczać to musi tyle, że krąg jego egzystencji *nie zawęża się* do żadnego wycinka świata, ani też do świata, jako całości w ogóle.

Zwierzę nie może sobie pozwolić na komfort marzenia o braku granic wyznaczonych *jego partykularnej naturze*. Najwyraźniej istnieje w życiu zwierzęcia pewna postać εἶδος – μορφή, którą ono w swoim działaniu urzeczywistnia. Znacznie trudniej przyjdzie zapewne określić punkt wyjścia zmiany. Związane jest to oczywiście z tym, że język ludzki jest zasadniczo językiem „form”, to znaczy wyraża doskonałości, które spodziewamy się osiągnąć, a braki – wtórnie jedynie. Podobnie rzecz musiałaby się przedstawiać ze znakami, które komunikują sobie zwierzęta, gdyby te były językiem podobnym do ludzkiego. Wszelako w tym zwierzęcym „języku” strach, agresja, ból itp. dominują, i to wydaje się go *zasadniczo* od języka ludzkiego odróżniać. A jednak percepcja powiedzmy chłodu czy też bólu jest z pewnością zupełnie adekwatnym bodźcem do poszukania w otaczającym zwierzę środowisku tego, co dlań „dobre” w takim, czy innym aspekcie. Ten punkt wyjścia to byłoby zatem „złe”, a operując bardziej pojemnymi kategoriami Arystotelesa – στήρησις. Jeśli bowiem punkt dojścia ruchu jest ściśle określony, to również jego punkt wyjścia musi być określony.

„Relatywizm” poznania zwierzęcia zasada się na fakcie, że „dobre” i „złe” są w jego – zwierzęcym – pojęciu *względne* w tym sensie, że odnoszą się *do niego*, czyli mają poniekąd wartość „subiektywną”. Pojęcie podmiotu-subiectum jest w tym wypadku rzeczą istotną. Wraz bowiem z zagładą tegoż podmiotu, ginie i „dobre” i „złe” – przynajmniej w tym aspekcie.

Fakt jednak śmierci nie zmienia w niczym tego, że dla egzystencji *tego, czy też owego* podmiotu rzeczywiście istnienie ruchu i jego kresów jest konieczne. Fakt istnienia śmierci jest zupełnie różny od faktu *absolutnego nieistnienia*, bo zwierzę, które zdechło, *wprzód z konieczności musiało istnieć*. Faktu jego uprzedniego istnienia w ogóle zmienić się nie da. Chodzi więc o ruch substratu, który prowadzi na przykład do śmierci. Chodzi ewentualnie o ustalenie trwałości istnienia owego podmiotu – substratu. Arystoteles to ostatnie pojęcie określa terminem ὑποκείμενον. „Dobre” i „złe” musi być przyporządkowane do czegoś, co ma przynajmniej względną trwałość. Zwierzę niewątpliwie jest obdarzone pewną postacią podmiotowości i jest w stanie pojmować dobro-dla-niego i zło odpowiednio również.

Problemem jest oczywiście ustalenie trwałości danego naturalnego substratu zmian. Biorąc pod uwagę organizm zwierzęcy właśnie, trudno przypuścić, aby złożona planowo struktura miała być pochodną właśnie elementów „materialnych” tout court, tzn. takich, w

których εἶδος - μορφή nie jest przeciwstawiona στήρησις, ale jest czymś na podobieństwo figury geometrycznej o „neutralnym” charakterze. Tak zresztą (jako maszynę) wyobrażał sobie ciało zwierzęcia Descartes. Same dane przyrodoznawstwa w sumie jednak przeczą takiemu wyobrażeniu. Celowość widzimy w całej naturze; jeżeli jest ona obecna w budowie ciała zwierzęcego, to również musi być obecna w jego składnikach. Składniki owe dane zwierzę czerpie ze środowiska, gdy powstaje, wzrasta i odżywia się. One też istnieją po jego śmierci. *Wewnątrz* wszelako tegoż substratu one są tegoż substratu *częściami* jedynie, a więc ich bytowość w stosunku do substratu jest wtórna. One istnieją *ze względu na ową całość*. A z drugiej strony: jeżeli człowiek jest w jakiś sposób od zwierzęcia doskonalszy, to celowość jego istnienia też musi mieć w jego życiu specjalny charakter.

Wróćmy do pojęcia niepodzielności. Integralność bytowa jednostki (jej zachowanie) jest niewątpliwie cechą pożądaną w jego życiu. Każde zwierzę, zdaniem Tomasza, dąży tyleż do zachowania integralności waszego ciała, co do zachowania własnego istnienia. Gdybyśmy przyjęli jakąś postać „atomizmu”, tzn. przekonania o realnym istnieniu wyłącznie tego, co „elementarne” (i w tym sensie jednostkowe) w świecie, to jedność organizmu byłaby w najlepszym razie czymś wtórnym. Ciało zwierzęcia moglibyśmy „poskładać” podobnie jak – powiedzmy – silnik spalinowy. Być może niektórzy mają takie pojęcie o naturze, a jednak jest ono nonsensem i nie ma poparcia w danych empirycznych.

Zwolennicy „atomizmu” lubią powoływać się na Demokryta. Ale Demokryt twierdził, że atomy *są zróżnicowane* (Aristoteles, *Metaph.*, I c. 4, 985b 15 – 19). Pojęcie punktów czasu i przestrzeni, z których „utkany” jest świat nie pochodzi bynajmniej ze starożytnej Grecji, ale od arabskich Aszarytów. Pojęcie świata jako kosmosu – ładu było dla Greków niezbywalne.

Moglibyśmy sobie wyobrazić, że obraz widzianego przedmiotu realnego jest złożony z pikseli podobnie jak obraz gry komputerowej. Gra taka może rozwijać się w dowolnym, wymyślonym przed jej autora kierunku, właśnie dlatego, że jest jakoś „ułożona”. Z naturą rzecz przedstawia się zupełnie inaczej. Bieg procesów naturalnych nie może zostać „wyreżyserowany” ad libitum. Elementy jego zatem także muszą mieć swoją własną dynamikę zmian.

Gra komputerowa może generować stany podobne do psychodelicznych; stany, w których „uczestnik” jest pochłonięty całkowicie przez sekwencję obrazów. Tak zresztą reklamuje się właśnie owe gry komputerowe. Człowiek może sobie pozwolić na „komfort” stanów psychodelicznych, dlatego że ludzka natura *czymś istotnym jednak od zwierzęcej się różni*. Jest ona bardziej „wytrzymała” na pomysły, w których choćby cień sensowności przejawia się w potoku nonsensu i chaosu. „Legion” mógł znaleźć schronienie w umyśle *jednego* człowieka, gdy tymczasem stado świń było dlań najwyraźniej zbyt kruchą podstawą egzystencji. Bertrand Russell litował się nad losem świń. Ich unicestwienie było jakby „niehumanitarne”. Co wobec tego jest bardziej godne pożałowania: czy fakt, że biblijne demony *musiały* stracić podstawę własnej egzystencji razem ze zwierzętami, które ich złośliwość odebrały w jej nagiej jednoznaczności, czy też raczej fakt, że te same demony mogą samą chwilę śmierci człowieka *przedłużyć*, a jego egzystencję uczynić jakby ciągłą antycypacją owej śmierci, czyli jakby moment tej śmierci rozciągać na jej (egzystencji) całość? Nie jest to pytanie natury egzegetycznej, bo też Bertrand Russell nie tak tę sprawę pojmował. Jest to problem natury par excellence egzystencjalnej. Chorobliwe zainteresowanie

wszystkim, co związane ze śmiercią, obłędem, czy też „demonicznością” jest niewątpliwym *signum temporis* współczesności. I idzie ono w parze z owym „humanitaryzmem”.

Wróćmy jednak do egzystencji zwierzęcej. Prosta obserwacja zwierząt przekonuje nas o tym, że „lepiej” zwierzęcia bynajmniej jednak do egzystencji osobniczej się nie zawęża. Zwierzę bowiem chętnie poświęca życie w obronie stada, potomstwa, czy też nawet kierując się nadzieją jego posiadania. Mamy tu niewątpliwie do czynienia z pewnym działaniem. *Dla kogo* jednak ono się dokonuje? Nie chodzi bowiem po prostu o potomstwo *czyjeś własne*. Na przykład pawiany łączą się w stada, broniąc potomstwa wszystkich jego członków. Sam zresztą fakt łączenia się w stada jest godny uwagi. Obserwując mianowicie zachowanie ptaków, widzimy, że *celem* jego jest wykorzystanie zdolności percepcji *wielu* jednostek, ponieważ percepcja ruchu, która jest udziałem jednego tylko osobnika, jest mniej doskonała. Dochodzimy zatem do stwierdzenia faktu, że określenie natury ruchu (jego kresów, zasad) może dokonać się w sposób jeszcze doskonalszy. Widzimy w danym razie zachowania instynktowne zwierząt, a ich celem jest właśnie *zachowanie* gatunkowej jedności, instynkt bowiem jest właśnie funkcją gatunku. W tym sensie działanie zwierzęcia jest „zachowawcze”. Kategorie „lepiej”; „gorzej” wpisują się jedynie w te działania, które są w stanie doprowadzić do *zachowania gatunkowej tożsamości*.

Wyobrazić sobie co prawda można, że kategorie „lepiej” i „gorzej” są bardziej pojemne niż kategorie granic gatunków, podobnie jak pojęcie rozwoju, a obyć się można bez kategorii „zbędnych” do bycia w naturze i bycia poznawanym w ogóle. Mamy jednak w tym wypadku do czynienia z grą wyobraźni a nie czynnością intelektu. Działania bowiem intelektu niepodobna pojąć inaczej jak ujmowanie stałych właśnie, gdy tymczasem wyobraźni przejawia tendencje do rozmywania owych ścisłych granic. W danym razie moglibyśmy sobie właśnie *wyobrazić* możliwość ulepszenia gatunku. Działanie takie wszelako nie da się pomyśleć, albowiem fundament egzystencji w ogóle jest zdolność odróżniania, a tendencja do zamazywania granic jest równoważna z dążeniem do śmierci. Zresztą nawet ewolucjonista Freud przyjął na pewnym etapie swego życia istnienie owego „instynktu śmierci”.

Wyobrażenia niewątpliwie grupują się jakoś w naszym umyśle. Mogą one jednak być zgrupowane albo na chybił trafił, jak w stanach psychodelicznych albo celowo; w określonym porządku. Poszczególne wyobrażenia („jednostki animalne”) noszą zresztą podobieństwo do części zwierzęcego stada. Działanie celowe natury jest znacznie wyraźniej dostrzegalne w działaniu stada właśnie. Obserwując stado lecących gołębi widzimy cudowną zgodność działań jednostek; harmonię zupełnie niewiarygodnej precyzji ruchów. Ruch ten niewątpliwie przyjmuje pewną postać εἶδος - μορφή, bo choć niewątpliwie dokonuje się w fizycznym continuum, a jednak jego celowość jest uwarunkowana dostrzeżeniem jasnych granic owego continuum. Trwałość danej egzystencji jest uwarunkowana stopniem dystansu, jaki przyjmujemy wobec tego, co obserwowane. Czasami zresztą *sama perspektywa* przyjęcia owego dystansu wystarczająco usprawiedliwia absurdalność najbardziej nawet rozkiełznanych tworów ludzkiej wyobraźni.

Środowisko życia ludzkiego niewątpliwie różni się od środowiska naturalnego zwierząt. Specyfika ta przejawia się m.in. w ewidentnym fakcie zdolności adaptacji człowieka. Nie chodzi przy tym jednak jedynie o środowisko klimatyczne itp. Wpływy zmian klimatycznych na organizm ludzki bywają mniej dostrzegalne niż także wpływy na gatunki „zagrożone”. Gatunek ludzki bywa zagrożony w sposób dla niego specyficzny, co zresztą

wyraża Heideggerowska idea Angst. Ale ogólnie, środowiskiem człowieka bywają właśnie „idee”, bo one to sam fakt destrukcji są w stanie w rozmaity sposób „zinterpretować”. Chodzi więc – co ważniejsze – o zdolność adaptacji, czy też przyswajania poglądów, które jakby skromną miarę wyznaczoną wyobraźni zwierzęcej znacząco przekraczają. Wyobraźnia ludzka ma charakter niewątpliwie bardziej dynamiczny niż ta zwierzęca. To zresztą skłoniło niektórych (Awicenna, Kant) do przyjmowania istnienia wyobraźni czynnej, „wytwórczej”. Mamy tu jednak najwyraźniej do czynienia z ekwiwokacją, wyobraźnia bowiem zwierzęca jest całkowicie bierna, a „czynna” w wypadku człowieka nie może być wyobraźnia, ale coś od niej z natury różnego. Czynną ludzka wyobraźnia może być tylko przez partycypację w intelekcie czynnym.

Jedynie dzięki intelektowi środowisko ludzkiego życia jest otwarte potencjalnie na wszystkich, którzy ludźmi są lub stać się nimi mogą. Jeśli pojmujemy coś jako *dobro-dla-mnie*, a w miejscu owego „ja” mamy nadzieję umieścić *każdego potencjalnie człowieka*, to najwyraźniej dlatego, że substrat *gwoździ którego działanie się dokonuje*, ma tu bardziej uniwersalny charakter. Tak samo charakter kategorii „lepiej” i „gorzej”. Niepodobna przypuścić, aby człowiek nie był w stanie pojmować tychże kategorii przynajmniej na poziomie animalnym, byłby bowiem w danym razie zwierzęciem zdegenerowanym. Potencjalnie zatem omawiane stałe otaczających nas zjawisk ujmowane być muszą przez człowieka w sposób bardziej doskonały, czymś bowiem jednak istotnym od świata zwierzęcego człowiek się odróżnia.

Działania instynktowne zwierząt, o których była mowa powyżej, nastawione są na jedno jedynie dobro – dobro gatunku. Są one w tym sensie „altruistyczne”. Są one altruistyczne jednak w sensie ogólności pryncypium, z którego wypływają. Bocian nie dlatego wyrzuca z gniazda chore pisklę, że kieruje się zasadami „eugeniki” w stylu Darwina, ale dlatego, że ten przedmiot, który widzi w gnieździe jest dla niego *nierozpoznawalny* jako jego własne pisklę. Bocian po prostu konstatuje fakt, że dany obiekt nie jest wystarczająco doskonały, by uznać go za jego „własne” pisklę. Działanie jego wpływa z określonego (poznawczego) pryncypium.

Różnorodność działań ludzkich przekonuje nas o tym, że również pryncypium owego działania (odróżnienie stałych w otaczającym nas świecie), musi być w wypadku człowieka doskonalsze. Jaskółka buduje gniazdo *w jeden ściśle określony sposób*, a tymczasem człowiek *jest organicznie niezdolny* do mechanicznego powielania działań ad infinitum. Zmuszany do pracy mechanicznej zaczyna popełniać proste pomyłki. Stosownie do tego, również pryncypium tegoż działania musi być doskonalsze. Ponadto, biorąc pod uwagę same te błędy, trzeba by powiedzieć, że one miewają (nawet często) pewną wartość heurystyczną, a to stosownie do stopnia refleksji nad nimi. Moglibyśmy to nazwać pokorą (zdolność do uznania własnego błędu jest nią niewątpliwie), a cnota taka miałaby wartość naukową (poznawczą) po prostu.

Jeżeli mamy na myśli działanie człowieka w świecie materialnym, to rzuca się przede wszystkim w oczy jego zdolność do tworzenia kultury materialnej. U jej podstaw musi leżeć specjalne poznanie, które ogólnie określamy jako poznanie naukowe. Stosownie do tego, kategorie εἶδος – μορφή oraz punktu wyjścia zmian – στήρησις obecne w poznaniu zwierzęcym zasadniczo efektywnie jedynie i wykonawczo, w poznaniu ludzkim mogą i powinny być ujęte przedmiotowo.

To działanie nie musi zresztą być powiązane z ujęciem kategorii „lepiej” i „gorzej” w terminach etyki jedynie. Poznanie zachowuje w tym względzie neutralność; może być bowiem pryncypium działań dobrych i złych po prostu. Zło rzuca się w oczy przede wszystkim. Natura może być bezwzględna i bezlitosna, nie bywa jednak nigdy przewrotna, czy też okrutna, jak systemy wypływające z „naukowego światopoglądu”. Zwierzę nie jest zdolne do tworzenia ideologii i mordowania milionów w imię ideału człowieczeństwa, do którego jednostki nie dosięgają, ponieważ „idealistyczny” obraz świata dyktuje, że „lepiej”, by jakieś grupy ludzi nie istniały. W wypadku ideologii kategorie „lepiej” i „gorzej” – normalnie ważne w *odniesieniu do jakiegoś substratu* – rozciąga się poza ich naturalne granice. W szczególności, rozciągnięto je (historycznie rzecz ujmując) poza granice tego substratu, jakim jest człowiek w ogóle; każdy człowiek bez wyjątku, bo „człowieczeństwo” Kanta ma właśnie taki „transcendentalny” charakter.

Człowiek ma zdolność *rozpoznania* owego człowieczeństwa wszędzie w ogóle tam, gdzie ono może się znaleźć, w czym najwyraźniej poznanie ludzkie nad poznaniem zwierzęcym góruje. Może on naturalnie *nie chce* tegoż człowieczeństwa rozpoznać lub nie dołożyć wszelkich możliwych mu starań, aby je rozpoznać. Może też „stworzyć” ideę człowieczeństwa. Zasadniczo jednak poznanie (niekierowanie znieprawioną wolą) jest w stanie ująć dobro człowieka jako takie. Człowieczeństwo mogę znaleźć na przykład u nienarodzonych, terminalnie chorych, czy też wykluczanych w jakikolwiek w ogóle sposób.

Człowiek – w przeciwieństwie do zwierzęcia – ma możliwość ujmowania *zupełnie trwałych kategorii zmian* w otaczającym go świecie; dlatego też „dobre” i „złe” w jego działaniu, które za tym poznaniem idzie, ma charakter zupełnie uniwersalny. To pierwsze (dobro) ma taki charakter zasadniczo; drugie – wtórnie, jako dobra podobieństwo lub pozór jedynie. Działanie to nie jest „inkluzywne”, tak jakby komukolwiek należała się ze strony działającego człowieka „tolerancja”, czy „wyrozumiałość”. Ludzie zasługują (i na tym polega godność osoby ludzkiej) na dobro jako takie, a nie na jakąś jego reglamentowaną namiastkę. Co więcej, działając źle, człowiek kieruje to zło przede wszystkim przeciw sobie samemu, nie ma bowiem żadnej racji, aby człowieczeństwo *moje* było w czymkolwiek różne od człowieczeństwa *twojego*. Od strony materialnej jednak dotyka owo zło tych, którzy są nam najbliżsi, co jest rzeczą przygodną biorąc pod uwagę uniwersalny charakter zasad działania (i moralności).

Prosty (i niekoniecznie czysto myślowy) eksperyment może nas przekonać co do prawdziwości tego, co powiedziano. Wyobraźmy sobie człowieka, który właśnie miałby sprawdzić uniwersalną ważność kategorii człowieczeństwa, którą – jak utrzymuje – dysponuje. Wyobraźmy sobie mianowicie *absolutną izolację* takiej osoby. Wyobraźmy sobie „próbę pustyni” – taką, jaką *dobrowolnie* podejmowali pierwsi eremici chrześcijańscy. Każdy zły akt woli kieruje się w tym wypadku *bezpośrednio* ku temu, kto go spełnia. Nie istnieje żadna możliwość „wyretuszowania” faktów „niewygodnych” albo ich „zagadania”. Tolerowanie samego siebie (to znaczy: znoszenie samego siebie), kiedy jest się człowiekiem złym, jest praktycznie niewykonalne. O tym mówi Arystoteles. Oto dlaczego pustynia jest próbą. Niewątpliwie jest to kryterium obiektywne. „Pustynią” bywa obecnie (wciąż jeszcze) natura w stanie zupełnie przez cywilizację nietkniętym. „Pustynią” bywa na przykład nikomu może nieznany, dziewiczy szczyt górski. Znalezienie prawdy o sobie samym (prawdy odartej z „wyrozumiałości” kultury, w której się wzrosło) bywa cenione bardziej niż życie.

Stosunek zwierzęcia do otaczającego je świata charakteryzuje się jednostajnością, której w ogóle działaniu człowieka brak. Chodzi przede wszystkim o tworzenie artefaktów. Zwierzę może posługiwać się *jakimś* przedmiotem, ale nie jest w stanie tworzyć ad libitum *struktur* przedmiotów odpowiadających jego ujęciom umysłowym, ponieważ nie jest w stanie dokonać refleksji nad jego użyciem, a ta czyniłaby właśnie zwielokrotnianie struktur obiektów powtarzalnym w nieskończoność.

Jedna wszelako rzecz zasługuje na specjalną uwagę. Nie tylko rzeczy materialne mogą być *połączone* w sposób odpowiadający *znaczeniu* przypisywanemu im przez człowieka (w sumie dość dowolnie). Sam bowiem przedmiot materialny może zostać *przyporządkowany* do jakiegoś rozumienia. W tym zaś wypadku mamy do czynienia z wytworem specjalnego rodzaju. Jest nim język. Bycie obiektem uporządkowanym może bowiem być ważniejsze niż bycie obiektem po prostu.

Zwierzęta komunikują sobie określone treści, które wszelako są ograniczone do stosunkowo wąskiego kręgu ich naturalnego środowiska. Poza tym środowiskiem „prawda zwierzęca” znaleźć się nie może. Tymczasem człowiek jest w stanie z premedytacją i umyślnie *oszukiwać innych*, w więc *prawdę konkretną w ogóle* pomijać. Owej dynamiki zła jednak język by nie miał, gdyby u źródeł jego użycia nie tkwiło przekonanie, że zasadniczo jest on zwrócony ku prawdzie. Wszelki fałsz czerpie pozytywną bytowość z faktu bycia podobnym do tego, co jest właściwością bycia – do prawdy; stąd bierze się jego atrakcyjność – z przemieszania z prawdą.

Zasadniczo ku prawdzie zwrócony jest język naukowy. Jest on wyrazem zajęcia owego zupełnego dystansu w stosunku do otaczającego człowieka świata. Dystansu wobec rzekomo „ewoluującego” continuum. Za tym poznawczym ujęciem może potencjalnie iść uczynienie egzystencji człowieka na Ziemi i w ogóle jego egzystencji, (jako takiej, o czym wspomniano powyżej) trwalszą i pewniejszą. Archimedesowy „punkt oparcia” nie jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak ikoną nauki i duchowości człowieka. Język nauki jest językiem „tłumaczenia”; tłumaczy zmienność otaczających nas rzeczy; przekłada ją na najbardziej uniwersalne pojęcia naukowe. Nauka – według Arystotelesa – ma za przedmiot to, co ogólne.

Życie i śmierć niewątpliwie splata się w otaczającym nas świecie. Moglibyśmy nawet przypuszczać, że trwałość gatunkowego istnienia zwierzę „poznaje” kosztem poniesienia śmierci na rzecz członków stada lub potomstwa. Prawdopodobnie śmierć jest rzeczywiście sprawą w tym wypadku istotną. Wypadałoby jednak określić bliżej, czym byłoby *ludzkie* bytowanie-ku-śmierci, o którym mówił Heidegger. Myśl, że życie człowieka jest nieustannym umieraniem, jest przynajmniej tak stara jak czasy Seneki. Jeśli gatunkowość zwierzęcia „uwalnia się” od jednostkowości kosztem zagłady tejże jednostki, to słusznie moglibyśmy przypuszczać, że w wypadku człowieka – analogicznie – zdobycie trwałego fundamentu egzystencji polegać musi na uśmierceniu tego, co w nim animalne. Motyw tak właśnie pojętego umierania (czynności charakterystycznej dla filozofa) jest naczelnym tematem „Fedona” Platona. Platon rzeczywiście zastanawiał się nad złożonością natury ludzkiej. Chodzi specjalnie o bycie złożonym z wyobraźni i intelektu. Dokładniej, chodzi o specyficzny stosunek człowieka do wyobraźni. Wyobrażenia są bowiem jedynie tworzywem ludzkiego poznania, a tworzywo to jest instrumentem tym bardziej podatnym, im bardziej radykalnie utraci swój animalny charakter, czyli stanie się rozumnym przez partycypację.

Jeżeli *Nichtung Heideggera* ma mieć sens pozytywny, odpowiadający *rzeczywistej* kondycji godnej człowieka, to polegać musi na *abstrakcji* tego, co ogólne z wyobrażeń. Czynność ta naturalnie zakłada aktywność. I to człowiek jako jedyny spośród wszystkich bytów materialnych ma możliwość „unicestwienia” tego, co animalne i *znalezienie sensu wszystkiego w ogóle, czyli sensu bytu*. W intelekcie człowieka *wszystkie w ogóle gatunki* mogą istnieć na sposób trwały, co oznacza, że człowiek zajmuje w stosunku do otaczającego go, zmiennego świata stanowisko zupełnie wyjątkowe. Historia cywilizacji pokazuje, że istotnie u źródeł specyficznego stosunku do człowieka do otaczającego go środowiska leć musiało pryncypium – poznanie specjalnego rodzaju.

Dane historii wszelako są jedynie *znakiem*, nie zaś *istotą* egzystencji człowieka. Przejawia się ona bowiem w *tych oto*, warunkach, a przejawiać by się mogła w *każdych w ogóle warunkach* (jeżeli bierzemy pod uwagę porządek czysto naturalny). Jest to bowiem egzystencja duchowa, intelektualna. Dzieje jawią się jako continuum, a na nim dłoń człowieka wycisnęła znamiona swej własnej duchowości. Każdy wszelako znak może być odczytany stosunkowo dowolnie. Zależy to o dobrowolności przyjęcia konwencji jego stosowania. Dlatego też trudno w historii człowieka znaleźć *dowód* jego duchowości; bywa ona przecież interpretowana zgoła przeciwnie. To samo zresztą dotyczy pisma; języka. Ma ono bowiem swoją stronę materialną, samo będąc wszelako nośnikiem niematerialnych treści.

Jest rzeczą oczywistą, że wyrazy zapisane na papierze mają określony kształt i zresztą są czymś materialnym. Podobnie rzecz przedstawia się z wypowiedzianymi przez nas wyrazami. Nawet w wypadku tego typu poznania, które wydaje się najbardziej formalnym (poznanie matematyczne), niemożliwą jest rzeczą wyrażenie strony formalnej właśnie jedynie bez owej strony materialnej. Napisanie książki z tej dziedziny nie jest w ogóle możliwe bez posłużenia się językiem, który ma normalną charakterystykę znaku – spłotu tego, co materialne i formalne. Wszelako „pisanie” nie jest tu przykładem trywialnym, bo w ogóle posługiwanie się znakami w matematyce wydaje się niezbywalne.

Owa strona formalna jest niewątpliwie ściśle związana z powszechnie dziś przyjętym standardem naukowości. Zresztą już w średniowieczu przedmioty matematyki pojmowano jako wynik *abstractio formalis*. Mamy więc w matematyce niewątpliwy punkt oparcia, a na przestrzeni wieków filozofowie przez unaukowienie filozofii rozumieli właśnie jej upodobnienie do matematyki. Problem wszelako polega na owym stosunku do strony materialnej znaków, czy też symboli, bez której najwyraźniej obyć się nie można. Nie chodzi tu jednak o aspekt wyłącznie pragmatyczny uprawiania tej nauki, Chodzi nam bowiem cały czas o stosunek matematyki do przedmiotów fizycznych, czyli o wyjaśnienie, czy i w jaki sposób, poznanie owych stałych punktów odniesienia może stać się pomocne do poznawczego uporządkowania continuum zmian świata fizycznego, który nas otacza.

Ujęcie natury przedmiotów matematycznych od strony czysto teoretycznej, a ponadto ujęcie ich stosunku do przedmiotów fizycznych, co może w sumie sprowadzać się do dwu aspektów tego samego problemu, nie zostało dotąd określone, a przynajmniej nie zostało bezdyskusyjnie przyjęte. W średniowieczu co prawda określenie to istotnie miało miejsce; określenia tego wszelako nie uznaje się za naukowe, a to z uwagi na słaby rozwój nauk ścisłych w owym czasie.

Od strony pragmatycznej ten stosunek jest w pewnym sensie widoczny. Zostawiając na boku kwestię matematyki czystej, można stwierdzić, że standardem naukowości jest

formułowanie hipotez na podstawie obserwowanych zdarzeń, a następnie weryfikowanie ich doświadczalne. Z kolei ograniczenia, czy też poprawki naniesione podczas przeprowadzania doświadczeń pozwalają nam formułować hipotezy o ogólniejszym zasięgu. Oczywiście natura całego tego procesu przedstawia się – od strony właśnie czysto teoretycznej – niezwykle tajemniczo. Jaką bowiem możemy mieć gwarancję, że model ten będzie skutecznie funkcjonował ad infinitum?

Otóż można by się pokusić o pewną syntezę (ujęcie syntetyczne problemu) w oparciu o teorię nauki sformułowaną w średniowieczu właśnie. Najbardziej naturalną rzeczą byłoby przyjęcie, że jeżeli zwracamy się ku doświadczeniu dla weryfikacji hipotez, to nie tylko teoria w znaczeniu (korygowania) systemu hipotez, ale i teoria tout court – matematyka teoretyczna – musi pochodzić z doświadczalnego kontaktu ze światem fizycznym. Jak powiedziano, przedmioty matematyczne mają być szczególnym wynikiem poznawczego stosunku do przedmiotów materialnych, zwanego *abstractio formalis*. Ujmujemy bowiem literalnie formę – quantum (ile) przedmiotów materialnych i pomijamy (*abstrahimus*) wszystko inne. Naturalnie pojawia się pytanie, w jaki sposób formę ową właśnie ujmujemy. I tu znowu Tomasz odpowiada, że ujmujemy ową formę *jako wyobrażoną*. Można chyba dodać, że tak wyobrażona forma jest poniekąd na granicy zmysłowości i intelektu człowieka. Wyobraźnia bowiem jest poniekąd tworzywem, które jest „modelowane” przez potrzebę ujęcia formalnej strony rzeczy materialnych. Jest to jasne w wyniku zwyczajnej introspekcji: chodzi bowiem literalnie o *unaocznienie sobie* tego, co formalne w rzeczy materialnej. Dlatego Kant mówi o *Anschauung*, choć de facto „unaocznienie” dokonuje się właśnie w wyobraźni. Ta zaś jest poniekąd ekranem, na którym widoczne są umysłowe ujęcia przedmiotów. Wyobraźnia jednak ujmuje w danym razie przedmioty „ściśle”, tzn. bez charakterystycznej skądinąd dla czystej animalności „swobody”.⁵⁴

Swobody takowej brak też w wypadku doświadczenia pojmowanego jako eksperyment. Ów przedmiot eksperymentu różni się od przedmiotu, co do którego mielibyśmy przekonanie, że jest przedmiotem doświadczenia *potocznego* tak dalece, że Kant pojęcie doświadczenia potocznego w ogóle w nauce wyeliminował. Przedmiot eksperymentu jest ściśle poznawalny wtórnie jedynie, bo po ujęciu przedmiotu ścisłego co do istoty – przedmiotu matematycznego. A ścisłym przedmiot eksperymentu jest „przez partycypację” jedynie. Krótko mówiąc: przedmiot doświadczenia fizykalnego jest to ideatum; doświadczenie to dokonuje się przy pomocy „aparatu poznawczego”, który można by nazwać powiedzmy *Verstand*. Kant ujmuje ten problem w sposób paradoksalny: umysł (*Verstand*) przedmioty doświadczenia *konstruuje*. Ponieważ jednak Kant wskazał na organiczną jedność przyrodoznawstwa i matematyki, łatwo sobie uzmysłować fakt, skąd to *konstruowanie* pochodzi. Zresztą Tomasz wyjaśnia to zupełnie jasno. Chcąc sobie na przykład coś uzmysłować (literalnie), *formuję sobie wyobrażenie* odpowiadające rzeczy, którą chcę poznać. Dlaczegoż zatem nie mielibyśmy *formować* sobie przedmiotów materialnych? Przecież jeżeli *konstruuje* przedmioty eksperymentu, nie czynię niczego innego, jak właśnie modeluję materię na podobieństwo wyobrażeń. Nikt nie będzie przeczył, że wyobrażenia pozostają

⁵⁴ Na granicy natury i „świata” obiektów matematycznych pojawia się – jak już zaznaczono – ta zasada liczby, jaką jest jednostka urojona. Nie jest ona – ściśle rzecz biorąc – wyobrażona, bo wyobrażenie liczby poprzedza – jako tegoż wyobrażenia zasada (por. Rodz. III, wprowadzenie).

całkowicie w naszej mocy: mamy swobodę ich kształtowania. Mamy przynajmniej *możliwość* takiego *wychowania* wyobraźni. Podobnie (jak się wydaje) rzecz musiałaby się przedstawiać z „tworzywem” świata zewnętrznego – eksperymentator modeluje je (podobno) zupełnie dowolnie. Jedyne ograniczenia to te płynące z czasoprzestrzennych ograniczeń, w jakich się znajdujemy – rozwój techniki może nie być wystarczający, aby w *danym czasie* skonstruować przyrząd dość precyzyjnie weryfikujący daną „teorię”.

To, co łączy ewidentnie przedmioty czystej matematyki i przedmioty tzw. przyrodoznawstwa, to pojęcie continuum jako przedmiotu (odpowiednio) czystego wyobrażenia oraz eksperymentu. Spodziewamy się, że istnieje właśnie „tworzywo”, które daje się eksperymentalnie modelować na podobieństwo wyobrażeń, które niewątpliwie modelujemy ad libitum. Kant był jednak przekonany o istnieniu „marginesu” kreatywności: tzw. rzeczy w sobie, zwanej później przez marksistów „materią”. Stwierdzenie Kanta, że „rozum dyktuje prawa przyrodzie”, zostało potwierdzone w tym sensie, że „rozum” *usiłuje je naturze narzucać*, a przyroda w końcu zupełnie wyraźnie okazała się odporna na próby narzucania jej owego dyktatu. W tym sensie przyroda *nagich faktów* musi być przeciwstawiona tzw. „teorii”. Obiekty materialne okazały się mimo wszystko jednak nieuległe kreatywności wyobraźni. Odkryto pewne *niepodzielne obiekty*. Nie były to jednak naiwnie pojęte atomy, ale raczej to, co niepodzielne w sposób naturalny (to jest dla nich właściwy), a co zawsze przedtem nazywano substancjami.

Możliwość stosowania matematyki do badania przyrody jest ograniczona stosowalnością analizy matematycznej, czyli możliwością ujmowania infimezymalnych części mniemanego continuum. Otóż na granice stosowalności matematyki w końcu jednak natrafiono, choćby w tym momencie, gdy niemożliwym okazało się przeskalowywanie wielkości zwanych makroskopowymi (wielkości eksperymentalnych) na świat cząstek elementarnych. Cząstki elementarne w ogóle nie mają charakteru elementów różniczkowych mniemanego continuum. Albo inaczej to ujmując: continuum, z którym mamy do czynienia w *realnym*, niemierzalnym bezpośrednio świecie, ma zupełnie inny charakter niż to charakterystyczne dla przedmiotów matematycznych, których granice są zupełnie dowolne. Otóż granice cząstek elementarnych właśnie nie są dowolne. To sama natura je wyznacza. To, że rozum tejże naturze „narzuca” prawa „fizyczne”, jest stwierdzeniem jałowości pewnego paradygmatu nauki, tradycyjnie związanego z imieniem Kanta.

Stwierdzenie, że rozum trafił na granice świata niefenomenalnego, poza którymi stosowalność pewnej tradycji metodologii nauk okazała się niemożliwa, dalekie jest od stwierdzenia, że rozum trafia *na fundament*, na którym mógłby oprzeć w sposób niepowątpiewalny ustalenia nauki. W pewnym sensie może być wręcz przeciwnie: przekonanie o niemożliwości zupełnej weryfikacji wartości „teorii” naukowych, może prowadzić do zupełnego zwątpienia w zdolności poznawczej rozumu ludzkiego; może zatem *faktycznie* podminować fundamenty nauki. Gdyby bowiem jedynie falsyfikacja hipotez była możliwa (Popper), nie mielibyśmy *żadnej w ogóle* gwarancji, że rozwój nauki przebiega we właściwym kierunku (przez *właściwość* rozumieć by należało *zbliżanie się do obiektywnej prawdy*); co więcej, nie mielibyśmy nawet prawa używać wyrazu „rozwój” ściśle rzecz biorąc, można by bowiem przypuszczać, że to, z czym historycznie mamy do czynienia, w danym czasie bynajmniej wcale rozwojem nie jest, ale tylko *sui generis* mariwodażem;

pantomimą nauki. Dionizy wskazywał na ową nieokreśloność prywatności; zresztą wiadomo, że z samych przeczących przesłanek nie można wyciągnąć żadnych wniosków.⁵⁵

Jest rzeczą ciekawą ponadto zwrócenie uwagi na samo pojęcie rozwoju. Implikuje ono bowiem tak samo jak charakter rozwijających się rzekomo przedmiotów, pojęcie continuum. To, że na przestrzeni wieków następowała *ciągła* akumulacja wyników badań, zostało „stwierdzone” w średniowieczu przez Jana Dunsza Szkota (lub jednego z jego uczniów), a w czasach nowożytnych przez Kanta. A jednak biorąc pod uwagę samą naturę metody eksperymentalnej, należałoby przyjąć właśnie raczej brak ciągłości, jak to zresztą uczynił w końcu Thomas Kuhn. Wydaje się, że obiekty matematyczne z istoty swej właśnie światu materialnemu muszą być przeciwstawione, a więc jakiś brak ciągłości musi mieć miejsce. Ujmując rzecz najprościej: mamy do dyspozycji z jednej strony zupełnie niepodważalny charakter praw matematyki (*theoria* w sensie scholastycznym), z drugiej zaś strony – przedmioty materialne, które do pewnego czasu (powiedzmy do końca XIX wieku) wyrozumiale odnosiły się do „narzucania im praw” w rozumieniu Kantowskim, później wszelako okazały się elementami o charakterze zupełnie niepodobnym do materialnego continuum; elementami o naturze dyskretniej; nieciągłej (czy też obdarzonymi *ciągłością, która jest funkcją ich własnej elementarnej struktury*, nie zaś funkcją ich *formalnego ujęcia*).

Pojęcie wzrostu mogłoby implikować pojęcie *właściwej* wielkości, jako punktu odniesienia. Tak rzecz rzeczywiście przedstawia się u Hegla. Postęp rzekomo osiągnął swoje maximum (w czasach Hegla właśnie). Oczywiście historia nie skończyła się tylko dlatego, że Hegel sobie tego życzył. W rzeczywistości jedynie obrała ona kierunek zupełnie przez niego nieprzewidywany. Bo przecież relatywizm był zupełnie heglowskiemu absolutyzmowi przeciwny. Pozytywne pojęcie wzrostu rychło zastąpiono pojęciem „wzrostu podaży” na pomysły o charakterze przynajmniej potencjalnie naukowym. W ten sposób nauka zaroila się od rozmaitych twórców „twórczej” wyobraźni, wracając poniekąd do punktu wyjścia, kiedy to z myślenia wyobrażeniowego (w sensie dowolności wyobrażeń); z myślenia mitologicznego świadomie zrezygnowano.

Wydawało się zatem, że wydano ów skarb matematycznej *theoria* na łup przypadkowości, oczekując jedynie szczęśliwego zbiegu okoliczności, w których in concreto matematyka dałaby się zastosować. Wyglądało to tak, jakby ktoś wrzucał przedmioty o dokładnie znanych sobie kształtach do mętnej wody, a potem po omacku usiłował je z niej wydobyć. Szczęśliwym trafem może się to udać, jednak *nic nie gwarantuje* tego, że tak *stać się musi*.

Trzecia Droga Tomaszowa porusza problem konieczności i możliwości – to jest jej punkt wyjścia. Gdyby konieczność w ogóle w naturze nie istniała, a istnienie było „przygodne”, czy też „przypadkowe”, to możliwa byłaby taka konfiguracja obiektów, w której wszystkie one by nie istniały. A niebyt bytu powodować nie może. Stochastyczna koncepcja istnienia (takiego wyrażonego w logice zwykłym kwantyfikatorem

⁵⁵ STh, I, 19, 13 obj. 4. Praeterea, malum pluribus modis contingit quam bonum, quia bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam, ut patet per Philosophum in II Ethic., et per Dionysium in IV cap. de Div. Nom. Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet prohibitio; respectu vero boni, duo signa, scilicet consilium et praeceptum.

egzystencjalnym) prowadzi do „pułapki niebytu”, z którego realny świat wydobyć się już nie może. Raz w nią wpadłszy (a to się stać może) już z niej się nigdy nie wydobędzie.

Biorąc pod uwagę historyczny rozwój nauki, możemy przyznać *faktyczną* obowiązywalność wspomnianej powyżej uwagi Szkota i Kanta. Nauka ewidentnie narodziła się w Grecji i czynnik umożliwiający *efektywnie* jej rozwój musiał być od początku w niej obecny. Nauka ponadto (jej początki) spłotły się *faktycznie* z rozwojem filozofii; i (co specjalnie ważne) z rozumną refleksją nad φύσις – naturą; refleksją, której twórcami byli Grecy. „Rzecz w sobie” Kanta nie nosi najmniejszego podobieństwa do owej Greckiej φύσις; zresztą odrzucenie przez Kanta prawa naturalnego jest jakby tylko świadectwem tego, że dla niego prawa przyrody *w ogóle naturalne nie są* (a człowiek nie jest częścią natury). To, co dokonało się na początku XX wieku (po odkryciu mechaniki kwantowej), można pojmować jako ponowne odkrycie *natury – istnienia przedmiotów niefenomenalnych* (Wichmann). Chodzi o przedmioty bezpośrednio *niemierzalne*, choć być może poznawane w inny sposób, zważywszy, że poznanie wcale zasadniczo mierzeniem być nie musi. W każdym bądź razie, Grecy w ten sposób natury nie pojmowali. Zupełnie inaczej niż „Rzecz w sobie” Kanta, *sama natura* (według Arystotelesa, *Metaph.*, I, c. 3, 984b 10-11; *Protr.*, frg. 10, 16, 17) wskazywała myślicielom drogę dociekań. Jeżeli człowiek *w naturze* jest bytem wyróżnionym, to dzięki temu właśnie, że w jego umyśle ów porządek natury (jej *intencjonalna* – jak to ujmuje Arystoteles w „*Protreptyku*” – obecność) odbija się jak w mikroświecie.

Najwyraźniej eksperymentator musi trafiać na istniejące w niefenomenalnym świecie „dno” zjawisk i owo przynajmniej niejasno, choć niewątpliwe efektywnie obecne w jego umyśle ujęcie *natury rzeczy* przesądza o tym, że nie posuwa się on na oślep w eksperymentowaniu. *Rzeczywiste* ujęcie praw rządzących naturą czyni zrozumiałym ów rytm rozwoju nauki, która wychodząc od *theoria sensu stricto* natrafia najwyraźniej na trwały punkt oparcia, czyli prawa natury efektywnie obecne w umyśle naukowca.

„Ujarzmienie natury” w sensie marksistowskim brzmi dziś już groteskowo; każdy zresztą, kto próbował udomowić np. zwierzę, wie, że o ujarzmianiu w ogóle nie może być mowy; należy liczyć się ze specyfiką *partykularnej natury* danego zwierzęcia. Obecnie świadomość swoistości praw przyrody staje się przynajmniej w tym sensie faktem, że respektuje się niejako *uprawnienia* gatunków, ekosystemów, itd. Istnieją prawa natury, choć być może mówienie o prawach zwierząt w sensie uprawnień właśnie jest infantylne.

Specjalnie jednak stosunek do animalnej strony ludzkiej natury zasługuje na uwagę. Medycyna musi liczyć się ze specyfiką ludzkiej natury. Nawet jeżeli w imię apriorycznych założeń, traktuje się człowieka „naukowo” (np. jak w wypadku Freuda, czyniąc znak równości między nauką a seksualnością), to *efektywne* stosowanie medycyny wymaga respektowania *integralności* natury ludzkiej, widocznej choćby w celowej budowie ciała ludzkiego, ale też i w jego – jak to ujmuje Karen Horney – integralności psychicznej.

3. 3. „Człowiek jest miarą”

Okres renesansu, epoka, której przypisano odkrycie podwalin przyrodoznawstwa, był zasadniczo – co jest niemal truizmem – epoką afirmacji swoiście pojętego człowieczeństwa. Pojęcie bowiem tzw. humanizmu wywodzi się właśnie z tej epoki. Tak czy inaczej, właśnie ową ludzką naturę zaczęto traktować jako wyznacznik np. piękna. Chodziłoby na przykład o piękno budowy ciała ludzkiego. Było to jakieś ujęcie ludzkiej εἶδος - μορφή; dalekie z pewnością od ścisłości filozoficznej myśli Arystotelesa, z pewnością jednak dość sugestywne. Charakterystyczny ponadto był brak równowagi między ujęciem owej εἶδος - μορφή ludzkiej w sztuce, a ujęciem jej na sposób czysto teoretyczny; niewyobrażeniowy. Wydawało się bowiem, że nie można ująć piękna nawet ludzkiego ciała w terminach czysto formalnych. Brakło theoria (nauki) innej, niż ta matematyczna.

Wyraz θεωρεῖν wywodzi się (przede wszystkim) od θεάομαι – specjalnego sposobu „oglądu”. Rzeźby greckie respektowały kanon proporcji budowy ludzkiego ciała; były zatem poniekąd „matematyczne” dalece bardziej niż rzeźby czasów nowożytnych. A jednak widać w nich jeszcze specjalny rodzaj „oglądu”-„theoria”, związanej z *jakościowym* ujęciem natury ludzkiej. Samo zresztą pojęcie piękna dzieła sztuki wykracza poza granice „piękna” teorii nauki ścisłej. Filozofowie greccy (jak można sobie to wyobrazić) dyskutowali „w cieniu antycznych budowli”; przechadzając się wśród posągów; wśród dzieł sztuki, które w pewnym sensie stanowiły naturalną podstawę ludzkiej egzystencji. Istniała przy tym (jak powiedziano) równowaga między sztuką a nauką; równowaga, która (mimo wszystko) w czasach nowożytnych uległa zachwianiu. Chodzi mianowicie o umysłowe ujęcie ludzkiej εἶδος - μορφή, najwyraźniej *efektywnie* obecne przed oczyma – powiedzmy – antycznego naukowca teoretyka.

Efektywnie do pewnego stopnia obecne było też człowieczeństwo przed oczyma nowożytnych „humanistów”. Odkryto bowiem (a przynajmniej tak sądzono) człowieczeństwo, a to stanowić miało zastrzyk sił witalnych koniecznych do rozwoju cywilizacji w ogóle. Wszelako pozytywnego określenia istoty owego człowieczeństwa zaniechano. A nie można zadowolić się odpowiedzią jakąkolwiek; odpowiedzią dowolną.

Husserl próbował istotę owego człowieczeństwa scharakteryzować przy pomocy pojęcia podmiotowości. „Kryzys człowieczeństwa”, a co za tym idzie również kryzys nauki, jest (jego zdaniem) wynikiem utracenia z oczu pewnej zasadniczej prawdy dla człowieczeństwa niezbywalnej. Dostrzeżenie zachwiania równowagi w rzeczonym rozwoju jest niewątpliwie trafne. A jednak ujęcie człowieczeństwa w kategoriach podmiotowości jest właśnie dowolne. Starożytny „humanizm” nie zdradzał żadnych w ogóle cech „podmiotowości”. Theoria ponadto, dzięki której człowieczeństwo próbowano zrozumieć, daleka była od wszelkich odmian intuicjonizmu. Husserl sądził, że Galileusz *intuicyjnie* odkrył związek pewnych – fundamentalnych dla nowożytnego przyrodoznawstwa – pojęć. Grecki „naturalizm” był zgoła innego rodzaju. Przed oczyma naukowca stała *naocznie* ludzka εἶδος - μορφή uosobiona w dziełach sztuki. Chodziło niewątpliwie o *obiektywne* ujęcie owej εἶδος - μορφή. Tak też przedstawiać się sprawa musiała pierwotnie (czy też ostrożniej: potencjalnie) przynajmniej z humanizmem nowożytnym.

Jeżeli mówimy o „kryzysie”, czy też o „braku równowagi” między życiem poświęconym „teorii”, a życiem *ludzkim*, mamy na uwadze brak równowagi między dwoma aspektami czysto obiektywnego porządku. Tzw. „humanistyka” (Geisteswissenschaften; nauki o duchu, „odkryte” przez neokantystów) miały stanowić jakby „protezę”, na której

wspierałby się integralnie pojęty rozwój cywilizacyjny, niezależnie od tego, czy istotnie spełniały to zadanie. Nagrody Nobla przyznaje się zarówno w dziedzinie fizyki, jak literatury. Jest to prawdopodobnie dla wielu naukowców fakt dość irytujący. Sama jednak idea nie ma w sobie nic niedorzecznego. „Humanizm” nie musi być bowiem okrzykiem rozpaczyny jak miało miejsce w wypadku noblisty Sartre’a. Może (i powinien) stanowić efektywny zastrzyk sił witalnych, potrzebnych do rozwoju cywilizacyjnego. Chodzić zaś musi w tym wypadku o *obiektywne (teoretyczne)* ujęcie ludzkiej εἶδος - μορφή.

Mówiąc o braku równowagi między „naukami ścisłymi”, a „naukami o duchu” mamy na myśli fakt, że tzw. humanistyka często jedynie *ludzi* obrazem prawdy o człowieczeństwie, mianem filisterstwa piętnując wszelkie próby „realistycznego”, czy też „pozytywnego” przedstawiania ludzkiej natury. Za miarę „głębi” uchodzi bowiem obraz tejże natury odmalowany barwami mrocznymi, demonicznymi, budzącymi grozę. I ma to być jedyna alternatywa dla głupkowatego optymizmu socrealizmu lub „sztuki” np. nazistowskich Niemiec.

Obrazy Braque’a czy też Picassa niewątpliwie nie przypominają kanonów klasycznego piękna, które – jak widzieliśmy – było „obiektywne” tak dalece, że niemal matematycznie definiowalne (chodzi o kanon rzeźby greckiej). Jeżeli moglibyśmy mówić o „kryzysie” człowieczeństwa, to właśnie w tym sensie, że *subiektywizm* zajął miejsce obiektywnie definiowalnego porządku. Ani Geisteswissenschaften, ani dzieła sztuki nowoczesnej nie stanowią obecnie trwałego fundamentu ludzkiej egzystencji. Zresztą nie pretendują do tego w ogóle. I tu jest istotna zmiana w stosunku do czasów nawet renesansu, w których piękno obrazów Michelangelo, czy też Rafaela było widoczne *dla każdego właściwie*, a nie dla specjalistów *jedynie* „kompetentnych” w ocenie wartości dzieła sztuki. Inny był też stosunek do dzieła sztuki w ogóle. Odbiorca dzieła sztuki *był sędzią* – wymagającym i surowym. Widoczne to było jeszcze na początku XX wieku. „Święto wiosny” Strawińskiego, czy też „Cudowny Mandaryn” Bartoka było wygwizdane przez publiczność. Rzecz obecnie na koncercie w ogóle nie do pomyślenia. Sądzono najwyraźniej, że odbiorca dzieła sztuki *miał w sobie* jakąś rację oceny *obiektywnego piękna* i był uprawnionym do jej używania (osobną sprawą jest to, czy osąd tych dzieł był adekwatny).

Mówiąc o odbiorze dzieła sztuki nie mamy na myśli tego, że istnieje popyt na nią. W istocie sztuka przede wszystkim, a później wszystkie wytwory człowieka chyba też, jest przede wszystkim *darem*. Dzieła Mozarta nie mają i mieć nigdy nie będą normalnej wartości rynkowej i przez popyt nigdy wygenerowane być nie mogą. One są po prostu z dobrami rynkowymi nieporównywalne. I jest to w sumie paradygmat ludzkiego działania, które nie jest związane z podażą, ale darem zasadniczo.

Dzieci są takimiż sędziami dobra. Karen Horney zauważa, że potrafią one bezbłędnie odróżnić prawdziwą miłość ofiarowaną im przez rodziców od pozoru, namiastki, czy też „społecznej roli” odgrywanej przez rodziców. Nie są one w stanie, w normalnym tego słowa znaczeniu, rodziców ukarać. Wszelako, problemu odpowiedzialności i tak się uniknąć nie da. W tradycyjnym społeczeństwie egoistyczni rodzice byli karani za niewłaściwe wychowanie przez bycie opuszczonym przez dzieci w starości. Nawet jeżeli taka sytuacja obecnie nie ma miejsca, to i tak nikt nie może uciec od stanięcia w obliczu *obiektywnie stwierdzanego faktu*, że wychowanie dało dziecku zastrzyk energii witalnej lub ją w sumie sparaliżowało, a dziecko może nie zwracać dobra rodzicom z tego prostego powodu, że poza („zaplanowanym”)

życiem nic od nich otrzymało. Stosunek do ludzi starych w ogóle musi zależeć od trwałości tradycyjnych prawd, które wprzód pokoleniom nowym przekazano. Stosunki rodzinne są paradygmatyczne, ale samo *mutatis mutandis* dotyczy wszystkich stosunków ludzkich.

Przez wieki *aktualna egzystencja* człowieka znajdowała miejsce i – by się tak wyrazić – oparcie, czy też schronienie wśród przedmiotów *obiektywnie pięknych*. Nikt nie kwestionuje obiektywności przedmiotów matematyki. Nikt też przez wieki *faktycznie* nie kwestionował obiektywnego kanonu piękna, w którym życie ludzkie mogło się harmonijnie rozwijać. Estetyka przedmiotów jest rzeczą niezbywalną nawet przy przeprowadzeniu eksperymentu. Chaos i bezład jest tym, co *naturalnie* budzi w nas odrazę i paraliżuje energię życiową. Życie może się rozwijać jedynie w świecie, w którym naturalne zarysy przedmiotów są przedstawione w sposób czytelny, przejrzysty i w ogóle od „subiektywizmu” daleki.

Jeśli za miarę „humanizmu” chcielibyśmy przyjąć Protagorejską zasadę *homo mensura*, to człowiek (potencjalnie każdy człowiek; każdy bowiem może stać się konsumentem tzw. kultury wysokiej) jest miarą piękna otaczających go przedmiotów w tym przynajmniej sensie, że jego życie wśród nich dochodzi do intensywności, dynamiki i spełnienia. Przeciwnie: uwiędnięciem swych sił życiowych „potępia” on dzieła pretendujące do miana kultury, a niezdolne do stymulowania jego rozwoju. Daje świadectwo ich nikłej wartości. Rzeczą odrębną jest, jak dana jednostka ocenia tę sytuację. Albowiem nie jej subiektywne (co w danym razie znaczy: dowolne) przekonanie byłoby w danym razie rozstrzygające, ale *obiektywnie stwierdzalna* siła *płynąca z doświadczenia estetycznego*. Człowiek „wymierza” w ten sposób przedmioty materialne w sposób zupełnie inny niż w wypadku pomiaru przy użyciu aparatów pomiarowych. Możemy naturalnie przyłożyć do ludzkiego życia miarę przynajmniej czasu. Istotnie wartość życia bywa mierzona jego długością. Czy jednak czas jest przeżywany zawsze identycznie? Czas oczekiwania na śmierć na szpitalnym łóżku *może*, ale nie musi, być przeżywany intensywnie. Jeżeli jednak *jest* on takim, to na pewno nie dzięki aparaturze podtrzymującej życie. Nie jest też tą miarą intensywność emocji, bo na przykład tzw. satysfakcja konsumenta może być zdyskontowana materialnie. Jeżeli człowiek byłby taką miarą, to posługiwaliby się nią inni. Jeżeli więc człowiek jest miarą, to zapewne pojęcie „pomiaru” jest w tym ostatnim wypadku wieloznaczne.

Widzenie na przykład przedmiotów pięknych wcale nie musi być ich – dosłownie – ich mierzaniem. Mierzenie związane jest bowiem z operacyjnym określaniem przedmiotów, natomiast prosta introspekcja przekonuje nas o tym, że przeżycie np. piękna przyrody jest możliwe dopiero przy porzuceniu owego operacyjnego ich postrzegania. Artysta to człowiek *ex definitione* postrzegający przedmioty nieoperacyjnie. Dostrzeżenie ciekawego pejzażu jest bowiem niczym innym, jak *wyzolowaniem* go z praktycznego odniesienia do innych przedmiotów. Pisuar Duchampa miał być „dziełem sztuki”, dlatego właśnie, że (najwyraźniej w zamyśle autora) przedmioty zwykłe (a pisuar definiujemy całkiem operacyjnie) „powinny” mieć stronę jakby bardziej „poetycką”, tzn. wolną od na przykład ich komercyjnej strony.

Renesansowe ujęcie *theoria*, na której zasadzać się miała idea człowieczeństwa jest z pewnością jakimś surogatem fundamentu egzystencji prawdziwej ludzkiej w świecie zmiennych wyobrażeń i ciągłego przepływu zdarzeń. Jak jednak stwierdzono, humanizm Greków oparty był zasadniczo nie tyle na obrazowym ujęciu ludzkiej *εἶδος - μορφή*, co na

jej „ogłędzie” zupełnie umysłowym, czyli na *theoria* w zupełnie ścisłym tego słowa znaczeniu Aristoteles, *Protr.*, frg. 20). W tym znaczeniu mówimy o równowadze, której w nowożytności jednak zabrakło.

Arystoteles przeprowadza „*Metafizyce*” zupełnie ścisły podział tak rozumianej *theoria* (*Metaph.*, VI, c. 1, 1026a 18 ss.). Jak widzieliśmy, istotnym i dotychczas nierozwiązanym zadowalająco problemem jest wyjaśnienie stosunku matematyki do przedmiotów materialnych. Nauka, zdaniem Tomasza, w ogóle polega na dematerializacji danych zmysłowych. W tym sensie matematyka – nauka *par excellence* formalna – byłaby nauką wzorcową. Weźmy jednak pod uwagę sam wyraz „wzór”. Do czego właśnie się owo matematyczne ideatum odnosi? Czy jest ono bytem „autonomicznym”? Czy jest zawieszone w jakiejś „logicznej przestrzeni”? Jeżeli takowym u Arystotelesa nie jest, to dlatego, że matematyczna teoria jest zestawiona z innymi w jednym wspólnym rodzaju obejmującym trzy gatunki.

W epoce pozytywizmu zdawano sobie wyraźnie sprawę z istotnego braku „drugiego bieguna”, na którym wspierać by się mogła matematyczna *theoria*; z braku *theoria* o komplementarnej dla matematycznej *theoria* wadze. Chodziłoby właśnie o *theoria*, która brałaby pod uwagę tak zwany *numerus numeratus* rzeczy, czyli po prostu ich „naturalną” liczbę. Comte próbował się odwołać do tzw. syntezy subiektywnej, z nauki o człowieku czyniąc właśnie ową część komplementarną dla matematyki. Socjologia – w stylu Comte’a – miała przy tym zdumiewająco szeroki zakrój. Samej bowiem ludzkości przypisał Comte status „boskości”. I to jest bodaj jeszcze bardziej wyrazista postać owej „odkrytej” na nowo „*theoria*”. Słabą stroną tego paradygmatu było to, że pojęto matematykę jako naukę o tym, co najbardziej ogólne, socjologię zaś – jako tę najbardziej szczegółową. Tymczasem przedmioty matematyki bynajmniej takiego statusu ogólności w ogóle nie mają. Tym, co je charakteryzuje jest raczej formalizm, a ogólność jest funkcją *stosowalności ich do przedmiotów materialnych*, czyli – w pewnym sensie – sytuuje się dokładnie po drugiej stronie przedmiotów matematycznych. Dzięki bowiem swemu formalizmowi matematyka *potencjalnie jedynie* stosuje się *do wszystkich w ogóle* przedmiotów materialnych.

Arystoteles właśnie wyjaśnia, dlaczego tak się może stać. Domeną bowiem poznania przedmiotów materialnych, a dokładniej – przedmiotów fizycznych, które istnieją w materii, jest Fizyka, czyli filozofia przyrody (*scientia naturalis*), taka, jaką znamy z jego pism zwanych „przyrodniczymi”. Posługuje się ona specyficznym sposobem ujmowania przedmiotów fizycznych od strony tego, co w nich ogólne właśnie. Ten sposób określali scholastycy jako *abstractio totius*. Tylko zatem dzięki temu (komplementarnemu) typowi abstrakcji matematyczna *theoria* nie jest zawieszona w próżni. Paradygmat Arystotelesowski (stosownie do tego) obejmuje poza *theoria* matematyczną także *theoria* fizyczną. Natomiast wpół drogi między obiema sytuują się tzw. przez arystotelików *scientiae mediae*, czyli nauki określane dzisiaj jako fizyka, chemia, biologia i inne („Fizyka”, ks. II, rozdz. 2, 194a)

Pluralis użyty w tym wypadku bynajmniej nie jest przypadkowy. Jest bowiem wiele postaci przyrodoznawstwa, co musi odpowiadać różnym (dyskretnym) poziomom formalizmu w badaniu przedmiotów fizycznych. Naturalnie warunkiem stosowalności tego formalizmu jest przyjęcie, że przedmioty matematyki stosują się *do klas przedmiotów*, czyli gatunków. Gdybyśmy nie mogli ująć abstrakcyjnie ogółu właśnie, zastosowanie matematyki do badania przyrody byłoby niezrozumiałe.

Ten typ abstrakcji jest naturalnie związany specjalnie z Fizyką w rozumieniu Arystotelesowskim. Ale – jak dodaje Tomasz – jest to zarazem najbardziej naturalny sposób poznania świata fizycznego nie tylko przez naukowca, ale w ogóle każdego człowieka. Stawką bowiem adaptacji do otaczającego go świata jest zdolność ujęcia go w terminach *ogólnych*, czyli *przekraczanie* uwarunkowań konkretnych w celu jakby „projektowania swojej egzystencji w przyszłość”. Naturalnie owo „przetrwanie” jest możliwe tylko dlatego, że ludzka natura rozumna czyni egzystencję człowieka możliwą potencjalnie *w każdych w ogóle warunkach*. Natura ta pozostaje niezmienna, podobnie jak niezmienną jest natura otaczających człowieka przedmiotów. Ilość energii wypływającej i wpływającej do danego systemu jest – zwłaszcza w wypadu organizmów żywych; tych o stosunkowo dużej trwałości – równa i określona bynajmniej nie arbitralnie, ale naturalnie. Otóż relacja nie mogłaby być stała, gdyby jej kresy nie były stałe w pewnym przynajmniej sensie. Bo faktem jest, że jednostka ginie, ale gatunek pozostaje. Jednostki są niedefiniowalne i poznawalne są jedynie pośrednio – przez refleksję. A ta nie byłaby jednak możliwa, gdyby u jej źródeł nie legło ujęcie ludzkiej natury w sposób abstrakcyjny. W innym razie *stosowalność* „człowieczeństwa” do jednostek byłaby tak samo problematyczna jak stosowalność idei matematycznych do materii.

Wielkość jest zawsze wielkością *czegoś*, to znaczy tego, co zawsze określano mianem substancji. Działalność ludzka rozwija się *pomiędzy* wspomnianymi stałymi – już to matematycznymi, już to związanymi z abstrakcyjnie ujętą naturą. Pomiędzy zaś tym, co *jest zasadniczo* mamy po prostu środki. Jest takim środkiem i to najbliższym człowiekowi przede wszystkim język. Wtórnie jest nim wszystko, co stanowi kulturę materialną. Otóż wykorzystanie istotnie bywa mniej lub bardziej intensywne. Egzystencja ludzka rozwija się więc podobnie, a pojęcie usus-użycia musi być związane z owym „mniej” i „więcej”. Co do *wykorzystania środków* istotnie mamy ewolucję. Naiwnością (i antropomorfizmem dość jednak naiwnym) jest ekstrapolowanie tak pojętej ewolucji na całość natury.

„Ewolucji” podlega *stosunek* człowieka do otaczających go przedmiotów; ich *wykorzystanie* (usus). Do *wykorzystania* przedmiotów zdolny jest tylko człowiek. Tylko on może tworzyć technikę, *która służy* jemu przede wszystkim, ale też (ogólnie) wskazuje, że człowiek *wykracza* poza to, co aktualnie dane.

Synteza subiektywna Comte’a dlatego właśnie wydaje się raczej nieudolną protezą naukowości, że niewłaściwie pojmuje *ludzką naturę*, czy też wręcz z jej ścisłego ujęcia rezygnuje. Tradycyjnie pojmowano człowieka jako minor mundus – mikrokosmos.⁵⁶ W umyśle ludzkim bowiem cały porządek świata może zapisać się w sposób niematerialny.

⁵⁶ Sancti Thomae de Aquino, De motu cordis

Item animal perfectum, quod est movens seipsum, maxime accedit ad similitudinem totius universi: unde et homo qui est perfectissimum animalium, dicitur a quibusdam minor mundus. In universo autem primus motus est motus localis, qui est causa alterationis et aliorum motuum. Unde et in animali magis videtur motus localis esse alterationis principium, quam e converso. Unde et Aristoteles in octavo Physic., hanc similitudinem sequens, dicit quod motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus.

Niematerialne są oczywiście przedmioty matematyki. Ale niematerialne są też ogóły ujęte abstrakcyjnie i relacje między rzeczami. Te właśnie relacje bada nauka. Najprostszym sposobem ujęcia relacji w ogóle jest ujęcie relacji kwantytatywnych.

Postęp nauki był „faktem” tryumfalnie okrzykniętym jako osiągnięcie epoki post-oświeceniowej. Hegel próbował ów fenomen postępu ująć w sposób naukowy (ściśły). Chodziłoby o „wyjście” i „powrót”. Samo „wyjście” rodzić może alienację jest bowiem związane z aktywnością ludzką po prostu; dla zrozumienia zatem pozycji człowieka w kosmosie konieczny jest „powrót” – „uwewnętrznienie” tożsame z „przypomnieniem” (Erinnerung) tego, kim jest on naprawdę.

Idea *reditio* nie była nowa. Pochodziła ze średniowiecznej „*Liber de causis*”. Tomasz też ją *mutatis mutandis* przyjmuje. Chodzi cały czas o wyjaśnienie tego, co „ludzkie” w pełnym tego słowa znaczeniu; o wyjaśnienie specyficznego stosunku człowieka do otaczającego go świata. Zdaniem Tomasza, człowiek jest bytem co do *natury* swej w świecie wyróżnionym. O ile bowiem bierzemy pod uwagę dwa pryncypia natury – materię i formę, to miarą doskonałości danego bytu naturalnego jest stopień, w jakim forma nad materią dominuje. W wypadku bytów nieożywionych ona poniekąd „zanurza się” całkowicie w materii. Z tej też racji formy te nazywamy materialnymi lub elementarnymi. Rośliny już są o tyle doskonalsze, że jakby organizują tę materię na swój specyficzny (odpowiadający ich formie właśnie) sposób. Zwierzęta z kolei ujmują już formę poznawczą, czyli formę, która pozwala im (przynajmniej tym doskonalszym) przenieść się (nawet literalnie) w inne warunki materialne. A jednak i w tym wypadku jest to tylko ogólność relatywnie względna. Specyfiką natury ludzkiej jest zdolność ujęcia formy w sposób zupełnie niematerialny. Dlatego to człowiek jest zwany mikrokosmosem – formy rzeczy materialnych ogniskują się w jego umyśle, tak że w jego umyśle może zapisać się potencjalnie cały porządek świata.

Naiwnością byłoby przypuszczać, że forma ludzka literalnie „wychodzi” z niego, a potem doń „powraca”. Ten sposób wyrażania się jest w najlepszym razie obrazowym ujęciem prawdy, że *ludzka forma* jest – co do swej części umysłowej – zupełnie odporna na „wydanie światu” (Heidegger), czyli jakby „zanurzanie się w materii”, niezależenie od tego, czy nawet przyjąłbyśmy możliwość ponownego jej „skupienia się” po takimż jej „wydaniu”, jak to ujmują „*Liber de Causis*” oraz Hegel. *Reditio* oznacza tylko tyle, że forma ludzka (*ludzka natura*) pozostaje w człowieku w sposób zupełnie trwały, co wyróżnia go ze świata zwierzęcego i materialnego w ogóle, w którym zmiany i płynność zdarzeń wydają się fenomenem znaczącym. Sam zaś „powrót” i „wyjście” to nic innego jak – odpowiednio – abstrakcja i posłużenie się zmysłami dla pozyskania materiału dla tejże abstrakcji. Fenomen „dania” jest jedynie związany z tym, że wytwory są dane (dawane) albo raczej są *darem* dla innych osób zasadniczo. Otóż dar jest darem tylko dlatego, że wypływa z nieruchomego pryncypium, które samo „danym” po prostu być nie może.

Po drugiej stronie matematycznej *theoria* sytuuje się zatem „nauka o człowieku” w tym tylko sensie, że jest to nauka o tym co ogólne; o tym, co ujmowane jest w terminach ogólnych przez (każdego właściwie człowieka) na podstawie obserwacji otaczającego go świata. Właściwie w paradygmacie arystotelesowskim brak miejsca na antropologię filozoficzną. Jest miejsce dla „Nauki o duszy”, to znaczy o doskonalszych postaciach życia. Niewątpliwie, ludzkie życie intelektualne i wolitywne jest doskonalsze niż życie wyobraźni i uczuciami, co jest właściwe dla zwierząt. Dusza ludzka jest wyróżniona – to nie ulega

kwestii. Nie jest wszelako „Nauka o duszy” nauką tak „wzniosłą” jak „nauki” o ludzkiej subiektywności, bo jest nauką o tym, co da się definicyjnie ująć i zresztą stanowi zwieńczenie Physica.

Można naturalnie samą ową ludzką naturę pojąć w sposób wyidealizowany. Tak też istotnie ją pojmowano w dobie renesansu. Można ponadto – co już może wydać się *prima facie* zaskakujące – posunąć się aż do jej deifikacji (Hegel, Comte). W danym razie oczywiście wypadałby zapytać o przyczyny owej „deifikacji”. Znajdujemy je w filozofii Kanta. Jeśli mianowicie mówimy o *stosunku* przedmiotów umysłowych do przedmiotów materialnych, to ostatecznie wypadałby wskazać pryncypium o funkcji *regulującej* tenże stosunek. I jest nim, wedle Kanta, metafizyka. Otóż jedną z tzw. przez Kanta idei transcendentalnych jest właśnie idea Boga. W tym sensie Kant (podobnie jak przedtem już Descartes) Bogiem się posłużył w celach, by się tak wyrazić, „humanistycznych”. Metafizyka według Kanta nie jest nauką, ale – byt tak rzecz – „metateorią”. Według Kanta, tak pojęta metafizyka jest raczej domeną rozumu praktycznego. Przyjrzyjmy się wobec tego temuż właśnie rozumowi praktycznemu – jego specyfice.

Jest rzeczą jasną, że chodzić musi o *ocenę* postępowania człowieka. Chodzić musi zatem o *sąd* taki mianowicie, który zestawiałby aktualne postępowanie z tym, jakim być ono powinno. To zaś ostatnie to po prostu czynnik formalny, regulujący właśnie materialne okoliczności życia. Kant uwikłał się – jak wiadomo – w tzw. powszechnie „formalizm”, czyli niemożność wskazania *natury* owego pryncypium formalnego. Imperatyw kategoryczny ewidentnie nie nadawał się do tego, by spełniać rolę takiego pryncypium. Najwyraźniej w *samej* sobie człowiek miary swego człowieczeństwa znaleźć w *ogóle* nie może. A jednak oczekiwaliśmy *osądu* właśnie również postępowania człowieka, osądu opartego na niewzruszonej podstawie. Wiedza jest *pewną* podstawą, ale jej pewność jest ugruntowana obiektywnie (przedmiotowo), nie zaś podmiotowo. Ostatecznie wszelki układ obiektów objaśniamy przez odniesienie do tego, „co poza”. Tak samo w sumie powinno być z egzystencją ludzką. Ona nie jest miarą niesamoistną, bo miarą ważną jest przez odniesienie do transcendentnego pryncypium.

Podstawę wiedzy wskazał Arystoteles nie w rozumie praktycznym, ale teoretycznym. Istnieje bowiem, jego zdaniem, i trzecia *theoria* (a nie „idea”), której domeną jest sąd właśnie. Naturalnie można ją ująć – przynajmniej minimalistycznie – jako surogat metodologii nauk. W tym wypadku *osąd* odnośnie do stosowalności matematyki do badania przyrody już byłby rzeczą wagi nieocenionej. Wszelako sąd metafizyki nie ma bynajmniej charakteru li tylko „utilitarystycznego”. Dotyczy on bowiem określenia *pozycji człowieka* w kosmosie w *ogóle*; a potencjalnie również jego stosunku do Pryncypium tegoż kosmosu. Chodziłoby w tym wypadku o określenie stosunku człowieka do jego Celu ostatecznego.

Można naturalnie patrzeć na problem od strony etycznej i pytać o charakter *prawdziwego spełnienia człowieka*; o charakter jego *szczęścia*. Od strony podmiotowej problem szczęścia wydaje się jakby intuicyjnie jasny. Powszechnym jest mówienie o tym, że „ktoś *czuje się* szczęśliwy”. Czucie w tym wypadku byłoby decydujące. Dzieci sądzą nawet, że zwierzęta mogą również „czuć się szczęśliwe”. Otóż, jeśli ludzie byliby zwierzętami w tym właśnie sensie, to jednak byliby zwierzętami bardzo osobliwymi. Są oni bowiem w stanie przewidzieć utratę szczęścia i obawiać się jej. Co więcej, im bardziej ktoś „*czułby się* szczęśliwy”, tym bardziej musiałby utraty przedmiotu szczęścia się *obawiać*. Wobec tego

ideałem tych, którzy pretendują do miana humanistów, stało się zduszenie w człowieku owej zdolności do antycypacji. Epikur był chyba pierwszym z nich. Człowiek odurzony narkotykami lub nietrzeźwy ewidentnie zdolności tej nie ma.

Można wszelako zrezygnować z owego „współczującego ideału humanizmu” i po prostu *trzeźwo* zapytać o to, co jest *Przedmiotem* szczęścia. W tym wypadku odpowiedź będzie dotyczyła wskazania *Pryncypium* właśnie fizycznego kosmosu. Inaczej rzecz ujmując: chodziłoby o znalezienie nauki, która pojmuje porządek świata od strony najbardziej formalnej zarazem (jak matematyka) oraz najbardziej ogólnej (jak fizyka). Otóż tym, co najbardziej ogólne zajmuje się właśnie metafizyka (Aristoteles, *Metaph.*, I, c 2, 982a 21 ss.), która za przedmiot ma to, co najbardziej „formalne”, czyli istnienie. Tomasz zaś wskazuje na Istnienie Samoistne, jako *powszechną Przyczynę wszystkiego w ogóle, co istnieje*.

Summa Theologiae I, q. 7 a. 1 co. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Forma zaś nie jest doskonała przez materię, ale jej pojemność jest przez nią zawężana. Stąd też nieskończoność, która jest po stronie formy niezdeteminowanej przez materię, ma charakter tego, co doskonałe. Tym zaś coś najbardziej formalne, jest samo istnienie [...] Skoro więc istnienie Boga nie jest istnieniem przyjętym w jakimś podmiocie, ale jest istnieniem samoistnym, [...] to jasną jest rzeczą, że Bóg jest nieskończony [zarazem i] doskonały.

Tak rozumianą *theoria* Arystoteles określił mianem *theologika* (θεολογική). Rdzeń wyrazu jest jasny (θεός – Bóg) – jest to nauka „boska” w dwu znaczeniach przedmiotowym (traktuje o Bogu) oraz podmiotowym (jest uczestnictwem w wiedzy Boga o Nim samym) (Aristoteles, *Metaph.*, I, c 2, 983a 4 ss.).

Etymologia wyrazu *theoria* jest zupełnie jasno (jak wspomniano powyżej) związana z czasownikiem θεωρομαι. Karl Albert wszelako wskazuje inną (równoprawną) etymologię tego wyrazu. W tym wypadku właśnie wyraz *theos* oddawałby znaczenie zasadnicze, a *theoria*, byłby to „droga człowieka ku Bogu”. Takie „pielgrzymowanie” było integralną częścią kultury Greckiej i na to właśnie wskazuje Karl Albert.

W tym wypadku bierzmy pod uwagę *postępowanie* człowieka, które bynajmniej nie jest zawężone do wymiaru „humanistycznego” jedynie. Jest ono – literalnie – *postępowaniem ku Bogu* – a tym samym zyskuje fundament transcendentny.

Wszelako to nie ludzkie *postępowanie* musi odgrywać tu rolę zasadniczą. Cały czas bowiem mielibyśmy do czynienia z tym, co ludzkie zasadniczo, podczas gdy chodziłoby raczej o *theoria* w nowym być może znaczeniu; chodziłoby o naukę, która opisywałaby *ów stosunek postępowania od strony Transcendentnej właśnie*, czyli w tym wypadku przedmiotowej. Bo przecież biorąc pod uwagę rzeczywiste trudności i zakrój przedsięwzięcia, naturalnym wydawałoby się zwątpienie o możliwości osiągnięcia celu ostatecznego. I tak było – zdaniem Tomasza – z myślicielami pogańskimi. Nawet ci najszlachetniejsi, a może

przede wszystkim oni, doświadczali realnego lęku związanego z możliwością utraty celu ostatecznego.

Contra Gentiles, lib. 3 cap. 48 n. 16. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separate [...]

Widać w tym jasno, jak wielki był niepokój płynący z tejże [niepewności]; niepokój dręczący jakże wspaniałe umysły. Od tych niepokojów my [chrześcijanie] uwolnimy się, jeżeli przyjmiemy, że [...] człowiek po zakończeniu tego życia może dojść do prawdziwej szczęśliwości, bo dusza ludzka jest nieśmiertelna, a w tamtym stanie będzie pojmować wszystko tak jak pojmują [aniołowie].

Mimo to, owo „niewiele” uzyskane na drodze naturalnego poznania Boga jest zupełnie nieporównywalne swą wartością do co zresztą wartościowych i pewnych osiągnięć umysłu ludzkiego.

Contra Gentiles, lib. 1 cap. 5 n. 5. Cum enim Simonides quidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquit humana sapere hominem et mortalia mortalem; contra eum philosophus dicit quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Unde in XI de Animal. dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam in II Cael. et Mund. quod cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius. Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert.

Niejaki Simonides przekonywał, że trzeba człowiekowi porzucić poznanie tego, co dotyczy Boga, a przykładać umysł do rzeczy ludzkich. Powiada, że trzeba, by człowiek pojmował to, co ludzkie, a śmiertelny – to, co śmiertelne. Na to odpowiada Arystoteles, że człowiek winien się przykładać do tego, co nieśmiertelne i boskie tak jak tylko może. Tak też powiada [...], że jakkolwiek niewiele możemy poznać o substancjach czysto intelektualnych [Tomasz mówi, że one to kierują nasze umysły ku Bogu], to jednak owo „niewiele” jest bardziej umiłowane i upragnione niż to, co wiemy o substancjach niższych. Powiada w II księdze „O niebie”, że gdy zdarza się rozwiązać problemy dotyczące ciał niebieskich choćby kruchym i dialektycznym dowodem – słuchacz doznaje gwałtownej radości. Z tego wszystkiego wynika, że co do rzeczy najszlachetniejszych poznanie nie wiedzieć jak niedoskonałe przysparza duszy największej doskonałości.

Arystoteles nie dopuszczał istnienia czwartego rodzaju theoria, zapewne zrażony wulgarnym antropomorfizmem bóstw greckich. A jednak Paweł Apostoł i pomiędzy nimi znalazł ołtarz poświęcony „Niezanemu Bogu”. I na Areopagu opowiadał on o Bogu, który *postąpił ku ludziom*; o Tym, który o samym Sobie mówi: Ego ex Deo processi et veni (Summa

Theologiae I, q. 27 a. 1 s.c.; Ioan. cap. VIII, 42). Tenże „proces” to przedmiot nauki, którą nazwano już nie *theologika*, ale *theologia*.

Jest rzeczą zarazem nieulegającą kwestii i zastanawiającą, że postęp naukowo-techniczny dokonał się jedynie w świecie Zachodnioeuropejskim; w świecie położonym na fundamencie religii chrześcijańskiej. Jeżeli *theoria* jako taka w ogóle okazała się płodna dla rozwoju cywilizacyjnego, to specjalnie płodną musiała okazać się *theoria* wyjaśniająca *realną obecność owego wspomnianego Transcendentnego Pryncypium w historii ludzkości*. Teologia bywała jednak obwiniana o coś wręcz przeciwnego. Podaje się przykład sprawy Galileusza. Otóż wystarczy popatrzyć na dokumenty sprawy, aby się przekonać, że domagano się jedynie *ścisłych dowodów* na odrzucenie sytemu geocentrycznego. Deklarowano *gotowość ich przyjęcia*. Trudno nazwać domaganie się uzasadnień krępowaniem wolności nauki, chyba że wolność definiowano by perswazyjnie.

Fakt *historycznej obecności* – owego *processus* – *Transcendentnego Pryncypium* w dziejach ludzkości jest związany w sposób istotny z przyjęciem przez Boga *ludzkiej natury*. W tym to miejscu człowiek znalazł *stały punkt odniesienia, czy też oparcia*, którego później poniekąd po omacku poszukiwał w sztuce, w nauce nawet, a ostatecznie choćby w tzw. *Geisteswissenschaften*.

Protagoras jest znany z maksymy *homo mensura*. W polemice z sofistami Platon twierdzi, że miarą jest nie tyle człowiek, co Bóg. (Prawa, 716C). Stanowisko Arystotelesa jest wyważone: miarą jest człowiek nie każdy, lecz człowiek cnotliwy (Etyka, X, c. 5). Jak jednak powszechnie wiadomo, nie był on w stanie odpowiedzieć przekonywająco na pytanie co do *genezy* cnoty, czyli miary samego człowieczeństwa. Miarą tą musi być człowiek, którego człowieczeństwo zostało przyjęte przez Boga.

Obecność owego *Transcendentnego Pryncypium* dała cywilizacji zachodnioeuropejskiej dynamikę w ogóle niewyobrażalną. Naturalnie nie chodziło tu o nic innego zasadniczo jak o wskazanie i urzeczywistnienie Ostatecznego celu życia człowieka, czy o zadzierzgnięcie nieutralcalnej więzi z owym *Transcendentnym Pryncypium*. *Faktycznie* człowiek *przekraczał* wszystkie uwarunkowania historyczne, kierując się zasadniczo nadzieją ostatecznego spełnienia. A jednak to nie postęp, który był jedynie *narzędziem* owego spełnienia był sprawą zasadniczą właśnie. Postęp naukowo-techniczny był tylko ubocznym efektem *postępowania człowieka ku Bogu*, które stało się możliwe wówczas, gdy *Bóg postąpił ku człowiekowi*, tzn. przyjął ludzką naturę. Tak właśnie integralnie pojęta natura ludzka jest stałym punktem odniesienia, czy też punktem oparcia dla intelektualnego również życia człowieka.

Istniała nauka, która *oceniała* wszystko z tej właśnie ostatecznej perspektywy. Była nią teologia, nauka służąca obronie owej ostatecznej perspektywy ludzkiej egzystencji. Wszystkie perspektywy tejże egzystencji o krótszym zasięgu czerpały siły vitalne z owej perspektywy ostatecznej – nieświadomie, lecz efektywnie. Można mówić rzeczywiście o Nieznanym Bogu, a przynajmniej o Bogu Ukrytym. Przedmiotem tejże nauki jest stosunek człowieka do Przyczyny Ostatecznej przynajmniej pośrednio, ponieważ – idąc za myślą Arystotelesa – teologia za przedmiot musi mieć zasadniczo Boga. Naturalne (i paradoksalne zarazem) jest bowiem dla człowieka „zapomnienie o sobie”; uwolnienie się od wszelkich postaci egotyzmu. Już neoplatonicy pragnęli właśnie owego „zatopienia się” człowieka w Bogu, co literalnie rzecz biorąc nie jest możliwe (gdyż równałoby się ono unicestwieniu

człowieka), ale jest wartościowe przynajmniej w tym sensie, że kieruje całkowicie rozum i wolę człowieka ku Bogu i w tym sensie istotnie „uwalnia nas od nas samych”.

Mniej lub bardziej wyraźna świadomość owej obecności Transcendentnego Pryncypium w historii człowieka stała się podstawą rozwoju w ogóle; podstawą rozumnego stosunku człowieka do otaczającego go świata.

4. Punkt wyjścia nauki-relatywu

Nauka – w rozumieniu Arystotelesowskim – nie jest *jakimś* systemem zdań; przedmiotem nauki są twierdzenia konieczne, tzn. rodzące intelektualną pewność. Nieszczęśliwie wszelako pewność bywa kojarzona ze stanem emocjonalnym. Dla ilustracji problemu pewności można posłużyć się fizykalnym pojęciem jamy potencjału. W sposób trwały („pewny”) tkwi np. w polu grawitacyjnym Ziemi przedmiot, którego energia kinetyczna jest zbyt mała, by mógł on Ziemię opuścić. Analogicznie rzecz przedstawia się z pewnością zwaną „psychologiczną”. Zazwyczaj znacznej energii potrzeba, by „wykorzenieć” z czyjegoś umysłu poglądy – słuszne lub błędne. Natomiast z pewnością intelektualną rzecz ma się inaczej: wyobrażenia mogą zaciemnić ujęcia intelektualne, podobnie jak choroba, starość lub mechaniczne uszkodzenie mózgu; usunąć ich jednak z umysłu w ogóle nie mogą. Same w sobie są one konieczne, choć *używanie* ich bywa trudne lub nawet niemożliwe; ich obecność w intelekcie jest – jak to ujmuje Tomasz – „trwała i nieutralna”. Inaczej: są one *dla nas* warunkowo konieczne, bo są jednak doskonałością umysłu, który zaczyna istnieć w czasie i też – w momencie śmierci lub poważnej choroby – bywa władzy nad ciałem (i wyobraźnią) pozbawiony. Wychodząc od stanu potencjalności umysłu, dochodzimy do jego aktualizacji – pewności. Ten właśnie problem jest trudny: problem stosunku tego, co przygodne (bo zaistnienie danego człowieka koniecznym na pewno nie jest), do tego, co konieczne; jest to problem relacji punktu wyjścia nauki do celu przez naukę projektowanego.

„Summa teologiczna” (STh., I, 19, 3, c.) odnośnie do konieczności bycia podaje następującą zasadę:

Necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute, et ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione, supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet.

O tym, co konieczne można mówić dwójako. Koniecznym jest coś albo absolutnie, albo warunkowo. Jako konieczne absolutnie oceniamy coś na podstawie relacji użytych pojęć – tak ma się z orzecznikiem, który zawarty jest w definicji podmiotu. W tym sensie koniecznym jest, aby człowiek był istotą ożywioną. [Ponadto] podmiot może zawierać się [implicite] w pojęciu orzecznika – na przykład pojęcie liczby w pojęciu parzystego i nieparzystego. [Otóż fakt jakiś, na przykład] to, że Sokrates siedzi takim nie jest. Nie jest konieczny absolutnie (1).

Natomiast może być nazwanym koniecznym warunkowo (2), bo założywszy, że siedzi, koniecznym jest [właśnie], by siedział, jak długo siedzi.

W tekście tym podano zasadę niesprzeczności działającą in concreto: jako zasadę pewnego rozumowania. „Być” zasady niesprzeczności zastąpiono tu „zwyczajną” czynnością, a „niemożliwe” przeformułowano do postaci „konieczne”. Ta tu podana czynność „siedzenia” wydać się może banalna i niegodna zainteresowania filozofii. Większość czynności „pospolicie” przez ludzi wykonywanych, to właśnie czynności uważane za „banalne”. Wszelako banalność jest nie tyle cechą tychże czynności, co raczej naszego do nich stosunku, tzn. braku refleksji nad nie wiedzieć jak „pospolitymi” czynnościami. Zasada niesprzeczności nie jest banalna, bo pokazuje, *skąd* bierze się nasze rozumienie świata i *dokąd* ono zmierza. Zaczyna się to rozumienie od pociągnięcia cezury między bytem na nie bytem (bytem-jakimś a niebytem-jakimś), a zmierza do poznania (czy też nawet „poznania” – bo w sensie eminentnym – Bytu: Pełni Istnienia). Tomaszowe Drogi idą właśnie wzdłuż linii owej cezury. Jest rzeczą znamioną, że fenomenalizm (np. Kanta) pod „pospolitymi” fenomenami nie widzi bytu, czy też może bytu widzieć nie chce. Kant odrzuca zasadę niesprzeczności (tzn. jej prymat; pierwszeństwo względem „zasady tożsamości”), a co jest charakterystyczne, odrzuca (z tegoż samego zapewne powodu) możliwość poznania Pełni Bytu. Przypomnijmy w tym kontekście już cytowany rozdział (57.) Gaudium et spes:

Zapewne dzisiejszy postęp nauk i umiejętności technicznych, które mocą własnej metody nie mogą dotrzeć do najgłębszych podstaw rzeczy, sprzyjać może pewnemu fenomenizmowi i agnostycyzmowi, jeżeli metody badań, jakimi posługują się te dyscypliny naukowe, uzna się niesłusznie za najwyższą regułę odnajdywania całej prawdy. Co więcej, istnieje niebezpieczeństwo, że człowiek, ufając zbyt wiele wynalazkom dzisiejszym, będzie się uważał za samowystarczalnego i nie będzie już szukał wyższych (altiora) rzeczy.

Łacińskie „altus” to tyle co „głębszy” i „wyższy”. Jeżeli nie chcemy poszukiwać np. człowieczeństwa pod fenomenami czynności „zwyczajnych” (i w ogóle substancji pod przypadłościami), to tym samym zamykamy sobie drogę do poznania tego, co Wyższe. Człowiek dotknięty tą „pospolitością umysłu” może owo „wyższe” określić np. mianem *überschwänglich*. Metafizyka może wydać się „egzaltacją”, „przesadą” lub czymś podobnym. Tak jest jeszcze u Kanta. Bo u jego następców „filozofia głębi” poczyną mieć znaczenie zgoła dwuznaczne. Czy problem ten dotyczy wyłącznie filozofii? Jeżeli jest ona nauką pierwszą, to z pewnością nie. W Gaudium et spes nie ma mowy o tym, że to nauki ściśle zamykają człowiekowi drogę do Transcendencji: tę drogę zamyka bałwochwalczy do nich stosunek. I ten to stosunek ostatecznie musi okazać się zgubny dla samych tych nauk. „Wiara” w naukę jest bowiem – z jednej strony – bałwochwalstwem, a z drugiej: wyrazem gnuśności umysłu, czyli braku zmysłu krytycznego zawsze w nauce potrzebnego.

Zasada w ogólnej postaci „Założywszy jakąkolwiek czynność, konieczne jest jej istnienie” może wydawać się trywialna, a użycie jej jako punktu wyjścia nauki – problematyczne. Wynika to z faktu, że jest ona wyrażona najbardziej ogólnym językiem filozofii bytu – językiem zasady niesprzeczności. Bardziej naturalnym punktem wyjścia byłoby przyjęcie zdania, które jest tamtemu równoważne. Na przykład: *necesse est eum non moveri dum quiescit*. Jeżeli mamy ruch, to jest on tym samym w naturalnej opozycji od

spoczynku. Jest to zastosowanie zasady niesprzeczności in concreto. Język ludzki jest przede wszystkim „nazywaniem ruchu”, choć nazywanie to nie jest możliwe inaczej, jak tylko przy użyciu zasady niesprzeczności.

Z samej zasady niesprzeczności niepodobna wydedukować żadnego twierdzenia. A jednak każdy język (odpowiedzialnie użyty) wymaga jej użycia. Ona to zatem doprowadza do różnorodności wyrazu i form wypowiedzi (poczynając od reguł gramatycznych). Język nie jest „wyrażaniem siebie”, ale jest wyrazem dyscypliny intelektualnej wymaganej przede wszystkim w nauce. Definicje (tożsamość) obiektów muszą być zachowane, co jednak nie oznacza pierwszeństwa tzw. „zasady tożsamości”.

W matematyce związki tożsamościowe określane są jako trywialne. Natomiast realne poszerzenie wiedzy dokonuje się w momencie ujęcia równości, w której obie strony nie są od strony formalnej równe.

Problem filozofii, nauki najbardziej (według Arystotelesa) ogólnej, polega na tym, że należałoby właśnie pogodzić ogólność jej twierdzeń z postulatem akumulacji wiedzy, która to akumulacja – jak się wydaje – nie może mieć miejsca inaczej jak tylko in concreto. Hegel stanął przed tym problemem, ponieważ przyjął (za Wolffem), że byt jest tym, co tak ogólne, że po prostu niezdeteminowane. W pewnym sensie wniosek taki musiał się prędzej czy później nasunąć po eksplikacji średniowiecznej (Szkotowej) formuły przedmiotu metafizyki *ens inquantum ens* w terminach „formy bycia” („specificative”). To, że byt jest zależny od formy, jest kwestią osobną i wcale nie musi skłaniać do ujmowania go specificative – jako „formalności”. Taka bowiem forma może stać się formą pustą, wobec czego zmusza do poszukiwania sensu bycia (sensu pozytywnego) właśnie w tym, co konkretne w pełnym tego słowa znaczeniu – w historii. I tak Hegel śledzi różne fenomeny bycia pojawiające się na przestrzeni dziejów. Ten problem miał jeszcze u Kanta bardziej abstrakcyjną postać: postępu, czy też nawet metodycznego postępu nauki. Cywilizacja może być istotnie jego (postępu) owocem. A Kant właśnie usiłował wskazać, co stanowiło na przestrzeni wieków o realnej akumulacji wiedzy (w metafizyce – zdaniem Kanta – jej nie było). Sprawa jest raczej prosta: wystarczy wyodrębnić elementarne dane doświadczenia, sprawdzić sposób, w jaki one się sumują, a schemat będzie paradygmatem realnego postępu. Problemem jest tylko to, czy adekwatnie wskazano na to, co elementarne i na sposób dodawania owych elementarnych treści. „Fenomeny” Arystotelesa (a jest to termin grecki) pokazują substancje znajdujące się pod nimi. Fenomeny Kanta nie pokazują nic poza uporczywością, z jaką Kant trzyma się naukowotwórczej rzekomo „naoczności”, w której te fenomeny „są dane”.

Zakładając więc, że nasze poznanie polega na ujmowaniu pierwszych, ściśle elementarnych jakości, a następnie grupowaniu tychże jakości, należałoby stwierdzić, że

- 1) konieczną jest rzeczą staranne rozważenie, co jest właściwie elementarne w naszym poznaniu zmysłowym; innymi słowy: czy prawdą jest stwierdzenie Kanta, że w przyrodzie umysł nie znajduje nic złożonego. Możliwe jest bowiem, że mamy jednak do czynienia z pewnym elementarnym właśnie rodzajem złożenia, które łatwo może ująć naszej uwadze, choć prawdą by było, że wszystkie późniejsze akty poznawcze istotnie są opracowaniem tego elementarnego postrzeżenia;
- 2) Należałoby się zastanowić, jak właściwie umysł nasz ujmuje przedmiot od strony formalnej; tzn., czym właściwie owa strona formalna naprawdę jest. Kant zresztą do

pewnego stopnia zdawał sobie sprawę z tej trudności, pisząc, że transcendentalna dedukcja kategorii (pojęć czystych; zupełnie formalnych) jest najtrudniejszym w ogóle zadaniem filozofii. Ujmując sprawę w terminach Arystotelesowskich, trzeba by powiedzieć, że sama dedukcja (apagoge) jest ważna odnośnie do obiektów fizycznych (a nie „konstruowanych” w umyśle jedynie) tylko wówczas, gdy jest poprzedzona przez epagoge. W tym sensie „zadanie filozofii” jest mimo wszystko jednak „trudniejsze” niż Kant przypuszczał.

Ad 1). Dane mechaniki kwantowej przekonują nas, że elementarne składniki przyrody bynajmniej nie są tak proste jak to, czemu moglibyśmy przypisać wartości liczb rzeczywistych. Przedmioty makroskopowe „obserwujemy” dzięki pewnemu prawdopodobieństwu znalezienia ich w określonym miejscu. Obiekty makroskopowe są addytywne w tym przynajmniej sensie, że tym, co obserwowalne, jest prawdopodobieństwo znalezienia ich w określonym miejscu. W tym punkcie są one rzeczywiście podobne do obiektów „wyobraźni wytwórczej” Kanta.

Jeżeli zaś chodzi o prawdopodobieństwo znalezienia lub zmierzenia wielkości kwantowo-mechanicznych, to mówić możemy raczej o sprzężeniu odpowiednich wielkości. Od strony matematycznej prawdopodobieństwo znalezienia obiektu wyraża równanie:

$$P(x, t) = \Psi^*(x, t) \Psi(x, t).$$

Funkcja falowa $\Psi(x, t)$. zawiera argument urojony, co sprawia, że trudno przypisać jej wartość „obiektywną” w sensie kantowskim, to znaczy coś, co dałoby się unaocznnić. Dochodzimy do paradoksu: liczby urojone oddają rzeczywiste stany rzeczy, podczas gdy prawdopodobieństwo znalezienia przedmiotu makroskopowego w miejscu x , praktycznie równe jedności *nie oddaje stanu rzeczywistego, ale jedynie przybliżenie eksperymentalne*. W wypadku eksperymentu na przedmiotach makroskopowych (a doświadczenie kantowskie jest takim właśnie eksperymentowaniem) prawdopodobieństwo zaobserwowania obiektu $P \rightarrow 1$, możemy poczytać za jedność obiektu, a stan przyszły obiektu (wiedza o nim) wynikałby z addytywności elementów, które dają jedność takiego obiektu. Otóż przechodząc do przedmiotów „małych” natrafiamy na zasadniczą niemożliwość określenia *stanu przyszłego* na podstawie *wygenerowanych w danej chwili warunków eksperymentalnych* (od strony matematycznej problem został opracowany przez Markowa). „Jedno” Kanta (jedno przedmiotu eksperymentu) bynajmniej nie odpowiada danym elementarnym. Oznacza to zasadniczą nierówność między pojęciami eksperymentalnymi i stanami rzeczywistymi; albo inaczej: stanowi zakwestionowanie determinizmu przyrody w stylu proponowanym przez Leibniza. Zdaniem Arystotelesa, w przyrodzie występuje „determinizm” odwrotny: stany „przyszłe” „determinują” teraźniejsze – w tym mianowicie sensie, że natura w *celu osiągnięcia czegoś w przyszłości* przyjmuje dane warunki wyjściowe. Naturalnie eksperymentator nie jest w stanie powielić tego działania natury, chyba że chcielibyśmy pojąć ją antropomorficznie i przypisać jej cechy bóstwa (bożka).

Istnieje niewątpliwie sekwencja czasowa aktów poznawczych. Jest ona wszelako tylko *akcydentalną* cechą rozumienia jako takiego. Jeśli „logika odkrycia” (jak ją nazwał Heidegger) rzeczywiście istnieje, to właśnie jest wręcz przeciwna mechanicznemu

grupowaniu przesłanek w celu osiągnięcia wniosków (bo to musi dokonywać się w czasie). Wnioski zawsze będą – jak słusznie zaważył Heidegger – w danym razie po prostu banalne. Byłaby to konieczność absolutna, a „odkrycie” miałoby charakter znanej z psychologii kompulsji. Naturalnie stwierdzenie, że przyszły stan wiedzy determinuje stan terażniejszy jest absurdem. Ale nie taki jest sens konieczności warunkowej Arystotelesa. Istnieje mianowicie „przeszłość” stanów rzeczy w tym tylko sensie, że umysł zwraca się ku rzeczywistym stanom rzeczy, aby upewnić się co do aktualnej ważności wiedzy. Ta konieczność warunkuje absolutną konieczność twierdzeń nauki. Nauka nie jest – jak sądził Szkot – zwierciadlanym odbiciem „rzeczywistości”. W akcie poznawczym zwanym epagoge następuje niejako odwrócenie, a przynajmniej „konwersja” stanów rzeczy.

Działania czynników naturalnych (i elementarnych) dokonują się w sposób jednostajny, przy czym nakładają się na siebie w sposób, który z góry wyklucza *określenie stanu końcowego za pomocą początkowego*. Mechaniczna bowiem kompozycja tworzyw wchodzi zazwyczaj w strukturę teleologicznie zorganizowaną, a więc postrzeganą niejako „z drugiej strony”. Organizm zwierzęcia mógłby powstać na drodze przypadkowej konfiguracji warunków, na przykład na drodze „wielu eksperymentów” natury, jeżeli na przykład zegarek mógłby powstać podobnie – „sam z siebie”. Istnieje bowiem – jak mogłoby się wydawać – jedynie większy zakres możliwości, a Natura-Eksperymentator dysponowałaby właśnie szerszą gamą możliwości. Nie działałby gwoździu celu, bo przecież trudno takowym nazwać praktyczne korzyści (dostosowanie), które mogą płynąć z działania. Naiwnym, stosownie do tego, byłoby postrzeganie działań natury jako celowych, bo cel byłby tylko niedosiężnym ideałem, a drugi z wymienionych przez Arystotelesa czynników sprawczych – podobnie. Przychodzi tu na myśl naturalnie „Małpa Eddingtona”, która „może” wystukać na maszynie „przypadkiem” „Iliadę” Homera. (I zresztą Principia Mathematica Newtona – też). Właściwie jest zupełnie niemożliwe, by ona go wyrecytowała, bo mówienie zakłada uwagę skupioną na celu wypowiedzi, a niepodobna wypowiedzieć żadnego zdania, którego koniec nie byłby od razu zamierzony w umyśle jako cel wypowiedzi. Natomiast jeżeli mówienie zastąpilibyśmy stukaniem na maszynie, to teoretyczna możliwość napisania Iliady przez małpę istnieje. Jest ona nikła, ale realna. Czy wobec tego ta prawdziwa Iliada w ogóle czymś *istotnym* od tej małpiej się różni, czy też różni się od niej tylko *statystycznie*?

Problemem jest tu to, że każda w sumie czynność normalnie uważana za rozumną i zamierzoną może być – jeżeli potraktujemy ją dość „analitycznie” – zdezawuowana jako właśnie mechaniczna. Zdaniem Arystotelesa, działanie mechaniczne (działanie czynników materialnych) jest separowalne w *pewnym zakresie* od czynników rozumnych i działających ze względu na cel. Bo – wedle niego – natura działa celowo; istnieje *intentio naturae* (βούλημα). Gdybyśmy mieli w działaniu natury do czynienia z przeprowadzaniem eksperymentu, w którym bierze się jedynie pod uwagę *praktyczne* korzyści, to oczywiście *intentio naturae* byłaby fikcją, bo intencja zakłada stosunek do tego, co określone w sobie, to znaczy dobre jako takie, a nie „praktycznie” jedynie. Natura „wypróbowywałaby” wszystkie (potencjalnie nieskończone) możliwości. Małpa Eddingtona „uczyłaby” nas tego, że działanie rozumne jest ideałem dla człowieka niedosiężnym, bo zresztą co do istoty człowiek – rzekomo – od małpy się nie różni.

Niemożliwość zaistnienia tego absurdu wynika z faktu, że natura nie dysponuje odpowiednim „marginesem” nieokreśloności dla zrealizowania owego „małpiego poematu”.

Natomiast działania rozumne nie są niezdeterminowane co do tego, co w przyszłości *powinno* powstać. Powzięta w umyśle człowieka myśl istotnie *determinuje przyszłe* zachowania i działania, ponieważ człowiek wykracza w swoim działaniu w przyszłość. Naturalnie nie można tego nazwać „eksperymentowaniem” – jest to działanie rozumne (a więc i moralne).

Małpa Eddingtona jednak jest obiektem raczej osobliwym. Chcielibyśmy bowiem pozytywnie stwierdzić niemożliwość istnienia „małpich poematów”. Otóż jeżeli przyjmiemy „całość” (nazwaną na przykład „rzeczywistością”) – potencjalnie nieskończoną, to właśnie owo małpie oblicze jednak w tym „zbiorniku możliwości” pojawić się *musi*. W rozumieniu Arystotelesowskim – *nie musi i nie może*. Nie istnieje bowiem „zbiornik możliwości”, ale możliwość jako taka – materia pierwsza i ona to (zdaniem Arystotelesa) nieskończona nie tylko nie jest; ona *nie może* być nieskończona. A w kosmosie (tak jak go pojmuje Arystoteles) na „małpie poematy” po prostu nie ma miejsca. Kosmos jest zorganizowaną całością, w której pomysły absurdałne pojawić się nie mogą.

Oczywiście zastanawiamy się, co może pojawić się w kosmosie. I trudność sprawia zrozumienie, że na przykład cząstka elementarna może (podobno) „znajdować się” w dwu różnych miejscach jednocześnie, a dwie cząstki mogą (dzięki splątaniu kwantowemu) komunikować się naruszając – rzekomo – szczególną teorię względności. Trudność wynika z milcząco przyjętej (i chybionej) idei przestrzeni jako zbiornika możliwości i „tła” tego, co pierwotnie dane doświadczalnie. Naprawdę bowiem, to miejsce, pęd i położenie są właśnie wtórne w stosunku do sprzężonych ze sobą stron elementarnego zjawiska. Ujęcie jednej z wartości od razu wskazuje na obecność innej (odległej w miejscu). W tym wypadku z pomocą przychodzi nam falowy model materii. Fala (z istoty swej) opisuje rzecz a-lokalnie, stąd uchyla lepiej – jak się wydaje – ograniczenia pojmowania rzeczy w terminach tła-continuum. Nie istnieje continuum oddzielone od rzeczy fizycznych; co więcej same granice rzeczy pojawiają się jako przeciwstawienie continuum danej rzeczy jej otoczeniu. Funkcja *sinus* (występująca w równaniu fali) jest opisywana przez położenie wektora wodzącego. Tym samym widać, że nie jest bynajmniej naiwnym przekonanie Arystotelesa co do pierwszeństwa „ruchu kołowego”. W istocie ruch prostoliniowy *musi* być wtórny. Z drugiej zaś strony ruch prostoliniowy i jednostajny jest wyłącznie wypadkiem granicznym, a taki w naturze istnieć nie może.

W wypadku zaś elementarnego składnika ruchu mamy do czynienia z wielkościami, które są sprzężone. Doświadczenie źródłowe Arystoteles określił jako *poznanie w nieodróżnieniu*; jest to poznanie właśnie relatywów zjawiska – par odniesionych od siebie istotowo. Naturalnie trzeba doświadczenie odróżnić wyraźnie od eksperymentowania. Przedmioty naturalne zachowują się w sposób „przewidywalny” właśnie dlatego, że są to przedmioty, których jedność jest wyznaczona przez ich naturę. Elektron, proton, itd. są to niewątpliwie *jednostkowe byty* (nawet jeżeli zostaną odkryte kiedyś ich części) zupełnie różne od *pewnej ilości substancji*, której używa eksperymentator. Ta *ilość* jest jednością addycyjną, wskutek czego można mówić o obiektach „realnych” i „jednych” statystycznie jedynie; natomiast jedność cząstki elementarnej jest jednością realną. Continuum jednostki naturalnej przestaje być opisywane funkcją periodyczną w miejscach, które Arystoteles określił jako miejsce naturalne rzeczy. Druga pochodna funkcji falowej nie równa się tam (jak w wypadku funkcji sinus) funkcji podstawowej. Ta ciągłość jest poniekąd ograniczona.

Ad 2) Eksperymentator musi poprzestać na stwierdzeniu faktu owego sprzężenia, co jednak nie oznacza, by próba określenia jego natury metodami nieeksperymentalnymi musiałaby być z góry skazana na niepowodzenie. Być może owo elementarne złożenie rzeczy i jego natura może być jednak poznane, choć metoda w danym razie będzie inna od tej normalnie nazywanej eksperymentalną. Otóż to, co sprzężone – relatywy odnoszą się do siebie w określony sposób. Weźmy na przykład ojca i syna. Oczywiście „pomiędzy” nimi jest ludzka natura. Najprostszy sposób określenia statusu bytowego powszechnika polega na ujęciu go jako owego „pomiędzy” rzeczy odniesionych do siebie w sposób istotny. Jeżeli chodzi o postawienie naturalne, sprawa wydaje się jasna. Chodzi w tym wypadku o przyczyny, które Arystoteles nazywa zewnętrznymi. Czynniki sprawczy i cel jego działania (doprowadzenie formy gatunkowej do zaistnienia w nowym substracie) są właśnie przyczynami zewnętrznymi. Wszelako to samo *mutatis mutandis* musi odnosić się do przyczyn bytu już istniejącego, bo wszak istnieje on („trwać” to analogat „zaistnieć”) mimo braku bezpośredniego działania wspomnianych przyczyn zewnętrznych. Zasadą istnienia jest – wedle Tomasza – forma i ona to organizuje materię danego bytu. Jest ona różna dla różnych rzeczy. W danym razie jednak w zjawisku tkwi już czynnik formalny w postaci załączkowej, a poszukiwanie go (jak chciał tego Kant) w transcendentalnej jedności apercpcji jest nieporozumieniem. Stanowisko wszelako Kanta było powieleniem schematu myślenia Awicenny, a nie można powiedzieć, by ujęcie problemu jedności i istnienia u Awicenny było banalne. Jest tu bowiem istotny problem, przez samego Arystotelesa jednak nie rozwiązany. Chodzi o problem *istnienia rzeczy po tym, jak ona za-istniała* dzięki powstawaniu. Forma ewidentnie istnieniem nie jest, bo jest tylko istnienia zasadą. Tomasz wobec tego precyzuje, że tym co najbardziej formalne i najgłębsze w rzeczy jest jej istnienie. Awicenna przyjął, że jedno i istnienie jest rzeczy „naddane”, a Kant tylko sprecyzował, że „naddatek” ów pochodzi z transcendentalnej jedności apercpcji.

Czynnik formalny (na przykład *humanitas* – człowieczeństwo) jest co prawda odkrywany na drodze opracowania elementarnych danych doświadczenia, ale przecież nie musi pochodzić z umysłu, który owego opracowania dokonuje. Ściśle rzecz biorąc, może od niego „pochodzić” w tym jedynie sensie, że poznanie tego, co zasadniczo nowe, podciąga się pod z góry przyjęty schemat – co jednak nie daje w wyniku w ogóle poszerzenia poznania. Poznanie schematyczne to poznanie jałowe. Z drugiej zaś strony, jak to ujmuje Arystoteles, to sama natura poniekąd wskazuje kierunek możliwych dociekań. Jeżeli rzeczy elementarne są rzeczywiście sprzężone, to pewien kierunek odkrycia musi być wskazany. Zgadza się to zupełnie z pojęciem swoistej konieczności tkwiącej w rzeczach. Chodzi o konieczność celu. Dla (za-)istnienia czegoś potrzeba istnienia czegoś innego. W tym przynajmniej sensie Arystoteles problem istnienia widział.

Oczywista trudność, na jaką napotykamy przy filozoficznej interpretacji quantum entanglement, polega na tym, że mamy tu wszak do czynienia z obiektami „małymi”, gdy tymczasem obiekty, z którymi mamy do czynienia na co dzień (przedmioty „widziane”) dostatecznie „małe” właśnie nie są. Jeśli więc na przykład Husserl (trafnie) mówi o „parzystości” obiektów doświadczenia źródłowego, to nie widać, jak można by je odnieść do tych (realnych w pełnym tego słowa znaczeniu) obiektów fizykalnych. Przedmioty naszego „ludzkiego” świata wydają się po prostu obiektami makroskopowymi, a odkrycie obiektów mikroskopowych dla naszego świata wydawałoby się bez znaczenia (odkrycie efektu

tunelowego ma *praktyczne* znaczenie dla elektroniki, ale w tym miejscu chodzi nam o *zrozumienie* natury, a nie jej eksploatację). Oko byłoby po prostu „przyrządem” optycznym, a zjawiska istotne dla falowej natury materii (interferencja i dyfrakcja) są w konstruowaniu przyrządów optycznych właśnie niepożądane. Jeżeli (ewoluująca) natura tak właśnie „skonstruowała” nasz organ widzenia, to byłby on właśnie niezdolny do widzenia obiektów małych (resp. prawdziwych).

Wszystko w danym razie polega na sprecyzowaniu znaczenia owego „widzieć”. Etymologia wyrazu może sugerować pewne rozwiązanie. W językach indoeuropejskich „widzieć” zawiera ten sam rdzeń, co „wiedzieć” (greckie εἰδέναι)⁵⁷. Jest rzeczą przy tym ciekawą, że Grecy antyczni owo eidenai odnosili do stanów nawet emocjonalnych. Homerowy Achilles „wiedział” mordercze zamiary tzn. je żywił. Jest to dokładnie przeciwnie tzw. umysłowości współczesnej ukształtowanej przez klasyczną filozofię niemiecką. Antyczny Grek prawdopodobnie nie rozumiałby w ogóle znaczenia terminu „inteligencja emocjonalna”. Trudno nie zauważyć, że Kantowskie „wiedzieć” jest właśnie pryncypium tegoż sensualizmu: jest bowiem ufundowane na źródłowym anschauen („Postrzeżenie” to termin używany z predylekcją przez Husserla w Ideach I). Dwa pryncypia „ja myślę” oraz owo „patrzenie” dają w wyniku system transcendentalizmu. Otóż jeżeli Anschauen jest punktem wyjścia (bo „Ich denke” zastępować ma zasadę niesprzeczności), to wszystko zbudowane dalej będzie dzieliło charakterystykę tegoż pryncypium. Będziemy mówili o „zapatrywaniach”, „ogłądzie”, „intuicji”; a wreszcie o Welt-anschauung jako systemie mającym naukę zastąpić. Pytanie o to, co elementarne; o to, czy wprzód „patrzymy”, czy też *widzimy*, jest to pytanie po równi o prawdziwą naturę widzenia i wiedzy. Odkrycia współczesnej nauki (zinterpretowane, tzn. uogólnione) mogą rzucić interesujące światło na naturę owego widzenia.

Ostatnimi czasy dokonano zastosowania idei quantum entanglement do analizy postrzeżeń węchowych. Ponadto badano sposób orientowania się migrujących ptaków dzięki właśnie takiej kwantowo-mechanicznej igle magnetycznej. Wiadomo ponadto, że błona bębenkowa rejestruje wychylenia rzędu 1 Angstroma, czyli rzędu średnicy atomu. Trudno przypuszczać, by natura nie wykorzystwała tak precyzyjnego „instrumentu” rejestrowania wielości „małych”.

W związku z powyższym zauważyć należy:

- 1) Jakkolwiek quantum entanglement przejawia się zasadniczo na poziomie elementarnym, to ostatnie badania przeprowadzone nad transferem energii pozyskanej w roślinach na drodze fotosyntezy wskazują, że specjalnie organizmy żywe (przedmioty „nie-makroskopowe” w sensie takim, że nie można ich

⁵⁷ <https://en.wiktionary.org/wiki/%CE%B5%E1%BC%B4%CE%B4%CE%BF%CE%BC%CE%B1%CE%B9>

Proto-Indo-European *weyd- (“to know; see”), compare the very closely related οἶδα (*oída*). Cognate with Latin *videō*, Sanskrit वेत्ति (*vetti*), Old Armenian գիտիմ (*gitem*), Old Church Slavonic вѣдѣти (*věděti*), and Old English *witan* (English *wit*).

wygenerować eksperymentalnie) przejawiają tę samą charakterystykę, co przedmioty mikroskopowe. Wyniki otrzymanych badań przekonują, że ujmowanie organizmu żywego jako „maszyny” (Descartes) jest naiwnym przekonaniem co do możliwości „poskładania tegoż organizmu z części” – tak jak to się czyni w wypadku przedmiotów zadanych eksperymentem.

- 2) W elementarny składnik naszego poznania wchodzi element formalny (zupełnie przeoczony przez Kanta, a nie dość wyraźnie dostrzeżony przez Husserla), a stąd wynika, że *adekwatne* może być przedstawienie danego przedmiotu właśnie w owych niezwykle wąskich granicach elementarnego postrzeżenia. Naturalnie naiwne jest przekonanie, aby adekwatnym mógł być sąd stwierdzający *współobecność dowolnych* jakości. Przekonanie, że „język jest obrazem świata” jest naiwne i niczym nieuzasadnione. Można powiedzieć tylko tyle, że *adekwatnym jest ściśle wyróżnione zdanie w granicach podyktowanych przez immanentną dla danego zjawiska konieczność celu*. Naturalnie zgodność „rzeczywistości” z apriorycznie przyjmowaną dla niej formą nie jest w ogóle poznaniem, ale tylko grą wyobraźni. To samo dotyczy postulowanej przez Husserla „adekwatnej prezentacji” rzeczy. Adekwatnym może być sąd jedynie. Z kolei podobieństwo rzeczy wyabstrahowane z rzeczy naturalnej okazuje się tym właśnie podobieństwem tylko dlatego, że jest potencjalnie porównywalne z tążę rzeczą. Tego porównania może dokonać tylko intelekt na drodze refleksji.
- 3) Abstrakcja oraz jej wynik, który może potencjalnie być rozjaśniony, łatwo może ująć uwagę, a tym samym może zostać przeoczone to, co *rzeczywiście elementarne*. Te dane podstawowe istnieją w umyśle każdego w ogóle człowieka, nie wyłączając osób określanych jako umysłowo upośledzone. Ewidentnie osoby te nie mają możliwości dokonywania sądów; mają wszelako przesłanki do ich dokonywania. Podobnie dzieci, przejawiają wprzód zdolność od prostego *intelektualnego przyłgnięcia* do treści poznawanych na sposób właściwy dla ludzi w ogóle. Osobną sprawą (i może też zadaniem) jest doprowadzanie tych potencjalności do urzeczywistnienia.
- 4) Po nauce oczekujemy nie tyle przybliżeń, co adekwacji właśnie. Ta zaś jest możliwa w granicach (wąskich granicach) wyznaczonych przez metodę danej nauki. Oczywiście nie może być adekwatnym sąd co do nagiego istnienia rzeczy, czy też przypadkowej koincydencji cech rzeczy. Przeciwnie: sąd jest adekwatnym dzięki nieprzypadkowej sekwencji zdarzeń (dzięki warunkowej konieczności natury; konieczności celu). Ale wówczas jest to sąd konieczny po prostu.

5. Fakt jako naturalne odniesienie (relacja) realnych części obiektu. Język jako nazwanie odniesienia

W Summie (STh., I, 25, 4, c.) Tomasz porusza problem konieczności zdarzeń przeszłych. Odróżnia on *to, co przeszłe* (każda *konkretna* rzecz, nawet miniona, jest przygodna co do swej natury) od *natury przeszłości* jako takiej – ta bowiem jest podstawą konieczności

przedmiotowej. Istnieje specjalny aspekt czasowości związany w faktycznością świata – jeżeli ta jest ujęta intelektualnie. Czas bowiem musi być z jednej strony cechą zmian, z drugiej zaś – tychże zmian miarą. Najbardziej zaś ogólne „wymierzenie” rzeczy to jej ujęcie jako odrębnej od innej; jej odróżnienie, które dokonuje się dzięki zasadzie niesprzeczności. Przy tym konieczność dowodów naukowych związana by była z owym „zwróceniem się ku przeszłości”, zgodnie z określeniem istoty danym przez Hegla: Wesen ist was gewesen ist. U Arystotelesa natomiast pojęcia: τὸ εἶναι oraz τὸ τί ἐστίν stapiają się w pojęcie istoty wyrażonej właśnie przez owo intrygujące praeteritum czasownika „być”: τὸ τί ἦν εἶναι. Ten w zasadzie nieprzetłumaczalny dosłownie termin to – istota będąca przedmiotem nauki.

Stosownie do tego, zarówno refleksja, jak i abstrakcja byłyby jakby „cofnięciem się” w przeszłość, czyli „równoczesnym” ujęciem pryncypiów rzeczy stanowiących jej istotę. Tak więc zwykłe zdanie typu: Socrates sedet, już zawierałoby sobie implicite definicyjne określenie pojęcia sedere, sessio. Związane to być musi ze sposobem nazywania rzeczy pozbawionym dowolności, bo konsekwentnym, co jest wymogiem nauki specjalnie, jak o tym mowa w IV ks. „Metafizyki”.

To, co przeszłe, jako takie ma charakter konieczności (praeteritum sub ratione praeteriti habet necessitatem),⁵⁸ dlatego też może być przedmiotem nauki. Inaczej rzecz ujmując: w przeciwieństwie do zwierząt, które żyją jakby przede wszystkim chwilą obecną, człowiek – dzięki intelektowi – może *jednocześnie* ująć dwie strony rzeczy dowolnie odległe do siebie w czasie i przestrzeni (mamy tu analogat splątania kwantowego). A ogólnie: może jednocześnie ująć dwa obiekty. Takie to ujęcie umożliwia stworzenie języka. W ten sposób sam człowiek, przyswajający sobie język – już to potoczny, już to naukowy – kreuje swoje bycie w świecie. Ludzka „teraźniejszość” obejmuje po równi rzeczy (i osoby) minione i przyszłe. Teksty napisane przed wiekami są równie dla nas obecne jak słowa dopiero co wypowiedziane.

Niepodobna wpleść swego poznania w tkankę świata inaczej, jak tylko ujmując konieczne powiązania jego elementów najpierw na poziomie elementarnym. Gdyby poznanie faktów było poznaniem zupełnie odizolowanych obiektów, wszelkie poznanie ludzkie musiałoby się posuwać na oślep. Natomiast jakby zawiązki koniecznego powiązania rzeczy, sprawiające, że tworzenie języka w ogóle, a języka naukowego w szczególności, nie jest przypadkowe, pozwalają na śledzenie wątków powiązań przyczynowo skutkowych w świecie, czyli jakby na wejście w ową „tkankę” świata.

⁵⁸ Summa Theologiae I, q. 25 a. 4 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod, licet praeterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est praeteritum, idest cursus Socratis; tamen, si consideretur praeteritum sub ratione praeteriti, ipsum non fuisse est impossibile non solum per se, sed absolute, contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quod dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem.

Chodzi o realną, konieczną zależność od siebie nawzajem dwu obiektów stanowiących zdarzenie. Jeżeli następnie patrzymy „w przyszłość”, naturalnym wydaje się – z drugiej strony – ujęcie samej istoty nie tyle w neutralnych terminach następności; kresu po prostu, ale ujęcie owego kresu (finis) jako celu, co wyraża zasada: *finis proportionatur rebus propter finem factis*. Cel (kres) pozostaje w określonym stosunku do rzeczy ze względu na cel się dokonujących. Obiekty mogą co prawda wydawać się niepowiązane i przypadkowe, ale obiektami prawdziwie ludzkiego świata stają się właśnie dlatego, że pozostają w określonej relacji do *uprzednio* zamierzonego celu. Bardziej ludzkim, stosownie do tego, wydaje się raczej zwrócenie ku przeszłości, i na niej też winien być oparty świat ludzkiej nadziei. Patrząc na dokonania mistrzów przeszłości podejmujemy tę tradycję tu i teraz, w wyniku czego stajemy się świadomymi podmiotami zmian; twórcami naszego „teraz” oraz naszego „jutro” widzianych oczyma tych, którzy w naszą przyszłość przed wiekami patrzyli.

Res propter finem facta jest to na przykład Summa św. Tomasza *napisana dla nas*: nasza terażniejszość odczytana w niej traci znamiona przypadkowości. Zasada ta wszelako jest ogólna, bo odnosi się po równi do języka i zdarzeń naturalnych; jedno i drugie ma strukturę teleologiczną. W poznaniu natury chodzi o dowolny obiekt naturalny przez nas postrzegany. Chodzi zarazem o określenie, czy i w jakim stopniu, natura owej rzeczy jest określona; a może nawet, czy da się określić definitywnie. Otóż jeżeli przyjmiemy, że rzecz, którą widzimy, pozostaje w określonej zależności (tensji) naturalnej od swego celu, to natura owej rzeczy będzie określona definitywnie, czyli będzie możliwe podanie definicji realnej określającej najpierw jej rodzaj, a potem ewentualnie gatunek. Pociąga to za sobą fakt niezmienności gatunków. Przeciwnie: jeżeli przyjmiemy, że granice postrzeganego obiektu są płynne i umowne, definitywne określenie jakiejkolwiek rzeczy byłoby niemożliwe.

Według Arystotelesa, forma substancjalna jest wprowadzana przez czynnik poruszający stosownie do uprzedniego rozpoznania celu. Ten ostatni już przez Platona został określony jako „przyczyna przyczyn”. Otwartą jest możliwość dostrzeżenia takiego działania natury. Środowisko (otoczenie) wyznacza „tło” (rodzaj) rzeczy, natomiast różnicę gatunkową ujmujemy na tle tak określonego rodzaju – stosując zasadę odróżniania; zasadę niesprzeczności *in concerto*. Trwałość skutków poznania odpowiada trwałości gatunków (i trwałości wiedzy). O ich *pochodzeniu* możemy mówić tylko w tym sensie, że pojęcia gatunków *pojawią się* w naszym umyśle i to dokonuje się w czasie dlatego, że posługujemy się materialnymi organami zmysłowymi. Natomiast samo rozumienie nie ma w sobie nic z „czasowości”. Ujęcie sensu bycia jest zatem niczym innym, jak tylko ujęciem pewnej formalności bycia (gatunku) i to w sposób nieutralalny. To właśnie nazywamy pewnością naukową.

Gdyby granice obiektów ulegały zmianom, żadne poznanie nie byłoby możliwe, a z drugiej strony to, co pretendowałoby do miana poznania, byłoby jedynie marnotrawieniem sił witalnych i kapitału intelektualnego zgromadzonego w przeszłości.

Granice można pojąć w sensie dosłownym i w tym sensie chodziłoby o problem lokalności lub też w sensie szerokim – i w tym wypadku chodziłoby o określenie tego, co odróżnia w ogóle jedną rzecz od innej, przy czym stosunek przestrzenny tych rzeczy nie musi być wysunięty na plan pierwszy. Wszystko w danym razie polega na tym, w jakim zakresie pierwsza zasada odróżniania – zasada niesprzeczności – jest faktycznie użyta. Odróżnienie

miejsca jest *jakimś* odróżnieniem, ale odróżnienie w ogóle i problem jedności bytu to problem metafizyki, która ujmuje zasadę niesprzeczności tematycznie.

Chodzi cały czas o określenie natury faktu. Bo sama ta natura może zasadzać się na swoistej „relacyjności” pryncypiów natury, o czym był mowa dotychczas. Otóż mamy dwie możliwości: albo przyjmiemy za Arystotelesem, że fakt to dwa obiekty (ściślej: dwa relatywy) powiązane ze sobą relacją realną albo też przyjmiemy, że tym, co wprawie poznajemy jest *jakiś odizolowany obiekt* lub też *grupa odizolowanych obiektów*. Pierwsze z tych stanowisk (poznanie jednostkowego bytu) jest stanowiskiem tzw. tomizmu egzystencjalnego oraz „Idei I” Husserla, drugie – to stanowisko Wittgensteina. Oba stanowiska są podobne w tym, że uznają „przygodny” charakter zdarzenia, czyli faktu (albo tego, co pierwotne w poznaniu ogólnie). Nie uznają konieczności przedmiotowej tkwiącej w rzeczach. Otóż to, czy mamy w punkcie wyjścia poznania *jeden obiekt*, istnienie którego (jak to chce Gilson lub Husserl za Brentaną) afirmujemy sądem egzystencjalnym, czy też mamy do czynienia z „wiązką właściwości” (bundle of properties), przy czym „właściwość” ma być pojęciem bardziej neutralnym niż obiekt, a tym bardziej rzecz, czy też substancja – jest rzeczą jednak drugorzędną. Albowiem jedno i drugie stanowisko pociąga za sobą to, że nauka nie ustala *koniecznych* relacji między obiektami. Tak zresztą jest już w średniowiecznym archetypie tego schematu myślenia. Według Szkota, po intuicyjnym i niewyraźnym ujęciu szczegółowego istnienia rzeczy, nauka rozwija się bez *istotnego* związku z przedmiotowym stanem rzeczy. Stanowisko to jest, po pierwsze, zupełnie niezgodne z tym, że (według Arystotelesa) wiedza jest relatywem – to jej „istota”; po wtóre, jest zupełnie zgubne dla nauki, bo brak weryfikacji każdego z osobna sądu i przyznanie wagi jakiejś „wyściowej intuicji” w tworzeniu hipotez jest po prostu dowolnością. Według Arystotelesa, ważność i konieczność twierdzeń naukowych jest ufundowana na warunkowej konieczności stanów przedmiotowych – danych w faktach. Ta konieczność to konieczność celu; jest to zupełnie zgodne ze zdrowym rozsądkiem; istnieć jest rzeczą dobrą i rzeczywiście każda rzecz dąży z *konieczności* do istnienia, choć oczywiście z konieczności nie istnieje. Istnienie niczego „tajemniczego” w sobie nie ma.

Warto zastanowić się, czy ujęcie owego bundle of properties jest w ogóle możliwe. Problem ten już dawno sformułowano w ten sposób, że zakwestionowano ważność tzw. zdań protokolarnych, czyli zdań oddających obiektywny stan rzeczy. Chodzi o to, że język z *natury swojej* niezdolny jest do spełnienia takiej (oczekiwanej po nim) funkcji. Rzeczywiście: jeżeli raz ustaliliśmy granicę między światem „faktów” a światem „idei” (co uczynił Descartes), to problem znalezienia „mostu” jest poważny. Otóż możliwość istnienia zdań protokolarnych została zakwestionowana nawet przez Poppera. Z kolei Thomas Kuhn atakuje samo pojęcie „nagiego faktu”. Według niego, fakty są zawsze „zinterpretowane” i w tym zresztą widzi on potrzebę filozofii, która właśnie owej „interpretacji” miałyby dokonywać. Filozofia rzekomo dezawuuje samą możliwość ujęcia nagich faktów. Stanowisko Kuhna jest *warunkowo* słuszne: fakt *rozumiany tak, jak go rozumiał Wittgenstein*, musi wymykać się wszelkim próbom jego ujęcia.

Zresztą ta zmiana rozumienia pojęcia faktu widoczna jest w potocznym użyciu tego wyrazu. Mianem faktu określa się mianowicie to, co relacjonowane; przy czym „relacja” bywa spreparowana tak, aby jej konsument był wolny od wszelkiego wysiłku związanego z

analizą zawartości przekazu. Bo zrozumienie tego, co widzimy własnymi oczami, wymaga przynajmniej wysiłku nazwania rzeczy w określony sposób.

Wszelako samo akcentowanie „językowego” charakteru „faktów” związane jest specjalnie z tzw. filozofią podmiotu. W ujęciu Gadamera, człowiek jest zamknięty w zaklętym kręgu słów (krąg hermeneutyczny). Jeśli język w zupełniej jego postaci pojęlibyśmy jako system („całość”), a więc mielibyśmy jakby na uwadze jego charakter powszechny (language de Saussure’a), to wszelkie poznanie „części” („faktu”) warunkowane by było przez uprzednie poznanie *medium*, w którym owa część jest poznawana, czyli języka. Język bowiem i racjonalność w tym wypadku to jedno. Człowiek byłby podobny do krótkowidza, który jest niezdolny do widzenia czegokolwiek zanim nie założy na oczy okularów. Otóż „okulary” owe to właśnie język. Z drugiej zaś strony, oczywistym jest to, że całość składa się z części, stąd też poznanie owego pełnego systemu języka dokonywałoby się *przy okazji* ujęcia którejkolwiek a jego części. Poznanie całości jest warunkowane poznaniem części i vice versa. Ta sztuczka jest na tyle ciekawa, że później zastosowano ją dla skonstruowania tzw. holizmu.

Stanowisko to wydaje się bardziej spójne logicznie, niż stanowisko neopozytywistów („ludzi faktów” jak ich określa Husserl). To znaczy, jeżeli mielibyśmy wybierać między systemem myśli neopozytywistycznym i fenomenologicznym, to trafniejszym byłby wybór tego ostatniego. Problem polega na tym, że *takiego wyboru nie musimy* dokonywać, jedno bowiem i drugie stanowisko opiera się na jednym i tym samym, błędnym założeniu *istnienia granicy między porządkiem rzeczy i myśli*. Ta granica de facto nie istnieje.

Właśnie dokonując wyboru jakiegokolwiek w ogóle, a więc też i wyboru między tym lub owym systemem myśli, dokonujemy go w *świecie fizycznym*. Mianowicie system fenomenologii na przykład jest zapisany w książce „Idée I”, która ma przecież zupełnie realną stronę fizyczną. Gdyby wskutek wojny wszystkie egzemplarze tej książki zginęły i gdyby zginęli też ludzie, którzy są przekonani co do prawdziwości myśli Husserla, fenomenologia przestałaby istnieć. A zatem stwierdzenie Husserla „tylko duch jest nieśmiertelny” jest wyrazem romantycznego pojęcia nauki.

Posługujemy się językiem *jedynie w świecie materialnym*. Można sobie wyobrazić elementarną sytuację tworzenia komunikacji, a taki właśnie eksperyment myślowy proponuje Arystoteles w IV księdze „Metafizyki”. Oto A zwraca się do B, komunikując mu swą myśl. Zadajmy sobie proste pytanie: co dzieje się z ową myślą w momencie, kiedy „opuszcza” ona umysł A i dąży do umysłu B. Najwyraźniej fala akustyczna jest propagowana w ośrodku materialnym, którego właściwości fizyczne z pewnym przybliżeniem opisuje nawet mechanika Newtonowska. Otóż dlatego, że obszar „bytu intencjonalnego” w rzeczywistości *jest przedzielony* w ten sposób, że rzeczywistość fizyczna „wdziera się” do niego w każdym momencie, kiedy usiłujemy się porozumiewać, możemy pokusić się o poznanie *całkiem nowe*. Czym bowiem jest rozmowa A z B jeżeli nie poznaniem całkiem nowym właśnie? Czyż wymiana myśli w świecie fizycznym nie jest zasadniczym źródłem myślenia innowacyjnego? Byt intencjonalny w sensie Arystotelesowskim jest bytem zdolnym do „przeduchowienia” materialnego medium, w którym rzeczywiście komunikacja się dokonuje. Przeduchowienie owo nie ma w sobie nic tajemniczego, jest to bowiem jedynie niezwykle precyzyjne wymierzenie ruchu (precyzja taka jest niemożliwa w normalnym eksperymencie), w ten mianowicie sposób, aby na przykład wyrazy, których nośnikiem jest fala akustyczna,

trafiały *dokładnie* do tej obiektu, do którego są adresowane. „Słabe”; intencjonalne bytowanie fenomenologii jest do tego zadania organicznie niezdolne. Taki byt intencjonalny może być jedynie „afirmowany przez egzystencjalne świadectwo”; podmiotowo – nic więcej.

Czytając książkę jakby na chwilę zapominam o *fakcie*, że wypożyczyłem ją z biblioteki. Jeżeli jest ona zapisana zajmująco, zapominam o zmęczeniu, o obiedzie; nie zwracam nawet uwagi na materialne otoczenie. A jednak faktem jest, że wszelka domniemana „zupełność systemu” jest *zakładnikiem* istnienia w świecie realnym.

Domniemana zupełność systemu myśli jest zawsze zakładnikiem istnienia w materialnym świecie. Możemy skupić uwagę na wyrazach *obecnych* w zajmująco napisanej książce. Wszelako w realnym świecie to, co *nieobecne* jest równie ważne, a specjalnie, jeśli jest jako takie zamierzone. Naiwnym jest przekonanie, że komunikacja polega na wypowiadaniu wyrazów jedynie. Dla niej bowiem nie mniej doniosłym bywa fakt, że wyrazy wypowiadane są de facto skonstrastowane z tymi, których się nie wypowiada. Milczenie może być bardziej wymowne niż potok słów. Sama waga słów rzeczywiście wypowiedzianych pokazuje się przez kontrast w stosunku do tego, czego celowo nie powiedziano. Można wątpić, czy istnieje „mowa ciała”, chociaż nie ulega kwestii, że na przykład wyraz twarzy może *mimowolnie* zdradzać myśl niewypowiedzianą. Ów wyraz twarzy może być zresztą zamierzony i znaczący. Ogólnie wszelako chodzi tu o naturalne środowisko, w którym wypowiadamy myśli. Twarz na przykład rodzica dziecko widzi zanim usłyszy jego głos. Chodzi o realne środowisko wymiany myśli.

W tym to bowiem świecie realnym spotykam (jako A) osobę B, która „przekłada” ów domniemany system zupełny na zrozumiały dla mnie język. Tak bowiem dzieci uczą się najpewniej mowy – jedynie w świecie fizycznym i jedynie wówczas, *kiedy słowa są specjalnie do nich skierowane*. Otóż gdybym twarz odwracał, to zaznaczałbym niewątpliwie dystans, czy też nawet lekceważenie. Nie mogę rozpoznać zupełnego systemu myśli, jeżeli nie przełożę jego elementów na elementarne składniki *mojego* doświadczenia świata materialnego, jeśli nie przełożę tego systemu na „mój” język, tzn. język konstruowany ad hoc dla oddania rzeczywistego znaczenia bardziej złożonych pojęć. Ten język własny jest „językiem” rozumienia faktów, jest elementarną zdolnością porządkowania obiektów w sposób wykluczający dowolność. Bez tej zdolności poznanie byłoby niemożliwe, a filozofia musiałaby być solipsyzmem.

Cel ruchu w ogóle jest jego kresem. W tym sensie słowa wypowiedziane muszą być skierowane i „wymierzone” dość precyzyjnie. Właściwie możemy, a przynajmniej staramy się sprawdzić, czy rzeczywiście nam się to udaje. W danym razie mamy do czynienia z jedynym w ogóle eksperymentem, jaki – według Arystotelesa – jest dopuszczalny w filozofii. Chodzi tu o ważność metody eksperymentalnej nie w nauce w ogóle, (bo tym Arystoteles niestety się nie zajmował), ale o ważność metody eksperymentalnej w nauce, która w jego pojęciu była nauką naczelną. Chodzi o metafizykę. Otóż ten eksperyment jest przeprowadzony na kartach IV księgi „Metafizyki”.

Wiadomo, że doświadczenie w rozumieniu Arystotelesowskim, różni się od eksperymentu tym, że ustalenie warunków brzegowych w wypadku doświadczenia nie jest pozostawione inicjatywie poznającego. Obserwacja (na przykład zaćmienia słońca) jest też eksperymentem sensu largo, ponieważ *wybieramy* pewne warunki, w których chcemy przedmioty obserwować. Chodzi o to, że mają one odpowiadać teoriom wpród przyjętym.

Otóż filozofia w rozumieniu Arystotelesa z tego *wybijania* warunków obserwacji (warunków obserwacji pojętych tak, czy inaczej) w ogóle rezygnuje. Według Arystotelesa, warunki brzegowe doświadczenia są wyznaczone przez naturę i podobnie, pierwsze zasady są poznawane naturalnie.

Wiadomo, że Fichte postawił sobie właśnie takie pytanie: co stawia przedmiot w obecności podmiotu. Odpowiedź na to pytanie pociągnęła za sobą spekulacje „filozoficzne”, które dla większości nawet filozofów *ex professo* – były zbyt niesamowite. Odwołano się bowiem do mitu Ducha Absolutnego. A jednak pytanie, które postawił Fichte było jak najbardziej usprawiedliwione i zrozumiałe: zakładając, że doświadczenie *jest* eksperymentowaniem, naturalnym wydaje się pytanie, *co ostatecznie skłania* człowieka do generowania warunków eksperymentu i przez co owo generowanie jest umożliwiające. Bo chodzi tu o stosowność teorii w ogóle, a nie o to, że *jakaś* teoria poprzedza *jakiś* doświadczenie. Pytanie takie wydaje się usprawiedliwione o tyle, że przecież na przykład Hotentoci nie przejawiali żadnej w ogóle inicjatywy w tym kierunku. Można nawet w tym kontekście mówić o „hominizacji” lub pojawieniu się „samoświadomości” (Hegel). Są to wszelako tylko wyrazy, które istotę problemu zaciemniają zamiast ją wyjaśnić.

Otóż to wyjaśnienie znajdujemy w „metafizyce eksperymentalnej” Arystotelesa, tzn. w IV księdze „Metafizyki”. W tym to dziele Arystoteles pokazuje, jak jest możliwe przejście od „bezpośredniości” egzystencji w świecie materialnym do tworzenia (potencjalnie zupełnego) systemu wiedzy. Wszystko opiera się na *konieczności* ujęć definicyjnych, to znaczy ujęć odpowiadających warunkowo koniecznym stanom przedmiotowym.

Wiadomo, że język jest tworem częściowo konwencjonalnym. Ale gdyby był tworem *w całości konwencjonalnym*, niemożliwe byłoby porozumiewanie się między ludźmi w świecie realnym, a tylko „wymiana” słów podobna do wymiany dóbr materialnych. Umowność w danym razie równałaby się dowolności w nazywaniu rzeczy. Możliwe byłyby tylko „systemy filozoficzne”, jakich pełno jest w książkach „filozoficznych”. Systemy nawzajem na siebie nieprzekładalne, tzn. z zasady świata fizycznemu obce.

Nazywanie rzeczy jest związane z tym, że w świecie realnym istnieje pewna elementarna konieczność (konieczność warunkowa) składników zdarzenia. Język, obok tego, że jest używany w świecie, w którym poszczególne obiekty *nie muszą być bezpośrednio ze sobą powiązane*, a więc *wydają się* „przygodne”, jest wyrazem ludzkiej rozumności, która właśnie polega na *porządkowaniu* obiektów, które skądinąd mogłyby się wydawać niepowiązane. Sam wyraz „porządkowanie” może wносить konotację generowania warunków doświadczenia, ale jest to tylko sposób wyrażania się. Nie tyle bowiem przegrupowujemy obiekty, co do realnego porządku rzeczy poznanie nasze dostosowujemy.

Idealizm transcendentny Kanta jest „metafizyką eksperymentalną” *sui generis*. Metodę bowiem eksperymentalną rozciąga na całość poznania ludzkiego w ogóle. „Rozum praw nie odkrywa, on te prawa przyrodzie dyktuje” – to słowa Kanta. Chodzi właśnie o ustalanie warunków brzegowych eksperymentu, które to ustalanie jest obrazowo opisane w przedmowie do „Drugiego wydania Krytyki czystego rozumu”. Problem polega na tym, że w danym razie metoda eksperymentalna może mieć za szeroki zasięg.

Otóż metafizyka eksperymentalna w wersji Arystotelesowskiej jest jednak skonstruowana znacznie ostrożniej od tej Kantowskiej. Eksperymentowanie bowiem zawęża się *de facto* do jednej tylko jedynej sytuacji, a mianowicie sytuacji, w której *tworzymy język*

konceptualny. Pytanie co do tego, czy język jest tworem umownym, czy też naturalnym, postawione zostało już w „Kratylosie” Platona. Odpowiedź Arystotelesa jest wyważona: język zawiera w sobie *obie te strony*. Nie istnieje granica między światem materialnym i światem idei, ponieważ w języku właśnie stapiają się te dwie strony. Sprawa nazwania danego przedmiotu wyrazem horse, Pfred, czy też equus, jest otwarta (o ile dana osoba potrafi posługiwać się danym językiem), natomiast *dowolności już być nie może w wypadku konsekwencji* jej użycia; chodzi o posługiwanie się językiem zgodnie z jego idiomem. Bo ta konsekwencja jest warunkiem zrozumiałości języka.

Tym samym upada problem „mostu” między świadomością a „rzeczywistością”. Język jest tyleż barierą, co mostem właśnie, a to z racji tego, że ma w sobie dwie strony: materialną i intelektualną. Słowa *mogą być* barierą i przedmiotem manipulacji; mogą wszelako też i ludzi łączyć.

Przedmiotem eksperymentu Arystotelesowskiego jest człowiek, który de facto chce uniwersalną ważność komunikacji językowej zniszczyć. Jest on „obiektem”, który stawiamy „przed trybunałem naszego umysłu” w tym celu, aby – wyrażając się po Kantowsku – „zmusić” go do udzielenia odpowiedzi. Otóż mamy w danym razie do czynienia z obiektem specjalnym, raczej niepodobnym do na przykład równi pochyłej, po której spuszczałyśmy przedmioty, aby zmierzyć natężenie pola grawitacyjnego Ziemi. Kula umieszczona na szczycie równi pochyłej jest nam absolutnie posłuszna. Problem polega na tym, czy realny człowiek może być *równie posłuszny*.

W rozumieniu Kanta, system jego był uniwersalny. A jednak *faktem* jest, że ludzie ważność jego z tych lub innych powodów nieuznający, go odrzucali. Kant byłby „noumenalnie wolny” (miałby zupełną swobodę kreowania *własnego języka i świata*), gdyby nie to, że w polu jego świadomości *faktycznie* pojawili się ci, którzy okazali się „nieposłuszni”. Absolutna wolność idealisty jest zagrożona w każdym momencie, kiedy w polu jego świadomości pojawiają się obiekty „obce”; takie, które być może trzeba by „wyeliminować”. De facto system „idealizmu” zawsze musi natrafić na jakąś „barierę”, Fichte naturę owej „bariery” określa po prostu jako materialność świata. Problem tylko w tym, że pod „materialność” podciągnąć można dowolny obiekt, bo duchowość każdego może być zakwestionowana. Jest tak wyraźnie w wypadku kwestionowania człowieczeństwa nienarodzonych, czy też terminalnie chorych. Ich „człowieczeństwo” ma być właśnie ustawowo zadecydowane, to znaczy zadecydowane (czy też zakwestionowane) przez „rozum praktyczny”, który jest „prawodawczy”. Zresztą „zadecydowano” tak też Ustawy Norymberskie.

Metafizyka eksperymentalna w sensie Arystotelesowskim uwzględnia naturę obiektu (jego autonomię i rzeczywistą nieredukowalność do rzeczy używanych jedynie), z jakim w eksperymencie metafizycznym mamy do czynienia. Mamy bowiem do czynienia z wolną i rozumną istotą. To znaczy z kimś, kto *może*, ale bynajmniej *nie musi* przystać na generowanie wspólnego języka. W świecie współczesnym właśnie widzimy ową mnogość języków, a sam fakt zresztą doczekał się swoistej nobilitacji ze strony tzw. postmodernizmu. „Światów” ludzkich w danym razie byłoby wiele, a można by nawet postulować jakąś formę „tolerancji”, czy dowolności ich kreacji. Kreacja byłaby podobna do kreowania warunków brzegowych eksperymentu, gdyby każdy był naukowcem in spe. Czyż mamy bowiem prawo odmawiać komukolwiek prawa do swobody „wypróbowania” własnego przepisu na życie? Odpowiedź

filozofii podmiotu jest negatywna. „Życie” w świecie wykreowanym w ten sposób wydawać by się mogło znamiem wolności, gdyby ta „wolność” nie była okupiona wyrzuceniem z pola świadomości „obiektów obcych”, czyli nie harmonizujących z idealną wizją rzeczywistości.

W danym razie nie bierze się w ogóle pod uwagę społecznej natury człowieka. Nie bierze się (ogólniej) pod uwagę faktu, że językiem posługujemy się tylko w materialnym świecie, a każdorazowe jego użycie polega na *konstruktywnym* „unicestwianiu” materialnej bariery, którą jest po prostu materialny ośrodek, w którym ludzie na przykład ze sobą rozmawiają. Bo adwersarz przecież wcale nie musi być poczytywany za osobistego wroga. Co więcej, nawet (jak to ujmuje Arystoteles) „rozmowa człowieka z samym sobą” jest niemożliwa bez wzięcia pod uwagę faktu istnienia tegoż człowieka w świecie materialnym. A faktem jest, że poglądy zmieniamy, poprawiamy, czy też przynajmniej winniśmy być gotowi to uczynić, jeżeli brak im wspomianej certitudo-pewności. Jeżeli o tożsamości człowieka stanowiłby jego świadomość, to każdorazowa jej zmiana musiałaby zakładać unicestwienie stanu poprzedniego. Przekonywanie innych, by zmienili swoje zdanie byłoby w danym razie równoznaczne z „niszczeniem świadomości” (czyli jakby z usiłowaniem zabójstwa), albo przynajmniej musiałoby być postrzegane jako agresja.

Eksperyment Arystotelesowski dotyczy elementarnej sytuacji *tworzenia języka*. „Obiekt” może te warunki zniszczyć, bo czyż w rzeczywistości nie jesteśmy świadkami tego właśnie, że ludzie gros energii poświęcają na niszczenie nie tyle twierdzeń, które z *ich subiektywnego* punktu widzenia wydają się błędne, ale niszczenie po prostu możliwości *ich wypowiedzania*; możliwości nawiązania konstruktywnego dialogu? W tym wypadku język jest jakby „kreatorem” „pola świadomości”. Jest on używany w tym celu, aby sparaliżować zdolność wypowiedzania poglądów, które pojawiłyby się w obcym dla „podmiotu” polu świadomości.

W tym kontekście powtórzmy ważne odróżnienie wolności słowa i wolności myśli. O tym mówił też Norwid. Wolność słowa jest to kreowanie dymniki dobra i prawdy; wolność myśli, czy też dowolność w nazywaniu rzeczy może być i zazwyczaj jest wolności słowa wprost przeciwna. Do rozwoju intelektualnego człowieka może przyczyniać się tylko przypadkiem.

Eksperyment Arystotelesowski ma na celu prześledzenie sytuacji, w której następuje budowanie komunikacji między ludźmi. Stanowisko Arystotelesa jest „realistyczne” w tym sensie, że trzeźwo bierze pod uwagę fakt, że człowiek (jako istota wolna) może najzwyczajniej nie chcieć przyjąć do wiadomości tego, co się do niego mówi. Natomiast w momencie, kiedy *zgadzamy się* co do ważności słów, ustalmy *trwałą wartość* określonych pojęć, a więc zaczynamy budować język konceptualny, a potencjalnie język nauki również.

Taki język musi być językiem przede wszystkim jednoznacznym. Fakt ten został *przejaskrawiony* w szkotystycznej koncepcji jednoznaczności bytu, ponieważ byt wyrażany również w sądzie, a sąd jest specjalnie domeną metafizyki. Jednoznacznymi po prostu muszą być pojęcia gatunkowe i rodzajowe jedynie. Otóż zdolność tworzenia języka jednoznacznego jest organicznie związana z rozumnością człowieka i z jego zdolnością *odróżniania* obiektów, czyli z użyciem zasady niesprzeczności. *Fakt*, w jakim stopniu ludzie rzeczywiście jej używają, jest sprawą osobną. Jeśli bowiem popatrzymy na dzieje naszej kultury, to widzimy właśnie jakby eksperyment Arystotelesowski na planie historycznym. Oto mamy rzetelne

wysiłki ludzi, usiłujących budować prawo, porządek w oparciu o rozumną naturę człowieka. Z drugiej zaś strony widzimy wielu, którzy posługują się jedynie „grą językową”, tzn. domagają się *de facto* prawa do dowolności w nazywaniu rzeczy. Chodzi tu zresztą o dowolność w najszerszym tego słowa znaczeniu również: o nierespektowanie praw natury; nierespektowanie naturalnych uprawnień *każdego w ogóle człowieka*, uprawnień płynących z faktu, że człowiek ten *jest* istotą rozumną, o czym możemy się przekonać przeprowadzając eksperyment Arystotelesowski.

Jest rzeczą oczywistą, że bez jednoznaczności – tak czy inaczej pojętej – w ogóle w nauce obyć się nie da. Jeśli mówimy o specjalnej roli analogii w metafizyce, to mamy na myśli tylko to, że *jednoznaczne* pojęcia są jedynie *materia* dokonywania sądów. Bo sąd jest właśnie metodą właściwą dla metafizyki – *separatio*. Nauka ta nazywana jest przez Arystotelesa filozofią pierwszą z tej właśnie racji, że ograniczenia (natury metodologicznej) każdej nauki są widoczne z punktu widzenia nauki bardziej formalnej. Wagę jednoznaczności uznają epigoni Kartezjanizmu. Oto bowiem albo domagamy się spójności systemu nauki *a priori* (w oparciu o „aksjomaty”), albo też przyjmujemy możliwość jednoznacznego przyporządkowania zdań „faktom”. Tak dalece jednoznaczność Arystotelesowska nie sięga: jednoznaczność jest cechą ujęć naukowych, ale sama zdolność tworzenia systemu nauki związana jest z ujmowaniem *realnej relacji* zdań do stanów przedmiotowych. Tego właśnie Jan Duns Szkot nie dostrzegł. Nie może istnieć jednoznaczność bytu (bo ten ujmujemy również w sądzie); istnieje tylko jednoznaczność pojęć. Ta zdolność ujmowania *realnej relacji* zdań do stanów przedmiotowych funkcjonuje *analogicznie* we wszystkich aktach rozumu. Analogia jest bowiem proporcją. Ujęcia intelektu pozostają w określonej proporcji do rzeczy. Chodzi o *relację realną*. Relację asymetryczną. Bo jeżeli pod uwagę bierzemy istnienie nauki jako problem, a więc badamy ograniczenia każdego systemu znaków (ich „drugą stronę”), to każda nauka szczegółowa musi być pojmowana jako relatyw w znaczeniu Arystotelesowskim („istota” nauki, to „bycie odniesionym”). W ten sposób nauka jest jakby pozbawiona substancjalności, a konsekwentnie „świadomość” – też. Domniemana granica między rzeczywistością a świadomością znika w tym właśnie momencie, kiedy wskazujemy na elementarne składniki doświadczenia, które stanowią o tym, że *jesteśmy świadomi czegoś*, nigdy zaś *świadomi po prostu*. Jedyny problem może polegać na ujęciu składników „dostatecznie małych” by fakt ten sobie uświadomić. Zdania nie są po prostu w stanie „odzwierciedlać rzeczywistości”, jeżeli bierzemy je jako jej domniemany obraz. Granica jednorodności systemu zdań urywa się na granicy ze światem realnym, ale poznanie z systemem zdań się nie utożsamia: przed utworzeniem pojęć i języka mamy *abstractio*, a fakt, że metodą metafizyki (nauki naczelnej) jest *separatio* (sąd) wskazuje właśnie na niewystarczalność poznania samych pojęć (idej).

Eksperyment metafizyczny Arystotelesa polega na wykazaniu, że u źródeł wszelkiego w ogóle poznania leży coś, co *musi* wymykać się ujmowaniu go dowolnie, czy też manipulowaniu nim. Eksperyment podobny może przeprowadzić właściwie każdy, bo chodzi tu w gruncie rzeczy o poszukiwanie uzasadnień wiedzy, a to poszukiwanie jest poniekąd źródłem nauki.

Nie ulega wątpliwości, że rozmowa dwu naukowców może przyczynić się do realnego pomnożenia wiedzy. Czy mamy w tym wypadku do czynienia z „eksperymentem”? Naturalnie jesteśmy często skłonni traktować osobę bliżej nam nieznaną z pewną ostrożnością

i jakby „sprawdzać” stan jej wiedzy. W pewnym, sensie jest to organicznie wpisane we wszelką w ogóle wymianę myśli. Sam fakt wszelako, że mamy do czynienia z *realną wymianą* myśli, dowodnie wskazuje in concreto („eksperymentalnie”), że trafiamy na rzeczywistą rozumność, czy też możliwość pomnożenia wiedzy. Innymi słowy: nie spotykamy tu Nie-Ja, rzeczy po prostu świadomości obcej, bo „druga strona” jest równoprawnym źródłem ludzkiej racjonalności. Porozumiewamy się przy pomocy *jednoznacznego* języka. A jednak *u źródeł tego porozumiewania musi tkwić realne odniesienie* do czegoś, co samą komunikację w ogóle umożliwia, a więc leży u jej podstaw. Tym czymś jest doświadczenie. Bo relacyjność wszak jest wbudowana w samą istotę dialogu. Chodzi w tym wypadku już nie o *jednoznaczne* wygenerowanie warunków brzegowych eksperymentu (jednoznaczne to znaczy sprawdzalne), czy też nawet o przedstawienie wyników eksperymentu, ale o ujęcie *realnej relacji* pojęć do rzeczy, czy też może przede wszystkim sądów do stanów rzeczy.

Generowanie warunków brzegowych dialogu jest niemożliwe, chyba że za takowe pojmować będziemy postawę szacunku dla partnera dialogu. Nastawienie wszelako wolitywne nie stanowi o istocie problemu, o którym mowa. Bo chodzi tu o to, że „druga strona” tego, czego jesteśmy świadomi rzeczywiście istnieje i jest właśnie bardziej substancjalna, niż sam system znaków. Dlatego też świadomości po prostu rzeczywistości przeciwstawiać być nie można.

Tak więc na pytanie: co stawia przedmiot w obecności podmiotu; co sprawia, że eksperyment jest sprawdzalny, otrzymujemy odprowadź, że jest tym *doświadczenie*, którego „warunki brzegowe” są wyznaczone przez samą naturę, a w szczególności przez sytuację naturalnej dla człowieka komunikacji myśli. Bo natura w tym wypadku to przede wszystkim rozumna natura człowieka, a „druga strona” jest to podmiot równoprawny w generowaniu języka i wiedzy.

Jednoznaczność (jednorodność) systemu zdań, tworzących sylogizmy może zostać po prostu skopiowana na jakiś domniemany stan przedmiotowy. Skoro zaś konieczność wnioskowania jest (od strony formalno-logicznej) koniecznością absolutną, również „druga strona” będzie absolutnie konieczna, co można rozumieć jako determinizm natury. Jest to jednak konstrukcja wyobraźni. Widzimy bowiem związki przyczynowo-skutkowe (doświadczamy ich); związki, które jednak *analogicznie* tylko realizują się w całym świecie realnym. Bankructwo determinizmu, którego byliśmy świadkami około połowy XX wieku, nie jest bynajmniej tożsame z bankructwem możliwości koniecznego poznawania rzeczy. W wypadku bytów naturalnych mamy (zdaniem Arystotelesa) do czynienia z koniecznością warunkową. Pojęcia mają konieczne, przedmiotowe odniesienie do *wybranego aspektu świata realnego*. Jest kwestią do ustalenia, jak dalece sięga wolność tego wyboru. Otóż, jeżeli nie chcemy popaść w zupełną dowolność w kreowaniu hipotez, to musimy przyjąć, że elementarna konieczność istnieje już w elementarnych składnikach doświadczenia i ona to wskazuje nam jakby drogę do poszukiwań.

Dowolność posługiwania się językiem może przebierać rozmaite formy. Faktem jest jednak, że wspomniany krąg hermeneutyczny jest de facto „rozerwany” w każdym momencie, kiedy rzeczywiście językiem się posługujemy. Dla zwolenników tzw. filozofii podmiotu to, co określają mianem psychologizmu, jest prawdziwym upiorem nawiedzającym świat „ducha ludzkiego”. Proste zwrócenie uwagi na fakt, że myśleniu człowieka towarzyszą przebiegi

mózgowe, które można zmierzyć, jest dla wielu irytujące. I jest to o tyle zrozumiałe, że przyjąwszy *błędne* założenie co do istnienia *granicy* między myśleniem a rzeczywistością, przyjęcie jakiegokolwiek „opcji fundamentalnej”, czyli – jakby to ujął Fichte – opowiadanie się za idealizmem lub dogmatyzmem, musi być emocjonalnie umotywowane, to znaczy o „przesunięciu” owej granicy właściwie się decyduje, czy też się tego pragnie. Została tylko desperacka próba Hegla przywrócenia jedności myśli i rzeczywistości. Atrakcyjność tego systemu musi mierzyć się właśnie (domniemaną) zdolnością przekroczenia sztucznie wykreowanego *podziału* między myślą a rzeczywistością. Próba ta skazana jednak była z góry na niepowodzenie, ponieważ *przyjęto błędny punkt wyjścia*. U podstaw jednoznaczności wiedzy *musi tkwić coś, co tę jednoznaczność* realnie uzasadnia. Otóż według Arystotelesa, jest tym analogiczne *odniesienie każdej w ogóle części* prawdziwego poznania do świata realnego. To, że pozostajemy w *istotnej* relacji poznawczej do tegoż świata istniejącego *poza naszym umysłem*, przejawiać się może w sposób choćby tak prosty jak istnienie rzeczonych przebiegów mózgowych. Ów jednak „ruch” wyobrażeń jest ruchem specyficznym, a o jego specyfice stanowi duchowość człowieka, która nadaje ruchowi temu określony kres, czyli jego cel; jest nim stworzenie języka pojęciowego.

Można by zatem powiedzieć, że rzeczone przebiegi mózgowe są przez naturę „wymierzone” w sposób tak dokładny i w ogóle niemożliwy do powielenia przez eksperymentatora, że wskazują na kierunek rozwoju myśli (i ducha) człowieka. Miara ruchu – ogólnie – nakładana na przez naturę jest czymś zupełnie różnym od „dyktatów rozumu”. Człowiek w dosłownym tego słowa znaczeniu „miarą” być nie może. Nie oznacza to wszelako, by skazany był na uleganie wymyślonemu przez Leibniza determinizmowi natury. Celowość działania natury; celowość ruchu, którego kres jest celem właśnie, otwiera perspektywy przede wszystkim poznania świata, a potem i wolności ludzkiej, która wszak za poznaniem iść może i zazwyczaj idzie.

Zastrzeżenia Husserla co do „ludzi faktów” opierają się na obawie przed „wchłonięciem” tzw. świadomości przez to, co od niej niezależne (może chodzić nawet o przyrodę). Jeżeli istniałyby zdania protokolarne, a więc takie, które jednoznacznie przyporządkowują język światu – obawa ta byłaby uzasadniona. Można by sobie wyobrazić, że istnieje literalnie granica między świadomością a rzeczywistością i to taka, że ci, którzy bronić by chcieli podmiotowości ludzkiej są w stanie „przesunąć” ją na tyle, by dla wolności człowieka uczynić miejsce. Niekiedy spotyka się takie właśnie przekonania i nadzieje co do systemów filozoficznych (lub systemów myśli w ogóle), które ten obszar wolności ludzkiej rzekomo mają kreować. Problem tylko w tym, że intelekt ludzki *pozostaje w określonej proporcji* do rzeczy, a nie jest to stosunek jednoznaczny i dający się modelować. Tę proporcję ujmuje sąd i „być” zdania nie jest bynajmniej „odzworowaniem” bycia naturalnego. Bo nazywać istniejącymi możemy na przykład choroby, wady, zbrodnie, itd. Są one właśnie pozbawione pozytywnej bytowości. Oczywiście po to, aby poznać zło nie trzeba być złym i żadna „empatia” w poznaniu zła pomocna być nie może. Sąd odróżnia bytowość podmiotu od bytowości przypadłości: byt człowieka, którego przeznaczeniem jest szczęście, od niebytu, który zaistniał w jego życiu (jako zło). I *sąd jest właśnie znamię człowieka*.

Należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: trwałość conceptualnego ujęcia rzeczy (program „Badań Logicznych” oraz „Idee” Husserla), oraz genetyczną zależność poznania od świata realnego (program empiriokrytycyzmu). Nie ma sensu wybierać między jednym i

drugim, są to bowiem dwie strony tego samego zjawiska (choć właśnie ujęte z powodu arbitralnych założeń nieadekwatnie). W wypadku dziecka chodzi po prostu o przyswajanie sobie języka, które jednak zawsze – a to ze względu na rozumną jego naturę – jest poniekąd tego języka tworzeniem. Otóż nie uczymy się języka przez dokonywanie redukcji ejdetycznej. Wymaganie tego od dziecka byłoby absurdem. Dziecko uczy się nazywać rzeczy w *tylko dzięki temu, że poza jego umysłem znajduje nauczyciela*. Chodzi zatem jakby o „przeduchowienie” materialnego ośrodka (w którym na przykład propagowane są fale akustyczne). Jeśli wzięto by pod uwagę samą materialność owego ośrodka, sprawa przedstawiałaby się beznadziejnie. Materia nigdy „duchem” się nie stanie. A jednak możemy się uciec do prostego eksperymentu myślowego. Sięgnijmy do jakichś starych notatek, sporządzonych przez nas powiedzmy przed 30 laty. Charakter pisma człowieka zmienia się przez lat trzydzieści znacząco. Możemy mieć trudność z odczytaniem własnego pisma. Pytanie brzmi: w *jakim momencie* kreska pozostawiana na papierze przestaje być zwykłą plamą tuszu, a zaczyna być znakiem? Sprawa jest jasna: chodzi o *odpowiednią proporcję wielkości* stanowiących potencjalny znak. Jeżeli ta proporcja może stanowić o duchowości, to tym bardziej o duchowości stanowić może odpowiednia proporcja *danych wrażeńiowych*. Otóż ruch ów jest *tak dokładnie* wymierzony, że potencjalnie (po abstrakcyjnym ujęciu rzeczy) może *reprezentować samą rzecz*. Odnośnie zaś do samych znaków (mówionych i pisanych) można zauważyć, że im dalej oddalamy się od banału wypowiedzi, tym staranniejsze znaki powinny być wyrażane. Bo elementarna znajomość danego języka pozwala na wypowiadanie właśnie banału jedynie. Bardziej złożone myśli wymagają staranności wypowiedzi i nawet niekiedy pozytywnej świadomości co to tego, że w danym języku dane słowo jest wieloznaczne albo w ogóle brak wyrazu oddającego dane pojęcie.

Matematyka oczywiście odnajduje pewne proporcje; proporcje ilościowe między obiektami. Samo wszelako takie postawienie problemu zakłada istnienie obiektów, o czym naturalna matematyka nie mówi nic. Natomiast określenie natury obiektów odniesionych do siebie tak jak przyczyna i skutek jest domeną poznania conceptualnego. Biorąc do ręki podręcznik matematyki, stajemy w obliczu trudności związanych nie tyle ze zrozumieniem *przedmiotów* (bo wszak matematyka jest ikoną ścisłości). Trudność stanowi *powiązanie* ze sobą obiektów, o których mowa. Specjalnie jest to widoczne w książkach tłumaczonych z języka obcego. Jeżeli zdanie nie jest wyrażone po polsku (na przykład nie są zachowane związki frazeologiczne), to jednak sens będzie raczej *odgadnięty* niż *jednoznacznie* wskazany.

Sferę czystej myśli Jan Duns Szkot określił mianem bytu intencjonalnego, a tym samym intencjonalność pojął inaczej niż Tomasz i Arystoteles. Jest on u Szkota „wtórnym obiektem intelektu Boga”. Chodzi o możliwość zaistnienia, a więc i stworzenia świata. I w tym punkcie zainteresowania teologa i filozofa się spotykają. Chodzi o określenie możliwości, czy też możliwości; potencjalnie zaś chodzi o ich definitywne określenie. Można w tym kontekście mówić o wszechmocy Boga (STh., I, 25, 4 ad 3). A jednak z punktu widzenia czysto filozoficznego chodzi o określenie, co jest w ogóle możliwe (do zaistnienia). Problem ten (problem filozoficzny) możemy sobie uzmysłować biorąc pod uwagę teologiczne zagadnienie, czy Bóg może uczynić zdarzenia przeszłe niebyłymi. Jeśli Tomasz odpowiada na to pytanie przecząco, to najwyraźniej, dlatego, że przyjął określone racje, mogące stanowić tego poglądu uzasadnienie. Ogólnie rzecz biorąc, chodzi o stosunek możliwego istnienia do istnienia koniecznego, na przykład w kontekście stosunku do przeszłości. Ogólnie wszelako,

chodzi o stosunek jednego zdarzenia do drugiego. Pośrednio w tym wypadku chodzić będzie o ustalenie samej „struktury” *jednostkowego* zdarzenia. W tym miejscu poruszamy problematykę Trzeciej Drogi Tomasza.

Jeśli Tomasz wmówi, że moc Boga rozciąga się na wszystko, czemu przysługuje ratio entis; że zatem jest „ograniczona” przez niemożliwość podejmowania działań absurdalnych – czyniących niebyt bytem – to ogólnie, w ratio entis ów stosunek do przeszłości musi się wpisywać. I tak jest rzeczywiście u Arystotelesa: przedmiotem ujęcia naukowego, a więc przedmiotem ujęcia koniecznych związków między obiektami jest τὸ τί ἦν εἶναι. Istota rzeczy wzięta od strony jej istnienia w intelekcie to po prostu τὸ τί ἐστίν, czyli to, co odpowiada na pytanie „czym rzecz jest” (τί ἐστίν). Otóż określając cokolwiek przy pomocy pojęcia jedynie, przynajmniej tymczasowo problem realnego istnienia tego, co tak określone zostawiamy na boku. Tymczasem jednak nauka nie może zostawiać na boku istnienia rzeczy, gdyż inaczej byłaby bezprzedmiotowa. I dlatego istota rzeczy – niezmienna istota będąca przedmiotem ujęcia naukowego, istota niezmienna, istniejąca zawsze, zawiera w sobie owo intrygujące praeteritum ἦν czasownika εἶναι. To ostatnie to najważniejsze pojęcie filozoficzne. Otóż mamy kolejne pojęcia, które prowadzą do ujęcia przedmiotu nauki: 1) ἐστίν; 2) τί ἐστίν; 3) τὸ τί ἐστίν; 4) εἶναι; 5) τὸ τί ἦν εἶναι. To ostatnie pojęcie odpowiada scholastycznemu transcendentale (właściwości, która przysługuje wszystkiemu w ogóle, co istnieje) – res. Chodzi o istotę rzeczy w ogóle, ale przecież możemy mówić o istocie rzeczy tej lub owej: na przykład τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι, τὸ λευκῷ καὶ λεῖψ εἶναι. Chodzić może o istotę powierzchni, białości, czy też gładkości – istotę w ogóle wszystkiego – τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω. (Metaph., VII, c. 4). W każdym wypadku, na przykład ujęcia istoty człowieka, chodzi o wskazanie *możliwości* wpisanych w naturę na przykład człowieka właśnie, czyli tego, co z *konieczności* jest związane z istnieniem człowieka.

Tomasz ratio entis określa jako to, w czym nie mieści się jednocześnie byt i niebyt. Niemożliwość współistnienia bytu i niebytu wyraża zasada niesprzeczności. I ona to przesądza o koniecznym charakterze twierdzeń naukowych, tzn. o tym, że przedmioty jej z *konieczności* *współ-istnieją*, tzn. są realne.

Obojętnie, czy posłużymy się pojęciem Szkotowego bytu intencjonalnego, czy też Tomaszowym ratio entis, chodzić zawsze będzie o to, co w ogóle w możliwości do zaistnienia. Naturalnie różnica polega na tym, że – według Tomasza – możliwość w ogóle poznajemy tylko jako możliwość *czegoś*, a więc możliwość współistnienia (faktycznego), po czym pojęcie możliwości rozciągamy na coraz szersze granice, sięgające potencjalnie aż do całości świata albo możliwości (możności) istnienia jednostkowego bytu (konkludując *fakt* istnienia Pierwszej Przyczyny). Najpierw jednak pozostajemy na terenie filozofii przyrody, tzn. tego porządku istnienia, który *faktycznie istnieje*. Świat bowiem najpewniej mogłoby być inny. Natomiast *zasada bytowości świata w ogóle* (co można by może rozumieć jako: każdego w ogóle świata) podpada pod ujęcie metafizyki. W tym wypadku mamy do czynienia nie tyle z possibile naturae: tym, co możliwe dla (jakiejs) natury, co possibile simpliciter – możliwe po prostu.

Najpewniej świat mógłby być inny od tego, który widzimy własnymi oczami. Fakt ten niekoniecznie musi być związany z przekonaniem co do stworzenia świata. Bo możliwość

istnienia jest pojęciem neutralnym. Wszelako wspólnym mianownikiem dla istnienia światów „wszystkich” jest generalna tendencja do istnienia – i to jest zawarte w formule przedmiotu metafizyki – *ens inquam est ens*. Dążność do tej przeciwna („odkryta” przez Heideggera) może być poznawana jedynie wtórnie.

Wszelako „światy możliwe” są jednak przynajmniej co do swej *specyficznej natury* dla nas ludzi niepoznawalne. Tomasz jako *filozof* określa ten problem w terminach ogólnych. Intencjonalność (dążność do istnienia) cechuje również te byty, których natura jest nam nieznana, a znana jest nam *dążność* do bycia-dobra wyrażająca się w ich działaniu (byciu w określony sposób). „Światy możliwe” to, wedle Tomasza, byty w pełnym tego słowa znaczeniu – osoby. Jak jednak je poznajemy my-ludzie? Jest to tak, jakbyśmy opierali się o ścianę i byli świadomi jej istnienia, choć wrażenie dotyku nie dawałoby wiedzy co do jej natury; wiedzy normalnie związanej z widzeniem. Bo Tomasz mówi, że dla naturalnego poznania człowieka „światy” owe jednak są konieczne. Człowiek przez owe „światy” bywa wspomagany na drodze ku Pełni Bytu. Biblia nazwa je aniołami. Ale jako filozof Tomasz stwierdza, że w każdym w ogóle poznaniu (nawet niekoniecznie celu ostatecznego) człowiek jest wspomagany przez owe „światy”. Oznacza to tyle, że możliwość istnienia i sens bycia również, zawarty formule przedmiotu metafizyki, byłby jednak *poznawany inaczej* gdyby owe „światy” były inne. Możliwość istnienia jest w tym wypadku związana z możliwością istnienia człowieka jako istoty rozumnej. Gdyby „światy” te istniały tylko jako *czyste możliwości*, człowiek istnieć – jako istota rozumna – by nie mógł.

Intencjonalność w sensie Tomaszowym tłumaczy z jednej strony stosunek Pierwszego Bytu do wszystkich bytów aktualnie istniejących, a z drugiej, stosunek odwrotny – rzeczy do ich Przyczyny Ostatecznej. Mogłoby się bowiem wydawać, że stosunek ten (zważywszy absolutną doskonałość Bytu Pierwszego z jednej strony, a niedoskonałość tego, co odeń różne – z drugiej) musi pozostać niedookreślony; czyli inaczej mówiąc: niemożliwy byłby dowód naukowy; dowód naukowy *konieczności* istnienia Przyczyny Pierwszej. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że nie można określić „konieczności” istnienia Boga przy pomocy tego, co niekonieczne. Istotnie, niektórzy filozofowie zadowalają się próbą wykazania możliwości istnienia Pierwszego Bytu, co nazywane jest racjonalnością przekonania co do Jego istnienia. Otóż dowód Tomaszowy dowodzi *jedynie konieczności sposobu działania Boga*, w czym wyraża się dokładnie *ratio entis*. Przedmiot działania Boga może dowolny: doskonały lub mniej doskonały (jeśli weźmiemy go osobno), natomiast *sposób* działania Boga może być tylko doskonały. Dowód na istnienie Boga jest dowodem Jego sposobu działania. Nieskończony dystans, który mamy między Bogiem a stworzeniem nie stoi na przeszkodzie w udowadnianiu na podstawie *sposobu istnienia* stworzeń istnienia Boga. Bo sposobem tym jest – jak powiedziano – ich współistnienie. Udowadniamy (ściśle rzecz biorąc) nie tyle istnienie Boga „osobno”, co raczej fakt współistnienia świata z jego Transcendentną Przyczyną. W nauce chodzi w ogóle o realne współistnienie wszelkiej w ogóle przedmiotowej możliwości z określonym aktem; określonym działaniem, czy też (ogólnie) istnieniem.

W przeciwieństwie do Jana Dunsa Szkota, medium poznania Boga w ujęciu Tomaszowym jest określone przez kres, czyli cel też ruchu, jaki dokonuje się w świecie fizycznym i tak właśnie rozumiemy *ratio entis*, a innej drogi naturalnego poznania istnienia Boga nie ma. Niemożliwością jest zwrócenie intelektu ludzkiego do Boga bezpośrednio na drodze naturalnej. W istocie, *pragniemy* bezpośredniej więzi z Bogiem, bo kierujemy swe

dążenia do Niego jako takiego. Ale wola jest jednak różna od intelektu i pierwszy impuls w kierunku Celu Ostatecznego nie może być dziełem samej natury. Choć z drugiej strony, sam akt woli w tym również sensie jest pośredni, że przecież nie pragniemy tego, czego wprzód byśmy nie poznali. Nadzieja człowieka – zdawałoby się – kieruje się „ku przyszłości”. Ale – paradoksalnie, aby było to możliwe, „ruch” przeciwny, a mianowicie ten „ku przeszłości” musi zaistnieć najpierw. Stosownie do tego, ratio entis musi zawierać w sobie ów elementarny stosunek do przeszłości. A samo to pojęcie powinno być potraktowane tak analitycznie, jak pierwsze pojęcie filozofii greckiej – pojęcie początku.

Potoczne pojęcie na temat powołania świata do istnienia zawiera w sobie ów element przeszłości. Wyobrażamy sobie naturalnie jakiś *początek* świata. I zresztą pierwsze pojęcie filozofii greckiej, pojęcie arché, też wnosi konotację przeszłości, a przynajmniej pewnej chwili. „Przeszłość” w ujęciu Arystotelesa, przeszłość „filozoficzna” związana z pojęciem τὸ τί ἦν εἶναι jest jedynie „przeszłością” ujętą bardziej analitycznie, starannie i ściślej.

O ile zwierzę żyje chwilą obecną, to poznanie intelektualne (ludzkie) polegać musi na „spojrzeniu wstecz”, czyli ujęciu istoty rzeczy (ujęciu τὸ τί ἦν εἶναι). Oznacza to, że składnikiem zdarzenia musi być właśnie owo possible naturae. Nic nie może być przedmiotem nauki jak tylko to, czego możliwość pozytywnie stwierdzamy. Ostatecznie chodzi tylko o określenie zakresu owej possibilitas. Przyjęcie jej absolutnego zakresu a priori, co uczynił Jan Duns Szkot, nie jest uzasadnione naturalnymi motywami racjonalnymi.

Według Arystotelesa, możliwość istnienia jest zrelatywizowana w stosunku do niemożliwości nieistnienia. Tym samym Arystoteles przyjmuje pierwszeństwo zasady niesprzeczności, relatywizując konieczność w ten właśnie sposób. Nauka ogóle polega na przypisaniu istnienia do tego, co rzeczywiście poznajemy (omnis scientia in visione rei praesentis perficitur). Dlatego też istnienie nie jest bynajmniej przypadłością, jak to wyobrażał sobie Awicenna. Nauka taką „przypadłość” musiałaby pomijać, a konieczność rozumowania zostałaby skopiiowana na stan przedmiotowy. Awicenna nie dostrzegł relatywnej konieczności naukowej, co skutkowało (zdaniem Kołakowskiego) powstaniem „cennego dla nauki” determinizmu.

Mówiąc o relatywności, mamy na myśli to, że jednoznaczność pojęć naukowych jest zawsze oparta na *określonej proporcji intelektu do rzeczy* poznawanej. Wiedza musi być poprzedzona doświadczeniem, nie tylko strony czasowej (jak to jest u Szkota), ale od strony genetycznej. (Pojęcie przeszłości musi być bardziej analityczne). Inaczej to ujmując: ów genetyczny stosunek oznacza specjalny stosunek człowieka do przeżywanej przez niego przeszłości – nauka bowiem polega zawsze na „spojrzeniu wstecz”.

Dwie opcje są otwarte po przyjęciu założeń Szkota. Albo przyjmujemy determinizm, albo uznamy niepoznawalność świata.

Jednoznaczność ujęć nauki w rozumieniu Arystotelesa (problem analogii pojęć metafizycznych zostawiamy tu na boku) polega na wykluczeniu „obcych elementów” w ciągach dedukcyjnych (Anal. Post., I c. 7, 75b; c. 9, in princ. et 76a). Wniosek musi być *jednorodny* z bezpośrednimi przesłankami. (c. 9, in calce). Otóż w wypadku postępowania odwrotnego do postępowania filozofii przyrody, które polega na przechodzeniu od skutku do przyczyny, pojawienie się elementów *obcych, niekoniecznych* jest nieuniknione: jeżeli

rozpatrujemy stosunek *przyczyny do skutku*, zawsze istnieje *margines niepewności* i jedyne, co uzyskujemy to określone prawdopodobieństwo wystąpienia zdarzenia.

Możemy – stosownie do tego – scharakteryzować dwa obiekty stanowiące zdarzenie przez określone współrzędne: $A(x_1, t_1)$ i $B(x_2, t_2)$. Otóż w fizyce chodziłoby o wykluczenie trzeciego elementu, który mógłby się „wsunąć” między te dwa, i to rzeczywiście wyklucza szczególna teoria względności.

Chodzi po prostu o to, że procesy naturalne są złożone z „małych kroków w przyszłość”. Problem eksperymentu polega na tym, że warunki brzegowe faktycznie wyznaczone nigdy nie pozwalają określić tych elementarnych („dostatecznie małych”) kroków w przyszłość. Na przykład badając funkcję falową nie możemy uzyskać nic poza pewnym prawdopodobieństwem zmierzenia określonej wielkości, ponieważ przyrząd pomiarowy jest obiektem makroskopowym i zawsze musi prowadzić do kolapsu funkcji falowej: z możliwego rozkładu prawdopodobieństwa otrzymuje się jeden „przypadkowy” wynik. Jest tak dlatego, że przyrząd pomiarowy jest *zasadniczo niedostosowany* do ujęcia „małych obiektów”. A zatem poznający *nie pozostaje w określonej proporcji* do poznawanego obiektu. Metoda eksperymentalna zawsze polega ponadto na „patrzeniu w przyszłość”, czyli formułowaniu predictions. I one *muszą* być naznaczone błędem „pomiaru”. Istnienie tego błędu wynika z faktu *niedostosowania* „podmiotu” poznającego do „przedmiotu”. Odkrycie zasady nieoznaczoności *de facto potwierdziło*, że „jednoznaczność” (tzn. odwzorowanie) „podmiotu” i „przedmiotu” jest niemożliwa. Innymi słowy: między tym, kto poznaje, a poznawany musi istnieć *inny rodzaj* relacji. U podstaw eksperymentu musi leżeć doświadczenie, w którym „podmiot” i „przedmiot” są „dostoswane” przez samą naturę. Sama idea przeprowadzenia eksperymentu nie mogłaby się zrodzić w umyśle, gdyby u jej podstaw nie legła *relacja naturalna i niepodobna* do tych sztucznie kreowanych. Jest to raczej zrozumiałe: *naturalnym* bytem jest oko ludzkie; *naturalnym* bytem jest barwa. Natomiast amperomierz ewidentnie bytem naturalnym nie jest. Możemy co prawda *wyobrażać sobie* oko jako przyrząd pomiarowy, a jednak jest to tylko wyobrażenie, równie naiwne, jak przypisywanie na przykład komputerom cech ludzkich.

Stosownie do tego, doświadczenie polega na „spojrzeniu wstecz”, na ujęciu *przyczyny* tego, co widzimy; na odróżnieniu w zdarzeniu przyczyny i skutku. Jeżeli mamy $B(x_2, t_2)$, to poszukujemy *bezpośrednio* doń odniesionego $A(x_1, t_1)$. W wypadku *jakiegokolwiek* w ogóle generowania warunków „doświadczenia”, a więc w wypadku *jakiegokolwiek* w ogóle próby formułowania predictions, stajemy w obliczu różnych $C(x_3, t_3)$, $D(x_4, t_4)$, które zawsze „wsunąć się” mogą między A i B.

Bez twierdzeń koniecznych nauka obyć się nie może. Relatywista *również* formułuje twierdzenia w jego pojęciu konieczne. Takim jest twierdzenie: „Wszystko jest względne”. Problem polega na tym, że takie twierdzenie jest dowolne, podczas gdy twierdzenia naukowe w rozumieniu Arystotelesa dowolnymi nie są – dają się bowiem udowodnić w oparciu ostatecznie o zasadę niesprzeczności, która wyraża ratio entis, czyli jakby owo „zwrócenie się bytu ku przeszłości”.

Z ruchem „w przyszłość” organicznie związany jest margines niepewności. Otóż jego wykluczenie jest możliwe tylko przy przyjęciu innego typu doświadczenia, niż ten związany eksperymentowaniem.

Problem był przejrzyste przedstawiony przez Tomasza: każda poszczególna przyczyna może być udaremniana w swym działaniu przez przyczynę inną, „wchodzącą” jakby w bezpośredni krąg oddziaływania tamtej pierwszej. Na tym polega istnienie przypadku w naturze. Natomiast filozofia przyrody postępuje odwrotnie: idzie od skutku do przyczyny; a dzięki intelektowi, człowiek jest w stanie dokonać *elementarnej refleksji, elementarnego spojrzenia wstecz*, czyli uzyskać pewny fundament wiedzy.

Paradygmat nauki przyjęty przez Bohma; paradygmat związany z romantyczną wizją nauki jako nieskończonego postępu, jest z konieczności związany z przyjęciem, że natura każdej rzeczy jest określona tylko prowizorycznie. Sam Bohm to przyznaje i nie widzi w tym nic niewłaściwego. Mówi bowiem o *nadziejach* związanych z ideą nieskończonego (a przynajmniej nieograniczonego) postępu nauki. A jednak problem *relacji poznawczej*, nie zaś problem postępu, jest tu istotny: przyjmując nawet tylko pragmatyczny charakter poznania konceptualnego, zawsze można zapytać, co gwarantuje, że pojęcie, którym posługiwałem się przed godziną jest ciągle tym samym pojęciem, którym posługuję się teraz. Te wartości chyba by się zmieniały jak kurs papierów na giełdzie. Tak minimalistycznie pojęte poznanie konceptualne nie stanowiłoby żadnej podstawy dla nauki. „Godzina”, czy też dowolny okres czasu stanowiłaby o zmienności. I starożytni wariabilisci byli tego doskonale świadomi. Tomasz stwierdza, że Kratylos „doszedł do takiego stopnia szaleństwa”, że sądził, że czas potrzebny na wypowiedzenie każdego zdania (powiedzmy 5 sekund), czas – według Parosa – „najgłupszy”, przesądzałby o tym, że zdanie nie może być sensowne. Bo jeżeli podmiot stoi na początku, to zanim doszlibyśmy do orzeczenia, które w łacinie stoi na końcu zdania, podmiot już zmieniłby swoje znaczenie. Kratylos był przynajmniej o tyle uczciwy w stosunku do siebie i do innych, że konsekwentnie przyjął ten fakt do wiadomości i zrezygnował w mówienia w ogóle. To zaniechanie istotnie może być nazwane szaleństwem, ale sama konsekwencja myślenia – z pewnością nie.

6. Analogia jako relacja sądu do obiektywnego stanu rzeczy

Powyżej zaznaczono rolę analogii w metafizyce. Teraz zaś zostanie zaproponowane rozumienie analogii szersze od zazwyczaj w metafizyce przyjmowanego. Chodzi mianowicie o wyrażenie w terminach analogii fundamentalnej sytuacji poznawczej, a nie tylko relacji pojęć. W tym zaś wypadku analogia będzie ważna w nauce w ogóle, włączając w to scientia naturalis i przyrodoznawstwo.

Φυσική Arystotelesa to nauka, w której przedstawione jest gros materiału dowodu kinetycznego na istnienie Boga. Chodzi właśnie o materię sądu odnośnie do istnienia Pierwszego Pryncypium; sądu, którego dokonuje metafizyka. Scientia naturalis została odrzucona w nowożytności w imię swoiście pojmowanej „naukowości”, tzn. w imię przyjęcia za jedyną nauką metody formalizmu matematycznego, a ważność dowodu podzieliła poniekąd losy tejże nauki. Powyżej wspomniano już o niewystarczalności takiego redukcjonistycznego paradygmatu nauki. A jednak do problemu tego należy wypadnie

powracać wielokrotnie w dalszej części niniejszej pracy, bo też różnorodne są wnioski wpływające z przyjęcia owego paradygmatu.

Każde pojęcie ogólne, wedle Tomasza (STh., 13, 5, c.) zawiera w sobie (zawierać powinno) implicite pojęcie przyczyny, bo pojęcie przyczyny, zdaniem Tomasza, oznacza zdolność zwielokrotniania, czy też powielania formy gatunkowej przede wszystkim, czyli jej wyciśnięcie na tym, co nazywamy skutkiem. Stąd też język konceptualny też w sobie to pojęcie zawiera. Zresztą, zgodnie z potocznym doświadczeniem, możemy stwierdzić, że wszystkie pojęcia, które żywimy w naszym umyśle skłonni jesteśmy dzielić z innymi. Dotyczy to zresztą nie tylko tych wartościowych, bo nawet całkiem przewortne idee, jakby mają w sobie „moc” skłaniającą nas do ich uzewnętrzniania. Prosta introspekcja przekonuje o tym, że im bardziej „radikalny” sąd, tym silniejsza potrzeba uzewnętrznienia go.

Wielu wszelako (np. Bohm) wydaje się twierdzić, że adekwatne poznanie przyczyny nie jest możliwe. Język, stosownie do tego, miałby w sobie pewną ruchliwość normalnie kojarzoną z jego powstaniem, ale pozbawiony byłby *spoczynku*, czyli strony *konceptualnej*, bo ta kojarzy się właśnie z trwałym zrozumieniem rzeczy. Domniemana przyczynowość dotyczyłaby li tylko prawdopodobieństwa wystąpienia zjawiska. Można by – stosownie do tego – mówić raczej o *zakresie* poznania świata, a na przykład pojęcie eteru dobrze spełniłoby rolę nieskończonej fizycznej wielkości odpowiadającej owej ekstensji. Jeżeli jednak istnienie eteru uznano za niemożliwe, to w każdym razie, pojęcie *horyzontu poznania* byłoby pożądane. Otóż, jeżeli język konceptualny jest „współ-zakresowy” w stosunku do swych przedmiotów, to jednak w sposób całkiem odmienny. Nic dziwnego, że został zdezwuowany jako nienaukowy przez rzeczników wspomnianego paradygmatu naukowości.

Użycie określonego terminu naukowego w rozumieniu Arystotelesowskiej *Physica* (φυσική) polega na poznaniu *causa univoca* (przyczyny jednoznacznej); podczas gdy *μετα-φυσική* podaje przyczynę od takowej doskonalszą: moc przyczyny *pokazuje się*, choć nie *zawiera się* w skutku. Ponadto, każde w ogóle *pojęcie*, którym w nauce się posługujemy, musi zawierać adekwację przyczyny i skutku. Analogia jest takowym „zrównaniem” sensu largo, bo Tomasz mówi o *causa equivoca* (o mocy niedorównującej mocy skutku), co jednak nie oznacza, że możemy wyrażać ją przy pomocy języka innego niż jednoznaczny. Niejednoznaczny jest (jak wspomniano) jedynie (właściwy metodzie metafizyki) sąd. W wypadku użycia języka innego niż jednoznaczny mamy zawsze do czynienia z błędem ekwiwokacji. Błędu tego należy zawsze się wystrzegać, a metafizyka nie stanowi tu wyjątku, bo jej ogólność polega na dokonywaniu sądów nad pojęciami jednoznacznymi. A jednak, jeśli trwałość i pewność wiedzy byłaby zakwestionowana (przez rzeczników „tymczasowości” teorii naukowych), mielibyśmy właśnie *de facto* do czynienia z ekwiwokacją (pojęcia „tymczasowe” nie pozostają w określonym stosunku do stanu rzeczy). Przypuszczano, że mniemana ogólność jest wynikiem jedynie niebrania pod uwagę *pewnego zakresu* okoliczności, trudniej być może na danym etapie eksperymentowania uchwytnych. Natomiast teoria „pełniejsza” właśnie by je obejmowała. Zresztą myślenie „zakresowe” bywa kojarzone z logiką, czyli z pewnym sposobem rozumienia ogólności pojęć – innym od tego w sumie proponowanego przez Arystotelesa. To samo dotyczy pojęć, co do których oczekiwano by dynamiki w nich samych tkwiącej i sprawiającej, że „więcej” egzystencjalnych możliwości człowieka wpływać może z „idej płodnych” w tym właśnie sensie. A jednak owo „więcej” nie może być ujęte w terminach ilościowych.

Reasumując: o ile trzeba by się zgodzić co do konieczności użycia języka jednoznacznego w ogóle, to sprawą do rozstrzygnięcia pozostawałoby to, w *jakim stosunku* pozostaje dany system pojęć do tego, co ma on reprezentować; albo inaczej; czy istnienie tego systemu jest wynikiem takiego stosunku *do realnego stanu rzeczy*. Bo tego stosunku nie można by wytłumaczyć inaczej niż w terminach analogii.

Analogię proporcjonalności wyrażamy tak oto: $A/B=C/D$, przy czym znaki tu użyte nie są znakami normalnie używanymi w matematyce. Jeżeli mamy na myśli analogię w sensie tu właśnie omawianym, to C i D oznaczałyby wyrazy języka (podmiot i orzeczenie zdania przede wszystkim). Zdanie takie służy do oddania stanu rzeczy, w którym A i B to – najogólniej – *movens* i *motum* (poruszające i poruszane). Nazwa (C) *osobno* nie denotuje niczego; „denotować” to czynność (*movere sensu largo*) i do pojęć stosować się nie może. Biorąc znak „=” w sensie matematycznym, moglibyśmy przypuszczać, że takie przegrupowanie wyrazów, w którym po jednej stronie zostanie *samo* C lub *samo* D, jest możliwe. Odpowiednio mielibyśmy filozofię pojęć z nagim C po jednej stronie „równania filozoficznego”, lub filozofię egzystencji z nagim D (*existere*) „poprzedzającym – wedle Sartre’a – istotę”. Gdyby język „odwzorowywał” „rzeczywistość” dowolne przegrupowanie wyrazów byłoby możliwe. Tymczasem znak „=” sam ma określone znaczenie: ruchu; oznacza on elementarną sytuację poznawczą, w której relatywy zjawiska (poruszające i poruszane) są do siebie istotnie odniesione tak, że ich odizolowanie jest niemożliwe. Możliwe jest ich definiowanie, ale to coś zgoła innego.

Można by nadto przypuszczać, że – podobnie jak w równaniu matematycznym – można by obie strony tego „równania” mnożyć przez określoną wartość: stałą lub zmienną. W ten właśnie sposób dokonywałoby się „pomnażanie” wiedzy w – terminach linearnego jej wzrostu. Można by na przykład definicję człowieka „poszerzać” w ten sposób, by obok rozumności (*rationale* – jak się wydaje – definiuje ten gatunek ostatecznie), za cechę dystynktywną ludzkości (człowieczeństwa) uznać nadto np. zdolność do empatii. „Argumentem” na rzecz takiego „poszerzenia” idei człowieczeństwa miałyby być fenomeny społeczne, w których ona rzekomo się pokazuje lub pokazywać powinna. Oczywiście nikt nie będzie przypuszczał, że stan surowej natury w wyniku tej operacji ulegnie zmianie. Wielu natomiast sądzi, że stan surowej natury jest zgoła niegodny uwagi, bo ważniejszy jest świat ludzkich możliwości w ten właśnie sposób kreowany.

Najbardziej przejrzystym sposobem takowego „poszerzania” zdolności „językowo-kognitywnych” byłaby próba ekstensji zakresu stosowalności języka przez różne znaczenia tkwiące w danym wyrazie. Pojawia się oczywiście problem, jak (i czy) wielość znaczeń istotnie może prowadzić do poszerzenia wiedzy. Wydaje się jasne, że przypadkowa ekstensja tego nie dać nie może. Sensownym może być powoływanie się na etymologię wyrazu, bo w danym razie widzimy *genezę* języka, która często bywa *genezą myśli*. Czasami wszelako domniemana etymologia wyrazu jest raczej problematyczna. We fragmencie 48 Heraklita czytamy: τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. (Imieniem łuku jest życie, ale jego dziełem jest śmierć). Wyraz „bios” może mieć akcent na pierwszej zgłosce i wówczas znaczy „życie”, lub na drugiej i wówczas znaczy „łuk”. Georg Curtius nie widzi tu wspólnego

rdzenia,⁵⁹ stąd mamy chyba przypadkową zbieżność brzmienia wyrazów. Niekiedy zaś ci, którzy używają języka w dowolny sposób *ewidentnie* nim manipulują. Na przykład Derrida zestawia ze sobą wyraz angielski gift (dar) z niemieckim wyrazem Gift (trucizna). Związek jest tu czysto przypadkowy, a jednak Derrida usiłuje wyciągnąć ważne wnioski: takie mianowicie, że dar jest sam z siebie czymś zdradliwym.⁶⁰ Szczególnie język angielski (z uwagi na brak morfologicznej odrębności poszczególnych części mowy) jest podatny na takie manipulacje. Np. „money matters” można rozumieć jako „sprawy pieniężne” oraz jako „pieniądze są ważne”. Czy zdania te mają ze sobą istotny związek? Takie operowanie tymi frazami wydaje się to sugerować, a jednak trudno go rzeczywiście dostrzec.⁶¹ Jeżeli utożsamiamy myślenie z użyciem mowy, łatwo może się zdarzyć, że zrozumienie nie będzie poprzedzać mowy, a oczywiście poprzedzać ją powinno. „Słowa są znakami tego, co zrozumiane w intelekcie”.

Wyrazy są znakami tego, co intelektualnie ujęte. Nazwa tak się ma do oznaczenia jakiejś *totalności rzeczy* jak to wpływa z tego, co wprzód zrozumiane.⁶²

Wypowiadając w ten sposób to, co tkwi w intelekcie (w „sercu”: in corde) człowiek każdą złożoną sytuację np. społeczną usiłuje rozłożyć na stosunkowo proste składniki (tzn. wyrazić w nich nagie fakty, które trzeba by nazwać). Jest postawa słuchania i dialogu – a zarazem

⁵⁹ G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig 1866, s. 418.

⁶⁰ “the very self-identification of me as a donor, of the gift as a gift, and the receiver as a receiver destroys the gratuity of gift-giving...” (J. Derrida, *Given time*, Chicago University Press 1992, p. 23); J. Derrida, *The gift of death*, Chicago University Press, 1995).

⁶¹ Hegel „głębszego” znaczenia chce się dopatrywać w dwuznaczności *Aufhebung* i *Erinnerung*.

⁶² De veritate, q. 2 a. 1 ad 3. Ad tertium dicendum, quod cum nomina sint signa intellectuum: secundum hoc se habet aliquod nomen ad totalitatem alicuius rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest sed non totaliter, totum quidem quia necesse est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars et totum; sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis; sicut ille qui hanc conclusionem diameter est asimeter costae, cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus ita dicitur, non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est: quamvis totam cognoscat, nullam partem eius ignorans.

De veritate, q. 4 a. 5 c.; Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 1 c.; Summa Theologiae I, q. 13 a. 1 c.; Summa Theologiae I-II, q. 7 a. 1 c.; Summa Theologiae I-II, q. 25 a. 2 ad 1.; Summa Theologiae III, q. 78 a. 5 c.; De veritate, q. 2 a. 1 ad 3.; De veritate, q. 7 a. 1 ad 14.; De virtutibus, q. 1 a. 11 co.; Quodlibet VIII, q. 6 a. 4 c.; Quodlibet IV, q. 9 a. 2 c.; Compendium theologiae, lib. 1 cap. 24 c.; Compendium theologiae, lib. 1 cap. 37 c.; Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 5 n. 17.; Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 2.; Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 3 n. 9.; Super De causis, l. 6.

Aristoteles, *Periherm.*, c. 1, 16a 3-4: Ἦστί μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ.

szacunku wobec innych. Zgoła czymś przeciwnym jest próba „kreowania świata” z kompleksów znaczeń; świata, w którym żyłoby się wygodniej. Jest to wyrafinowana postać agresji. Przypadkowe skojarzenia wyrazów używane pospolicie w reklamach tak właśnie trzeba określić. Cechą postawy „dialogu”, cechą człowieka rozumnego, jest odróżniać; znamieniem degeneracji umysłu i paraliżu woli jest wprowadzanie zamętu.

Zdaniem zarówno Tomasza, jak Augustyna, jedno zdanie Pisma św. może zawierać wielość znaczeń – bez jakiegokolwiek uszczerbku dla znaczenia (*ścisłego* znaczenia) tekstu objawionego. Jest to jednak *wyłączna* prerogatywa Boga: takie bowiem użycie znaków jest w ogóle dla człowieka niewykonalne. Odwrotnie: wszędzie tam, gdzie znajdujemy takie (*ścisłe i zrozumiałe* zarazem) użycie („wieloznacznych”) znaków, będziemy mieli do czynienia z tekstem objawionym. Trudno oprzeć się wrażeniu, że manipulowanie językiem dokonywane przez niektórych myślicieli, ma na celu właśnie uzurpowanie sobie prerogatyw tekstu o charakterze nadprzyrodzonym. Etymologia wyrazu na przykład *finis*, może wskazywać na *genezę myśli* i zatem pojęć również: żadnego zaś tekstu filozoficznego nie można uznać za daną wyjściową o wartości danych zmysłowych, które służą do tworzenia pojęć. *Danie* tekstu objawionego jest zupełnie inne niż *danie* fenomenów.

Wzmiankowana powyżej naukowa certitudo (pewność) jest kluczem do uchylecia zastrzeżeń formułowanych (przez wielu) tyleż wobec „suchych teorii” („bez praktycznego znaczenia”); co do myślenia oderwanego od natury tak dalece, że zmierzającego do „kreowania rzeczywistości”. Intelktualiści – istotnie – ludźmi czynu zazwyczaj nie bywają. Jest tak dlatego, że często brak w ich życiu *naturalnego* rytmu czynności *duchowych* (intelekt i wola są tu po równi ważne). Naturalną kolejną rzeczą myślenie winno się *zatrzymywać* na określonym miejscu, a to zatrzymanie winno dawać silny i zdecydowany impuls woli – zmierzający do efektywnego działania. Henryk Sienkiewicz w osobie Grońskiego („Wiry”) sportretował człowieka, którego erudycja była tak wielka, że poza słowami nie był on w stanie dostrzec rzeczy. Nie potrafił on na przykład odczuć zwykłego oburzenia z powodu *faktu* publicznego głoszenia w jego czasach przewrotnych poglądów; to, że nie kierował się on „odczuciami” było znamieniem intelektualnego wyrafinowania (które chroniło go prostackiego zaciętrzewienia), problem jednak w tym, że brakło mu afektu *wolitywnego*, który uchroniłby go po równi od „tolerancji” jakże często równej indolencji i gnuśności. Myślenie *może* w ten sposób paraliżować wolę działania, a *musi* ją paraliżować myślenie ideologiczne zmierzające do „kreowania rzeczywistości”; myślenie, które z *założenia* wyklucza znalezienie stałego punktu oparcia dla *duchowej* egzystencji człowieka.

W „Wirach” Sienkiewicz nakreślił postać zupełnie charakterem Grońskiemu przeciwną. Laskowicz jest fanatykiem, „fundamentalistą”, jakbyśmy powiedzieli dziś. W powieści oni się spotykają; zawiązuje się rozmowa, choć nie dialog w normalnym tego słowa znaczeniu: nie widać szans na porozumienie. „Groński” nigdy nie stanie się „Laskowiczem” i vice versa. Natomiast jest zupełnie zrozumiałe, że w ówczesnym społeczeństwie polskim rozmaici Laskowicze mogli pojawić się tylko dlatego, że wprzód istnieli w nim różni Grońscy. W społeczeństwie (ogólnie) przeciwieństwa przyciągają się wzajemnie – zupełnie inaczej, jak w stosunkach osobistych. Te zaś tu omawiane łączy jedno: głęboka nieufność do intelektu; „nie wierzą” oni, by rozumowanie mogło i powinno prowadzić do zrozumienia, do zatrzymania myślenia – do pewności.

Człowiek odnosząc się „wyrozumiale” do wszelkich poglądów (nie wiedzieć jak absurdalnych), „nie wierzy”, by celem rozumowania mogło być zrozumienie (a intelektacja jest zatrzymaniem rozumowania); do pewnych wniosków. Człowiek, który jest pewny swego zdania zanim podejmie *jakikolwiek* w ogóle rozumowanie, „nie wierzy” w potrzebę rozumowania w ogóle. Te dwie skrajności się dopełniają w głębokiej nieufności co do możliwości osiągnięcia pewności (certitudo) intelektualnej.

Specjalnie odnosi się to do najważniejszego wniosku nauki, który jest przedmiotem niniejszej książki. Groński „wyobraża sobie” jakąś „ideę” Boga, ale jest ona tak mglista, że niepodobna na niej oprzeć (jak na pewnym fundamencie) własnego życia. Laskowicz trzyma się kurczowo „własnego fundamentu” nie dopuszczając w ogóle do myśli możliwości znalezienia fundamentu uniwersalnego. Jako fanatyk nie widzi dobra wspólnego: rację ma on sam, a racji nie mają (i mieć nie mogą) „klasowi wrogowie”, „niewierni”, czy jakkolwiek by ich nie nazwać. „Bogiem” dla takich ludzi będzie albo społeczeństwo bezklasowe, albo ludzkość; „bóg” prywatny, albo plemienny.

Sienkiewicz – mocą swej wyobraźni – przedstawił rozmowę tych dwu ludzi. Chcielibyśmy chyba wierzyć, że dialog (parrhesia) jest w ogóle potrzebny, choć charakterystyki powieściowe bywają zazwyczaj definiowane przez kontekst kulturowy, w którym bariery wydają się nie do przebycia. *Realni ludzie definiowani są jednak tylko przez rozumną naturę.* Każdy z kilku miliardów żyjących obecnie na Ziemi ludzi ma dokładnie *tę samą* rozumną naturę. Na naturalnym dla tej natury dążeniu do dobra i prawdy w ogóle, opiera się rozumowanie dowodu na istnienie Boga.

Arystoteles uznaje różnicę (odróżnienie) teorii naukowych. Fakt wszelako odrębności metodologicznych nauk nie wynika z brania pod uwagę *zakresu okoliczności* – szerszego lub węższego. On wynika z samego faktu przyjęcia określonego aspektu badawczego. Aspekt ten jest właśnie ściśle określony – nie tylko zatem co do zakresu, w którym ważność teorii zmieniałaby się potencjalnie monotonicznie.

Stosownie do tego, ogólność metafizyki, o której mówi Arystoteles, nie może polegać na zakresie pojęć, bo w danym razie obiekcje Hegla co do „nieokreśloności” zawartej w tak „ogólnym” pojęciu jak byt, byłyby usprawiedliwione. Ogólność metafizyki jest ogólnością sądu, czyli filozofii pierwszej, przy czym jej pierwszeństwo w stosunku do innych nauk nie musi być *wprost* przypisane do nauki określonej przez Arystotelesa jako nauka o wszystkim, co istnieje. Jakkolwiek filozofia pierwsza i nauka o bycie jako takim to jedno, to w tej pierwszej chodzi o *fundament* pewności zawsze pożądanej w nauce (niezależnie od uprzedzeń co do nauki o bycie jako takim). Bez sądu nad twierdzeniami nauk szczegółowych „zakresowość” ich pojęć prowadziłaby do płynności i nieokreśloności ich przedmiotów. Filozofia pierwsza jest ogólna jako *dyscyplina*, w czym widać jej (zewnętrzne, choć odnotowane przez Tomasza w De Trinitate) podobieństwo do logiki. Oczywiście logika to *jedynie dyscyplina*, a nie nauka realna.

Język – co jest raczej oczywiste – jest ujmowaniem jakości i ilości. Arystoteles po prostu precyzuje, że obie te kategorie przysługują podmiotowi (ὁποκείμενον), a problem filozofii nowożytnej sprowadza się w sumie do odrzucenia czy też zakwestionowania jego (substratu) istnienia. Bez gatunkowego substratu, zarówno procesy naturalne, jak wiedza o nich muszą ewoluować monotonicznie, a to jest po prostu dla nauki destruktywne.

Problem metafizyki jest przede wszystkim widoczny jako problem filozofii pierwszej. Horyzont poznawczy dostępny dla ludzi można postrzegać bądź to w aspekcie poznania teoretycznego (osobowego i mądrościowego zarazem, do którego zmierza metafizyka wprost), bądź to w aspekcie poznania, które już przybrało pewne formy uznane społecznie za naukowe. Naturalnie ten drugi aspekt jest bardziej wyrazisty, a „potrzeba” nauki naczelnej – niemal bezdyskusyjna. Jest to potrzeba ścisłości, bo można by powierzchownie rzecz biorąc pojąć ów horyzont w terminach właśnie przestrzennych, co jednak sprowadza się do przyjęcia idei „współ-zakresowości” wiedzy z jej przedmiotu, jak wspomniano powyżej. Zaakcentowano tu (na przykład u Szkota i Kanta) *funkcję* metafizyki. U Arystotelesa funkcji tej *wprost* nie ma, bo nauka ta jest wolna po prostu. „Zasięg” możliwości poznawczych człowieka pojęto w kantyzmie literalnie.

Szkot *jako teolog* widział przede wszystkim *potrzebę* metafizyki, a mianowicie potrzebę nauki służącej teologii. *Kierunek* zatem, w którym winna zmierzać nauka jest wyznaczony od strony takiego właśnie horyzontu. Natomiast zawiązki „wiedzy absolutnej” tkwić mają w pojęciach zwanych przez Szkota wirtualnymi. „Ilość” bytu w nich tkwiąca ma zostać eksplikowana. Wyrażając się prościej: o duchowości człowieka stanowią pewne „idee” i są one płodne, w tym sensie, że wypływać z nich może poznanie potencjalnie w nich zawarte. Historycznie rzecz biorąc, *horyzont* ten w imię pewnych „zasad” („humanistycznych” – powiedzmy) został odrzucony. Natomiast pozostał pomysł, że „idee tworzą ludzi”, a rozwój ludzkości idzie właśnie w kierunku poszerzania implikacji owych wirtualności. Idee owe, co więcej, mogą być poczytywane za obdarzane na poły magiczną mocą „uczłowieczania”, czy też „przeduchowienia”. W skrajnej postaci mogą one stać się bożkami.

Dla teologa rozpatrującego problem „wirtualności” pojęcia bytu u schyłku XIII wieku, ujęcie problemu metafizyki od strony pragmatycznej mogło wydawać się usprawiedliwione. A jednak od strony metodologicznej było ono katastrofalnym błędem. Kant bowiem *również* mówił, że metafizyka jest „potrzebą” umysłu, a jednak w jego wypadku wnioski dla samej metafizyki okazały się zupełnie destruktywne. Bo potrzeba owa ma być immanentna dla ludzkiego umysłu, stąd też istnienie tego, co transcendentne może być nie tylko postawione pod znakiem zapytania, ale wręcz (jak u Sartre’a) poczytywane za zagrożenie ludzkiej „wolności”.

Problemem jest więc odrzucenie analogii bytu. Ostrze krytyki broniącej teorii jednoznaczności bytu Jan Duns Szkot skierował przeciw Henrykowi z Gandawy. Nie jest to tylko ciekawostka historyczna. Chodzi mianowicie o to, że Szkot pomawiał Henryka o bronienie *de facto* zakamuflowanej teorii *wieloznaczności bytu*, co niszczyłoby same podstawy metafizyki. A jednak Henryk *nie bronił* (we własnym przynajmniej pojęciu) wieloznaczności bytu, chodziło mu bowiem o analogię. To, czy „analogia” w wydaniu Henryka rzeczywiście była wieloznacznością, czy też nie, ma znaczenie wyłącznie historyczne. Istotne jest bowiem to, że Szkot *nie dostrzegał w ogóle* możliwości zastosowania analogii, dezawuuując wszystkie takie usiłowania jako destruktywne dla nauki próby wprowadzenia *tacite* wieloznaczności. Chodzi zatem o problem ogólny (niehistoryczny): czy mianowicie analogia jest w ogóle możliwa.

Naturalnie ktoś mógłby powiedzieć, że sam problem metafizyki jest w ogóle problemem historycznym jedynie, a stawianie znaku równości między metafizyką a nauką

jest kapitalnym błędem. Inaczej: problem analogii byłby to jedynie problem metody nauki uznanej za naukę pozorną. Zostawmy wobec tego problem istnienia metafizyki na boku i spróbujmy dla rozwiązania problemu jednoznaczności pojęć naukowych poszukać neutralnego punktu wyjścia. Bo przecież problem dokonywania sądów jest neutralnym w tym właśnie sensie. Domeną metafizyki jest sąd, ale wprzód musiał się pojawić problem sądu w ogóle. Tak też przedstawia genezę tej nauki Arystoteles na pierwszych stronicach „Metafizyki”.

Często określa się stanowisko Tomasza z Akwinu jako realistyczne, przeciwstawiając je tym samym wszelkim próbom dominacji „logiki” nad poznaniem naturalnym. Chodzi o uznanie pierwszeństwa porządku rzeczy przed porządkiem myśli. Jest to pewne wygodne uproszczenie, ale jako takie może czasem prowadzić do *niedostrzeżenia* istotnych przesłanek myśli Tomasza. Otóż gdyby stanowiskiem metafizycznym miało być właśnie stanowisko radykalnie realistyczne, mielibyśmy w wypadku Tomasza jakąś „opcję fundamentalną” na rzecz metafizyki. Jak widzieliśmy, jest to jednak stanowisko Szkota, a u Kanta przybiera ono (paradoksalnie) zupełnie nieoczekiwany obrót. Otóż w wypadku przyjęcia owej teorii opcji fundamentalnej trudno by było wytłumaczyć, co właściwie Tomasz miał na myśli pisząc, że metafizyka i logika są naukami ogólnymi i mają poniekąd ten sam przedmiot.⁶³ Można by naturalnie zdanie to przemilczeć, jednak równa się to czytaniu Tomasza z określonym kluczem hermeneutycznym. Tomasz *nigdy* komentowanych przez siebie tekstów w ten sposób nie czytał. Co więcej, wyjaśnienie natury owego „poniekąd” będzie *konstruktywnym* uchYLENIEM stanowiska idealizmu, dla którego logika (myślenie) jest wszystkim.

Z samej tej racji, że metafizyka sytuuje się na szczycie dostępnej w porządku naturalnym człowiekowi wiedzy, wynika to, że jest ona niezależna, a żadna opcja za czy też przeciw w ogóle jej nie określa. Tak samo „potrzeba” jest potrzebą *względem czegoś*, co pocztujemy za cel przynajmniej tymczasowo. Metafizyka jest domeną absolutnej naturalnie dostępnej wolności, a ta rozwija się w kierunku, którego projektować po prostu się nie da.

Problem, który wydawałby się *prima facie* metafizycznym – w świetle powyżej wypowiedzi Tomasza – wcale nie musi być metafizyczny. Problem analogii, (bo o ten problem tu chodzi) nie ogranicza się bynajmniej do problemu metafizyki. Jest to problem ogólnej metodologii nauk. Otóż przeciwnicy metafizyki *muszą* się jednak zgodzić, że problem metodologii jest ważny *niezależnie* od jakichkolwiek „opcji fundamentalnych” na rzecz metafizyki lub przeciw niej.

Teoria jednoznaczności bytu w wydaniu Szkota (i Ockhama) stawia wyraźną i nieprzekraczalną granicę między „logiką” a światem (wziętym jako surowa natura po prostu). Granica między oboma „światami” mogłaby – jak się wydaje – być przesuwana w tę lub ową stronę, a to proporcjonalnie do tego, jak „świat idei” natrafiałby na barierę, poza którą Nie-Ja byłoby tym, co obce i „wieloznaczne”.

Tym ostatnim terminem trzeba by określić Kantowską Rzecz w sobie. Jest ona wyłącznie okazją dla poszerzenia wiedzy, nie zaś wiedzy (jej powstania w umyśle ludzkim)

⁶³ De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 1. Sed hic modus procedendi non potest proprie competere alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur. Contingit autem hoc proprie et convenienter fieri in logica et metaphysica, eo quod utraque scientia communis est et circa idem subiectum quodammodo.

przyczyną. Czym zatem będzie „rzeczywistość” fenomenalizmu? Owa Realität wielokrotnie pojawia się na kartach *Idee I* Husserla. Jeżeli Husserl wystąpił z hasłem „powrotu do rzeczy” (zurück zu den Sachen), to chodziło mu nie o rzeczy (substancje) w rozumieniu Arystotelesowskim, ale o granicę ludzkiego świata zarysowującą się w zetknięciu ze stanem surowej natury, która to natura dla Husserla jest nie tylko niegodna uwagi filozofa, ale i potencjalnie wroga jego „podmiotowości”. Scjentyści – jak się wydaje – tym światem surowej natury chcieli się zajmować i stąd wypływa namiętna krytyka ich poglądów; pragnienie rewindykacji praw „rzeczywistości ludzkiej” i odrzucenie tego, co „obce”:

Widzimy tedy, że świadomość (przeżycie) i realny byt bynajmniej nie są równorzędnymi rodzajami bytu, które spokojnie spoczywają obok siebie, przypadkowo „nawiazuja” do siebie wzajemnie albo się ze sobą „wiąza”. W ścisłym sensie wiązać się, tworzyć całość może tylko to, co jest pokrewne co do istoty [...]⁶⁴

Ponieważ jednak niepodobna zaprzeczyć temu, że formy i granice języka się zmieniają (a niektóre języki na przykład wymierają), trzeba – jak się wydaje – przyjąć, że ten ludzki „świat sięga w nieskończoność” (§ 27) i granic nie ma po prostu, dlatego że każda „formalna istota ma swój formalny albo «matematyczny» zakres” (§13).⁶⁵ *Konsekwencją* takiego prymatu języka jest przyjęcie stanowiska idealistycznego, tzn. – jak nadmieniono – wzięcie w cudzysłów pojęcia „rzecz”:

Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo nulla „re” indiget ad existendum⁶⁶.

Z drugiej strony świat transcendentnych „res” jest całkowicie zdany na świadomość [...] (Ibidem).

„Życie” Husserla to „przeżycie” tego, co bliskie świadomości, czy też „oswajanie rzeczywistości”. Ekstensja pojęć prowadzi do wykraczania w teren (zajęty wprzód przez stan surowej („martwej”) natury, a *aktualna granica* tej ekstensji to „rzeczywistość” fenomenalizmu.

[...] świat transcendentnych „res” jest całkowicie zdany na świadomość i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną, lecz na świadomość aktualną.

Jako (typowy) przykład wieloznaczności podaje Tomasz pojęcie ciała człowieka żywego i martwego, a takie pojęcie wieloznaczności jest zupełnie jasne. Chociaż zatem życie (leben) możemy zrównać z przeżyciem (erleben), stanowisko naturalistyczne kazałoby to odwrócić (skoro natura to zasada życia): formy rzeczy w momencie ich ujęcia przez umysł tym samym stawałyby się właśnie „martwe”. Według Hume’a te właśnie idee (w przeciwieństwie do „żywych” impresji) są jakby bladym odbiciem rzeczywistości natury. Chodzi więc o to, w jakim naprawdę stosunku pozostają rzeczy fizyczne do przedmiotu wiedzy, a mianowicie w

⁶⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza; przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, § 49, s. 149.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Świadomość nie potrzebuje do swego istnienia żadnych pospolitych rzeczy.

momencie utracenia przez człowieka animalnej bezpośredniości postrzeżenia zmysłowego. Cała tradycja idealistycznej filozofii nowożytnej optuje za wieloznacznością – za luźnym w sumie stosunkiem „ducha” do „materii”. Chodzi o naturę w postaci *zupełnie surowej*, nie zaś o przedmiot *eksperymentu*. Fakty miałyby być jedynie *okazją* do wytworzenia pojęć, które później ewentualnie dopasowujemy do większej lub mniejszej liczby przedmiotów („desygnatów”). Na jednym biegunie zatem mamy zupełnie jednoznaczne pojęcie bytu (lub czegoś, co de facto w jego miejsce się przyjmuje); na drugim – poznanie animalne (potoczne). Barwy czerwonej nie da się uczynić zieloną, podobnie – języka potocznego uściślić „się nie da”. Zdanie to należy przyjąć w jego nagiej dosłowności: język konceptualny właśnie nigdy językiem wirtualnym (językiem idei) stać się nie może. Odpowiada on bowiem naturalnym przedmiotowym stanom rzeczy. „Odpowiada”, bo Arystoteles wyjaśnia, jak jednoznaczność pojęć jest *wytwarzana* przez umysł dokonujący abstrakcji, a pozostający w stosunku do samych „surowych” rzeczy w określonym stosunku; stosunku analogii. Poznanie animalne (sensu largo) definiuje człowieka jako animal rationale.

Nie chodzi tu jednak o problem tzw. idealizmu; o problem kwestionowania istnienia rzeczy realnych. Nawet Kant tego nie czynił. Chodzi o to, że epigoni Szkota kwestionują de facto to właśnie, co jest podstawą tworzenia pojęć (tak jednoznacznych, jak analogicznych). Problem, jak powiedziano, nie ogranicza się wyłącznie do pojęć stosowanych w metafizyce, jest to problem *stosunku* całej w ogóle wiedzy ludzkiej do jej przedmiotu. Otóż nominaliści (za Szkotem) negują nie tyle istnienie realnych przedmiotów, co *istnienie realnych relacji* między tymi przedmiotami. Problem uniwersaliów może się pojawić w tym kontekście, ale nie musi. Bo realna relacja *między* ojcem a synem, każe nam przyjmować, że istnieje *realna natura ludzka*, która jest przekazywana w momencie zrodzenia. Problem relacji jest ewidentnie zasadniczy, choć naturalnie nominaliści z tego sobie sprawy nie zdawali. Jak zaznaczono, rodzenie naturalne polega na udzieleniu formy gankowej przez sprawcę. Zresztą nawet Awicenna wyróżnił to, co nazwał universale per causalitatem. Tak samo wiedza rodzi się w umyśle ucznia słuchającego wykładu. Ten problem dynamiki wiedzy jest sumie niezrozumiały dla tych, którzy za awerroistami przyjęli kolektywny charakter wiedzy, czyli przekonanie o istnieniu „jednego umysłu” (świadości).

Na drodze „eksperymentu” można by zadać nominaliście bardzo proste pytanie: czy między synem a ojcem istnieje realna relacja, czy też dziecko rodzi się „przypadkiem”. Przykłady podane przez Hume’a w ogóle nie dotyczą tego problemu. Pyta on mianowicie, czy wrzucenie kawałka drewna do ognia *musi* pociągać za sobą jego spalanie. I odpowiada, że *nie musi*. Jest to wyłącznie prawdopodobne. W stwierdzeniu tym nie ma nic odkrywczego i w *niczym* nie różni się ono od stanowiska Arystotelesa. Tomasz ujmuje ten problem w ten sposób: działanie przyczyny fizycznej *może zostać udaremnione* przez jakiś czynnik fizyczny (którego na przykład nie dostrzegliśmy). Ale nie chodzi o *zakres* wiedzy, ale o *aspekt*, który jeszcze nie został dostrzeżony. Niemożliwy jest monotoniczny rozkład wartości przypisywanych pojęciom, bo język konceptualny właśnie takiego rozkładu nie dopuszcza.

Tak więc wniosek wyprowadzony przez Hume’a, ten mianowicie, że relacja przyczynowo-skutkowa nie ma powszechnej ważności, jest chybiony. Hume atakuje de facto determinizm w stylu Awicenny (posita causa ponitur effectus – za ujęciem przyczyny [czy też warunków brzegowych] idzie ujęcie skutku [czyli wyniku eksperymentu]). Ten determinizm jest jednak również zaatakowany przez Arystotelesa w Fizyce (II, 2). Zasada brzmi inaczej:

posito effectu ponitur causa (jeżeli poznajemy cokolwiek, to poznajemy to jedynie jako skutek określonej przyczyny). Otóż chcąc wyciągnąć z nominalistycznego stanowiska Hume'a wnioski ostateczne trzeba by powiedzieć, że w świecie fizycznym wydarzają się rzeczy, które nie mają *żadnej przyczyny*. Jak widać, wniosek ten jest zupełnie destruktywny dla samej nauki (a nie tylko dla metafizyki). Jednak oczywiście rzecznicy Hume'a faktu tego nie przyjmują do wiadomości.

Mówiąc zatem, że między *skutkiem a przyczyną* (a nie odwrotnie) istnieje realna relacja bronimy racji istnienia samej nauki. Chodzi tu o same perspektywy rozwoju intelektualnego, choć pośrednio problem metafizyki może pojawić się właśnie tym kontekście. Problem natury metodologicznej musi uznać każdy, niezależnie od własnej „opcji fundamentalnej” – takiej lub innej. Można bowiem przyjąć opcję (ideologicznie) antymetafizyczną. Osobną sprawą jest to, w *jakich granicach* ową realną relację między skutkiem a przyczyną poznajemy. Ale właśnie *zakreślenie jasnych* (często bardzo wąskich) *granic* obowiązywalności twierdzeń jest cechą nauki.

Każda nauka przyjmuje *jednoznaczny* aspekt obowiązywalności twierdzeń. Problem polega jednak na tym, *dlaczego* może to uczynić. To znaczy, co sprawia, że dwa obiekty pozostają do siebie w określonym (na przykład jednoznacznie) stosunku. Sam fakt, że pewne okoliczności materialne, które mogą pierwotnie uchodzić naszej uwadze, *zawężają* ważność obowiązywalności twierdzeń, wymaga wyjaśnienia. Skutek do przyczyny może pozostawać w relacji jednoznacznej, jeżeli mówimy o przyczynie stricte fizycznej. Natomiast ewidentnie nie pozostaje on w takowym stosunku do naszego umysłu. W przeciwnym razie, cała przyroda byłaby dla nas od razu zupełnie w swej strukturze przejrzysta. Naturalnie postęp nauki dokonuje się na drodze poszerzania „zakresu” obowiązywalności teorii. Ewidentnie posługujemy się tu analogią. Na przykład *podobnie* opisujemy działanie siły grawitacji i siły przyciągania elektrycznego. Nominalista zapewne powiedziałby, że owo „poszerzanie” dokonuje się w sumie na oślep, bez żadnego porządku. Nie gwarantuje to wszelako pewności *co do kierunku* ewentualnego rozwoju nauki; bo dojść może też do jej regresu. Sam fakt, że *wyodrębniamy* określony aspekt poznawczy, w *obrębie którego* obowiązują jednoznaczne związki przyczynowo-skutkowe, domaga się podania przyczyny.

Odnosnie do owej „opcji fundamentalnej”, możemy zapytać, czy „realistyczne” jest stanowisko na przykład marksizmu. Jeżeli by nim było, to trzeba by powiedzieć, że owa „rzeczywistość” zachowuje się w sposób jednak bardzo osobliwy. Chodzi naturalnie o tzw. dialektykę. Warto przypomnieć, że w średniowieczu mianem dialektyki określano to, co dziś nazywamy logiką. Trudno nie zauważyć, że problem nowożytności (zarówno idealizmu, jak takiego „realizmu”) sprowadza się do takiej afirmacji znaczenia sądu w nauce, która – po usunięciu z nauki filozofii pierwszej – musiała przypaść logice. Teza, że „rzeczywistość” (oczywiście w danym razie różna od nagich faktów) jest „logiczna” (Hegel), czy też nawet jest „tekstem” (Heidegger) jest czystą konstrukcją wyobraźni. Samo działanie człowieka (które wszak idzie za poznaniem) przekonuje o tym, że „świat” ludzki może być miejscem bardzo dziwnym, zupełnie do naturalnego świata niepodobnym.

Jedyną sensowną alternatywą wobec odrzuconego współcześnie determinizmu Awicenny-Leibniza jest „determinizm” w sensie Arystotelesowskim. Istnieje w naturze warunkowa konieczność; konieczność celu i ona to przesądza o absolutnej konieczności twierdzeń naukowych. Ten typ konieczności daje pojęcie kosmosu jako hierarchicznie

zorganizowanej struktury, w obrębie której odkrywamy dyskretne poziomy bytowości, czy też obowiązywalności praw natury.

Wyobraźmy sobie dwie kule bilardowe umieszczone na stole. Puszczając w ruch jedną z nich zauważamy ewidentny związek przyczynowo-skutkowy (a przynajmniej możemy go potencjalnie zauważyć po wyeliminowaniu czynników najpierw niedostrzeżonych). Determinizm to teoria głosząca, że wszystko jest powiązane tak ściśle, jak ściśłą jest trzecia zasada mechaniki Newtonowskiej (mówiąca o odbiciach sprężystych między wieloma „kulami”). Naturalnie pojawia się jednak problem eksperymentatora (czyli tego, kto umieszcza te dwie kule na stole i puszcza jedną w ruch). Czy sama ręka i umysł eksperymentatora podlega prawom determinizmu w postaci Leibnizjańskiej? Wydawałoby się, że tak istotnie *musi* być. Konsekwentnie *rozwój* nauki byłby tak samo zdeterminowany jak procesy naturalne. Taką myśl spotykamy po raz pierwszy w „Reportata Parisiensia” przypisywanych Szkotowi, a później u Kanta i Hegla. Stoi to jednak w ewidentnej sprzeczności z obserwowanymi faktami; ludzi mylą się, szukają prawdy czasami jakby po omacku, a dopatrywać się w tym determinizmu niepodobna.

Otóż dłoń tego, kto umieszcza kule na stole nie jest przyczyną jednoznaczną. Nie jest też przyczyną działającą na oślep. Eksperymentator *staje na zewnątrz* jednoznacznie powiązanych relatywów. Tak samo nowa (stosująca analogię) teoria naukowa *patrzy z góry, okiem ptaka*, na odseparowane dotychczas twierdzenia. Dłoń eksperymentatora nie jest przyczyną ani jednoznaczną, ani wieloznaczną. Musimy przyjąć, że mamy do czynienia z innym jakościowo typem przyczynowości. Tradycyjnie określano to mianem przyczynowości analogicznej.

Wytwory mogą być poczytywane za zupełnie odmienne od bytów naturalnych i takimi *jako obiekty* są rzeczywiście. Wszelako, gdyby przyjąć, że są one zupełnie naturze obce, musielibyśmy przyjąć zarazem, że wytwórca naturę tyranizuje, jak to mniej więcej sobie wyobrażał Kant. Jest sprawą osobną, kto jest „demiurgiem” w danym razie. Bo tak, czy owak, „demiurg” podobny byłby do wschodniego despoty, a dyktaty jego „rozumu” – arbitralne. Ludzkie wytwarzanie *bywa* takowym tyranizowaniem nader często, bo wszak człowiek często kieruje się motywami irracjonalnymi. Ockham taką absolutną „wolność” przypisał nawet Bogu. To znaczy, mógłby on – wedle niego – podejmować działania absurdalne. Działanie ludzkie irracjonalnym być może, ale nie musi. Im bardziej jest ono racjonalne, tym bardziej podobne jest do działania Boga, które to działanie porównał Tomasz do działania rzemieślnika. „Księga mądrości” opisuje charakter owego działania. W każdym razie, pożądanym zawsze wydaje się *dopasowanie* przedmiotów, które są przedmiotem działania. Człowiek nigdy nie jest w stanie dopasować ich doskonale, stąd też zawsze (z racji pewnej ignorancji) narusza stan natury. Narusza go mianowicie zawsze wtedy, kiedy działa *niezgodnie z własną naturą – naturą rozumną*. Działanie Boga jest w tym punkcie *zupełnie doskonale*. *Stając na zewnątrz* dwu przedmiotów (działając jako przyczyna analogiczna) Bóg właśnie doskonale je do siebie dopasowuje. Jest bowiem bytem absolutnie transcendentnym i wszystkie przedmioty są *po prostu* Jemu podległe. Człowiek „przekracza” stan naturalny co prawda, ale nawet działając jako *pewna przyczyna analogiczna*, nigdy nie dosięga do miary tej absolutnej doskonałości.

Bóg jest Rzemieślnikiem, który kształtuje jako przyczyna skutki nie dorównujące Jego własnej mocy. Jest więc przyczyną analogiczną, a stosunek stworzeń do Niego jest

asymetryczny. Nie ma w Jego działaniu determinizmu w stylu Awicenny i Leibniza. Nie znaczy to jednak, że działa jako przyczyna wieloznaczna (Tomaszowe pojęcie *causa equivocata*, wspomniane poprzednio, odnosi się w rzeczywistości do *causa analogica*), i że działa na podobieństwo wschodniego despoty (Aszaryci, Ockham). Zachowuje On w swym działaniu określony (poznawalny przez nas przynajmniej do pewnego stopnia) porządek. Opis tego porządku działania to właśnie dowód na istnienie Boga.

Człowiek jest „rzemieślnikiem” na innej skale, stąd też możemy brać pod uwagę właśnie ową ludzką skalę, nie biorąc pod uwagę skali „boskiej”. Fakt, że teoria analogii (która *de facto* nie jest niczym innym, jak tylko teorią *relacji*), stosuje się specjalnie do metafizyki, nie powinien zaciemniać istoty problemu. Możemy mówić o logice, problem metafizyki tymczasem zostawiając na boku. To, że *wyodrębniamy* jakiś aspekt poznania jest możliwe właśnie dzięki analogii, która istnieje między naszym ujęciem umysłowym a rzeczami fizycznymi. Chodzi o istnienie relacji, którą należałoby bliżej określić. Umysł ludzki nie jest przy tym wschodnim despotą (co zdawał się sugerować Kant), który *narzucałby* naturze wszystkie warunki brzegowe „eksperymentu”. Przed eksperymentem musimy mieć bowiem określone – a nie dowolne – ujęcie danego przedmiotu nauki *z zewnątrz*. Mamy tu *relatywną* konieczność dowodów naukowych. Obowiązują one *tylko po wyodrębnieniu* określonego aspektu poznawczego. Ale wtedy już są konieczne. Stając „na zewnątrz” obserwowanego zjawiska, umysł ludzki jest *de facto przyczyną analogiczną* w tym przynajmniej sensie, że dany aspekt poznawczy on wyodrębnia. Jest ewidentne, że idee w naszym umyśle są niematerialne, a rzeczy są materialne. Tylko marksiści mogli przypuszczać, że poznanie jest wejściem w dialektyczny stosunek rzeczy do idei. Jest to zupełnie niesprawdzałne. Odrębność metodologiczna przedmiotów nauk, a jeszcze wcześniej odrębność przedmiotu poznania w stosunku do idei przedmiotu przedstawiającego się umysłowi, jest w ogóle warunkiem każdego *sprawdzalnego* poznania. Problem analogii nie jest problem metafizycznym wyłącznie. Jest to przede wszystkim problem *realnej relacji* rzeczy do idei tych rzeczy. Otóż taka relacja *nie istnieje*. Istnieje tylko relacja *odwrotna*: idee przedstawiają rzeczy. Ponieważ jest to relacja asymetryczna, wobec tego musimy mówić o analogii jako warunku poznania świata realnego.

7. Sąd egzystencjalny i zasada tożsamości. Opcja fundamentalna a relacje przyczynowo-skutkowe. Problem tożsamości kulturowej i matrycy sądu

Uderzającą cechą natury ludzkiej jest – niespotykana poza tym w przyrodzie – różnorodność działań. Dynamika dobra i zła charakteryzuje po równi egzystencjalne możliwości człowieka. Jak nadmieniono powyżej, wynika to z tego, że człowiek jest w stanie ująć intelektualnie przeciwieństwa (*contraria* filozofii klasycznej tak właśnie można nazwać), za których ujęciem idzie właśnie działanie.

Ujęcie jakiegokolwiek przeciwieństwa zakłada, według Tomasza (STh., 18, 4 ad 1), uprzednie ujęcie zasady formowania przeciwieństwa, tzn. zasady niesprzeczności. Przeciwieństwo ujmujemy w jakimś aspekcie; przedmiocie, np. przedmiocie nauki. Natomiast

sama zasada jego wyodrębnienia musi znajdować się *poza tym* przedmiotem (jak jego pryncypium). Przedmiot ten zazwyczaj daje się naocznie uchwycić przy pomocy jednoznacznego pojęcia. Specjalny problem przedstawia przedmiot metafizyki, bo w tym wypadku sama zasada niesprzeczności jest przedmiotem analiz tej nauki. Co więcej, samo istnienie nauki najwyższej w sensie proponowanym przez Arystotelesa zależy od tego, czy zasada niesprzeczności może być ujęta tematycznie. Wedle bowiem Arystotelesa, metafizyka musi być filozofią pierwszą, czyli musi *osądzać* twierdzenia innych nauk.

Wszelka zatem prawda (jeden z krańców *contrarietas*) musi być ufundowana na poznaniu zasady niesprzeczności. Łukasiewicz za pierwszą zasadę uznał definicję sądu prawdziwego. Odrzucił natomiast pierwszeństwo zasady niesprzeczności. Rzecz chyba polega na niezrozumieniu faktu, że definicję prawdziwości otrzymujemy przecież właśnie w oparciu o zasadę niesprzeczności.

Sąd błędny polega na przypisaniu danej rzeczy (której istotę poznajemy przez formę zastępczą rzeczy – *species intelligibilis*) cechy, która jej nie przysługuje. Chodzić zaś musi o porządkowanie relacji między rzeczami. Zasadą porządkowania tych relacji jest zasada niesprzeczności. Jest ona empirycznie ufundowana, stąd też związki, relacje między obiektami są koniecznymi prawami natury. Nauka bowiem polega właśnie na odróżnieniu tego, co zgodne z wyodrębnionym metodycznie przedmiotem od tego, co z nim niezgodne.

Weźmy dwie rzeczy: *A* o cechach α , β , γ , δ oraz *B* o cechach κ , λ , μ , ν . Jeżeli rzeczy *A* przysługują w rzeczywistości wymienione cechy, a rzeczy *B* – podobnie, to prawdziwym byłby sąd *A jest β* lub *B jest λ* , natomiast nieprawdziwym *A jest μ* lub *B jest β* .

Należałoby wszelako zauważyć, że każdej rzeczy przysługuje nieprzekazywalne, jej właściwe istnienie. Natomiast odnośnie do wszystkich cech: α , β , γ , δ oraz κ , λ , μ , ν należałoby stwierdzić, że są one właśnie przekazywalne, w czym potencjalnie tkwi przyczyna ich pomieszania, czyli sformułowania sądu fałszywego.

Stosownie do tego, można by przypuszczać, że przed poznaniem prawdy, winno iść „poznanie prawdziwe”, a mianowicie poznanie właściwego dla danej rzeczy istnienia. Przedmioty *A* i *B* mają bowiem oczywiście sobie właściwe odrębne istnienia; akty istnienia. Takie jest zdanie Krąpca, przedstawione w książce „Realizm ludzkiego poznania” (Inaczej można by powiedzieć, że „poznanie prawdziwe” dokonuje się dzięki transcendentalnej właściwości prawdy, która pierwotnie miałaby tkwić w rzeczy). Krąpiec powołuje się przy tym na zdanie Arystotelesa, które scholastycy przekazali w następującej postaci: *unumquodque cognoscitur in quantum est actu*.⁶⁷ Wszystko jest poznawalne o ile jest w akcie. Poznanie zaś istnienia byłoby poznaniem aktu właśnie. Problem polega na tym, że Arystoteles nie przyjmuje, że mamy bezpośrednie poznanie właściwego dla każdej rzeczy istnienia. W szczególności zaś nie przyjmuje możliwości dokonywania sądów egzystencjalnych. Wzmiankowana wobec tego zasada musi mieć inne znaczenie. Chodzi o ustalenie, na czym polega właściwie poznanie aktualne (*actu*).

⁶⁷ *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 1 n. 8. Cum enim unumquodque sit cognoscibile in quantum est ens actu, ut infra in nono huius dicitur, illa quae habent esse deficiens et imperfectum, sunt secundum seipsa parum cognoscibilia, ut materia, motus et tempus propter esse eorum imperfectionem, ut Boetius dicit in libro de duabus naturis. *Metaph.*, IX, c. 9 in calce; c. 10.

Zdaniem zarówno Tomasza, jak Arystotelesa, specyfiką poznania ludzkiego (poznanie rozumiemy tu sensu largo jako tworzenie nauki również) jest to, że postępuje ono z możliwości od aktu. Nawet w wypadku aktualnego rozważania problemu naukowego i tak zawsze mamy przejście z możliwości – tej przynajmniej związanej z potencjalnym charakterem sprawności wiedzy – do rozważania aktualnego. Jasną jest bowiem rzeczą, że naukowiec zabierając się do rozważania nowego problemu przechodzi z możliwości do aktu. Najpierw ma wiedzę w stanie habitualnym, później – aktualnym. To, co rzeczywiście (habitualnie) zawiera się w jego pamięci zanim o określonej godzinie przystępuje do rozważania problemu naukowego, następnie w tymże intelekcie pojawia się aktualnie. Jeżeli zaś chodzi o tworzenie samej wiedzy od podstaw, to mieć będziemy do czynienia z możliwością bardziej radykalną. Chodzić tu będzie o potencjalność intelektu jako władzy. W sensie szerokim, doświadczenie potoczne skutkuje takim właśnie „habitualnym” ujęciem rzeczy, tzn. ujęciem jej w sposób elementarny. Natomiast pełne (aktualne) jej ujęcie wymaga (stopniowego) przejścia intelektu z możliwości od aktu. Pełna aktualizacja intelektu w danym aspekcie poznawczym następuje w momencie stworzenia zupełnego (w danym aspekcie) systemu nauki.

Otóż teoria sądów egzystencjalnych wydaje się przyjmować coś zgoła przeciwnego: najpierw poznanie nasze miałyby być aktualne, a stopniowo, w miarę jak oddalalibyśmy się od *bezpośredniego* ujęcia rzeczy w jej własnym istnieniu, poznanie nasze byłyby coraz bardziej naznaczone dowolnością oraz, co za tym idzie, możliwości popełnienia błędu. Byłoby „myśleniem” raczej niż poznaniem we właściwym tego słowa znaczeniu.

Stosownie do tego, (a wbrew Arystotelesowi i Tomaszowi), przyjmuje się pierwszeństwo tzw. zasady tożsamości (przyporządkowanie danej rzeczy *jej własnego istnienia*). To domniemane pierwszeństwo nie dotyka wyłącznie jednego elementu noetyki Tomaszowej; w istocie *całość* teorii wiedzy staje się problematyczna. Pociąga to bowiem za sobą i tę konsekwencję, że poznanie naukowe nie będzie polegać na ujęciu przyczyny. Jeśli bowiem jego fundamentem jest ujęcie związku tożsamościowego, to trudno w ogóle później ustalić związki, w których *odróżniamy* przyczynę i skutek jako to, co *w sposób istotny* ze sobą powiązane. Powiązaniem bowiem istotnym byłoby *jedynie* powiązanie istoty i *własnego* istnienia danego bytu. Nic nie jest przyczyną samego siebie, stąd też trudno z zasady tożsamości wyprowadzić zasadę przyczynowości. A według Arystotelesa, nauka ujmuje konieczne związki przyczynowo-skutkowe. *W obrębie* jednej i tej samej rzeczy wyróżniamy formę i materię dlatego właśnie, że w elementarnym składniku doświadczenia (zdarzeniu) wyróżniamy *wpierw* czynnik sprawczy, który przekazuje formę gatunkową „materii”, czyli odrębnemu od siebie substratowi.

Prześledźmy rozumowanie samego Tomasza. Otóż nie tylko fakt przekazywania formy w wypadku zmiany fizycznej winien być ujęty analitycznie. Nie tylko to, co *wprost* mówi Arystoteles, musi być przedmiotem metafizyki. Za-istnienie rzeczy w świecie (czy też stanie się czymś nawet przypadłościowo jedynie) jest niewątpliwie warte uwagi. Ale w momencie, kiedy czynnik sprawczy przestaje aktualnie działać, rzecz równie niewątpliwie istnieje sama. Posługując się językiem Arystotelesa, musimy powiedzieć, że czynnik nie mniej „formalny” od tego obecnego w ruchu (i postawianiu) musi tkwić wtedy właśnie w samej tej rzeczy. Czynnik analogiczny w stosunku do czynnika sprawczego ruchu i poznawalny jedynie *w tym kontekście*. Poznawalny na drodze systematycznej refleksji nad ruchem i strukturą bytu. Nie ma literalnie „materii” odpowiadającej temu, co najbardziej

formalne w bycie – istnieniu, jakkolwiek greckie pojęcie hypostasis można odnieść do substratu w ogóle. Trzymając się arystotelizmu wyłącznie, stwierdzamy, że dany substrat zaistniał „pod” formą powiedzmy człowieczeństwa. Tomasz wszelako dodaje, że dana rzecz subsystuje (subsistentia to odpowiednik łaciński wspomnianego greckiego terminu hypostasis) pod własnym istnieniem i jest w możności do istnienia właśnie.

Od strony czynnika *efektywnego* w naszym poznaniu istnienie jest pierwotne, bo to ono stanowi o aktualności ruchu również (każda rzecz działa o tyle, o ile *jest*). Nie znaczy to jednak, by to pierwszeństwo było od razu poznane jako pierwszeństwo. Bo w danym razie trzeba by je jakoś nazwać. Tymczasem byt – zdaniem Tomasza – jest pierwszym, co jest intelektualnie (efektywnie we wspomnianym sensie) ujęte, a nazywanie tego, co nazywanie w ogóle umożliwia, jest niemożliwe. „Byt” jest pojęciem, którego większość ludzi w ogóle nie rozumie, jakkolwiek musi to pojęcie być efektywnie obecne w ich umysłach – po to, aby nazywać mogli cokolwiek w ogóle. Byt nie jest poznany przez nich *jako byt* właśnie. Byt jako byt jest bowiem przedmiotem najtrudniejszej z nauk – metafizyki.

Teoretycznie jedynie byłoby możliwe wyprowadzenie każdego w ogóle języka żywego z pojęcia bytu właśnie, ale naturalną kolejną rzeczą pojmujemy pierwotnie bycie-jakieś (tzn. bycie w ruchu). Być może klasyczny język hebrajski skupia się wokół imienia Tego, Który Jest (Wj. 3. 14), ale Księga Wyjścia nie jest dziełem *naturalnego* intelektu. Każda rzecz *jest* (jest samodzielna), ale zarazem *jest w pewien sposób*, oddany przede wszystkim przez czasowniki. Oczywiście uczymy się języka zaczynając od jego strony materialnej, to znaczy konkretnych przejawów bycia, tzn. bycia-w-ruchu. Greka jest w tym punkcie wyraźnie różna od języka hebrajskiego. Fundamentalnym dla filozofii greckiej jest odróżnienie BYĆ od STAWAĆ SIĘ, gdy tymczasem w klasycznym języku hebrajskim oba te wyrazy mają wspólną etymologię. Cóż znaczy określenie „Y stało się słowo Pańskie do mnie” [Jeremiasza]?⁶⁸ Tomasz wyjaśnia tę sprawę (In Jeremiam, cap. 1 l. 2):

[Hic describit prophetiae tempus, quia sub tribus regibus prophetavit, de quibus habetur 4 Reg. 20, et deinceps]. Sed cum supra dixerit, verba, quare hic singulariter dicit, verbum? Ad quod dicendum, quod verba prophetalia sunt quidem multa in se, sed sunt unum in sua origine, quia a verbo increato originantur. Sed cum illud verbum sit aeternum, ut dicitur Joan. 1, quomodo dicitur factum? Et dicendum, quod non dicitur factum simpliciter, sed ad aliquem; non quidem mutatione facta in verbo, sed in eo cui per verbum fit revelatio: secundum quem modum dicitur Deus factus refugium nostrum.

Słowa prorockie są co prawda wielorakie w sobie, ale są jednością w [swym] pochodzeniu, ponieważ pochodzą od Słowa Niestworzonego. Ale, skoro [w Prologu Ewangelii Janowej] to Słowo nazwane jest wiecznym, to jakże mówi się o nim „stało się”. Otóż nie stało się ono po prostu, ale stało się ku-komuś; nie się dzięki zmianie w Słowie, ale dzięki zmianie w tym, do

⁶⁸ יְהוָה יֵלֵךְ (ieue) Yahweh יָלַךְ (al-i) to-me לֵאמֹר (l-amr to) to-say-of (Jer. 1. 4) וְהָיָה (u·iei) and·he-is-becoming דְּבַר (dbr word-of) -

kogo przez Słowo *staje się* objawienie. W podobny sposób mówi Pismo „Panie ty stałeś się dla nas ucieczką”.

We Wstępie poruszono problem tej różnicy między słowami ludzkimi a Słowem Boga. Odróżnienie to stawia pod znakiem zapytania możliwość tzw. Exodusmetaphysik proponowanej przez Gilsona.

Problem, o którym mowa, nie jest to problem odczytania tekstów Tomasza przede wszystkim. Nie *forma* myśli Tomaszowej jest najważniejsza, ale jej *znaczenie* – również obecnie, w XXI wieku. Oczywiście wszyscy, którzy te teksty czytają bez klucza hermeneutycznego, zgadzają się co do tego, że stosunek istnienia do tego, co ono aktualizuje, to stosunek aktu do możliwości. Wszelako z faktu użycia terminów arystotelesowskich trzeba wyciągnąć wszystkie konsekwencje. Bo znaczenie aktu musi się różnicować wedle różnorodności rzeczy, a zasada odróżniania musi być ujęta pierwotnie: oto rdzeń Arystotelizmu.

Ontologia Szkota różni się ona od „greckiego naturalizmu” i od metafizyki również. W metafizyce pojęcie aktu stosować się musi analogicznie do tego, co pierwotne w doświadczeniu ruchu i do tego, co stanowi o istnieniu rzeczy (w sposób powyżej opisany). W przeciwnym razie związek percepcji ruchu z tym, co analitycznie ujęte w nauce projektowanej jako najwyższa byłby luźny – i to właśnie mówi Szkot w pierwszych zdaniach Traktatu o Pierwszej Zasadzie. Poznanie zmysłowe byłoby jedynie *okazją* do utworzenia pojęć jednoznacznych, a przejście od poznania bycia-w-ruchu do poznania bycie nie wydaje się możliwe. Jeżeli związek systemu konceptualnego z doświadczeniem źródłowym jest *przygodny*, to dowolnie również określone zostanie to, co formalne. W istocie, Kant przyjął (wychodząc z tych samych przesłanek), że to, co formalne jest w „świadomości”, a nie widać, dlatego *musiałoby* to być *błędem*, jeżeli przyjmie się wspomniane przesłanki. Mówi się tu raczej o „idealizmie”, a nie o błędzie. A jednak jest to, że jest to błąd właśnie, wynika z niebrania pod uwagę tego, co stanowi o aktualności, zupełności i doskonałości wiedzy – istnienia, którego poznanie dopełnia każdy system wiedzy. Nie widać istotnej różnicy między oboma tymi stanowiskami (esencjalnym – u samego Szkota i egzystencjalnym – u niektórych epigonów Kanta), bo ta dotyczy tylko wniosków, nie zaś bezdyskusyjnie przyjętych przesłanek. Błąd polega właśnie na przyjęciu tych przesłanek.

Prawo implikacji logicznej (*ex falso quodlibet*) mówi, że z przesłanki błędnej wypływa (przy poprawnym rozumowaniu) fałsz i prawda po równi. Mimo to konsekwencja w rozumowaniu może prowadzić do konstruktywnych wniosków: nie co do stanu rzeczowego (opisywanego przez wnioski), ale co do wartości (logicznej) samej przesłanki: jeśli mianowicie mamy *reductio ad absurdum*. Taki jest sens zajmowania się historią filozofii: możemy nie zdawać sobie sprawy, że czas owej historii bywa naszym *osobistym* czasem, a sami jesteśmy *dramatis personae* owej historii. Bo *volens nolens* bywamy nimi przede wszystkim wówczas, gdy *bezkrytycznie* (bo za oczywiste) przyjmujemy błędne zasady, gdy tymczasem należy je wziąć w nawias. Błędna uliczka; egzystencjalny impas; absurd, bywa znamię współczesności – dziedzica myśli „oświecenia”. Dwie cechy ludzkiej natury pokazują się w obliczu tegoż absurdu. Poglądy „oświeconych” bywają po prostu śmieszne, bo *risibile*, to naturalna cecha (*proprium*) ludzkiej *natury* (a śmiech-*risus* to reakcja na to, co *nienaturalne*). Ale „zdolność do śmiechu” nie jest cechą istotną (*essentiale*) naszej natury.

Rationale (rozumność) człowieka to zdolność „odczucia” absurdu, czyli konsekwentne prześledzenie *źródeł* błędnych poglądów. Stawką jest tu wolność i godność człowieka. Risibilia „współczesności” są raczej widoczne, choć człowiek dotknięty nimi (zraniony w swej godności) z pewnością nie zasługuje na szyderstwo. Jeżeli istnieje rzeczywiście filozofia pierwsza, to je pierwszeństwo musi polegać na zdolności przywracania godności ludzkiej zdeptanej przez ten absurd. O ile egzystencjalizm może być istotnie „filozofią absurdu”, to metafizyka musi być czymś zgoła przeciwnym.

Wszystko, o czym dotychczas była mowa, a więc: intuicja istnienia, ujęcie zasady niesprzeczności jako stwierdzającej przystawalność czegoś do istnienia w świecie (tzn. odrzucenie jej empirycznego, fundamentalnego charakteru), zastąpienie jej tzw. non repugnantia essendi, oraz rozważanie nie tyle przyczyn fizycznych, co porządku przyczynowości in abstracto, to elementy doktryny Jana Dunska Szkota. Zasadę niesprzeczności sytuuje Szkot w porządku istotowym, a nie porządku naturalnego poznania, jak to czyni Arystoteles (Anal. Post., II 19). „Niesprzeczność” Szkota to non repugnantia essendi. Wyobrazić sobie można pojęcie, które chcielibyśmy zaszczerpić w czyimś umyśle. Ten to umysł (kierując się albo zdrowym rozsądkiem, albo pewną wiedzą o świecie) jedno z pojęć przyjmuje; inne – odrzuca (repugnat ea). Analogicznie rzecz miałaby się przedstawiać z rzeczywistością Szkota: jedno pojęcia do niej przystają; inne – nie. W poznaniu fizycznego stanu rzeczy (faktów) zasada ta nie może odgrywać żadnej roli. Szkot jest zdeklarowanym przeciwnikiem „greckiego naturalizmu”. Tymczasem zasada unumquodque cognoscitur in quantum est actu inaczej jak na gruncie owego greckiego naturalizmu zrozumiana być nie może. W istocie, zasada odróżniania pokazuje właśnie samą *naturę* ludzkiego rozumienia i bycia w świecie.

To, że filozofia natury bywa traktowana z pewnym dystansem przez rzeczników specjalnego doświadczenia metafizycznego, jest poniekąd zrozumiałe w świetle faktu, że nauki przyrodnicze po Tomaszu rozwijały się w kierunku zupełnej emancypacji w stosunku do metafizyki. I tę jedność systemu wiedzy rzeczywiście trudno obecnie przywrócić. A chodziłoby o pokazanie jedności systemu wiedzy dzięki istnieniu owego pośredniego ogniwa, jakim jest filozofia przyrody. Bo w aktualnie istniejącym systemie wiedzy status metafizyki jako nauki bywa kwestionowany. Zrozumiałym może być zatem, że broni się autonomii metafizyki, a poświęca się jedność systemu wiedzy. Tej autonomii broni się właśnie oddzielając metafizykę od tego, co jest za naukę powszechnie i bezdyskusyjnie uważane, zaznaczając, że chociaż przekonanie to jest powszechne, to dotyczy *pewnej* nauki (nauki szczegółowej). Metafizyka zaś byłaby nauką *inną*, z czym zresztą trudno się nie zgodzić. Problematicznym jest tylko twierdzenie, że jest ona *zupełnie inną* nauką i że na przykład zwykle rozumowanie sylogistyczne nie jest w niej ważne, a jej punkt wyjścia różni się od doświadczenia potocznego i tego, które jest zwyczajnie punktem wyjścia innych nauk.

(Problem jest nierównie poważniejszy, jeżeli chodzi o teologię. Bo jeżeli nie jest ona nauką w tym sensie, co na przykład biologia, to Cel ostateczny ludzkiego życia nie jest równie systematycznie i precyzyjnie pojmowany, jak wszystko to, o czym mówi na przykład biologia właśnie. Ewidentnie na żadną dowolność w wypadku tej ostatniej nauki nie ma miejsca. A czy dążenie do Celu Ostatecznego może być *mniej* sumienne niż przeprowadzanie eksperymentu naukowego?)

Problemem jest właśnie to, czy metafizyka może pozostać metafizyką nie będąc zarazem filozofią pierwszą – dokonującą osądu nad twierdzeniami nauk szczegółowych. Ogrom rzetelnej pracy dokonanej przez rzeczników tomizmu nie został dotąd należycie wykorzystany, bo też i sama metafizyka została odseparowana od poznania natury. Faktem jest więc i to, że metafizyka przestała być tak *radykałnie zaangażowana* w dokonywanie *partykularnych sądów* (a nie jedynie sądów egzystencjalnych), jak ta Arystotelesowska była pierwotnie; przestała de facto być filozofią pierwszą. Sam fakt, że idealizm nie został uznany za błąd po prostu, ale za opcję fundamentalną, jest równie znamieny. Chodzi w sumie o zaniechanie argumentacji racjonalnej we wszystkich tych obszarach, które uznano za beznadziejnie odseparowane od metafizyki.

Emblematyczna antyteza „Poznawać czy myśleć” (Krapiec) nie jest niczym innym, jak milczącym zaakceptowaniem Szkotowego podziału na byt naturalny i byt intencjonalny. Tworząc mianowicie wiedzę unosimy się „w zaświaty” tegoż bytu intencjonalnego, któremu właśnie brak fizycznej treści. Inaczej: oddzielono tu „świadomość” od „rzeczywistości”. Sam fakt, że „świadomość” jest radykałnie przeciwstawiona surowemu stanowi natury, przesądza o tym, że jest ona w sumie pojmowana jako byt „nadprzyrodzony” i pozbawiony fizycznej treści. Taki jest zresztą sens Kantowskiego „bycia noumenalnie wolnym”. Wartość jednak, czy też „pośrednicząca” rola bytu (intencjonalnego) w poznaniu Boga jest problematyczna – wyrażając się najogólniej.

Trzymając się samego pojęcia *intentio* (przyjmując je za ważne w tym dowodzie), mamy do wyboru dwie koncepcje intencjonalności: tę powszechnie kojarzoną z ruchem fenomenologicznym i tę zapożyczoną – Tomaszową. Intencjonalność natury jest wedle Tomasza (i Arystotelesa) najbardziej fundamentalną jej charakterystyką – jest dążeniem do istnienia po prostu i to zawarte jest w formule przedmiotu metafizyki. Według Tomasza, Bóg jest przyczyną przedmiotu metafizyki (*ens inquantum est ens*), tzn. wszystkiego, co dąży z *natury* do istnienia. Dowód na istnienie Boga opiera się właśnie na tym fakcie. Natomiast co do bytu intencjonalnego w wydaniu fenomenologów można mieć przynajmniej wątpliwości, czy do udowodnienia istnienia Boga rzeczywiście prowadzi. Heidegger rozważanie bytu umieścił w centrum stworzonej przez siebie „ontologii fundamentalnej”, natomiast ewidentnie nauka ta nie ma na celu udowodnienia istnienia Boga. Heidegger uporczywie wzbraniał się przez postawieniem znaku równości między SEIN i Bogiem, co próbowano wielokrotnie czynić. W istocie deifikacja BYTU jest możliwością zawsze otwartą, a możliwości tej nie ma w wypadku *ens inquantum est ens* – bytu pojętego w terminach arystotelizmu. Słynne zdanie Arystotelesa dotyczące wspomnianej „intencjonalności” bytu bywa przytaczane w takiej oto postaci: „Bóg i Natura nic nie czyni na próżno”. (W drukowanych książkach używa się dużej litery w drugim z tych wyrazów; minuskuła zaś weszła w użycie dopiero w IX wieku po Chrystusie). Natury jednak ubóstwić się nie da wychodząc z przesłanek arystotelizmu. W istocie to, co *dąży* do istnienia, musi być naznaczone pewną jego prywatnością, więc być od Istnienia Samoistnego zupełnie różne. Przeciwnie, Byt fenomenologów po prostu stoi między jednostką Boga poszukującą a Bogiem – z wszystkim tego konsekwencjami. Sama „świadomość” bywa „pozyskiwana”, kiedy jednostka odnajduje własną „tożsamość” w „lustrze” innych potencjalnych członków społeczności. Biorąc rzecz od strony zdroworozsądkowej, jeżeli ludzie *zwracają się nawzajem ku sobie* w ten właśnie sposób, to przynajmniej niektórzy od Boga muszą się odwracać (zwracać się Doń plecami).

Jedyną drogą przeprowadzenia dowodu istnienia Boga jest poznanie porządku fizycznego świata. Przez poznanie bowiem w danym razie rozumiemy porządkowanie relacji typu: *A jest β lub B jest λ* . Faktem jest, że punkt wyjścia tak pojętej nauki wydaje się niepozorny, chodzi bowiem najpierw po prostu o odróżnienie materialnej przyczyny od materialnego skutku. Nauka jednak prowadzi w ogóle do ujęcia zupełnego systemu relacji, a nauka naczelna prowadzi do zupełnego ujęcia systemu wszystkich w ogóle relacji fizycznych oraz ustalenia odniesienia kosmosu jako całości do tego, co w stosunku do niego „zewnątrzne”. Są to relacje konieczne. Ostatecznie udowadniamy, że *konieczne* jest przyjęcie istnienia przyczyny całego w ogóle świata. Jest to jednokierunkowa relacja zależności skutku od przyczyny; przyczyny która ten skutek pod każdym względem przekracza.

Otóż zarówno definicje realne, jak i konieczne związki przyczynowo-skutkowe (ich poznanie) tkwią w *naturalnym umyśle* człowieka. Są one niematerialne, ale w materialnych treściach pewnego typu (znakach) tkwi *konieczne odniesienie* do nich właśnie. To zresztą wynika z tego, że znaki mają dwie strony: materialną (np. dźwięk) oraz sens, który do materii zredukować się nie da. Relacje nie są materialne w normalnym tego słowa znaczeniu.

Jeżeli przez „myśleć” rozumieć by należało przypisywanie *dowolnych relacji* dowolnym obiektom, to istotnie, tak rozumiane myślenie należałoby przeciwstawić poznaniu. W danym razie byt intencjonalny byłby to świat idei, w którym *zupełnie pominięto fizyczną treść relacji między materialnymi rzeczami*. A nauka bierze właśnie za przedmiot treść owych relacji.

Nie chodzi przy tym o ustalenie relacji całości „teorii”, czy też wyjściowej intuicji do potencjalnych desygnatów obecnych w świecie fizycznym. Wedle Arystotelesa, ta relacja jest głębsza, bo istotowa. Wchodzi tu w grę nie tylko sprawdzenie teorii i nie tylko sprawdzenie elementów jako części owej całości – wprzód odniesionych do siebie nawzajem jedynie. Sprawdzone może być każde twierdzenie z *osobna*. Co więcej, zależność nauki od stanu przedmiotowego dotyka również jej genezy (empirycznego charakteru zasad), a więc dotyka problemu abstrakcji. W tym schemacie twierdzenia są pewne, a nie jedynie prawdopodobne.

Nie istnieje *specjalny, uprzywilejowany* modus poznania, gwarantujący jakby z góry wykluczenie dowolności i błędu; poznanie, które należałoby przeciwstawić poznaniu pośredniemu (nieangażującemu wprost sądu egzystencjalnego) oraz zwykłemu poznaniu naukowemu. „Specjalny” bowiem sposób poznania zasadniczo uprzywilejowanym wcale być nie musi: metafizyka zawsze mogłaby zostać relegowana na margines nauki.

Poznanie bytu jest rzeczywiście w tym przynajmniej sensie pośrednim, że jest zawsze przede wszystkim poznaniem *bytu jakiegoś*, czyli jest poznaniem *za pośrednictwem* ujęcia istoty bytu przez formę poznawczą zwaną *species intelligibilis*. Niektórzy używali pojęcia *forma vicaria*. Doniosłości pośrednictwa *species intelligibilis* w poznaniu u Tomasza niepodobna pominąć milczeniem. A jednak wszelkie formy intuicjonizmu prowadzą *de facto* do zapoznania istotnej wagi tego elementu noetyki Tomaszowej. Poznanie bytu jest poznaniem pewnego sposobu bycia również, bo byt jako taki jest przecież przedmiotem najtrudniej w ogóle poznawalnym.

Problem opozycji *pośrednie-bezpośrednie* jest podjęty przez Arystotelesa. Chodzi tu jednak o cechę przesłanek. Te mianowicie, które są wyjściowe dla nauki, muszą być *ἄμεσα* - bezpośrednie. Natomiast wnioski oczywiście bezpośrednie nie są. Nie mniej jednak dają się sprowadzić do owych bezpośrednich przesłanek. Dlatego też oczywistymi – u Arystotelesa –

bywają nazywane nie tylko przesłanki, ale i to, co *ściśle* udowodniono, na tych przesłankach się opierając. Chodzi o to, aby w ciągach dedukcyjnych nie pojawiły się „obce elementy” naruszające spójność wypowiedzi naukowej. Tak więc spójności systemu wiedzy nie możemy zredukować do wspomnianej powyżej *non repugnantia essendi*. Ta spójność jest zakładnikiem oparcia systemu na pierwszych zasadach pojmowanych empirycznie. Bo zasadę niesprzeczności poznajemy empirycznie właśnie.

Problem genezy wiedzy dotyczy każdej w ogóle nauki, ale specjalnie dotyczy on nauki pierwszej. Owa jej specyfika polega na tym, że nie możemy w metafizyce wyjść od definicji realnej przedmiotu jako od przesłanki (jak w innych naukach). Bo byt nie da się ani zdefiniować, ani pojąć jako rodzaj. Natomiast zasada pierwsza absolutnie, z której nauka ta czyni maksymalny użytek, pozwala właśnie na ściśle sprowadzenie każdego w ogóle twierdzenia do pryncypiów. Odpowiada zatem za konieczność dowodów naukowych. Jest przy tym – paradoksalnie – metafizyka „dłużniczką” nauk szczegółowych, pojęcie bowiem bytu (jej przedmiot) jest tak dalekie od przedmiotów nazywanych prościej, że jest po prostu trudniej uchwytne. Otóż dzięki odwołaniu się *do jakiegokolwiek* z nauk szczegółowych uzyskujemy naoczną treść wywodów metafizyki.

Każdy krok metodyczny *sprawdzonej* nauki może być – stosownie do tego – ściśle wymierzony i relacje między rzeczami, które zasada niesprzeczności pozwala nam porządkować, nie są ujęte w sposób dowolny, czy też nawet „prowizoryczny”. Natomiast każda nieścisłość w rozumowaniu wprowadza nas w zakłęty krąg bytu intencjonalnego. Można zresztą nawet nazwać go „kręgiem hermeneutycznym”. Otóż wydobyć się z niego jest rzeczą niesłychanie trudną. Raz puściwszy wodze wyobraźni, człowiek potrzebuje dużego wysiłku zdyscyplinowanego intelektu, aby z kręgu owej dowolności się wydobyć. Zresztą dowolność nie musi być oceniana z subiektywnego punktu widzenia mieszkańca owego świata intencjonalnego pejoratywnie. Może on bowiem mówić o „wolności”, bo zresztą (niestety) sama „swoboda” nazywania rzeczy jest faktem.

Szkotowe określenie *scientia quidditativa* (wiedza istotnościowa) zapewne zabrzmiałby w uszach Tomasza podobnie jak określenie „drewniane żelazo”. Wszelka bowiem wiedza dochodzi do pełni w obliczu percepcji fizycznej rzeczy. *Omnis scientia in visione rei praesentis perficitur.*⁶⁹ Jest sądu naukowego ma taki sam „realistyczny” walor jak sam punkt wyjścia nauki w ogóle, a metafizyki w szczególności. Brak pewności ufundowanej naturalnie jest cechą wiary jedyne, a tę trzeba wyraźnie od wiedzy odróżnić. Bo pewność jedynie wiary jako cnoty teologalnej, wlanej jest niewzruszona; to Bóg świadczy o jej prawdziwości (*testis in coelo fidelis*)⁷⁰, podczas gdy taka próba podjęta ze strony człowieka jest zawsze narażona na niepowodzenie.

De veritate, q. 14 a. 9 co: Unde fidei obiectum proprie est id quod est absens ab intellectu. Creduntur enim absentia, sed videntur praesentia, ut in eodem Lib. Augustinus dicit, vel etiam

⁶⁹ De veritate, q. 14 a. 9 co.

⁷⁰ Super Psalmo 9, n. 4. Aliquando habet iudicem, sed non testem vel advocatum; sed iste habens iustitiam invenit iudicem; et ideo dicit, quoniam fecisti iudicium meum, idest dedisti, et causam meam, idest testis meus. Hier. 29: ego sum testis et iudex, dicit dominus. Deus enim est iudex et testis: inquantum iudex, facit iudicium; inquantum testis, causas defendit.

res non apparens, id est res non visa: quia, ut dicitur Hebr., XI, 1, fides est argumentum non apparentium. Quandocumque autem deficit ratio proprii obiecti, oportet quod et actus deficiat; unde, quam cito incipit aliquid esse praesens vel apparens, non potest ut obiectum subesse actui fidei. Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.

Przedmiotem wiary jest to, co jest nieobecne dla intelektu. Wierzimy bowiem w to, co jest nieobecne, ale widzimy to, co obecne, jak o tym mówi Augustyn w tymże dziele. Wierzimy zarazem i w to, co niejawne, to znaczy w to, czego nie widzimy, bo wiara, jak powiedziano w Liście do Hebrajczyków (XI, c. 1) „jest [...] wywodem rzeczy niewidzianych”. Zawsze zaś wtedy, kiedy zabraknie tego, co stanowi o przedmiocie właściwym danego aktu, zabraknie też i samego aktu. Stąd też, skoro tylko coś zacznie być obecne lub jawne, nie może jako obiekt podlegać aktowi wiary. Natomiast wszystko to, co przysługuje ściśle wiedzy, jest poznawane przez sprowadzenie tego do pierwszych zasad, a te jako takie obecne są w intelekcie. Stąd też każda wiedza dochodzi do pełni w obecności rzeczy widzianej. Więc też wiara i wiedza tego samego przedmiotu mieć nie mogą.

Pewność przypisana do przedmiotu wiary *nadprzyrodzonej* pochodzi od jej Przedmiotu oraz Jego *osobowego zaangażowania* w określenie tego, co ostateczne w ludzkim życiu – zdecydowane na pewnym etapie historii człowieka. Ogólnie wszelako, ten przedmiot jest celem ostatecznym całego fizycznego kosmosu, a zatem potencjalnie celem ludzkiej natury rozumnej również. Możliwości przyjęcia tego, co pojawiło się w ten sposób w historii człowieka nie można odrzucać a priori. Przeciwnie, jeżeli cel ten byłby określony tylko podmiotowo i byłby raczej przedmiotem egzystencjalnego świadectwa, a jego pewność też określona w ten właśnie sposób, tym samym nie mógłby być podstawą ludzkiej egzystencji. „Wiara filozoficzna” wymyślona przez Kanta, jest wewnętrzną sprzecznością.

Teologia rozważa teoretycznie przede wszystkim właśnie ów cel ostateczny ludzkiego życia. Jest on realny i pewny, a wszystkie kroki, które go niego wiedą, muszą być wymierzone tyleż ściśle, co w sposób odpowiadający absolutnej godności tegoż Celu.

Przeciwnie, nauka jest pewna obiektywnie *wprost*, a to dzięki zasadom, z których wychodzi – poznawaniem na drodze czysto naturalnej. Zasady te są podobne do celów działania w ogóle, a odwrotnie: Cel Ostateczny za Szkotem możemy nazwać Zasadą.

Idee bytujące w umyśle naukowca mają charakter fizyczny; jest to bytowanie realnych relacji między materialnymi obiektami. Te relacje oczywiście są niematerialne. Schemat tych relacji tworzy naukę. Chodzi zarazem o to, aby przejrzystość tej struktury nie została zamazana. Chyba to mógł mieć na myśli Descartes pisząc o poznaniu jasnym i wyraźnym, jako paradygmatycznym dla nauki. Niestety jednak wprowadził on *idee* jasne i wyraźne, gdy tymczasem należało mówić o czytelnych relacjach między materialnymi obiektami.

Stosownie do tego, nie ma potrzeby przyjmowania żadnej specjalnej intuicji umysłowej i żadnego uprzywilejowanego modusu poznania, który miałby zagwarantować pewność postępowania naukowego raz na zawsze (z góry). Assensus fidei (przyzwolenie wiary nadprzyrodzonej) może gwarantować stabilność ludzkiej egzystencji, o ile tylko całe działanie, które przychodzi potem, pozostaje w organicznej z nim łączności. Nie jest to jednak

„poznanie” w zwykłym tego słowa znaczeniu, bo wola odgrywa w nim rolę zasadniczą, a pewność wiary pochodzi od jej podmiotu (Veritas Prima).

Odwrotnie: całe poznanie naturalne musi być w sumie na tę ostateczną perspektywę otwarte, a to dlatego, że ona *najlepiej odpowiada naturze człowieka*, a zresztą samo bycie nadprzyrodzonym taką konotację wnosi – bycia tym, co naturę dopełnia. Nie znaczy to jednak, byśmy mieli naturalną intuicję bytu: chcąc dojść do poznania Bytu Absolutnego, „potrzebowali” jakiegoś poznania bytu w ogóle w punkcie wyjścia. Zasady wiary, z których wychodzi teologia, też nie są takową intuicją. Teologia (podobnie jak wszystkie inne nauki) reprezentuje (repraesentat) przedmiot, a nie czyni go obecnym (praesens) po prostu (obecnym fizycznie w umyśle), bo zbawić człowieka nie może. Odwrotnie, żadne „zapoznanie bytu” nie może być pojmowane jako naganny naturalizm, być może wynikający z grzechu pierworodnego (Szkot). Bo po nauce oczekujemy jednak (po nauce naczelnej również) zupełnie neutralnego punktu wyjścia, a nie opcji – takiej, czy innej. Conversio (zwrócenie się) w wypadku przyjęcia tej opcji uzyskałoby bardzo wyrazistą, obrazową postać, zresztą wcześniej już wyrażoną w Platońskim Micie Jaskini. Sytuacja jest na tyle czytelna, że mielibyśmy pewien wyróżniony kierunek, w którym winniśmy podążać. Możemy sobie wyobrazić, że linia naszego wzroku pozostaje w określonej odległości kątowej od owego Ostatecznego Obiektu. W wypadku świętego odległość ta jest równa zeru; w wypadku grzesznika – jest równa połowie kąta pełnego. W wypadku odwrócenia się od „bytu” o 180° mielibyśmy Seinsvergessenheit w stylu Heideggera. Natomiast rolą filozofii byłoby dokonywanie „konwersji”. Filozofia Heideggera nacechowana jest właśnie „troską” (Sorge) o owego „grzesznika”. „Konwertyta” to właśnie ktoś, kto dokonuje owego obrotu o połowę kąta pełnego, a dalej już patrzy we właściwym kierunku. Filozofię Heideggera odróżnia od tego starożytnego archetypu zdecydowany antyintelektualizm (czyli wrogość do filozofii pomawianej przez Heideggera o naganne (wyrażne od czasów Arystotelesa) zapomnienie o SEIN; bycie, którego „rozumienie” ma swój „nastój”. Nie chodzi co prawda w wypadku Heideggera o czynność *woli*, ale o czynność afektywną. Pośrednio przynajmniej przyznano, że intelekt jest jednak w uznaniu wspomnianego celu ostatecznego niewystarczający; inaczej bowiem nie wspomniano by o „nastroju” jako ważnym dla „myślenia” filozoficznego. Jest tu jakaś konsekwencja w rozumowaniu: jeśli przyjmiemy (za Awicenną) „nadprzyrodzony” charakter filozofii, filozofia „greckiego naturalizmu” musi okazać się niewystarczająca. Przesłanki takiego stwierdzenia tkwią już w myśli Descartes’a, bo pomieszał on osąd intelektu z osądem woli, wobec czego te dwie władze też zostały pomieszczone. W teologii jednak (od filozofii wyraźnie różnej) konwersję pojmować można tylko jako *zmianę nastawienia woli* właśnie i to zmianę zgoła niepodobną do projektowanej przez Kanta „wiary filozoficznej”.

Schemat Seinsvergessenheit wydawać się może przejrzysty, problem jednak polega na tym, czy pozwoli on o ustalenie *właściwej relacji* człowieka do Boga, która zapewne w tak prostych terminach (a zwłaszcza w terminach poznania *jedynie*) opisać się nie da. Z pewnością zaś w ogóle nie da się opisać w terminach matematycznych. Relację człowieka do Boga można sobie *wyobrazić* przy pomocy wektora wodzącego, co bynajmniej jednak jej nie określa. Przede wszystkim bowiem tym, co człowieka wyróżnia jako istotę rozumną, bynajmniej nie jest wyobraźnia. Co więcej, nie jest tym nawet zdolność *precyzyjnego* ujmowania wyobrażeń, z którą mamy do czynienia w matematyce. „Metafizyka przyszłość”

miałaby – według Heideggera – posługiwać się właśnie językiem matematyki. Ponieważ jednak 50 lat od jego śmierci „przyszłości” owej nie widać, trzeba chyba przyjąć, że metafizyka jest metafizyka Arystotelesa i Tomasza, w której *osąd* nad wyobrażeniami odgrywa rolę zasadniczą.

Fizyczny fakt, który jest punktem wyjścia każdego poznania, jest złożony, a strona kwantytatywna tego złożenia jest jedną, ale *nie jedyną* stroną jego zrozumienia. Poznanie nasze w ogóle zaczyna się od analizy faktów, a ostatecznie chodzi o to, aby relacyjna struktura świata pokazała istnienie Przyczyny tego świata, czyli relację świata do tejże Przyczyny. Zredukować tej relacji do relacji kwantytatywnych się nie da. Poznanie Boga jest zwieńczeniem gmachu wiedzy ludzkiej (Bóg to *maxime intelligibile*); poznanie to przychodzi zazwyczaj człowiekowi z trudnością, a zatrzymanie się na jakimkolwiek wycinku relacji całości kosmosu może specjalnie poznanie to utrudniać.

Kajdaniarze z Platońskiego mitu Jaskini „zwracają się we właściwym kierunku”. Mówienie o „kierunku” nie jest tu prostą przenośnią, albowiem Platon matematyce przypisał pośredniczącą rolę w poznaniu Boga. Biorąc jednak rzecz od strony zdroworozsądkowej zapytać możemy, jak człowiek – powiedzmy znajdując się obcym sobie miejscu – może ów właściwy kierunek odnaleźć. Błądząc w obcym dla nas miejscu, poszukujemy drogi do naszego własnego domu, stąd też metafora domu jest sugestywna w wypadku poszukiwania Boga. A jednak rozumiemy, że jest to tylko metafora. Chodzi o odnalezienie relacji człowieka do Boga, a przynajmniej o odnalezienie warunków jej zadzierzgnięcia. I nie jest to bynajmniej rzeczą całkiem prostą.

Otóż, jeżeli mówimy o kierunkach „przeciwnych” zakładamy chcąc nie chcąc *przeciwieństwo w jakimś podmiocie*. Na przykład białe i czarne odnoszą się do tego, co potencjalnie barwne. Najprostszym sposobem wyobrażenia sobie substratu, o który w danym razie by chodziło, jest wyobrażenie go sobie jako trójwymiarowej przestrzeni. W takim wypadku odnalezienie właściwego kierunku polegałoby na skierowaniu się w stronę *zupełnie przeciwną* w stosunku do tej, w której ruch (na przykład *ruch* człowieka, który odwraca się od Boga) *dotychczas* się odbywał. Naturalnie nie musimy Platona pomawiać o prostactwo, a jednak w *ogóle* przyjęcie, że chodzi o *przeciwieństwa* wymaga przyjęcia *substratu*, choć niekoniecznie trójwymiarowej przestrzeni, bo w ogóle matrycy, która przyłożona do działań dawałaby „prosty wgląd” w trudne skądinąd kwestie. Naukę przez długi czas nawiedzało widmo eteru – naturalnego odpowiednika przestrzeni trójwymiarowej. Być może zresztą materia w rozumieniu Platona (χώρα; ὑποδοχή) miała być czymś podobnym.

Wagi implikacji przyjęcia istnienia jakiegokolwiek w ogóle matrycy poznania niepodobna przecenić. Można na przykład sądzić, że przeciwieństwem czynienia zła jest zawsze czynienie dobra. I jest to już *zdanie zupełnie błędne*. Mówi o tym Dionizy. Zło ma w sobie coś tak odrażającego, że samo w sobie jest w ogóle niepoznawalne.⁷¹ Jeżeli moralista jednak *musi* je poznać, to tylko dlatego, że wprzód mógł poznać dobro. A jednak każdy jest narażony na przyłgnięcie wolą do owego zła. Stąd też chybionym jest przekonanie, że w *ogóle* trzeba poznać zło po to, aby się go wystrzegać. Czasami bywa to konieczne, ale wprost z prywacji żadnego stwierdzenia nie da się wyprowadzić. Zazwyczaj wklajając się w zło człowiek szamocze się chaotycznie i często rozpaczliwie między *przeciwieństwami*, z których

⁷¹ Summa Theologiae I, q. 49 a. 3 c.

*każde jest złem.*⁷² Na przykład przeciwieństwem rozpaczyny jest zuchwałość. Ktoś, kto by sądził, że Bóg *nigdy* mu nie przebaczy, może też przypuszczać, że *Bóg przebaczy mu wszystko, cokolwiek by nie uczynił*, (co jeszcze może wyrażać myśl prawdziwą) i nie ma sensu przejmować się „grzesznością”, ponieważ wszystko *musi* skończyć się happy endem. To ostatnie jednak już równa się po prostu zezwoleniu na wyrządzanie ludziom krzywdy.

Niewątpliwie prawdą jest, że niezależnie od tego jak bardzo człowiek byłby w świecie materialnym zagubiony, i tak pozostaje on w *pewnej* relacji do Boga. Naprawienie wszelako ścieżek ludzkiego życia bynajmniej nie dokonuje się na drodze „radikalnych wyborów” *bezpośrednio*, ale dostrzeżeniu *wprzód* stosunku, w jakim pozostają rzeczy do ich Celu. Radikalnym winien być jedynie wybór *woli*, ale on może przyjść dopiero po *rozpoznaniu*, które jest dziełem władzy *różnej* od woli, a mianowicie – intelektu. Ujmując rzecz w sposób zupełnie prosty: zerwanie ze złem nie może polegać na wmówieniu sobie, że zło nie istnieje (czyli „zadecydowaniu” o „unicestwieniu” tegoż zła). Wybór właściwego kierunku życia wymaga uprzedniego rozpoznania istoty problemu w terminach zupełnie fundamentalnych, a to umożliwi *dostrzeżenie*, w jaki dany człowiek problem się uwikłał. I jest to *jakby* „widzenie świata w czarno-białych barwach”, tyle tylko, że widzenie to *musi służyć wszystkim ludziom* w odnalezieniu obiektywnie istniejącego dobra, nie zaś wykreślaniu z „pola świadomości” tych, którzy do „poprawnego” obrazu świata „nie pasują”. Bo danym razie „nie istniałoby” zarówno zło, jak i człowiek, który w to zło się uwikłał. *Dla mnie* on nie istniałaby. Byłby niczym. Wyrzucono by go z „pola świadomości”, w imię spójnej i „optymistycznej” wizji świata.

Cechą charakterystyczną dla stworzenia rozumnego, jakim jest człowiek, jest dążenie do znalezienia relacji z tym, co warunkuje relacyjność kosmosu w ogóle – znalezienia jej bez żadnej matrycy, na której ewentualnie projekt owej więzi trzeba by umieścić. Natomiast samo bycie rozumnym zakłada możliwość ujęcia pierwszego pryncypium rozróżniania rzeczy; odróżniania ich intelektualnie właśnie, czyli użycie wspomnianej zasady niesprzeczności. Byt nie jest *wprost* skontrastowany z niebytem jako takim, jakkolwiek w kontekście poznania zasad Tomasz mówi, że niebyt ma „przyczynę quasi-wzorczą”. Jeżeli bierzmy z kolei pod uwagę generalną tendencję wszystkiego do istnienia, a specjalnie tendencję natury rozumiej do istnienia jej godnego, to żadne a priori przyjęte schematy nie są w stanie adekwatnie tego dążenia opisać. Z drugiej zaś strony, użycie pierwszej zasady odróżniania pokazuje możliwości egzystencjalne skądinąd może niedostrzeżone, czy też przeoczone, bo też i metafizyka, która ujmuje tematycznie zasadę niesprzeczności bywa właśnie pomijana.

Człowiek jako istota rozumna może tę relację do Boga odnaleźć nie posiłkując się pojęciem żadnego substratu, na tle którego ową relację należałoby umieścić. Rozumność objawia się w zdolności używania pierwszej zasady intelektu – zasady niesprzeczności. Otóż

⁷² S. Thomae, Super Iob, cap. 24

[...] impius ergo per viam vinearum non ambulat quia rebus huius mundi moderate non utitur, sed quandoque declinat ad unum extremum quandoque ad aliud, et quantum ad hoc subdit ad nimium calorem transeat ab aquis nivium, quasi a contrario vitio in contrarium transeat quia in medio virtutis non manet [...]

zasada ta jest właśnie zasadą porządkowania absolutną, niewymagającą przyjęcia *żadnych założeń*, ponieważ mówi, że człowiek *nie jest zdeterminowany* w żaden sposób wykluczający de facto z góry naprawę relacji z Bogiem; wszelka „płaszczyzna” (substrat) jego materialnej egzystencji, która wydawałaby się ograniczać jego wybory do wyborów w tym lub innym kierunku, dla niego, jako istoty rozumnej – nie istnieje. Człowiek jest wolny w tak dalece, że zawsze jest on wobec tego świata *obcy, jeżeli weźmiemy pod uwagę jego ostateczne przeznaczenie*, a określa go jako człowieka jedynie relacja do transcendentnej Przyczyny tegoż świata. Nie określa go relacja do społeczeństwa ani kultury, „określa” go jedynie *absolutny punkt wyjścia (i dojścia)*, a to tylko w tym sensie, że sama jego natura jest „pojemna na Boga” (*capax Dei*).

Metafizyka *pokazuje* te możliwości, ale ich nie *otwiera*. Metafizyka jest domeną absolutnej naturalnej wolności człowieka, to znaczy wskazuje na fakt, że nikt nie jest zdeterminowany przez kontekst kulturowy tak, że możliwość zadzierzgnięcia więzi z Celem Ostatecznym byłaby wykluczona. Złożoność kontekstu, czy też ograniczeń kulturowych stanowi jedynie o tym, że reakcja na te ograniczenia może być równie mocna jak same te ograniczenia. Nie może być zatem mowy ani o matrycy naturalnej, ani wytworzonej – w taki czy inny sposób. W istocie matrycą takową może być tylko to, czym mówi Objawienie. I Ona te możliwości życia rzeczywiście *otwiera*. Jak wspomniano, Jedna tylko Osoba otworzyła w historii możliwości zadzierzgnięcia nieutralnych więzi z Bogiem – dla wszystkich w ogóle ludzi. Chodzi o możliwość partycypacji w wewnętrznym życiu Boga. Sens predestynacji może być jakby przeczuty tylko w tym kontekście. Z drugiej zaś strony wszelkie odmiany filozofizmu są jedynie wariantami predestynacjonizmu.

Człowiek jest zdolny do partycypacji w życiu Boga, a życie jego może być podniesione do godności normalnie dla natury, w której skądinąd dostrzegamy sprzeczne dążenia, niedostępny. Warunkiem jest istnienie Natury przez tęzę jej deformację nietkniętej. Uwagi te naturalnie nie należą do filozofii jako takiej. Jeżeli je w tym miejscu przytoczono, to gwoli uczynienia miejsca dla filozofii właśnie, czyli oczyszczenia jej z wszelkich odmian filozofizmu (dyletantyzmu filozoficznego); gwoli więc wykluczenia naturalistycznych soteriologii. Chodzi o wyznaczenie miejsca właściwego dla filozofii właśnie i to imię przesłanek natury rozumowej jedynie.

Nic nie determinuje postępowania człowieka w ten sposób, aby tenże wspomniany substrat (kontekst kulturowy) był dla człowieka warunkiem jego egzystencji. Substratami mogą być tylko zasady patrykularnych ludzkich dążeń (a kultura taki ma właśnie status naturalny), bo godnym pożałowania faktem jest to, że ludzie mogą sobie w dążeniu do celu ostatecznego przeszkadzać, a w każdym razie mogą *usiłować* to dążenie udaremnić. Specjalnie dotyczy to ideologii. W istocie prostactwo każdej z nich mierzy się uporem, z jakim *dzieli się* ludzi na „swoich” i „obcych”; „aryjczyków” i „Żydów”; „postępowych” i „wsteczników” etc., etc. *Nie musimy* – ponadto – *wybierać* między widzeniem świata w czarno-białych barwach a relatywizmem. Prawo moralne ma zupełnie fizyczną realność, a jego „relatywizm” polega na tym, że w sposób *analogiczny* stosuje się ono do każdego w ogóle człowieka niezależnie od kulturowego, czy też egzystencjalnego kontekstu, w którym przyszło mu żyć. Wolność człowieka mierzy się zdolnością dystansowania owego kontekstu i zdolnością odnajdywania własnej „tożsamości” w relacji z transcendentną Przyczyną świata. Naturalnie rozpoznanie to musi mieć *obiektywnie sprawdzalną wartość*; ścieżką życia raz

obraną przez danego człowieka powinien móc podążać *bezpiecznie każdy inny*. Chodzi o Drogę sensu largo.

Człowiek żyje w świecie fizycznym, a postępowanie moralne musi polegać na porządkowaniu relacji z przedmiotami materialnymi przede wszystkim. Ciało innego człowieka jest niewątpliwie bytem materialnym, *głębsza* wszelako refleksja każe przyznać, że ciało to *pozostaje w istotnej relacji* do zasady porządek materialny przekraczający. Bo wola i intelekt człowieka niewątpliwie przekraczają porządek materialny.

Niezależnie od tego, jak dalece chcielibyśmy wybiec w przeszłość, czy też ostateczne perspektywy naszego poznania, poznanie zawsze musi się zacząć od porządkowania naprzód dość skromnego wyniku świata materialnego. Jeśli bierzemy pod uwagę porządek *poznania* (a nie decydowania), to *żadna opcja fundamentalna* nie jest w stanie zagwarantować nam pewności „kierunku”, w którym nasze poznanie zmierza. Jedyna „konwersja” *intelektu* to *conversio ad phantasmata* (zwrócenie się do wyobrażeń) – w zdyscyplinowanej refleksji nad przedmiotem poznania człowiek krok po kroku odnajduje coraz szersze perspektywy poznania w ogóle.

Idealiści wierzą w to, że Bóg *musi* istnieć w świecie idei, bo też już Platon mówi o „innym świecie” w opozycji do tego, w którym – jako być może pielgrzymi – przebywamy (Fedon). Nie jest wszelako jasne, *gdzie* dokładnie spodziewał się Platon Boga odnaleźć; czy *pomiędzy* ideami, czy też *ponad nimi*. Jednia neoplatoników mogłaby dopuszczać obie możliwości, choć bardziej naturalną wydaje się ta druga. Mówiąc o doskonałości Boga, Tomasz *wyklucza je obie*; porusza on jednak problem idei – tradycyjnie obecny w myśli chrześcijańskiej od czasów Augustyna. Jeżeli mianowicie mówimy o ich wielości, to w tym sensie, że do absolutnie prostej natury Boga rzeczy wielorakie (bo stworzone) pozostają w *różnych relacjach*. W sumie sprowadza się to do tego, że idee nie są „zwierciadłem wieczności”, w którym spodziewalibyśmy się znaleźć „wszystko”, a Boga „między innymi”. Idee mogłyby przesądzać o tym, jakimi rzeczy być *powinny* (na przykład będąc ich matematycznymi archetypami), ale problem, *gdzie* one rzeczywiście się znajdują, jest istotny, nawet jeżeli owego „gdzie” nie pojmimy jako miejsca literalnie. Bonawentura twierdził, że niepodobna być filozofem ideami się nie posługując. Wydaje się, że w danym razie musiałyby by to być jednak idee ludzkie właśnie (i to określałoby ich „gdzie”), bo pojęcia ważne uniwersalnie nazwalibyśmy właśnie ideami. Przypuszczenie, że idee boskie *muszą* być do tych ludzkich podobne, jest jednak antropomorfizmem. Ta różnica (obecna w augustynizmie) została zatarta w koncepcji iluminacji generalnej przyjętej w średniowieczu za arabskimi neoplatonikami. W konsekwencji, tyleż idee, co umysły, które nim się posługują byłyby sobie równe. Sprowadza się to ostatecznie do immanentyzmu w stylu Kanta. To, że ten typ myślenia miał archetyp średniowieczny właśnie, zostało wskazane nie tylko przez rzeczników filozofii chrześcijańskiej (Gilson), ale tych od chrześcijańskiego tradycjonalizmu najdalszych (Honnefelder). Wyrażając się najprościej: „Bóg” (idea Boga w sumie) byłby obecny w świecie myśli, choć ocena tego faktu mogłaby być różna, bo zależna od tego, czy dana osoba jest otwarta na porządek nadprzyrodzony, transcendentny.

Realizm na takie stwierdzenie reaguje stanowczym: „Bóg jest niezależny od sposobu, w jakim o Nim myślimy. Nie może on być «wymyślany» w sposób zadowalający oczekiwania tych, którzy poczytują się za «postępowych» i «oświeconych»”. Zresztą Loisy, który tak „ideę Boga” próbował „ulepszać”, w ogóle po koniec życia przestał rozumieć Go

jako Byt od świata odrębny. Loisy deklarował się bowiem już wówczas jako panteista. Mówiąc prościej: „bogiem” może być nazwane ostatecznie cokolwiek, bo „wolność myśli” taką możliwość musi dopuszczać (otwierać). Problemem jest jednak sposób reakcji na założenie, z którego takie przesłanki muszą wypłynąć prędzej czy później. Problem w tym wypadku już samego realizmu polega na tym, że zdefiniowano go w *opozycji do idealizmu*; jako stanowisko doń przeciwne. W istocie idealizm jest poważnym błędem, a nie wynika z żadnej opcji fundamentalnej. Należy po prostu wskazać na braki tkwiące w przyjętym tu rozumowaniu.

Problem iluminacji generalnej jest zarazem problemem, jak w ogóle należy rozumieć poznanie. Bo metafora światła jest na tyle nośna, że sam Arystoteles porównuje intelekt czynny do światła właśnie. Arystoteles jednak precyzuje, że intelekt oświeśla *wyobrażenia*, a jest to akt życiowy jednostki, poszukującej zrozumienia świata i poszukującej też w sumie Ostatecznej Przyczyny świata. I w tym punkcie Arystoteles mówi *dokładnie to samo*, co Augustyn. Bo istnienie nieprzekraczalnej w porządku *naturalnym* granicy między tymi dwoma intelektami jest uznane przez obu tych myślicieli. Nie jest ono natomiast uznane przez arabskich neoplatoników, a w później przez Kanta i innych myślicieli Oświecenia.

Światło – istotnie – jest obiektem na tyle osobliwym, że przez długi czas przyjmowano, że jest one zupełnie niematerialne i to właśnie tłumaczy, dlaczego rozumienie – porządek materialny chyba przekraczające – porównywano od rozświetlenia właśnie. Rzeczywiście, foton jest pozbawiony masy. Ciśnienie promieniowania elektromagnetycznego wywierane na przedmiot materialny jest niemal niemierzalne. Natomiast wszystkie materialne przedmioty oddziałują na siebie nawzajem tak, że akcja powoduje reakcję. Otóż spodziewano się, że czy też po ludziach oczekiwano tego, aby ich „reakcje” były do tych zupełnie materialnych niepodobne i to miałyby stanowić o człowieczeństwie – w przeciwieństwie do statusu bytów zupełnie cielesnych. Mianowicie możemy sobie wyobrazić promień światła wielokrotnie odbijany między zwierciadłami. Zwierciadło pozbawione charakterystyki materialnej podobnie jak domniemane „niematerialne” światło nie „reagowałoby” na owo odbicie. Tak też jest i w sumie pojmowana świadomość kolektywna. Ludzie „nie reagują” na sposób materialny, a zresztą pojęcie „reakcjonizmu” można rozumieć w tym właśnie kontekście. Krótko mówiąc: bycie postępowym, to bycie „nieszkodliwym” dla kolektywnie pojmowanej świadomości. Gdzie natomiast miałyby znajdować się „Bóg” immanentystów, to jest prawdziwą zagadką. Czy miałyby on być „światłem”, czy też ową „kolektywną świadomością”? Na te pytania immanentysta – kierując się zresztą dobrze pojętym interesem własnym – będzie usiłował uniknąć odpowiedzi. Bo też i *jednoznaczna* odpowiedź na te pytania byłaby odpowiedzią jego stanowisko kompromitującą. Opcją fundamentalną samo to stanowisko byłoby to o tyle jedynie, o ile opcją można by nazwać bezmyślność.

Specjalnie nie jest potrzebne ujęcie takowego tła w wypadku porządkowania relacji z innymi ludźmi. Jest rzeczą oczywistą, że przynajmniej od strony wyobrażeniowej ludzie są bytami cielesnymi. A jednak – jak powiedziano – ruch i materialność ludzkiego ciała jest specyficznie „wymierzony”, a to w ten sposób, że nie da się ów ruch zredukować do wymiaru kwantytatywnego. Ruch – powiedzmy – ludzkiej dłoni nie da się *adekwatnie* opisać przy pomocy praw mechaniki jedynie. Widać to wyraźnie przynajmniej w wypadku tych przedmiotów – wytworów, których forma jest *bezpośrednio* związana z formą myśli – to znaczy w wypadku znaków zapisanych na przykład na karcie papieru. Nie są one po prostu

figurami geometrycznymi. Nie jest też ich stosowanie redukowalne do aspektu pragmatycznego, to znaczy użyteczności mowy i pisma w określonych warunkach życiowych. Pismo zapisane w językach dawno wymarłych bywało odczytywane wiele stuleci później i w warunkach kulturowych *zupełnie obcych* tamtem pierwotnym. Dowodzi to tego, że rozumienie znaków przekracza w ogóle uwarunkowania kulturowe.

Jasną jest rzeczą, że ruch mierzymy w *stosunku* do jakiegoś układu odniesienia. Otóż matematycyzm kazał ludziom przez wieki wierzyć w istnienie jakiegoś uprzywilejowanego, „absolutnego” układu odniesienia. Ale ruch rozumieć możemy też przez opozycję do spoczynku. Te *przeciwieństwa* tłumaczą – według Arystotelesa – ruch w sensie naturalnym (choć Fizyka, *scientia naturalis*, nie jest nauką pierwszą; przyjmuje *jako oczywiste* istnienie substratu zmian). Według Arystotelesa, istnieje naturalne miejsce spoczynku każdego ciała. Pogląd ten – wzięty w jego nagiej dosłowności – stał się przedmiotem niewybrednej krytyki ze strony rzeczników scjentyzmu. Zostawiając tymczasowo na boku kwestię, jak pojęcie miejsca naturalnego daje się wyprowadzić ze zinterpretowanych twierdzeń mechaniki kwantowej, na razie stwierdzić trzeba, że samo poznanie konceptualne nie jest – zdaniem Arystotelesa – niczym innym, jak *spoczynkiem* formy (zastępczej) rzeczy w intelekcie człowieka. Świat neopozytywisty jest – przeciwnie – światem totalnego relatywizmu, w którym tworzenie trwałego języka konceptualnego jest rzeczywistym problemem, gdy tymczasem teoria nauki Arystotelesa tłumaczy, jak można uzyskać trwałe postawy wiedzy, a co za tym idzie, trwałe podstawy tworzenia języka konceptualnego. Wydawałoby się, że rzeczy *muszą* pozostawać w *jakiejś* relacji do naszego umysłu, choć faktycznie jest to relacja odwrotna. Jest ponadto jasne, że nie da się jej ująć adekwatnie w terminach ilościowych jedynie. W Fizyce (VII, c. 3, 247b – 248a) mówiąc o dojrzałości umysłowej Arystoteles stwierdza, że istotna dla niej jest zdolność *wyciszenia* ruchu wyobrażeń, a to w ten sposób, aby (zastępcza) forma rzeczy materialnej spoczywała w intelekcie. I to są prawdziwe podstawy tworzenia języka konceptualnego; języka, który pozwala przerzucić „most” między ludźmi czasem może w materialnym świecie zagubionymi. Wynika z tego, że *zrozumienie* i *nazywanie* jakiegoś ruchu adekwatnie wymaga przyjęcia właśnie jakiegoś „punktu odniesienia”. Ruch ręki szympansa i ruchu dłoni człowieka mogą wydawać się od strony fenomenalnej podobne. A jednak o ich odrębności stanowi *kres naturalnego dążenia obu*. Można ten kres utracić z oczu, padając tym samym ofiarą myślenia wyobrazeniowego i dowolności w nazywaniu rzeczy. A jednak widząc ludzkie ciało, *muszę* ruch jego przypisać przyczynie, która *w sposób istotny różni się* od przyczyny ruchu ciała nieożywionego lub – jak w wypadku np. szympansa – ożywionego zasadą *inną, mniej doskonałą*. Ta relacja stanowi o *specyfice* ruchu ciała ludzkiego.

Pokój jest podobno tym, „czego świat obecnie bardzo potrzebuje”. W świetle tego, co powiedziano powyżej można by pokusić się o definicję pokoju. Definicja taka wydaje się konieczna. Czy Pax Sovietica pokojem była również? Czy „ruchy pokojowe” na Zachodzie sponsorowane przez KGB rzeczywiście przyczyniały się do budowania pokoju? Chodzi cały czas o problem znalezienia pozytywnego sensu „człowieczeństwa”.

Nikt nie będzie przeczył, że naruszenie integralności, czy to fizycznej, czy to emocjonalnej, czy to wreszcie duchowej innych, jest złem. Co do tej ostatniej jednak od razu pojawia się problem, jak należy ją zdefiniować. Bo materialista zdefiniować jej nie zechce. Chodzi tu zatem o określenie, czym właściwie człowieczeństwo (*humanitas*) jest, i to w

terminach tak pojemnych i uniwersalnych, aby działania wypływające z tego zrozumienia, *nikomu* krzywdy nie wyrządzały, a przyczyniały się do samorealizacji jednostek. Chodzi o zdefiniowanie człowieczeństwa w terminach uniwersalnych, czy – jak kto woli – abstrakcyjnych. Bo każde inne zdefiniowanie byłoby kulturowo uwarunkowane, a więc „forma” człowieczeństwa byłaby specyficzna dla na przykład Niemiec lat 30-tych ubiegłego wieku. Jak dalece może posunąć się „kon-formizm”? Bo zawsze przecież istnieje niebezpieczeństwo, że *dana forma* człowieczeństwa wyklucza jakieś jednostki, czy też grupy społeczne. Tego faktu oczywiście w Niemczech wówczas nie dostrzegano. Nie widziano go również, (czy też *nie chciano go widzieć*) w demokratycznej Anglii, bo „Monachium” i „appeasement” są tego świadectwem.

W historii człowieka prawdziwy „kon-formizm” miał miejsce raz tylko, jeżeli rozumieć przez to *zaangażowanie*, a nie rozumienie nie po prostu. Chodzi o to, że otwarta została możliwość partycypacji w wewnętrznym życiu Boga, dlatego właśnie, że *forma* boskości została połączona w jednej Osobie z formą człowieczeństwa – odrębności tej ostatniej nie naruszając. Filozofia może być postrzegana na tym tle jako przedsięwzięcie żmudne, meczące i rażące abstrakcyjnością pojęć – a to z racji tego, że jest tym, *czym jedynie być może* – *poznaniem teoretycznym*. Przeciwnie obecność Boga – historyczna (tzn. faktyczna) obecność w dziejach ludzkości (*humanitas*) jest tak wyrazista, jak wyrazistym żadne inne zdarzenie w jej dziejach być nie może. Ale może właśnie metafizyka jedynie może ocenić ten fakt w jego istocie (teoretycznie). *Praktyczna* zaś *cena* tego faktu może być istotnie „opcją fundamentalną”, choć w sensie zgoła odmiennym od tego powszechnie przyjmowanego. Tak samo „związek tożsamościowy” jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak tylko odnalezieniem osobistej relacji do Celu Ostatecznego (relacji oczywiście wolitywnej).

Niezależnie od tego, że w meta-fizyce przyjdzie nam adekwatnie ująć perspektywy ludzkiej aktywności przez *odniesienie* do Przyczyny transcendentnej całego świata, to już w fizyce (*scientia naturalis*) odkrywamy *naturalny kontekst* ludzkiej egzystencji; coś, co nie determinuje człowieka jako istoty rozumnej, ale stanowi o początkach jego aktywności intelektualnej (o jej punkcie wyjścia). Chodzi o poznanie zmysłowe. Te początki wypadnie w końcu jednak również zdystansować. Bez poznania conceptualnego obyć się (nawet w metafizyce) niepodobna. Jest przy tym rzeczą ciekawą, jak ludzie *przywiązują się* do własnych kategorii myślowych. Nie są skłonni do nazywania rzeczy kategoriami, które postrzegają jako im „obce”. Człowiek po prostu przywiązuje się *do* swego *naturalnego* środowiska, w którym przede wszystkim jest rodzina, a w którym po raz pierwszy uczy się nazywać rzeczy. Ale i środowisko w ogóle skłonny jest on określać jako naturalne, za naturalne przyjmując to, co jest uwarunkowane kulturowo.

Scientia naturalis w rozumieniu Arystotelesa, stanowi punkt wyjścia dla metafizyki, nauki, która określa ostateczne perspektywy ludzkiej egzystencji. Jest to naturalny punkt wyjścia, a *ruch naturalny* nie determinuje rozwoju ludzkiej aktywności. Tymczasem ów kontekst kulturowy „każe” często opowiadać się (w poznaniu), za jakąś – wspomnianą – opcją fundamentalną. Jeśli determinizm ma w ogóle jakiś sens, to jest on schematyzmem stosunków społecznych – ruch bowiem *naturalny* zmierza ostatecznie jednak ku Transcendencji. Natomiast środowisko, w którym człowiek *dochodzi do istnienia* nie definiuje go jako istoty rozumnej. Ostatecznie tożsamość swą człowiek odnajduje (jak

powiedziano) w relacji do transcendentnej Przyczyny świata. Zanim jednak przyjdzie mu wyrazić *słowa* swą zależność, musi nauczyć się stosowania języka w ogóle, tzn. nazywania rzeczy przed odniesienie wyrazów do *naturalnych* przedmiotów.

Arystoteles sądzi, że najgłębszy możliwy spoczynek w tym życiu człowiek może odnaleźć w kontemplacji mądrościowej, jaką daje metafizyka. Zarazem jednak zaznacza, że jest to jedynie jakby przedsmak szczęścia prawdziwego, a obawa utraty tego, co osiągane na drodze naturalnej jedynie, jest poważna. Właściwie nie ma nic nienaturalnego w tym, że ludzie pokój znajdują w jakimś zrozumianym przez siebie przedmiocie. To musi bowiem być podstawą tworzenia języka conceptualnego. Chodzi jedynie o to, że jest to pokój tylko względny, absolutny bowiem horyzont ludzkiej egzystencji sięga dalej. Sięga nie tylko ponadto kontemplacji filozoficznej, ale może też tego spoczynku, jaki człowiek znajduje w *bezinteresownym* darze pochodzącym od Przyczyny Transcendentnej.

Mamy – jeżeli tak się wolno wyrazić – przecucie owej ostatecznej perspektywy ludzkiej egzystencji. Każde w ogóle poznanie conceptualne zwiera w sobie jakby zwrócenie się ku poszukiwaniu Przyczyny Ostatecznej; zwrócenie ku Transcendencji. Przekonanie o tym, że porządek świata naturalnego musi mieć swojego Autora jest dla człowieka zupełnie naturalne i poprzedza poznanie filozoficzne (Contra Gentiles, III, 37). Filozoficzne poznanie Boga jest uściśleniem owego niewyraźnego poznania Boga.

„Człowiek z natury swej dąży do poznania przyczyn” – czytamy w pierwszych zdaniach Metafizyki Arystotelesa. Poznając *jakąkolwiek* w ogóle przyczynę, człowiek dąży jednak do poznania *wszystkich w ogóle przyczyn*, a poznanie metafizyczne stanowi kres naturalnego dążenia rozumu ludzkiego. Niezależnie od punktu wyjścia poznania – które wszak jest poznaniem naturalnym – niezależnie więc od stopnia uwikłania człowieka we wszelkie w ogóle struktury i relacje, ostatecznie możliwe okazuje się poznanie *pełnej zależności* wszystkich w ogóle przyczyn częściowych od Przyczyny Ostatecznej. Sama prawda natury mocą własnego swego uroku prowadzi człowieka do odkrycia Absolutnego władcy fizycznego kosmosu – Boga, bytu, od którego *zależy i musi zależeć wszystko* – w szczególności człowiek znajdujący się w *owej powikłanej kulturowo sytuacji*, nawet – zdaloby się – zupełnie beznadziejnie. Przyczyna ta bowiem jest *fizycznie mocniejsza* do wszystkiego, w czym człowiekowi przychodzi żyć; zaistnieć najpierw. Tak samo przyczyna owa jest przyczyną ruchu intelektu i woli, w niczym nie naruszając ich *naturalnego charakteru*. Zło, które się często narzuca „wbrew” naszej woli, jest *zupełnie niczym* wobec absolutnej mocy Pierwszej Przyczyny. Tej woli nic po prostu nie jest w stanie się przeciwstawić.⁷³

Summa Theologiae, I, 19, 6, c. Respondeo dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quae est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a

⁷³ Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 2 qc. 1 arg. 3. Sed nihil est quod restringat voluntatem Dei; unde Matth. 20: an non licet mihi quod volo facere? Nec aliquid etiam ei resistere potest; quia in Psalm. 113, 3: omnia quaecumque voluit fecit; et Rom. 9, 19: voluntati ejus quis resistet? Ergo ipsa ejus voluntas est ejus justitia.

forma universali nihil deficere potest, potest enim esse aliquid quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediens, quae continetur sub ordine causae universalis, unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediens in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi caeli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.

Wola Boga musi wypełnić się zawsze. Żeby sprawę rozjaśnić, trzeba zwrócić uwagę na to, że – skoro skutek dopasowuje się do formy czynnika sprawczego (wedle formy) – to to samo, co dotyczy czynników sprawczych, dotyczy form. Otóż odnośnie do form: to jakkolwiek dana rzecz może nie dopasować się do formy partykularnej, to do formy uniwersalnej – nie dopasować się nie może. Istnieć bowiem może coś, co nie byłoby człowiekiem, czy też istotą żywą, a nie może istnieć coś, co nie byłoby bytem. Stąd też tak samo będzie odnośnie do czynników sprawczych. Może bowiem coś wypaść poza porządkiem jakiejś szczegółowej przyczyny sprawczej, ale nie może – poza porządkiem przyczyny uniwersalnej. Bo pod nią zawierają się wszystkie przyczyny partykularne. To, że jakaś przyczyna partykularna nie dopasowuje się do swojego skutku, wypływa z działania jakiejś innej [równie] partykularnej, a tamtej przeszkadzającej. Ale ta ostatnia zawiera się w porządku przyczyny uniwersalnej, a stąd i skutek w ogóle nie może wymknąć się spod porządku przyczyny uniwersalnej. [...] Otóż skoro wola Boga jest uniwersalną przyczyną wszystkich rzeczy, niemożliwością jest, aby nie osiągnęła swego skutku. To, co wydaje się wymykać woli bożej w jednym porządku, podpada będzie pod nią w innym porządku. Grzesznik, który uchyla się od [pełnienia] woli bożej, uchyla się od niej w jednym porządku, podpada zaś pod porządek bożej woli wówczas, gdy jest przez sprawiedliwość Boga karany.

Chodzi więc o to, aby człowieka nie *usiłować* pozbawiać perspektywy ostatecznej. Usiłowanie to ostatecznie *musi* okazać się jałowe, tymczasem jednak *może* wyrządzić ludziom rzeczywistą krzywdę. Chodzi o redukcjonistyczny model natury ludzkiej, który bywa powszechnie promowany. Postaci redukcjonizmu mogą być przy tym rozmaite, „proste sposoby” rozwiązywania zagadki ludzkiego życia bywają różne.

Cały czas mowa była o czynności intelektu albo o czynności, która swą specyfikę zawdzięcza właśnie ujęciu intelektu. Faktem jest, że wola porusza wszystkie władze człowieka z intelektem włącznie. A jednak, od strony formalnej, w czynność intelektu nie wkracza. Tak więc widać, że *conversio*, o której dotychczas była mowa, idzie za czynnością intelektu, który dostrzega *możliwość* zadzierzgnięcia relacji z transcendentną Przyczyną kosmosu. Samo bowiem stwierdzenie, że życie ludzkie w *naturalnym porządku* zawsze od

Przyczyny Pierwszej zależy, nie jest bynajmniej tożsame ze stwierdzeniem, że nie może ono od Niej *zależać w jakiś inny (specyficzny) sposób*.

Zatrzymując się na poznaniu naturalnym, człowiek musi stwierdzić obecność Transcendencji w każdym przejawie działania fizycznego kosmosu. Ponadto, zakładając, (co jest filozoficznie usprawiedliwione), że Przyczyna Transcendentna *może* aktualnie w ów naturalny porządek świata wkraczać, ów naturalny porządek rzeczy *pomijając*, pozostajemy ciągle na poziomie poznania naturalnego.

A jednak *uznanie i akceptacja* takiej właśnie obecności Boga w historii człowieka jest kwestią wiary. W momencie spełnienia aktu wiary mamy dopiero właściwą *conversio* woli. Filozofia prowadzi jedynie do progu wiary. Dalej mamy już zadzierzgnięcie realnej relacji, której owoce perspektywy „filozoficznego” szczęścia człowieka każą uważać za nikłe i blade. A jednak ów skarb zwiera się ciągle w ułomnych władzach naturalnych człowieka – jego intelekcie i woli oraz jego naturze naznaczonej zwykłą ludzką słabością.

Adekwatny opis ludzkiej aktywności domaga się przyjęcia nieredukcjonistycznego modelu natury ludzkiej, a właściwie – ściśle rzecz biorąc – takiego ujęcia tej natury, jakie wypadnie z *obserwacji nagich faktów*, poddanych metodycznej analizie, nie zaś z przyjęcia apriorycznych założeń. I chodzi tu rzecz o całkiem czytelnym znaczeniu: co stanowi np. przykład o specyfice ruchu dłoni człowieka?

Oto teraz moja dłoń porusza się po kartce papieru, a długopis, który trzymam w ręce zakreśla linie. Zapytajmy: jak daleko sięga ów ruch specyficzny właśnie dla ludzkiej dłoni posługującej się znakami pisanymi? Jest rzeczą chyba oczywistą, że wybiega on w przyszłość, w tym mianowicie sensie, że słowa zapisane dziś mogą być odczytane jutro. Mogą być odczytane *w tym dokładnie sensie*, który nadają im dziś. A zresztą mogą być odczytane w – praktycznie – dowolnym (potencjalnie nieskończonym) horyzoncie czasowym. Tak więc komunikacja ludzka jest fenomenem, który nie da się zredukować do *konkretnej sytuacji*, w której dany człowiek się znajduje.

Pewną próbą ominięcia tej trudności jest przyjęcie, że rozumność (to, co stanowi o specyfice czynności ludzkich) nie jest związana z jednostką, ale ze społeczeństwem zasadniczo. Że w miejsce intelektu jednostkowego mamy tzw. „świadomość” (z natury swej kolektywną). Takie jest stanowisko Hegla i jego epigonów. W zagadkowy zaiste sposób świadomość owa „zamknięta” by była w takich na przykład przedmiotach, jak książki. Jeżeli byłoby to prawdą, to jednostce ludzkiej pozostałoby jedynie dostosowanie się (*conformatio*) do owej zastanej postaci „świadomości”.

Otóż osoba ludzka w danym razie nie *dostaje żadnej odpowiedzi* na pytanie, jak osiągnąć *właściwą sobie pełnię rozwoju duchowego*. Jedyne, co pozostaje, to wtłoczenie jej przymocą w zastane formy ideologiczne. Niekiedy okazuje się to wręcz niemożliwe. Jest to właśnie redukcjonizm, prowadzący do realnego zubożenia *możliwości rozwoju jednostki*.

Wszelka ludzka aktywność jest naznaczona specyficznym piętnem rozumności. Odwrotnie: schematyczność jej jest organicznie połączona z *nienaturalną dla człowieka* dominacją ideologii nad poznaniem mądrościowym. Nad poznaniem, które zmierza do *pełnego* ujęcia potencjalności jednostki ludzkiej.

Można by sobie wyobrazić – jak to przedstawił Zenon z Elei – że ruch w ogóle, a więc i ruch specyficznie ludzki składa się z serii obrazów, czyli statycznych elementów. Zenon nie

był naturalnie świadom możliwości stworzenia kinematografu, faktem jest jednak, że Bergson, polemizując z Zenonową „fragmentaryzacją” zmian, do obrazu właśnie kinematografu się odwołał. Bergson akcentował moment ciągłości zmian, który przy pojmowaniu ruchu w paradygmacie „kinematograficznym” się gubi. I ta idea ciągłości jest podniesiona przez Bergsona na piedestał. Natomiast ujęcie statyczne zmian jest po prostu *wartościowane* negatywnie. Nauka jest przeciwstawiona filozofii. Les sciences travailleraient plutôt « *dans l'élimination de la durée* ».

Faktem jest jednak, że człowieka, przynajmniej w jego bliższym środowisku naturalnych relacji, określa zarówno ciągłość, jak i zdolność wskazania *naturalnego kresu zmian*. Otóż Bergson najwyraźniej nie uważał, by kres naturalny był właśnie do pogodzenia z ciągłością zmian. Jeśli spoczynek pokazał się u Bergsona problemem, to wskutek milczącego przyjęcia mechanistycznego paradygmatu aktywności ludzkiej (Les sciences travailleraient ... etc.). Co prawda fizykalne ujęcie bezruchu jest istotnie (ściśle rzecz biorąc) nonsensem. Problem polega na tym, czy człowieka możemy adekwatnie ująć w terminach fizykalnych właśnie. A nie chodzi tu o „autonomię świadomości”, czy o coś równie mglistego; chodzi o nieredukcjonistyczne wytłumaczenie na przykład *ruchu dłoni zapisującej coś na kartce papieru*.

Jak głęboko ów mechanicyzm zakorzeniony jest w „świadomości” współczesnej można się przekonać, po tym, że zazwyczaj zdjęcie uważa się za adekwatny obraz przedmiotu, i przyjmuje się, że zdarzenie sfilmowane przez kamerę, jeżeli w ogóle czymś się różni od zdarzenia, które widzimy własnymi oczami, to tylko rozdzielczością przyrządu – oka ludzkiego w tym wypadku. I zresztą za zupełnie naturalne uważa się poczytywanie oka ludzkiego za przyrząd pomiarowy. Kamera właśnie byłaby takim przyrządem pomiarowym, a od detektora stosowanego przez naukowca ex professo różniłaby się tylko powszechnością użycia.

Otóż my *nie widzimy na ekranie naturalnych* czynności człowieka.

Każdy prawdziwy koneser i znawca muzyki (jakim był np. Jan Weber) wie doskonale, że istnieje *jakościowa* różnica między dźwiękiem słyszonym na sali koncertowej, a dźwiękiem, zapisanym na taśmie magnetofonowej. Różnica na pozór może wydawać się trudno uchwytna, ale maximum uwagi każe przyjąć jej istnienie. Analogicznie rzecz przedstawia się z postrzeżeniem wzrokowym.

W dalszym ciągu pracy spróbujemy udowodnić, że postrzeżenie nie jest mierzeniem. Bergson zaś jedynie to *zakładał*.

Obojętnie jaką przyjmujemy postać intuicji bytu, mimo ewidentnych jej nieścisłości, mamy tę przynajmniej wartościową myśl, że (przynajmniej implicite) wskazuje ona na maksymalistycznie pojęte horyzonty ludzkiej egzystencji. Dążenie „nierozczłonkowane”; naturalne dążenie człowieka przynajmniej w ten sposób nie jest zawężone do żadnego pragmatycznego aspektu. Istotna trudność polega w danym razie na *niepodaniu* określonego stosunku do fizycznego świata, w którym przechodzi rzeczywiście człowiekowi żyć. Otóż dla intuicjonisty przykład ruchu dłoni prawie na pewno wyda się banalny, „niegodny” zainteresowania prawdziwie wyrafinowanej filozofii. A jednak filozofia, aby miała wartość uniwersalną (a taką ma w pojęciu Arystotelesowskim) musi być propozycją adresowaną do każdego potencjalnie człowieka, a nie tylko do osoby operującej wystarczająco „podniosłym” językiem. Krótko mówiąc: domaga się wyjaśniania *faktów*, żyjemy bowiem w świecie faktów

(cokolwiek by miał temuż światu do zarzucenia Husserl), na nie w świecie „idej”. Wychodząc jednak z przesłanek filozofii Bergsona (czy też – ogólnie – przesłanek filozofii podmiotu) musimy stanąć wobec pytania co do ciągłości życia; wobec problemu określenia, czym jest

8. Czas ludzki w relacji do Absolutnej Miary życia

Argumentacja dowodu na istnienie Boga z przyczynowości łańcucha obiektów powiązanych relacjami zewnętrznymi (przede wszystkim dowodu kinetycznego) zatrzymuje się na granicy świata materialnego: łańcuch wspomnianych przyczyn wskazuje na to, co *poza* nim – oczywiście jedynie w wypadku, kiedy *rozumiemy* tę zależność (owe relacje), a nie jedynie ją *sobie przedstawiamy*, jak to uczynił Kant. Bo w tym ostatnim wypadku – istotnie – wskazanie owego „poza” nie byłoby możliwe: cechą „przedstawienia” jest jego czasowość, podczas gdy dowód kinetyczny (dowód naukowy sensu stricto) od tego, co związane z „tu i też” w ogóle abstrahuje. Nie chodzi więc w nim bynajmniej o wykazanie, że: „nie jest możliwy [...] nieskończony miniony szereg światowy, [a] początek świata stanowi [...] konieczny warunek jego [świata] istnienia.” (Krytyka, A 426; B 454). Nie chodzi o wykazanie, że „aż do pewnego danego (teraźniejszego) momentu czasu nie mogła upłynąć wieczność rzeczywistych po sobie następujących stanów, że więc świat musi mieć początek”. (Krytyka A 432; B 460; R. Ingarden). To pojęcie „wieczności” ma zgoła inne (niefilozoficzne) znaczenie, o czym właśnie należałoby powiedzieć osobno.

Stosownie do tego, „czas przeżycia wewnętrznego”, o którym mówi np. Bergson, i fenomenologia, to czas *wyróżniony*; wyróżniony opozycją do tegoż fizykalnego. Problemem jest tylko to, że w takowej opozycji do tego, co elementarne, pozostaje zarówno sentire, jak i intelligere. Otóż to, że w Badaniach Logicznych Husserl mówi *expressis verbis* o „świadomości zwierzęcej”, stanowi przesłankę do przyjęcia, że wzięto pod uwagę ów wyraziściej naocznie dany charakter opozycji – a mianowicie opozycji (animalnego; zwierzęcego) sentire (czucia) do *przedmiotu* tegoż, co zresztą zawiera się w pojęciu przeżycia (Erleben). Niemierzalność jednak „czasu przeżycia wewnętrznego” nie daje *wprost* przesłanki do wyróżnienia czynności *specyficznie* ludzkiej; człowieka od reszty świata wyróżniającej przynajmniej w tym sensie, że on o tym świecie ma (mieć może) wiedzę, której poznanie zwierzęce ewidentnie nie daje i *dać nie może*, a to niezależnie od stopnia złożoności sentire. Chodzi bowiem o różnicę *jakościową*. O ile pamięć (którą ewidentnie zwierzęta mają) stanowi przejaw sentire, to reminiscencia wskazuje na *aktywny* stosunek do pierwiastka animalnego; mówimy bowiem o „przywoływaniu z pamięci”. Ta czynność dokonuje się wedle pewnego *porządku*; ten porządek właśnie stanowi o tym, że pojęcia, którymi wiedza operuje nie są „ideami”, z których wyprowadza się *cokolwiek*, ale elementami struktury potencjalno-aktowej.

Jasną jest rzeczą, że człowiek wykonuje szereg czynności, które przynajmniej od strony fenomenalnej wydają się go równać ze światem zwierzęcym. Porusza się w sposób nieco podobny do ruchu naczelnych; posługuje się dłonią nieco podobnie, jak to czynią szympansy, i ogólnie: ze światem zwierzęcym *wydaje się* być w ogóle „pokrewny”. Jeżeli jednak mowa tu o „pokrewieństwie” właśnie, to zauważmy, że tego typu czynności Tomasz

określa mianem *actiones hominis* w przeciwieństwie do *actiones humanae* (specyficznych dla człowieka). Postawmy jednak kwestię jeszcze wyraziściej: wszak i ciało nasze jest jakby „pokrewne” ciałom elementarnym – przynajmniej w pewnym aspekcie. To wszystko, co „się dzieje” w życiu jednostki, można chyba określić mianem ruchu, a niektóre spośród ruchów człowieka są jakby podobne do ruchu ciał w ogóle (nie tylko tych zwierzęcych). A stawiając sprawę w ten sposób, możemy powiedzieć, że „wydarza się” w życiu jednostki i to również, że na skutek błędnie wymierzonego kroku może on np. spaść w przepaść, wędrując stromą ścieżką górską, a mierzenie tegoż ruchu – w pospolitym tego słowa znaczeniu – wydaje się tu tyleż pożądane, co rozumne. Nie ulega kwestii, że owo zdarzenie (nawet tak „banalne” jak upadek), jest czymś zupełnie realnym i jest czymś, co rzeczywiście mnie (a przynajmniej mojemu ciału) się przydarza.

Właściwie trudno postawić zdecydowaną cezurę między różnymi typami czasu (z miejscem dla tegoż „przeżycia” witalnego), jeżeli wzięlibyśmy ruch w sensie *zmiany miejsca* po prostu, a zrezygnowalibyśmy z pojęcia ruchu sensu largo. Filozofia podmiotu takową cezurę usiłuje postawić, jest wszelako rzeczą problematyczną, czy jest ona dość wyrazista. Bo można przypuszczać, że ona sama (ten typ filozofii; myślenia) toruje (może mimowolnie) drogę materializmowi (tak przynajmniej można sądzić patrząc na historię myśli europejskiej). Jeżeli – jak powiedziano – Tomasz takową cezurę stawia (bo odróżnia *operatio* od *motus*, a dalej wyróżnia specyficzny typ *operatio*: *intelligere*), to ujmuje on właśnie różne typy życia (różne co do doskonałości). Idealizm *próbuje* uczynić to samo. W istocie mowa o „świadomości” jako o tym, co *zupełnie* różne od „materii”. Ale właśnie takie stawianie sprawy przesądza o tym, że sens owego „zupełnie” nigdy rozjaśniony *obiektywnie* być nie może, a filozofia podmiotu (bo wszak nie: *obiektywnie*) musi pozostać postulatem dokładnie tym sensie, w jakim ujmował to Fichte.

Tomaszowy intelekt jest od świata różny, choć nie jest „świadomością”, której „zupełność” jest „dana” a priori (*nulla re indiget ad existendum*, jak czytamy w Ideach Husserla); bo też czynność zwaną *intelligere* scharakteryzować możemy przy pomocy kategorii filozofii przyrody (kategorii nie danych a priori) – podciągając wszystkie czynności naturalne pod jeden mianownik. Zabieg ten jest dla idealisty niewykonalny, a samo zamierzenie – naganne, bo prowadzi rzekomo do redukcjonizmu. A jednak tego redukcjonizmu nie widać u Arystotelesa, dla którego rozważanie „O duszy” stanowi ukoronowanie rozważań „O naturze” (jest to jego własne ujęcie). Zdaniem zaś Tomasza, dusza,⁷⁴ a dalej osoba w ogóle „jest tym, co w całej naturze najdoskonalsze”.⁷⁵ Paradoksalnie, te dwa pojęcia: osoba i natura stoją bardzo blisko w słowniku definicji filozofii klasycznej. Natomiast są one przeciwstawione w personalizmie i (ogólnie) filozofii podmiotu. Jak powiedziano, *racji* tego przeciwstawienia się jednak nie podaje. Jest to wyłącznie *postulat*; tak jak postulatem jest – zdaniem Kanta – wolność ludzka.

⁷⁴ Summa Theologiae I, q. 79 a. 4 c.

⁷⁵ Summa Theologiae I, q. 29 a. 3 c. Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur.

Wracamy zatem do pytania, co stanowi o specyfice *intelligere*. Najprościej jest na to pytanie odpowiedzieć używając zupełnie neutralnego pojęcia: aktywności (w pewnym sensie odpowiada on czysto Arystotelesowskiemu terminowi *Energieia*). Otóż odnośnie do *sentire* i „przeżycia wewnętrznego” zawsze można mieć wątpliwość, czy jest to istotnie czynność tak radykalnie aktywna, że w ogóle człowieka od reszty świata odróżniająca. „Czucie” co prawda bywa poczytywane za probierz autentyczności ludzkiej egzystencji. Obojętnie jednak czy przyjmujemy, że stanowisko takie próbuje się racjonalnie uzasadnić, czy też tylko praktycznie wykorzystać, niezbitym faktem jest to, że tak rozumiana „autentyczność” jest wdzięcznym przedmiotem manipulacji. Wszak reklamy nie w innym celu odwołują się do pierwiastka animalnego w człowieku, jak tylko po to, aby spowodować pożądane (z punktu widzenia danego producenta) „działania”. Otóż właśnie pojawia się wątpliwość, czy w danym razie są to działania jednostki jako takiej, czy też tylko na tejże jednostce w jakiś sposób wymuszone. Tomasz stawia sprawę zupełnie jasno: uczucia i postrzeżenia to czynności bierne. Możliwość udomowienia zwierząt (manipulacji nimi) opiera się na prostym fakcie, że zwierzęta z własnej inicjatywy działań podejmować nie mogą. Te bowiem są o tyle tylko bardziej wyróżnione od ruchu ciał elementarnych, że *sentire* zwierząt jest od razu podciągnięte *wewnątrz* „świadomości zwierzęcej” pod określoną „kategorię aprioryczną” zwaną tradycyjnie instynktem, a tym samym całkiem czynne właśnie nie są i być nie mogą.

Jest rzeczą dość ciekawą spojrzeć na kulturę współczesną pod tym właśnie kątem: samodzielności działań jednostek. Kultura ta jest zdominowana przez paradygmat reklamy; paradygmat konsumpcji (*biernej* konsumpcji) i dostarczania przedmiotów konsumpcji. To „spojrzenie” zresztą możemy określić specjalnym mianem (drugim po aktywności wyznacznikiem autentyczności działań specyficznie ludzkich), a mianowicie – refleksji. Jeżeli nie o refleksji dosłownie, to przynajmniej o „redukcji” mówi Husserl diagnozując sytuację współczesnej mu kultury jako „Kryzys człowieczeństwa europejskiego”. O ile bowiem można by chyba mieć wątpliwości co do obiektywnej wymierności rzeczonej „aktywności” (gdyż inaczej reklamy nie byłby tak skuteczne wmawiając ludziom, że *chcą* oni tego, co „muszą mieć”), to na pewno wspomniana refleksja stanowiłaby zupełnie *pewne* kryterium oceny, czy dane działanie rozwija się w we właściwym kierunku (właściwym, a nie użytecznym jedynie). „Właściwe” w tym kontekście byłoby tożsame z „aktywne”. Jeżeli mówimy o degradacji życia, to może nie literalnie w tym sensie, że „upada” ono podlegając prawom ciał elementarnych. Przynajmniej intuicyjnie rozumiemy, że „upadek” jest tu pojęciem analogicznym i w sumie tyleż potrzebnym, co usprawiedliwionym w użyciu. Bo bierność to chyba inna nazwa degradacji. O tym pisze Augustyn. Biorąc zaś sprawę od strony dynamiki ludzkiej egzystencji, zawsze można by pytać, co pozwala „powstać” po takowym „upadku”. Bo raz rozerwana *ciągłość* linii życiowej rzeczywiście może wydawać się trudna do naprawienia. Zawsze tradycyjnie sądzono, że jest tym refleksja nad postępowaniem czy to własnym, czy też ludzi, którzy nas otaczają, a czasem rzeczywiście mogą nas degradować, choć z drugiej strony „otaczać” nas mogą jako wspólnota złączona jednym (jednolitym) typem refleksji moralnej lub naukowej. A w ten sposób ta jedność istotnie może być „przeżyta”.

Nie ulega kwestii, że sama sekwencja wyobrażeń może być przedmiotem refleksji. Tak bowiem przywołuje się z pamięci to, co wyobrażone, a owo „przywołanie” daje nam przesłanki po temu, aby *zrozumieć* sekwencję tego, co się nam zwyczajnie przydarza. I tutaj

widzimy obiektywny sens wspominatej aktywności: zwierzęta mogą *pamiętać*, ale *przypominać* sobie (w sposób uporządkowany) właśnie nie mogą. Jest w nich memoria, lecz nie *reminiscentia*.⁷⁶ W Wyznaniach Augustyn bardzo sugestywnie przedstawia tę cechę ludzkiej „pamięci”. Nie jest ona czymś czysto animalnym, bo u podstaw *reminiscentia* leży czynność czegoś, co tym, co animalne, kieruje w uporządkowany sposób. Kieruje od podstaw. Dlatego też u Augustyna ta ludzka „pamięć” jest tak dalece duchowa, że stanowi pryncypium Imago Trinitatis – odwzorowania w nas-ludziach tego, co „wewnątrz” Boga.

„Strumień świadomości”, który jest przedmiotem analiz fenomenologii, tego porządku „przywoływania” *de facto* nie ujmuje. Sekwencja bowiem, czy też „ciągłość” danych świadomości, to znacznie mniej niż *porządek* wyobrażeń. Nie może zatem dziwić fakt, że dla Husserla istnieje rzeczona „świadomość zwierzęca”. Odwrotnie: ta „ludzka świadomość” w istocie nie jest u niego tak dalece aktywna, aby człowieka od świata (zwierząt) tyleż odróżniała, co go zeń wyróżniała. Nie widać u Husserla principium activum porządkowania wyobrażeń. U Tomasza jest nim władza niematerialna (duchowa) zwana intelektem. Tylko dzięki intelektowi działania ludzkie mogą być zupełnie czynne (bo czynne co prawda władze wegetatywne nie podlegają naszej woli). Tylko dzięki intelektowi dokonać możemy rzeczywistej refleksji nad wyobrażeniami (już to zdarzeniami naszego życia zapisanymi w pamięci, już to nad przedmiotami uniwersalnie poczytywanymi za ważne w nauce). Inaczej ujmując: „ciągłość danych wrażeniowych” jest to pewne ideatum, które może być wyobrażone, ale nie realne; „urzeczywistnić” może się ono tylko w świecie wytworzonym przez człowieka. Nierealność owego ideatum pokazuje się od razu w konfrontacji ze światem, w którym żyjemy; bo tym jest przede wszystkim świat materialny, a nie *Lebenswelt* Husserla. Ten świat materialny rozumiemy (tak jak w dowodzie kinetycznym; a zresztą w ogóle w każdej analizie ruchu), choć samo rozumienie „ruchem” dosłownie rzecz biorąc nie jest. Inaczej: *ciągłość* rozumienia („świadomości”: jeżeli upierać by się przy tym terminie) jest problemem i wymaga (re-)definiowania.

Każdy z nas podejmuje na przykład rozumowanie (z którym związany jest ruch wyobrażeń) po pewnym okresie czasu (zupełnie fizycznego i z tym – „czasem przeżycia wewnętrznego” porównywalnym) w *dokładnie tym samym punkcie*, na którym poprzednio rozumowanie zakończył. Ta „identyczność” może i powinna być przedmiotem specjalnej refleksji (refleksji „radikalnej”), o której wspomniano powyżej. W innym wypadku w miejsce tożsamości i integracji osobowości mielibyśmy *postulowaną* jedynie i wyobrażaną („pożądaną”) ciągłość danych „świadomości”. Zwykła introspekcja przekonuje nas o tym, że integracja osobowości (znalezienie ciągłości linii życia) jest jedynie skuteczna w wypadku silnego skoncentrowania uwagi na *przedmiocie zewnętrznym*. Na przykład na przedmiocie badań nauki. Przeciwnie: koncertowanie się na sobie; analiza emocji; „głębi” nosi znamiona chorobliwości. Pisał o tym Alexis Carrel.

⁷⁶ Quaestio de anima, a. 13 c. Quinto autem, requiritur quod ea quae prius fuerunt apprehensa per sensus et interius conservata, iterum ad actuale considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem: quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est memoria, sed *reminiscentia*. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum potentialium sensitivarum est secundum motum a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contrario secundum motum ab anima ad res.

Oto teraz piszę te słowa przed ekranem mojego komputera, a Czytelnik odczytuje je bodaj w podobny sposób. Jasną jest rzeczą, że w każdej chwili uwaga moja i osoby, która moje słowa czyta, może zostać oderwana od przedmiotu rozważań. Tzw. „muzyka”; wspomniana reklama i w ogóle powierzchowność życia współczesnego konsumeryzmu jest nader często poważną przeszkodą w rozumieniu świata, w którym żyjemy. Jeżeli zaś chodzi o świat „wirtualny” (ludzki), to sam on jakby broni się przed rozmieleniem go jako Arystotelesowskim „posiadaniem słowa” o nim. Chodzi tu o Weltlichkeit znakomicie scharakteryzowaną na pierwszych stronicach „Bycia i czasu”. Bo według Heideggera „każde rozumienie ma swój *nastój*”. Gdyby „muzyka” odzyskała pierwotny charakter greckiej μουσική, Stimmung, o której mówi Heidegger, można by ewentualnie rozumieć jako „nastroyenie” na określony kanał przekazu informacji. Niestety nie widać, by taka możliwość wyrażnie obecnie się pokazywała.

Problem wspomnianej ciągłości linii życia jest obecnie nierównie poważniejszy niż przed stu laty; w czasach Bergsona i Husserla, kiedy romantyczna idea świadomości mogła znajdować istotnie schronienie w zaciszach gabinetów profesorskich. Tej ciszy bowiem brak w czasach natarczywego marketingu. Mówienie *dziś* o takiej właśnie „filozofii współczesnej” może mieć wobec tego charakter zgoła ironiczny. Bo jeśli nasze „dziś” jest tak bardzo niefilozoficzne, to zapewne dzięki tym, którzy filozofię pragnęli unowocześnić na drodze dialektycznej opozycji do tego, czym filozofia – ich zdaniem – być nie powinna.

I tak Bergson postrzegał owo zagrożenie ze strony „rzeczywistości wirtualnej” swoście. Mówi bowiem o fragmentaryzacji czasu przeżycia wewnętrznego odwołując się do tego wytworu techniki, jakim w jego czasach był kinematograf. Ciągłość narracji filmowej wydała się złudzeniem. Problem tylko w tym, że Bergson wskazał na cechę *akcydentalną* tegoż zagrożenia ludzkiej egzystencji. Biorąc obecnie na przykład pod uwagę fenomen gier komputerowych, stwierdzamy, że ciągłość narracji jest tam nie tyle problematyczna, co swoista; ona *wciąga uczestnika w swój własny czas*, tym samym pozbawiając go realnej podmiotowości, aktywności i integralności. Ciągłość narracji filmowej w ogóle skutecznie niweczy integralność aktów dla człowieka zupełnie immanentnych, prowadząc do depersonalizacji. Konsumeryzm współczesny po prostu inkorporował idealistyczną narrację w sztuczny nośnik przekazu przedstawień. Jest to zresztą jest cechą każdego w ogóle ideatum – możliwość znalezienia naocznie uchwytniej postaci; postaci zupełnie materialnej (o czym już nadmieniono). Konsumeryzm zatem pokazuje się jako Janusowe oblicze idealizmu. We współczesnych nośnikach danych ciągłość narracji może przedstawiać się nierównie bardziej sugestywnie niż w tamtym prymitywnym „kinematografie”. Zawsze to, co wyobrażone, może przyjąć materialną postać. Można sądzić, że rzeczy animowane będą w przyszłości w obrazach trójwymiarowych. Ta więc możliwość „animacji” ludzkich wytworów jest faktem, a „świat” tak „wykreowany” jest światem ułudy. „Czas przeżycia wewnętrznego” nie jest czasem prawdziwie ludzkim, chyba że człowiek miałby być zredukowany (przynajmniej potencjalnie) do statusu konsumenta. Ta możliwość jest zawsze otwarta z tego prostego powodu, że tak pojęta „wewnętrzność” musi zawsze być niedookreślona. Fenomen atrakcyjności wspomnianych gier komputerowych jest wytłumaczalny, jeżeli zauważymy, że wszak nie czego innego w nich się poszukuje, jak tylko pewnej *enklawy*, odcięcia z tego, co się natarczywie narzuca z innych stron. Paradoksem jest jednak to, że „wnętrze” jest *ex definitione* zdepersonalizowane (jest przedmiotem konsumpcji). Ta ucieczka przed

cyborgizacją życia przyjmuje obecnie postaci rozpaczliwe. Stanowi zarazem namacalne świadectwo tego, że człowiek „współczesny” poszukuje – zupełnie tak samo jak Augustyn – doświadczenia *prawdziwie wewnętrznego*; poszukuje Tego, który jest interior *intimo meo* et superior *summo meo*. Nawet jeżeli – używając języka Augustyna – nie widać w owym poszukiwaniu wyraźnie Imago Boga, to i tak jest w nim widoczne Jego *vestigium*. Cyborgi i komputery wytworzone są oczywiście ręką ludzką, a przyjmować ludzkie cechy mogłyby jednie wówczas, gdybyśmy za „ludzkie” poczytali to, co zawiera się zupełnie w ludzkiej *wyobraźni*. Stanisław Lem plastycznie, choć nie bez ironii odmalowuje taką „rzeczywistość”. Ten zatem „czas przeżycia wewnętrznego” nie oddaje adekwatnie specyfiki *actio humana* – czynności specyficznie ludzkiej; on zawsze może być sztucznie modelowany. Inaczej ujmując: mówiąc o „doświadczeniu prawdziwie wewnętrznym” wystrzegać się winniśmy prostej (lub wręcz prostackiej) sugestii, że jest nim to, co jednostkę izoluje, każąc jej żyć w odosobnieniu. Tego znaczenia myśl Augustyna nie ma, gdy tymczasem dominacja „rzeczywistości wirtualnej” właśnie rodzi to wyizolowanie.

Musimy zatem stwierdzić, że problem doświadczenia; problem wspomnianej „refleksji totalnej” bynajmniej przez filozofię „współczesną” rozwiązany nie został. Został on rozwiązany przez Tomasza, ale rozwiązanie to z jakichś zgoła zdumiewających racji uznano za anachroniczne – najwyraźniej nie starano się odczytać go dość starannie. Konsekwentnie: problem czasu przeżycia wewnętrznego pozostaje problemem otwartym, jeżeli chcielibyśmy zachować taką właśnie jego postać terminologiczną, choć jest on raczej problemem *integralności* osobowości; problemem odzyskania ciągłości *linii życia*, przy czym ciągłości owej nie trzeba sobie naiwnie wyobrażać na podobieństwo linii narysowanej na kartce papieru. Dosłowność w danym razie musi prowadzić nas na manowce.

Argumentacja dowodu kinetycznego prowadzi nas *poza*; poza granice czasu, bo Nieruchomy Poruszciciel Arystotelesa jest właśnie przyczyną transcendentną. W sumie naturalnym jest (jak wspomniano) dla człowieka myśleć o tym, co „poza” – w ogóle, a skupianie się na sobie (jeżeli w sobie nie znajdujemy bodźca ku Transcendencji; ku „Summo” Augustyna) nosić może cechy patologiczne. Nasza droga życiowa jest zasadniczo drogą wzwyż, a tylko wtórnie – drogą filozofującego umysłu. Idąc w kierunku konwergencji ruchu kosmicznego, dochodzimy do punktu „kosmicznego spoczynku”, bo *quies* dowodu kinetycznego jest prywatą tylko od strony *sposobu* poznania; a afirmacją – od strony jego Przedmiotu. Inaczej: oba aspekty „samotności ku ...” winny być widoczne; a ten „subiektywny” osobno tylko nosi znamiona prywaty. Intelpekt ludzki, który w mniej lub bardziej ścisłej formie tę drogę ku Transcendencji (lub przynajmniej: transcendencji – w słabszym tego słowa znaczeniu) obiera, tam istotnie znajduje spoczynek. W tym punkcie dochodzimy do trzeciego z kolei (i jeszcze bardziej wyraźnego niż dwa powyżej wspomniane) probierza autentyczności ludzkiej egzystencji – pokoju. Poza tym, co człowieka nieskończenie *przekracza* znaleźć on pokoju w ogóle nie może. Można to nazwać nawet tegoż pokoju doświadczeniem. Człowiek może kierować swoją nadzieję ku rozmaitym obiektom – z rozmaitym skutkiem. Husserl mówi o intencji, która skierowana ku przedmiotowi, który pokazuje się zupełnie różnym od oczekiwanego – „eksploduje”. Jest to ogóle cecha wszystkich przedmiotów, które pozostają w nieokreślonym stosunku do Przyczyny Transcendentnej. Samo bowiem stwierdzenie, że człowiek znaleźć może pokój tylko w Bogu, nie jest bynajmniej identyczne ze stwierdzeniem, że pokój ten może dać „idea” Boga.

Nonsensem jest na przykład stwierdzenie, że musi on znaleźć pokój we wszystkim tym, co o Bogu *się mówi*. Literatura pełna jest absurdów, które rodzą coś pokojowi zgoła przeciwnego. *Obraz Boga* bywa poczytywany za Boga samego. Postaci idolatrii mogą być przy tym nierównie bardziej wyrafinowane niż bożki starożytności. Na przykład Le Grand-Être Augusta Comte'a jest niewątpliwie bożkiem, gdyż ludzkość nigdy (wbrew temu, co sugerował już Kant) cech boskości pozyskać nie może. Dążenie do znalezienia pokoju w Innym (w Bogu) bywa zawłaszczane przez „innego” – uzurpującego sobie de facto atrybuty boskości. W średniowieczu mówiono o speculum aeternitatis, co już mogło być o tyle nieścisłe, że wszak zwierciadło pozwala nam postrzegać coś, co nim nie jest, podczas gdy Bóg (poznanie Go) winien nam wystarczać sam, jak mówi Augustyn.⁷⁷ Ale jeszcze wyraźniej widać to w wypadku tych, którzy sami uzurpują sobie prawo do bycia zwierciadłem, w którym mielibyśmy znaleźć swą własną tożsamość (prawdę o sobie). Bo ostatecznie owo zwierciadło kierowałoby nas ku mniemanemu „wnętrzu” – bez nadziei wyjścia poza nie.

Interior intimo meo et superior summo meo Augustyna zawiera wszelako rzeczywisty paradoks – inaczej autorytet jego nie byłby nadużywany przez zwolenników filozofii podmiotu. Jeżeli kierujemy się poza wszystko, co nam już znane, to każdy krok w kierunku potencjalnie niepewnym musi być starannie wymierzony. Droga ku Bogu musi być przedmiotem refleksji i „wycofania się” z każdego potencjalnie fałszywego działania. O ile mówić możemy – za Husserlem – o „kryzysie”, to jeszcze bardziej trafnym wydaje się wskazanie na źródło tożsamości Europy. „Wycofanie się”; kontestacja zastanego porządku najbardziej bodaj wymyślnych artefaktów (*fuga saeculi*) jest niewątpliwie źródłem owej tożsamości. W „ucieczce” bowiem znalazła ona rzeczywistą siłę „postępu”.

Idąc ku Transcendencji (lub choćby tylko ku „Innemu” w sensie postulowanym przez filozofię podmiotu, czyli *godziwie postępując*) spodziewamy się znaleźć spoczynek właśnie na owej drodze; spoczynek, który pozwoli nam ją *kontynuować*. Ciągłość linii życiowej jest tu zatem czymś dalece bardziej złożonym niż ciągłość danych świadomości. Kolejne kroki „wzwyż” musimy jednak oprzeć na mocnym gruncie, co oznacza właśnie to, że muszą one na nim spoczywać. „Punkty” owe winny same stać się przedmiotem systematycznej refleksji (już to natury moralnej, już to natury li tylko naukowej). Dlatego też w tym wypadku zupełnie usprawiedliwione jest posługiwanie się terminem „postępowanie” – w sensie analogicznym. Postępować możemy tylko stawiając stopy na twardym gruncie, tzn. uznając obiektywny porządek świata naturalnego (*substantia* to tyle, co oparcie) i natury w tym świecie wyróżnionej – natury ludzkiej. Z drugiej zaś strony owo „ku” (Transcendencji) można zupełnie precyzyjnie odkreślić za Arystotelesem mianem *ἔξις* (*habitus*; *stan*). Wracając do przytoczonego powyżej przykładu: jeżeli dziś oto podejmuję rozważania nad tekstem – powiedzmy – „Metafizyki” przerwane wczoraj, to ważność moich przemyśleń nie jest

⁷⁷Quaestio de anima, a. 17 ad 8. Ad octavum dicendum quod felicitas ultima hominis non consistit in cognitione alicuius creaturae, sed solum in cognitione Dei. Unde dicit Augustinus in libro confessionum: beatus est qui te novit, etiam si illa nesciat, scilicet creaturas; infelix autem, si illa sciat, te autem ignoret. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus. Summa Theologiae I, q. 12 a. 8 ad 4. Unde dicit Augustinus, V Confess. infelix homo qui scit omnia illa (scilicet creaturas), te autem nescit, beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus. Confessiones, V, c. 4, Migne 32, 708.

zupełnie wydana na łup przypadkowych bodźców życia codziennego. Uwaga może być rozerwana, ale mogę też dołożyć wszelkich starań, by moje życie było tak aktywne i podmiotowo ważne, jak tego wymagałaby godność istoty rozumnej.

Autentyczność egzystencji (drogi ku Transcendencji) wyklucza *odgrywanie roli* w ogóle, a specjalnie roli tak banalnej jak ta konsumenta „rzeczywistości wirtualnej”. Istnienie „czasu wirtualnego” jest zawsze otwartą możliwością. Widać to jasno, kiedy popatrzymy na Arystotelesowską definicję czasu; „liczba ruchu ze względu na «przed» i «po»”. Bo „ruchem” wcale nie musi być wyłącznie ruch na przykład wahadła torsyjnego zegarku, czy też rozpad ściśle określonego izotopu (czas fizyczny). Takowym ruchem też oczywiście być może demiurgiczna działalność idealisty. Biorąc literalnie Owidiuszowe: *tempora mutantur et nos mutamur in illis*, można by powiedzieć, że – jeżeli czas byłby rzeczywistością daną a priori – to „zanurzenie” w nim istotnie zmieniałoby naszą tożsamość. Arystoteles wyjaśnia jednak, że takową rzeczywistością czas nie jest. Jest on daną aprioryczną tylko w fizyce, bo ta rzeczywiście zdefiniować go nie może. Inaczej: zmiana miejsca, którego pochodną mierzymy względem czasu, nie jest tym samym dokładnie, co „ruch” powyższej definicji Arystotelesowej. Ta bowiem operuje bardziej pojemną kategorią „dochodzenia do aktu” i dlatego daje się stosować do istot, dla których jednak „dochodzenie do aktu”, samorealizacja, „spełnienie” są rzeczą wagi podstawowej. Czas zatem autentyczny, to czas osobowy – czas *kreowany* przez działania autentycznie ludzkie. Odwrócenie tej zależności (historyczność egzystencji ludzkiej; jej przez czas zdeterminowanie) jest możliwe tylko przy milczącym założeniu autonomiczności czasu, a dalej – przy przyjęciu *de facto*, że niektóre z osób tego „prawa do kreowania czasu” są (czy też winny być) pozbawione. A w tym wypadku widzimy „autentyczność emocji”, postawę konsumenta oraz redukcję człowieka do statusu przedmiotu manipulacji.

Ta autentyczność zatem wydaje się istotnie poważnym problemem. Jeżeli chcemy ją definiować, to najbardziej użytecznym wydaje się termin „*habitus mentis*”. Odpowiada on w gruncie rzeczy dokładnie Augustyńskiej „pamięci”. Jest to *stan* umysłu (jego oparcie), który pozwala „przerzucić most” między chwilą dania dzisiejszego a także dnia jutrzejszego; potencjalnie zaś projektować egzystencję w dowolnie daleką przyszłość. To, że jest to przyszłość *moja*, bynajmniej nie przesądza o tym, by nie mogła być to przyszłość nieskończona nawet nie tylko co do ekstensji, ale intensywności – *aeternitas*. Z drugiej zaś strony ta „wyreżyserowana” „dla mnie” przez producentów obiektów wirtualnych zawsze pokazuje się lichą namiastką przyszłości prawdziwie ludzkiej.

„Wielowymiarowość” ludzkiej egzystencji jest zatem tożsama z faktem, że ludzkich *habitus* jest wiele, a ludzka aktywność może rozwijać się w różnych „kierunkach”, przy czym wyobrażanie ich sobie w terminach przestrzennych jest zgoła niepotrzebne. Należy zarazem – za Tomaszem – przyjąć ogólną zasadę: *habitus penes objecta distinguuntur*,⁷⁸ dlatego że tak właśnie przede wszystkim różnicują się *ludzkie działania*⁷⁹, czy też akty w ogóle (nie tylko

⁷⁸De veritate, q. 14 a. 5 arg. 8. Praeterea, habitus penes objecta distinguuntur. Sed objecta fidei et caritatis sunt diversa scilicet bonum et verum.

⁷⁹Contra Gentiles, lib. 1 cap. 48 n. 4. Amplius. Operationes intellectus distinguuntur penes objecta. Si igitur Deus intelligit se et aliud a se quasi principale obiectum, habebit plures operationes intellectuales.

ludzkie).⁸⁰ Jest to oczywiście zgodne ze zdrowym rozsądkiem: wprzód poznajemy przedmiot, a wtórnie jedynie sposób jego poznania, czy też nawet jej naturalny podmiot – potentia⁸¹. Zasada ta wszelako nie jest zasadą zdroworozsądkową jedynie, bo ma uniwersalną ważność. Stosuje się do również do moralności, a także – co nas tu specjalnie zajmuje – do poznania Boga. W tym poznaniu tzw. „podmiot” z istoty swej musi schodzić na plan drugi: nierównie łatwiej jest udowodnić istnienie Boga niż jego-podmiotu charakter: nieśmiertelność duszy ludzkiej. Inaczej: te dwa typy dowodów trzeba starannie odróżnić. Kant w Krytyce (rozważając ważność dowodu kosmologicznego) rozważa po równi regressus in infinitum i progressus in infinitum (A 508; B 536- A 515; B 543). Jasną jest rzeczą, że w metafizyce istotnie „cofamy się” ku Pierwszemu Pryncypium. Z drugiej zaś strony, „nieskończony postęp” można by pewnie uznać za cechę duszy i tak pojmować ideę jej nieśmiertelności. A jednak zestawiać ich obu (owych „gressus”) ze sobą nam nie wolno, albowiem „wymiaru wspólnego” tu nie ma (nie ma matematycznej wymierności wspólnej dla obu). I Kant ma zupełną słuszość stwierdzając, że takowemu infinitum brak w ogóle treści pozytywnej. Jedność matematyczna jest jednością prywatności (prywatności podziału) jedynie. Biorąc dane (naocznie) „teraz” usiłować można posunąć się już to w kierunku tego, co „teraz” „przeżywa”: podmiotu potencjalnie trwałego, już to Przedmiotu poza owo „teraz” nieskończenie odległego. Chodzić zaś winno nam o *wykluczenie* idei ekstensji – „wstecz” i „wprzód” zarówno, czyli o niepojmowanie pars-części w terminach ekstensji właśnie – jeżeli projektowalibyśmy poznanie „Całości”. Stosując zaś tę dystynkcję do problemu naszego confinium, trzeba powiedzieć, że „wycofanie się” bynajmniej cech prywatności nosić nie musi.

„Partycypacja” może wnosić konotację „brania części”, czyli jakby operacji na zbiorach (zakresach). Sens partycypacji u samego Platona nie jest w tym punkcie dość jasny. Natomiast zupełnie jasny jest sens partycypacji u Tomasza: osoba trwale partycypuje w swoim własnym istnieniu i to właśnie nazwiemy jej nieśmiertelnością. Wszelako wszystkie rzeczy w ogóle partycypują w swoim istnieniu (przynajmniej przez pewien czas ich życia, lub „życia” jedynie), a to daje jaśniejsze przesłanki po temu, by uznać, że istnieje Transcendentna Przyczyna owej partycypacji. To primomotum, jakim jest osoba ludzka, jest – dzięki wspomnianej jego złożoności – znacznie trudniej czytelnym obiektem, niż te, które jakby „od razu” wskazują na Transcendentną Przyczynę ruchu. Zaznaczyć trzeba jednakże, że termin partycypacji znacznie wykracza poza kontekst ściśle fizyczny. Stąd też zapewne jego atrakcyjność w wypadku prób opisu tego, co ściśle duchowe. Można mówić o partycypacji w życiu wewnętrznym Boga, przy czym jest to już porządek nadprzyrodzony. Ten habitus

⁸⁰De veritate, q. 15 a. 2 c. Et ideo secundum hoc diversificatae sunt potentiae, quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicerentur. Cum autem obiectum comparetur ad actum sicut terminus, a terminis autem specificentur actus, ut patet in V Phys. oportet quod etiam actus penes obiecta distinguantur; et ideo obiectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit. Sed obiectorum diversitas dupliciter attendi potest: uno modo secundum naturam rerum; alio modo secundum rationes diversas obiectorum, secundum naturam rerum ut color et sapor: secundum diversam rationem obiecti, ut bonum et verum.

⁸¹Quaestio de anima, a. 13 ad 5. Ad quintum dicendum quod habitus non sunt perfectiones potentiarum, propter quas sunt potentiae; sed sicut quibus aliquid se habent ad ea propter quae sunt, id est ad obiecta. Unde potentiae non distinguuntur penes habitus, sed penes obiecta; sicut nec artificialia, penes obiecta, sed penes fines.

mentis, jakim jest łaska tę możliwość otwiera. Nie jest to wszelako „duchowy wymiar” ludzkiej egzystencji, ale raczej coś zupełnie „wymierności” przeciwnego: życie Boga wszak w ogóle wymiaru (ekstensji) musi być pozbawione.

9. Problem dowodu ontologicznego i „relacji do całości”

Znaczenie terminu „idealizm” wydaje się zupełnie przejrzyste w świetle tego, że ten, kto określa się mianem idealisty, mówi o „idei Boga”, a nie o Bogu po prostu. Samo zaś poruszanie się w świecie myśli dalekie musi być oczywiście od dowodzenia tego, co faktycznie istnieje. Kant swój system myśli określał mianem idealizmu transcendentnego, a „idea Boga”, która w nim się pojawia jest przykrojona do miary tego systemu.

A 592; B 620.

Z dotychczasowych wywodów łatwo widać, że pojęcie istoty absolutnie koniecznej jest czystym pojęciem rozumowym, tj. jedynie ideą, której realność obiektywna nie jest ani nawet w przybliżeniu przez to udowodniona, że jest rozumowi potrzebna. Wskazuje ona też tylko na pewną, choć nieosiągalną, zupełność i służy raczej do ograniczenia intelektu niż do rozszerzenia go na nowe przedmioty. [...] Mówiono zawsze o istocie absolutnie koniecznej i zadawano sobie [wiele] trudu nie tyle dlatego, by zrozumieć, czy i w jaki sposób można rzecz tego rodzaju choćby tylko pomyśleć, ile raczej by udowodnić jej istnienie.⁸²

Znamienne są tu słowa: „służy [...] do ograniczenia intelektu”. „Wolność” Kantowska w systemie jego idealizmu transcendentnego pokazuje się czymś zgoła paradoksalnym. W tym to systemie Kant spodziewał się zamknąć wszelkie uzasadnienia uważane przez niego za filozoficzne. Nic więc dziwnego, że specjalną uwagę zwrócił on na dowód ontologiczny, który próbuje (daremnie jego zdaniem) wydedukować istnienie Boga z Jego „idei”; z pojęcia, jakie (rzekomo) o nim mamy.

A 602; B 630

Daremny jest [...] wszelki trud i praca na tak sławnym (kartezjańskim) ontologicznym dowodem istnienia istoty najwyższej na podstawie pojęć.⁸³

Dowód ontologiczny uznał Kant za wzorcowy, bo dla idealisty musiał on się takowym wydać. W konsekwencji wszelki inny dowód spróbowano sprowadzić to tego „wzorcowego”. Chodzi tu o dowód kosmologiczny, obojętnie co by nie powiedzieć na temat jego historycznej, znanej Kantowi postaci.

⁸² Immanuel Kant, „Krytyka czystego rozumu”; przeł. R. Ingarden, Warszawa 2001. Księga II Dialektyka transcendentna, Ideał czystego rozumu, Rozdział 4: „O niemożliwości ontologicznego dowodu istnienia Boga”.

⁸³ Tamże.

A 604, 605; B 632, 633

Ten to dowód, który Leibniz nazywa też *a contingentia mundi*, chcemy teraz poznać i poddać krytyce. Brzmi on w sposób następujący: Jeżeli coś istnieje, to musi też istnieć istota bezwzględnie konieczna. Otóż co najmniej istnieje ja sam, a więc istnieje istota absolutnie konieczna. Przesłanka mniejsza zawiera pewne doświadczenie, przesłanka większa zaś wniosek z pewnego doświadczenia w ogóle o istnieniu czegoś koniecznego.

A 606; B 634

W tym dowodzie kosmologicznym zbiega się tyle przesadnie subtelnych zasad, że rozum spekulatywny zastosował tu, zdaje się, jak największy pozór transcendentálny. Pragniemy jednak na chwałę odłożyć jej zbadanie, aby odsłonić jedynie pewien jej podstęp, za pomocą którego stary argument podaje się w odmiennej szacie za nowy [...] jak gdyby różnił się od dowodu ontologicznego.⁸⁴

Według Kanta, istnienie nie jest orzecznikiem w jakikolwiek sposób poszerzającym wiedzę, tak że możliwym byłoby jakby dodanie owego istnienia do jakiegoś wprzód ujętego pojęcia. Pojęcie stu talarów istniejących realnie nie różni się rzekomo niczym od stu talarów istniejących tylko w umyśle. Czy istotnie?

Otóż te dwa pojęcia się jednak różnią. Nie różnią się co prawda *bezpośrednio* i dlatego zarzuty Kanta do co poprawności dowodu ontologicznego są zasadne. Z idei Boga niepodobna wydedukować Jego istnienia. Różnią się jednak *pośrednio*.

Nie ulega kwestii, że jakieś pojęcie o Bogu mamy, kiedy przystępujemy do systematycznego dowodu Jego istnienia. Mówiąc jednak o „pojęciu” mamy na myśli pewne przedmiotowe odniesienie, choć bliżej jeszcze niedookreślone. Z drugiej zaś strony, kiedy mówimy: „nie mam pojęcia ...”, to mamy na myśli brak odniesienia do tego wszystkiego, co jest nam już znane. Otóż: jakieś pojęcie o Bogu jednak mamy, bo pozyskane na drodze zwykłej obserwacji biegu zdarzeń naturalnych, które normalnie u wszystkich niemal ludzi prowadzi do jakiegoś przekonania co do istnienia Istoty Najwyższej (*Contra Gentiles*, III, c. 37), przy czym w samym pojęciu „Najwyższa” zawiera się właśnie to, że przekracza ona wszystko to, co ma zwyczajne przedmiotowe odniesienie sprawdzalne empirycznie, choć z drugiej strony na nim jest oparte. Przedmiotowe odniesienie sprawdzalne empirycznie dotyczy genezy wszystkich pojęć, bo niepodobna przypuścić, by dziecko mogło wiedzieć, czym jest – powiedzmy – koń nie widząc uprzednio takiego właśnie zwierzęcia. Nic więc dziwnego, że musimy tu postawić pytanie o stosunek pojęć do doświadczenia, co właśnie Kant czyni:

A 600, 601; B 628, 629

Przez pojęcie bowiem przedmiot jest pomyślany tylko jako zgodny z ogólnymi warunkami możliwego poznania empirycznego, a przez [jego] istnienie [rozumie się], że jest zawarty w zespole (*Kontext*) całkowitego doświadczenia; a to dlatego, że przecież przez powiązanie z treścią całkowitego doświadczenia pojęcie przedmiotu nie zostaje wzbogacone niczym [...].⁸⁵

⁸⁴ Rozdział 5: „O niemożliwości kosmologicznego dowodu istnienia Boga”.

⁸⁵ Rozdział 4: „O niemożliwości ontologicznego dowodu istnienia Boga”.

Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden.

Tłumaczenie Romana Ingardena, w który czytamy o „zespolu całkowitego doświadczenia” jest niewątpliwą próbą wyretuszowania czegoś, co trudno określić inaczej jak nonsens. Biorąc bowiem rzecz o strony zdroworozsądkowej, trzeba powiedzieć, że *kontekst* musi oznaczać zawsze jakiś *wycinek*, czy też coś *wyodrębnionego* tak, by uniknąć pomieszania z czymś innym. Natomiast mówienie o „kontekście całości” jest to *contradictio in adiecto*. Czy pojęcie na przykład konia otrzymujemy przez odniesienie do „całości doświadczenia”, czy też przeciwnie: do *jakiegoś specjalnego doświadczenia*, w którym cechy tego zwierzęcia dość wyraźnie odcinają się od cech innych zwierząt; tak wyraźnie, że możemy mówić właśnie o kontekście? Odniesienie do „całości” musi każdy kontekst zamazać. To samo musi się tyczyć istnienia (każdego przedmiotu z osobna). Przeciwwstawienie: Begriff-Existenz jest zupełnie chybione, bo co do istnienia np. kwarków (lub ich nieistnienia) naukowiec przekonuje się wyłącznie z obserwacji faktów szczegółowych, a nie: „kontekstu całości”. Tak więc stwierdzenie: „durch die Existenz wird der Gegenstand als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht” nie mówi o istnieniu realnym, ale może tylko o tym ustanawianym sądem (o „jest” zdaniowym).

Esse; być, sein jest czasownikiem niewątpliwie specjalnym i różnym od czasowników opisujących percepcję doświadczanego ruchu; *ruchu jakiegoś*; percepcję, na tle której przyjdzie nam określić jakieś pojęcie (być może nawet z rygorem naukowości). Odwrotnie: „być” musi pozostawać w stosunku bliżej niedookreślonym do specjalnego (tzn. zwykłego) doświadczenia tak długo, jak samo ono nie pokaże się w specjalnych przejawach bycia, związanych z byciem-w-określony-sposób. W związku z tym może nasunąć się przypuszczenie, że „jest” nie mówi po prostu nic o „przedmiocie”.

A 598; B 626

„Istnienie” nie jest oczywiście realnym orzecznikiem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie uznaniem w istnieniu (*Position*) pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie. W logicznym użyciu jest to tylko *copula* w pewnym sądzie.⁸⁶

Specjalnie owo „jest” będzie ważne u Kanta odnośnie do Boga:

A 599; B 627

⁸⁶ Tamże.

Jeżeli [...] powiadam „Bóg istnieje” [...] to nie dodaję żadnego nowego orzeczenia do pojęcia Boga, lecz tylko uznaję w istnieniu podmiot sam w sobie ze wszystkimi jego orzeczeniami, a mianowicie przedmiot w jego stosunku do mojego pojęcia. Obydwa muszą zawierać dokładnie to samo [...] I w taki to sposób to, co rzeczywiste, nie zawiera nic więcej niż to, co jedynie możliwe. Sto rzeczywistych talarów nie zawiera nic więcej niż sto talarów możliwych.⁸⁷

Pojęcie bytu (*ens*), a później pojęcie przedmiotu metafizyki jest niewątpliwie pojęciem wypracowanym w dość *złożonym kontekście* kulturowym. Tego kontekstu – jak widać z lektury „Krytyki czystego rozumu” – Kant nie znał. Użycie jakiegokolwiek przedmiotu wymaga znajomości kontekstu, w którym się on pojawia, zazwyczaj kontekstu kultury materialnej, bo ludziom na niskim stanie rozwoju cywilizacyjnego z trudnością przychodzi nauczenie się używania przedmiotów w danym społeczeństwie uważanych za zwyczajne. Specjalnie dotyczy to znaków. Przykład nieznajomości języka obcego jest oczywisty. Problem jednak polega na tym, że nawet język ojczysty może stać się jakby „językiem obcym”, a to racji cywilizacyjnego regresu. Takim bywa stosunek „nowoczesności” do dziedzictwa Cywilizacji Łacińskiej – widoczny nie tylko i nie przede wszystkim w fakcie nieznajomości łaciny. Pojęcie „byt”; pojęcie filozoficzne może stać się czymś równie tajemniczym jak kamera cyfrowa dla kogoś, kto w ogóle istnienia takiego przedmiotu nie uważa za zwyczajne. *Istnienie* bowiem tego przedmiotu jest wpisane w *kontekst specjalnych doświadczeń* właściwych dla określonego etapu rozwoju cywilizacyjnego.

Powtórzmy zatem: Czy pojęcie stu talarów istniejących realnie nie różni się istotnie niczym od stu talarów możliwych jedynie? Otóż pojęcia te różnią się jednak *pośrednio*, to znaczy ze względu na *kontekst* zdań, w których pojęcie stu talarów się pojawia. Dlatego to wniosek Kanta co do możliwości sprowadzenia wszelkiego dowodu na istnienie Boga do dowodu ontologicznego (włączając w to dowód kinetyczny, zwany przez Kanta kosmologicznym) jest chybiony. Mówiąc bowiem o niemożliwości takiego sprowadzenia jednego do drugiego mamy właśnie na myśli wspomniany kontekst wypowiedzi.

Ujmując to inaczej: „jest” w zdaniu „Bóg jest” (istnieje) jest zakładnikiem owego kontekstu. Dotyczy to zresztą wypowiedzianych wszystkich zdań egzystencjalnych. Być może Kierkegaard miał rację twierdząc, że nie można udowodnić istnienia kogokolwiek (włączając w to Boga). Istotnie, nie tyle istnienie samo jest przedmiotem dowodu, co raczej (myślne) współistnienie Boga ze światem a realne współistnienie świata z Bogiem. To właśnie jest przedmiotem dowodu kinetycznego. Mówiąc o stwierdzeniu współistnienia mamy na myśli właśnie ów kontekst wypowiedzi sensu largo.

Zdanie „sto talarów istnieje” może wносить pozytywną treść w zależności od jego uzasadnienia, czyli tego, co nazwaliśmy powyżej kontekstem wypowiedzi. Mówiąc o możliwości uzasadnienia mamy na myśli możliwość sprowadzenia każdej idei (stu talarów również) do prostych składników będących przedmiotem bezpośredniej percepcji. W wypadku takiego obiektu jak sto talarów, prostych składników byłoby zapewne wiele. Chodzić by mogło o relacje między ludźmi, wymianę dóbr, pojęcie liczby, a zresztą trudno w ogóle ad hoc ująć je wszystkie w dość analitycznej formie. Wszelako składniki tej idei jak i wszelkiej innej w ogóle, musiałyby być zaczerpnięte z obserwacji zupełnie zwykłych zdarzeń

⁸⁷ Tamże.

związanych z aktywnością ludzką. Locke sądził, że składnikami tymi muszą być tzw. przez niego idee proste. Sam jednak stwierdza, że pojęcia „idea” używa niechętnie, jedynie ze względu na brak innego, lepszego. I tu leży sedno problemu. Wszelkie „idee złożone”, włączając w to ideę Boga, u Locke’a właśnie składamy z prostych składników, co ma być (odnośnie do Boga) jakimś dowodem Jego istnienia.

Kant (skądinąd słusznie) zauważył, że taki „dowód” jest niczym. Nie jest jednak jasne, by dowód kinetyczny musiałby być takim właśnie „dowodem”. Fakt, że istnieją „idee złożone” (na przykład stu talarów) bynajmniej nie oznacza, że są one złożone z idei prostych (lub „danych wrażeniowych” fenomenalizmu). Inaczej: są one ideami dlatego, że są złożone, a to, co proste ani ideą, ani „daną wrażeniową” właśnie nie jest, bo w sobie (in nuce; w zawiązku) zawiera wiedzę co do istnienia. Albowiem istnienie-w-ruchu jest punktem wyjścia do przypisania istnienia do określonej substancji. Jakkolwiek substancji (natury) Boga poznać nie możemy, to jednak poznajemy relację wszystkiego, co istnieje na wszelki sposób (quocumque modo) do tego, co jest jego przyczyną.

Składanie tego, co rzekomo proste, określane jest przez empirystów mianem „kojarzenia wyobrażeń”. Gdyby składnikami doświadczenia elementarnego miałyby być „idee”, to chyba „kojarzenie wyobrażeń” istotnie musiałoby mieć miejsce. Kantowski „schematyzm wyobrażeń”, który pojawia się w miejsce kojarzenia wyobrażeń nie zmienia niczego istotnego w tym paradygmacie, to bowiem, czy mamy do czynienia z „konstruowaniem” (przedmiotu poznania), czy też „składaniem”, nie jest sprawą istotną. Nawet Husserlowskie *setzen* i *stiften* nie podważa istoty tego (zupełnie dowolnego) założenia Kantowskiego: „w przyrodzie umysł nie znajduje niczego złożonego”. Jest to zdanie dowolne i nadto nedorzeczne: gdyby rzeczy nie były źródłowym złożeniem *movens-motum* w ogóle nie mogłyby być przez nas poznawane (nie „otwierałaby się” przed naszymi umysłami).

Sam Locke jakoś sobie zdawał sprawę z tego, że mówienie o ideach w tym wypadku jest niewłaściwe. Według Arystotelesa, elementarnym składnikiem zdarzenia jest nie „idea”, ale fakt, i to nie tyle pojęty jako „wiązka właściwości”, co jako istotnie do siebie odniesione relatywy zdarzenia. Owo istotne odniesienie stanowi o tym, że o „kojarzeniu” w ogóle nie może być mowy w tym, co idzie za doświadczeniem pierwotnym. To, że relatywy zdarzenia intelekt identyfikuje jako przyczynę i skutek, ma i tę stronę, że po percepcji faktu przychodzi rozumowanie sylogistyczne (sylogizm dowodzący), w którym wskazuje się na realną przyczynę. Konsekwentnie, wniosek rozumowania sylogistycznego zawiera w sobie „jest” zupełnie podobne *co do zewnętrznej strony* do tego użytego np. w zdaniu „jest mi ciepło”, ale w dowodzie naukowym „jest” zawiera w sobie *in nuce* (potencjalnie) cały wspomniany „kontekst” czyli uzasadnienie sylogistyczne. Dowód kinetyczny jest takim właśnie uzasadnieniem sylogistycznym. Jest kontekstem, którego Kant nie znał.

Jest rzeczą znaną, że w systemie empiryzmu brytyjskiego pojawia się *wyraźnie* problem tzw. „klatki świadomości”. Człowiek byłby zamknięty w świecie idei, cokolwiek by nie powiedzieć na temat ich rzekomego „empirycznego” pochodzenia. Tak jest właśnie w wypadku tego, co sam Kant określa mianem empirii. Człowiek rzekomo poza to, jakimi *rzeczy się przejawiają*, nie może wykroczyć ku temu, jakimi są one *realnie*. Tak samo oczywiście musi wypaść co do realnego istnienia Boga, które chcielibyśmy udowodnić.

Wszystkie [...] zasady intelektu mają zastosowanie immanentne, do poznania zaś istoty najwyższej potrzebne jest ich zastosowanie transcendentne, do czego nasz intelekt nie jest odpowiednio wyposażony. Jeżeli empirycznie obowiązujące prawo przyczynowości ma prowadzić do praistoty, to musiały ona również należeć do łańcucha przedmiotów doświadczenia. Wówczas jednak byłyby, jak wszystkie zjawiska, sama ze swej strony uwarunkowana.⁸⁸

Jest to doprawdy osobliwe „doświadczenie”, w którym doświadczamy nie tyle rzeczy, co sposobu ujęcia rzeczy. Gdyby inne poznanie, jak takie właśnie, nie było możliwe, to uwodnienie istnienia Boga byłoby istotnie rzeczą beznadziejną. Jest jednak rzeczą zupełnie niezrozumiałą, jak możemy pozyskać wiedzę na temat „całości możliwego doświadczenia”, a to jest program „Krytyki czystego rozumu”. Jakże Kant mógł mieć pozytywną wiedzę na temat tego, że w przyszłości (po jego śmierci) nie pokażą się jakieś warunki doświadczenia, których on sam jeszcze nie widział? Specjalną trudność będzie stanowiła ta kwestia dla rzeczników prawdziwości teorii ewolucji. Jeżeli bowiem nie istnieje niezmienna natura ludzka, to jakże możemy poznać możliwości zawarte w „doskonalszych” jej postaciach, a nie tylko w tej na mniej doskonałym etapie „ewolucji”? Ogólnie wszelako trzeba powiedzieć, że możliwości poznajemy wówczas, gdy poznajemy działania z nich wypływające, a nie odwrotnie. Dotyczy to ewidentnie sprawności związanych z somatyczną sferą życia człowieka. Dlaczego inaczej miałoby być z poznaniem możliwości jego umysłu? Odpowiedź musi być jasna: O doświadczeniu takim, jakie legło u podstaw filozofii greckiej, a które *realnie poszerzało* wiedzę filozoficzną, u Kanta w ogóle nie ma mowy. Natomiast mamy zakłęty krąg pojęć i słów. Poza pojęcia „wykroczyć” się po prostu nie da. Sam Kant pisze o tym zupełnie wyraźnie:

A 639; B 667

Niezależnie od tego, w jaki sposób intelekt doszedł do tego pojęcia, istnienia jego przedmiotu nie można w nim znaleźć analitycznie, ponieważ poznanie istnienia przedmiotu właśnie na tym polega, iż się go samego w sobie osadza w bycie poza myślą. Jest jednak zupełnie niemożliwe wyjść samemu z siebie z pewnego pojęcia i wykroczyć poza nie, a potem, nie idąc za związkami empirycznymi (przez które są dane zawsze tylko zjawiska), dotrzeć do odkrycia nowych przedmiotów i wszelką miarę przekraczających istot (*überschwenglicher Wesen*).⁸⁹

Etienne Gilson w książce „Jedność doświadczenia filozoficznego” pisze o specjalnym doświadczeniu filozoficznym: refleksji nad dziejami filozofii. Stanowisko tzw. postmodernizmu jest proste: po to, aby zrozumieć np. Kanta, trzeba być kantystą, bo „języki filozoficzne są nieprzekładalne”. „Czas przeżycia jedności tego systemu” jest zamkniętą enklawą. Mówiąc o kantyzmie nie wolo używać terminów kantyzmowi obcych; za wnioski, które z „Krytyki” wyprowadzili np. marksiści, Kant *żadnej odpowiedzialności* nie ponosi. Temu właśnie Gilson przeczy. Historia filozofii winna nam dać pozytywną wiedzę na temat systemów, który w historii się pojawiały: konsekwencji ich „życia”. Otóż historia ta uczy nas, że „Idea Boga”, którą Kant uznał za motywującą postęp, rozwinęła się jak dym krótko po jego

⁸⁸ Rozdział 7: „Krytyka wszelkiej teologii wpływającej ze spekulatywnych zasad rozumu”

⁸⁹ Tamże.

śmierci. Opierając się na samych zasadach kantyzmu, filozofowie doszli do wniosków całkiem Kantowskim przeciwnych.

Jest rzeczą oczywistą, że w dowodzie kinetycznym odwoływać się musimy do pojęć wypracowanych historycznie. Odwołujemy się do pojęć wypracowanych wysiłkiem pokoleń i pragniemy, by jej owoce nie zostały zaprzepaszczone. Przez doświadczenie sensu largo rozumiemy więc znalezienie przedmiotowego odniesienia wszystkich pojęć pochoinnie uznanych może za anachroniczne. Język jest narzędziem i tylko narzędziem. Gdyby był „rzeczą” („rzeczywistością subiektywną”), dla której poszukiwalibyśmy „rzeczywistości obiektywnej” (Descartes, Kant), to sama taka „rzeczywistość” musiałaby się okazać złudzeniem. Tym narzędziem, jakim jest język, pragniemy się posłużyć w dowodzie na istnienie Boga tak sprawnie, jak to tylko możliwe. Oznacza to tyle, że *specjalne doświadczenie* związane z obecnością w konkretnych warunkach czaso-przestrzennych stanowi o przedmiotowym odniesieniu tego – jakże staranie wypracowanego – systemu filozofii klasycznej.

10 . Relacja Ojcostwa. Matryce poznania

Wszelka ludzka aktywność, a specjalnie ta, którą trzeba by określić mianem aktywności odpowiedzialnej, polega na porządkowaniu relacji z otaczającym daną jednostkę światem. Jest oczywistą rzeczą przynajmniej przede wszystkim to, że człowiek cywilizowany to ten, który zachowuje pewne reguły postępowania przyjęte w danym społeczeństwie. Trudniej jednak stwierdzić od razu, jak dalece „zachowawczość” tę należałoby posunąć, oraz – co ważniejsze (choć zapewne z tym pierwszym związane) – jaki należałoby przyjąć punkt wyjścia tegoż „zachowania”. Chodzi tu o naturalną (i neutralną) jego podstawę. Niewielka badaj doza wyobraźni wystarczy, by postawić sobie pytanie, czy urodziwszy się – powiedzmy – w egzotycznym dla mnie-Europejczyka kraju, zdobyłbym się na obiektywną ocenę tego, co tenże Europejczyk uważa za „barbarzyńskie”. Rozumna natura dałaby taką miarę, ale ta to podstawa (jej istnienie) została odrzucona przez Kanta. Pytanie o tożsamość naszej cywilizacji zyskuje w tym kontekście specjalne znaczenie. Zwykle przyjmuje się – w duchu tzw. oświecenia – pewien „europocentryzm”, czy też prymat „wartości zachodnich”, przy jednoczesnym braku jasnej ich definicji. Pytaniem jest, czy takiż europocentryzm definiował Europę od zarania dziejów, a więc od czasów starożytnej Grecji. Wydaje się, że było zgoła inaczej: Grecy interesowali się specjalnie poznaniem Physis (natury). Grecję definiowało otwarcie na poznanie naturalnej podstawy wszelkiego prawa: otwarcie na poznanie prawa naturalnego. Bez tego otwarcia grecka filozofia Physis, a dalej filozofia i nauka, w ogóle by nie powstała. Interesowano się poznaniem ładu świata (pojęcie kosmosu wnosi konotację ładu), czyli systemem relacji go stanowiących.

Matematyka ujmuje określony typ relacji między obiektami materialnymi, a mianowicie relacje ilościowe. Ściśle rzecz biorąc (tzn. ujmując tę sprawę od strony filozoficznej), ilość jest przypadłością substancji. Chodzi więc o określoną do niej relację. Otóż matematyka wprost o tej relacji nie mówi nic. Wręcz przeciwnie: abstrakcja typu matematycznego polega w ogóle na ujęciu ilości w *oderwaniu* od specyficznego podmiotu

(substancji) i to jest właśnie abstrakcja formalna. Substratem matematycznym jest (zdaniem Tomasza) – *materia intelligibilis* – wszystko, co da się ująć ilościowo, wzięte w *nieodróżnieniu*. Natomiast substrat naturalny łatwo można w danym razie przeoczyć i „byty matematyczne” uznać za samodzielne. Wprost istnienia substratów naturalnych w nowożytności nie przyjęto, ale przecież pojęcie matematycznej *matrycy*, już omawiane poprzednio, jest jakby substytutem substancji w sensie arystotelesowskim i mimowolnym świadectwem zaniechania identyfikacji naturalnych substancji, które jedynie substratami być mogą.

Jakkolwiek można by przypuścić, że formalizm matematyki jest w ogóle uniwersalny, to pozostaje problem *odniesienia* tego, co formalne *do czegoś* w ogóle. Jeżeli zatem pytalibyśmy o owo „coś”, to może odpowiadano by, że matematyka odnosi się *do całości* materialnego świata (inna z transcendentálnych idei Kanta) lub do harmonia *praestabilita*, bo Leibniz posłkował się pojęciem monad, które właśnie pozostają w do siebie w określonym stosunku. Zresztą, jako twórca analizy matematycznej, takie właśnie minima pojął na sposób matematyczny. Dla tych zaś, którzy – jak to ujmuje Platon w „Sofiście” – za realne uważają tylko to, co „da się wziąć w garść”, substratem będzie materia. A jednak cząstki materialne nie zachowują się sposób pożądaný przez materialistów. Elektrony ulegają dyfrakcji na szczelinach – zupełnie jak fale. W encyklopediach wciąż jeszcze przedstawia się tradycyjny „orbitalny”; model atomu Bohra, ale wyobrażenie, że elektrony są małymi naładowanymi kulkami, które krążą wokół jądra atomu, jest zupełnie nieadekwatne.

Co więcej, jeżeli matematyka stosowałaby się *do całości* kosmosu to nie wiadomo, dlaczego miałyby się stosować *do jakiegoś wycinka* tegoż świata materialnego. Raz bowiem utraciwszy z oczu fakt, że substratem w sensie ścisłym jest jednostkowa substancja jedynie, nauka substrat wyodrębnia (jeżeli chcemy wykorzystać matematykę do badania przyrody) raczej dowolnie. Mówi się, że wyodrębnienie układu i otoczenia jest kwestią li tylko wygody czy też konwencji. Sprowadza się to ostatecznie do pragmatyzmu. „Całość” Kanta ma jeszcze dość przejrzysty sens. Ale przecież *dowolna* kompozycja części też daje całość nieokreśloną.

Relacja całości do części jest paradygmatyczna dla metody eksperymentalnej. Zakłada się, że w perspektywie ostatecznej matematyczne ideatum znajdzie *adekwatny* odpowiednik w *projektowanej* przynajmniej *całości*. Zarazem dla każdej (arbitralnie!) wyodrębnionej części przyjmujemy, że wyniki eksperymentu prowadzić mogą tylko do ujęcia niepełnego (nieadekwatnego). Natomiast żywiono nadzieję, że zbliżamy się do prawdy. W radykalnej postaci (Popper) teoretycy nauki będą mówić nie tyle o weryfikacji, co o falsyfikacji teorii naukowych, stwierdzając tym samym, że poznanie obiektywnego stanu rzeczy jest tu praktycznie niemożliwe.

Można by co prawda powiedzieć, że sam fakt, że idziemy w kierunku coraz większych uogólnień sprawę przesądza w tym mianowicie sensie, że zbliżamy się do owego matematycznego ideatum reprezentującego adekwatnie całość możliwości istnienia. Tak rzeczywiście rzecz przedstawiała się na przykład w wypadku uogólnienia termodynamiki i mechaniki: po przyjęciu, że ciepło to chaotyczny ruch molekuł (a zatem molekuły to „zmienne ukryte”), można było wypracować nową teorię – bardziej ogólną. Nie mamy tu jednak pewności, że poszerzanie zainteresowań nauki jest równoległe do poszerzania wiedzy, tzn. zbliżania się do prawdy obiektywnej. Również specjalizacja nauki wcale do ujęcia całości

nas nie zbliża. Ekstensja po prostu – w którymkolwiek kierunku, czy to specjalizacji, czy też uogólnienia – nie daje gwarancji wartości paradygmatu nauki.

Można by przypuszczać, że „zmienne ukryte” definitywnie zawsze będą rozwiązywać sprawę. W ten sposób można by wprowadzać np. pojęcia kwarków lub strun, które leżą jakby „pod” poziomem zjawisk dotychczas zeksplorowanych. Traci się wszelako w danym razie z oczu fakt, że uogólnianie takie może być zupełnie dowolne i nie nosić w ogóle żadnych znamion naukowości. Jaskrawym tego przykładem jest tzw. holizm.

Naukowiec jest – przede wszystkim – człowiekiem. Jednakże „nowoczesny paradygmat człowieczeństwa” (ukształtowany pod wpływem Kanta), kazałby zapewne patrzeć na jednostkowego człowieka w tychże kategoriach: całości i części. (To, do jakiego stopnia jest to do przyjęcia, jest sprawą osobną). Mamy (w tym schemacie kantowskim) dwie przeciwstawne sobie sfery: świadomości i surowej natury. Na granicy obu sytuuje się jednostkowy człowiek, usiłujący przy pomocy własnego języka znaleźć własne w nim miejsce. A jednak, jeżeli język matematyki byłby uniwersalny, to język „osobniczy” na wzór tamtego „idealnego” modelowany, w ogóle nie mógłby być niczym więcej, jak tylko matrycą poznania. Istotnie, psychologowie mówią, że jest ona wrodzona. W tym sensie dana osoba byłaby dosłownie częścią społeczeństwa, a jej „konkretność” byłaby tylko animalnym residuum kolektywnej świadomości.

Ten właśnie schemat jest zupełnie przeciwny filozofii greckiej. Zdaniem Arystotelesa, jednostkowy człowiek określa swoją pozycję przede wszystkim do naturalnego świata, dysponując zasadą tworzenia każdego w ogóle języka, a zatem możliwością odrzucenia każdego (w części lub w ogóle) języka również, włącznie z mniemaną „matrycą” poznania.

W pierwszym rozdziale Fizyki czytamy, że niemożliwością jest życie w świecie, którego by nie nazywano. Niemożliwością jest wszelka aktywność, włączając w to normalną aktywność naukową. System tego języka (system conceptualny) nie może być dodatkiem do metody naukowej. On stanowi jej integralną część. Jeżeli zaś tak jest (jeżeli nauka nie posuwa się na oślep drogą prób i błędów), to u źródeł tworzenia pojęć musi tkwić ujęcie *przyczyn o ogólnym* charakterze. U źródeł musi tkwić poznanie ściśle innego niż matematyczne rodzaju. Chodzi o poznanie, którego domeną jest abstractio totius (i formowanie definicji realnych). Pomiędzy dwoma wspomnianymi typami poznania i abstrakcji rozwija się fizyka w dzisiejszym tego słowa znaczeniu; nauka – mówiąc językiem Arystotelesa – *pośrednia* (scientia media) między matematyką a filozofią przyrody (Phys., II, 2, 194a). Dlatego to φυσική w rozumieniu Arystotelesowskim stanowi naturalne dopełnienie nowożytnego paradygmatu nauki. Jej domeną jest badanie przyczyn o określonym zasięgu działania. W pierwszym rozdziale „Fizyki” czytamy:

Jako że wiedzieć i mieć wiedzę to to, co przypada w udziale wszelkiemu metodycznemu postępowaniu, w którym mamy zasady, przyczyny i elementy, na podstawie których poznajemy w ogóle wszystko (wówczas bowiem sądzimy, że coś poznaliśmy, kiedy poznajemy pierwsze przyczyny i pierwsze zasady, i kiedy doszliśmy aż do elementów), to jasną jest rzeczą, że również w wypadku nauki o przyrodzie należy próbować określić najpierw to, co dotyczy zasad. Naturalną *dla nas* drogą postępowania jest ta, która prowadzi od tego, co jaśniejsze *dla nas*, ku temu, co jaśniejsze i lepiej poznawalne z natury [w sobie]. Nie jest bowiem tym samym to, co lepiej znane po prostu i to, co lepiej znane dla nas. Dlatego to konieczną jest rzeczą postępować od tego, co z natury jest mniej jasne, dla nas zaś bardziej

jasne, ku temu, co bardziej jasne i znane z natury. Otóż dla nas tym, co widoczne i jasne najpierw są raczej *przedmioty* w *nieodróżnieniu* (συγκεχυμένα). A na ich podstawie później – na drodze odróżniania – stają się jasne elementy i zasady. Dlatego to od tego, co ogólne, należy postępować ku temu, co [określone jako] konkretne. *Jest bowiem ogół jakąś całością, albowiem – jako ogół – obejmuje wiele jako [swe] części.* Podobną sytuację mamy w wypadku stosunku wyrazów do definicji. *Całość bowiem oznacza coś [i to coś] nieokreślonego [bliżej].* Przykładem jest okrąg: jego definicja odróżnia to, co konkretne [w podanym wyżej sensie]. *Z tego samego powodu dzieci najpierw nazywają ojcami wszystkich mężczyzn, a matkami – wszystkie kobiety. Później zaś odróżniają każdego z osobna.*

Wyrazy podkreślone w ostatnich zdaniach tego tekstu są przedmiotem analiz obecnego podrozdziału książki. Niezależnie od tego, jak doniosłym miałby pokazać się wkład danej jednostki w dobro wspólne zwane cywilizacją (lub jakkolwiek inaczej), faktem jest, że punktem wyjścia tego dokonania, punktem wyjścia „stworzenia języka jakiegoś”, jest przełożenie wprzód na kategorie proste i zgoła „naiwne” wszystkich nie wiedzieć jak wyrafinowanych kategorii języka naukowego. Ostateczny horyzont istnienia człowiek z natury spodziewa się już wstępnie ująć w środowisku, w którym przyszło mu za-istnieć po prostu. Od strony więc antropologicznej paradygmatyczną dla motywacji poznania ludzkiego będzie relacja rodzicielstwa. Albowiem dostrzeżenie twarzy rodzica stanowi o ramach wszelkiego w ogóle poszerzenia życia, a zatem i poznania. Wejście człowieka w świat i tworzenie uporządkowanego systemu wiedzy – tworzenia wiedzy przynajmniej w aspekcie społecznym – jest uwarunkowane zaistnieniem człowieka w rodzinie. Na nim też opiera się możliwość pomnażania dobra w otaczającym nas świecie (zmiana naszej do niego-świata relacji).

Stwierdzenie heglistów, że człowiek może zmieniać rzeczywistość jest – wzięte dosłownie – absurdem, a wzięte w sensie ideologicznym (marksizm) – usprawiedliwieniem totalitaryzmu. Ale *relacje* woli do przedmiotów materialnych niewątpliwie zmieniać możemy. W ogóle jednak relacje natury społecznej są wtórne w stosunku do relacji rodzicielstwa. Ta ostatnia jest relacyjnością *par excellence*, dlatego że aspekt podmiotu relacji schodzi na plan drugi. Nie bierzemy zasadniczo pod uwagę tego, że w relacjach pozostają do siebie substancje. Dziecko swej odrębności jako podmiotu jest raczej nieświadome. Tak więc jeśli przyjęlibyśmy, że nauka jako taka ma za przedmiot zmiany dokonujące się w świecie, a działania, które za takim poznaniem idą, są również ruchem sensu largo, to jednak nazywanie *movens* i *motum* *jest wtórne* do nazywania przede wszystkim relacyjności ojca do syna.

STh., I, 13, 7, ad 1. Ad primum ergo dicendum quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec dicuntur relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi, quae dicuntur relativa secundum dici.

Relatywy bywają używane dla nazywania samych relatywnych odniesień. Relatywami więc jako takimi (do istoty relacyjności) nazywa się na przykład: [pary] pan-sługa; ojciec-syn i tym podobne. Natomiast inne użycie [kategorii relacji] wiąże się z nazywaniem *rzeczy*, w stosunku

do których odniesienia są wtórne. Na przykład; poruszający-poruszany; główne-wtórne i tym podobne. Te są relatywami wedle sposobu orzekania.

Wtórne (w porządku teleologicznym) do pojęcia rodzicielstwa jest pojęcie bycia mężem i żoną. To odniesienie jest bowiem uwarunkowane perspektywą relacyjności sensu stricto – relacyjności rodzicielstwa.

W oparciu o fundamentalne doświadczenie relacyjności osoby, dziecko – później człowiek dojrzały – zaczyna porządkować relacje z otaczającym go światem. To znaczy: rozpoznawać relacje stanowiące o ładzie kosmosu, oraz do tegoż poznania stosować odniesienie woli; odniesienie do partykularnych i ogólnych celów. Chodzi więc tu o relacje dwojakiego rodzaju: relacje między obiektami fizycznymi oraz relacje, w których w pewien sposób człowiek jakby staje „pomiędzy” tymi obiektami fizycznymi. Wiedza polega na porządkowaniu relacji (ujęć relacji) między obiektami. Dzięki temu samo współlistnienie danego człowieka jako fizycznego obiektu w świecie jest zasadniczo różne od współlistnienia np. kamienia. Dzięki poznaniu bycie-między-rzeczami jest zarazem fizyczne oraz duchowe.

Wracając do problemu matrycy (a matematyczny szyfr rzeczywistość też musiałby nią być), trzeba by powiedzieć, że jedynie naturalne dla człowieka dążenie do poznania przyczyn jest w stanie wyzwolić jego rozwój intelektualny. Za Platonem możemy przyjąć, że „schematem” jedynie płodnym dla rozwoju poznania jest (naturalne i niezbywalne dla człowieka) pragnienie poznania Pierwszej Przyczyny. Człowiek dążąc do dojrzałości duchowej nazywa Ją imieniem normalnie związanym z osobami, od których jego zaistnienie w świecie zależy. Owo *nazywanie* jest tu czymś istotnym, a wiąże się przede wszystkim z językiem *ojczystym*. Bo w środowisku naturalnym w pełnym tego słowa znaczeniu, jednostka wprzód poznaje swą zależność od świata, a naturalność tegoż środowiska stanowi o tym, że zaistnienie w świecie jest czymś zupełnie innym od „rzucenia” (*Geworfenheit*) w świat zasadniczo wrogi. Bo rodzina ma za zadanie przede wszystkim nowe życie chronić. Chroni je również przed rozmaitymi odmianami ideologii zmierzających do instrumentalizacji jednostek. Arystoteles pisze, że u samych podstaw życia umysłowego, odkrywanie relacyjności świata związane jest z nazywaniem bliskich – nie tylko co do pokrewieństwa – osób imionami, które normalnie odnoszą się do rodziców.

Można ująć przyczynę *względnie* w danym aspekcie życia najwyższą. Można jej – konsekwentnie – przypisać status Ojca Wszechrzeczy dowolnie. Rodzi się pogaństwo, czyli uznanie tego, co wtórne za to, co pierwotne. Dokładniejsze bowiem poznanie (poszerzenie tego poznania) prowadzi nas do wniosku, że to, co pochopnie uznaliśmy za ostateczne, jest de facto wtórne. Idąc konsekwentnie dalej można dojść do poznania całości kosmosu. Niezależnie wszelako od tego, czy sięgamy w dociekaniu przyczyn bliżej, czy dalej, to – jak widzieliśmy – źródłową formą nazywania jest relacyjność Ojca. Paganie za Boga uznają coś, co wywiera stosunkowo duży wpływ na ich życie – podobny do opieki ojca. Za ujęciem idei kosmosu może iść również – co jest zupełnie zrozumiałe – jej ubóstwienie. W ten sposób rodzi się panteizm. Można by nawet przypuszczać, że jest on *sui generis* „religią” filozofii przyrody, która wszak ostatecznie posunęła się nie dalej jak do badania całości relacji stanowiących kosmos. Jednak o krok dalej poszedł Varro, który przyjął, że Ojcem jest nie

kosmos, ale dusza kosmosu. Cały czas jednak mamy do czynienia z pogaństwem, czyli uznaniem za ostateczne tego, co ostateczne nie jest.

Istnieje tylko jeden Absolutny Władca kosmosu. Arystoteles w tym kontekście cytuje Homera: „niedobrą rzeczą jest wielowładztwo, niech władca będzie jeden”, albowiem „świat nie chce być źle rządzony”.⁹⁰ Sam jednak Homer mówi o bóstwie raz w liczbie pojedynczej, innym zaś razem (częściej) w liczbie mnogiej. Naturalnym wydaje się zatem pytanie, co skłaniało ludzi w ogóle, a Greków w szczególności, do takiego „zwielokrotniania” bóstwa. Politeizm występuje we wszystkich bodaj kulturach na Ziemi. Grecy (politeiści) są jednak i w tym punkcie wyjątkowi: oto przede wszystkim próbowali oni „opisać” ów proces „zwielokrotniania” bóstwa. W Teogonii Hezjoda mamy dwa motywy: jeden (dominujący) to ten, który jest wprost wyrazem ducha politeizmu (i zań jest odpowiedzialny), a drugi to ten, który skupia się na tym, co w ogóle określa znaczenie wyraz Bóg – opatrnościowe rządy nad światem.⁹¹

Poznanie winno iść w kierunku formalizacji sensu largo i to wydaje się odróżniać wyraźnie filozofię od mitologii. W mitologii jednak pytanie od Arche jest pytaniem o czas, a *postać* świata wyłania się w niej z tego, co *bezpostaciowe*:

ἦτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ'· αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων οἱ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἡερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
Λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

(Hesiodus, Theogonia, 116-122)

Naprzód *Chaos*, a po nim *Gaja* [ziemia] się wynurzy
Z piersią szeroką: bogów to siedziba, którzy
Na śnieżystym Olimpu szczycie zamieszkali
Lub w głębiach ziemnych, w mroku Tartarowej dali.
Toż się Eros, wśród bogów najpiękniejszy, budzi,

⁹⁰ Iliada, II, 204. Metaphysica, XII, Ch. 10, 1076a 2.

⁹¹ Summa Theol., I q. 13 a. 8, c:

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est. Unde hoc nomen Deus est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia, *omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus*. Unde dicit Dionysius, XII cap. de Div. Nom., quod deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta. Ex hac autem operatione hoc nomen Deus assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Co rozwiązuje członki, a u bóstw i ludzi
Wiąże serca i *zdrowe ogłupia umysły*.⁹²
(przeł. K. Kaszowski)

Teogonia pyta o *pochodzenie* bóstwa, a odpowiedź na to pytanie zyskuje postać paradygmatu politeizmu: deitas (bóstwo) zwielokrotnia się wedle pierwiastka materialnego ujmowanego tą postacią „myślenia”, która „wiąże serca i *zdrowe ogłupia umysły*” (δάμνεται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφονα βουλήν). *Ἔπος* Hezjoda dosłownie „tresuje umysł i mądrą radę w sercu” zwracając się ku „Ziemii o piersi szerokiej” (χθονὸς εὐρυοδείης): ku przedmiotom wybranym zgoła przypadkowo.

Owo „bez-myślenie” „wiąże” i krępuje wzniesienie się ludzkiego ducha ku Opatrzności. „Ziemia” Hezjoda podlega oczywiście Opatrzności, ale nie jest zdolna jej pojąć i świadomie jej przyjąć – w przeciwieństwie do człowieka, który jest *specjalnym* (wyróżnionym) przedmiotem Opatrzności Bożej.⁹³ Kamień zbawionym (szczęśliwym) być nie może, choć *metaforycznie* osoby szczególnie Bogu bliskie są dla nas „skałą zbawienia”. „Ziemia kapłańska i błogosławiona” to nie ziemia w dosłownym tego słowa znaczeniu. Istotną jest zdolność przyjęcia Boga, o czym wspomniano poprzednio.

Filozofia grecka jest wyrazem kontestacji myślenia mitologicznego. Poszukiwano Arche, a zarazem status tego, co Najwyższe; tego, co boskie (τὸ θεῖον) przypisywano temu, co w naturze uznano za pierwotne. Przez dwa i pół wieku przed Arystotelesem filozofowie systematycznie i z olbrzymim nakładem sił wypracowywali coraz doskonalsze ujęcia Arche i zarazem coraz bardziej zbliżali się do poznania Przyczyny-Ojca wszechrzeczy.

Każdy, kto bodaj pobieżnie zetknął się z historią filozofii greckiej, tę tendencję musi zobaczyć. Każdy zaś, kto bierze do ręki Przedmowę do Drugiego Wydania Krytyki Czystego Rozumu, przekonuje się, że Kant jej w ogóle nie widział. Szczątkowe świadectwa odnośnie do dziejów matematyki kazały mu wyprowadzić uniwersalnie ważny wniosek, że u podstaw matematyki legła naukowotwórcza intuicja czasu. Trochę lepiej Kant przyjrzał się przyrodoznawstwu po Baconie. Tu też „intuicja” (Anschauung) miałaby być wraz z naukowotwórczym „Ich denke” („Myślę”) kluczem do stworzenia uniwersalnie ważnych nauk. Takiego, zdaniem Kanta, „postępu” w dokonaniach metafizyki brak. Dla Kanta nadto – co ważniejsze – ani postęp ani regres w sferze tego, co nazywa on „ideałem transcendentnym” w ogóle nie jest możliwy. Konsekwentnie, stan metafizyki byłby określony jako stały. Ale po Kancie (a niewątpliwie nadto i *dzięki* Kantowi) metafizyka jednak ulega degradacji. W Prolegomenach Kant zachęca metafizyków, by „na razie” odłożyli swe podręczniki i popatrzyli na swą naukę „krytycznie”. Otóż wobec owej „krytyki” nie ostała się nawet idea metafizyki, bo Kant ją zburzył, choć sam on twierdził, że jest to niemożliwe. Mianem metafizyki określa się współcześnie mnóstwo (czasami dość dziwnych) rzeczy. Nie ma jednak metafizyki jako *nauki dedukcyjnej*. Hegel z rozbrajającą szczerością pisze, że on sylogizmów „Metafizyce” Arystotelesa nie widzi. Cokolwiek by nie powiedzieć o nauce namiętnej przez Kanta w Krytyce atakowanej, to posługiwała się ona rozumowaniem (i to sam Kant przyznaje). Na „pytanie transcendentalne”: „jak możliwa jest metafizyka jako

⁹² Podkreślenia i nawiasy pochodzą ode mnie.

⁹³ Summa Theol., I q. 23 a. 1, c.

naturalna skłonność rozumu” (w zamyśle Kanta sensowne i ważne) trudno już dziś odpowiedzieć. Istotnie miał miejsce *jakiś* „przezwrot Kopernikański”.

Nauka grecka pozostawała w cieniu filozofii. Tyle wiemy z historii nauki, która mówi coś zupełnie innego niż „Krytyka” Kanta. Nauka nowożytna po Kancie podzieliła losy zniszczonej przez niego filozofii. Od czasów śmierci najwybitniejszych fizyków pierwszej połowy XX wieku brak odkryć przełomowych. Przyczyną tego jest wielokrotnie tu już omawiany redukcjonizm. Sam Arystoteles przewidział groźbę i skutki takiego redukcjonizmu.

[...] wszystkie rzeczy są jakoś razem uporządkowane, choć niejednakowo [...] nie jest tak, żeby nic nie łączyło jednego z drugim. Wszystko [...] jest przyporządkowane do czegoś jednego [...] w domu nie wypada, by [ci, którzy są wolni; łacińskie „liberi” to dzieci] czynili coś przypadkiem, lecz większość czynności spełniają w sposób uporządkowany.

Wszyscy, którzy wymieniają przeciwieństwa jako zasady, nie odwołują się bynajmniej do tych przeciwieństw, chyba żeby je uporządkować w system. A dlaczego jedne rzeczy są niszczone, a inne nie niszczone – tego już nikt nie tłumaczy, gdyż *wszystko wywodzi się z tych samych zasad*. Są i tacy, którzy *wywodzą wszystko z nie-bytu, gdy inni w celu uniknięcia tych trudności wszystko uważają za jedno*.

Jeżeli tedy nie byłoby czegoś innego poza rzeczami podpadającymi pod zmysły, to nie byłoby ani zasady, ani porządku, ani powstawania, ani ruchów na niebie; *bez końca trzeba by mnożyć zasady zasad, jak to czynią wszyscy „teologowie” i fizycy*.

Z drugiej strony, jeżeli mają istnieć oddzielone idee albo liczby, to *nie mogą być one przyczynami niczego [a] na pewno nie przyczynami ruchu*.

Jeżeli zaś chodzi o tych, którzy twierdzą, że *pierwszą zasadą jest liczba, taka jak w matematyce*, i którzy przyjmują a na tej drodze wciąż nowe, kolejne substancje i zasady odrębne dla każdej substancji, to [z substancji świata czynią szereg epizodów: Leśniak] (gdyż jedna substancja nie daje nic drugiej przez swe bycie lub niebycie [...]) [Ale świat nie chce być źle rządzony: Leśniak] „Niedobre jest wielowładztwo, na czele jeden nich będzie”. (rozd. 10; Żeleźnik)

[Wolno nam przyjąć, że nasz dowód na istnienie Boga jest dobry] bo, w *przeciwnym razie świat musiałby być z nocy, ze zmieszania wszystkiego i z nie-bytu [...]*” (Rodz. 7; Żeleźnik).

Współcześnie pytanie o początek świata rozumie się zupełnie dosłownie i próbuje się oszacować wiek kosmosu. „Przedtem” zaś byłaby „ciemność”, „noc”, „niebyt” lub coś podobnego, chyba żeby przyjąć ideę cykliczności powstawania i ginięcia *kosmosów*. Jest zaś rzeczą zdumiewającą, że odrzuca się *cykliczność procesów naturalnych* (które widzimy własnymi oczami); wyklucza się ją w imię tzw. teorii ewolucji. Jak widzieliśmy, ta to „teoria ewolucji” wcale nie jest bardziej nowoczesna niż teogonia Hezjoda. To zainteresowanie „mrokami prehistorii” jest skutkiem przyjęcia kantowskiej zasady naoczności czasu i umiejscowienia czasowości w centrum nauki. Istotnie, miał miejsce „przezwrot” o doniosłości, choć *nie o wartości równej „Kopernikańskiemu”*.

Zdaniem Kanta, u podstaw ludzkiego myślenia, które sprowadzić trzeba do klasyfikowania (schematyzowania) rzeczy, leży, zwana przez niego transcendentalną, idea całości kosmosu, jego Autora i inne, co do filozoficznej swej wagi (ekstensji) podobne. Zakres tych idei stanowić ma o ich funkcji regulatywnej, która wszelako nie stanowi o odrębności na przykład całości i części, bo zresztą pojęcie ekstensji musi to wykluczać.

Trzeba by więc powiedzieć, że nie są one *przedmiotem* tego, co Kant nazywa „czystym rozumem”, ale raczej domeną rozumu praktycznego. Kant stwierdza w tym kontekście prymat tego ostatniego.

Tomasz mówi o woli człowieka, która rzeczywiście od intelektu się różni. Zwolennicy filozofii scholastycznej w polemice ze stanowiskiem Kanta słusznie zwracali uwagę na prymat intelektu: nie pożądamy wszak niczego, czego wprzód byśmy nie poznali. Kant jednak przyjmuje za Szkotem, że między wolą a intelektem różnicy realnej u człowieka nie ma (u Szkota jest to różnica formalna).⁹⁴ Gdyby różnica realna istniała, moglibyśmy przyjąć (za Tomaszem), że wola porusza *jednostkowy* intelekt, a poruszenie to nazwalibyśmy życiem intelektualnym tejże *osoby*. Jeżeli zaś mówimy o tym, co „formalne” i to w stopniu radykalnym (prymat „woli” u Szkota), to właśnie ten czynnik formalny regulowałby akt intelektu *jako intelektu*. U Szkota jest to zrozumiałe o tyle, że czynność intelektu ujęto niejako z drugiej strony – od strony kresu (nadprzyrodzonego przeznaczenia), ku któremu poznanie ludzkie zmierza. U Kanta jednak sprowadza się to do przyjęcia stanowiska apriorycznego. Problem odróżnienia intelektu i woli nie jest wyłącznie problemem antropologicznym: szczęście człowieka zależy wszak od podporządkowania woli człowieka woli Boga. Nie można powiedzieć, że wola i intelekt Boga realnie się nie różnią (bo byłby to politeizm), ale stwierdzić należy, że *przedmiot* obu jednak się różni. Niedookreślenie różnicy między przedmiotem intelektu i woli Boga prowadzić musi do determinizmu (Leibniz; Hegel), czyli do podporządkowania Jego woli konieczności istniejącej poza Nim. Tego stanowiska Tomasz zdołał uniknąć:

STh., I, 19, 3, ad 6. Ad sextum dicendum quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire, sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit, non autem quaecumque vult, ex necessitate vult.

Chcenie i wiedza Boga są w sobie tak samo konieczne jak istnienie Boga. Wszelako wiedza Boga ma konieczne odniesienie do przedmiotu tej wiedzy, natomiast chcenie Boga nie ma koniecznego odniesienia do przedmiotów chcenia. Bo wiedza o rzeczach znajduje się w intelekcie [o tyle są one znane, o ile w nim są], natomiast wola ma odniesienie do rzeczy tak, jak one są w sobie. Otóż, ponieważ wszystko w ogóle ma istnienie konieczne o tyle, o ile jest w Bogu, a nie o tyle, o ile jest w sobie – nie ma więc istnienia w sobie koniecznego, tak że przez się byłyby to konieczne. Tak też i wszystko, co Bóg wie – wie z konieczności; natomiast nie jest tak, by to, czego chciał, chciał z konieczności.

⁹⁴ Opus Oxoniense, II, dist. 16, q.u. nr 586: Non quod sint essentia eius [animae] formaliter, sed quid sunt formaliter distinctae, idem tamen identice et unitive. É. Gilson, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, über. von franz. W. Dettloff, Düsseldorf 1959, 515-528.

Ten problem stosunku woli do intelektu (zarówno Boga, jak i człowieka) ma zupełnie przejrzystą postać w wypadku religii: oto Bóg *chce* szczęścia człowieka, a nadto *wie*, jak może on-człowiek je osiągnąć. Człowiek zaś, ze swej strony tę wiedzę przyjmując, może zapragnąć szczęścia (może je zamierzyć – intendere), bo sam z siebie może go tylko chcieć (velle), tak jak szczęścia chcieli myśliciele pogańscy mając jedynie naturalną wiedzę o Bogu. Różny stosunek wzajemny tych dwu pryncypiów (intelektu i woli) stanowi o specjalnym stosunku człowieka do Boga. Oczywiście ten stosunek możemy poznać na drodze czysto naturalnej.

Filozof poprzestaje na suchym stwierdzeniu zależności wszystkiego od Boga. Filozofowie jednak bywają chrześcijanami, a fakt ten może znaleźć wyraz nawet w samej formie ich wypowiedzi: Jan Duns Szkot swój Traktat o Pierwszej Zasadzie rozpoczyna od modlitwy. Tomasz mówi, że modlitwa jest aktem rozumu, ale wola odgrywa w niej rolę nierównie większą niż w rozumowaniu teoretycznym – na przykład metafizyki. Naukowiec nie musi być aktualnie świadom tego, że pierwszy impuls jego woli (syndereza) pochodzi od Źródła kosmicznej energii, po to, aby wykonywać pracę intelektualną: dopóty, dopóki naturalne siły intelektu nie ulegną wyczerpaniu, a fakt ten podda on refleksji.

Inny jest przedmiot i inny jest pierwszy impuls działania intelektu i woli. Inaczej – stosownie do tego – nazywamy Boga w tych dwu aspektach. Modlitwa kazałaby go nazywać Ojcem, a ten stosunek do Boga mógłby nawet zdominować czynność intelektu. O ile bowiem mamy stricte przedmiotowy porządek wiedzy, mamy i to, co pojawienie się *de facto* tegoż porządku przedmiotowego w ogóle umożliwia. Dlatego też summa wiedzy polegałaby – jak mówi Platon w „Timajosie” – na poznaniu Ojca Wszechrzeczy. Tomasz analogicznie pojmował archetyp ojcostwa, o którym mowa w Liście do Efezjan (Ephes. 3.14.)⁹⁵

Możemy jednak zależność człowieka od Boga wyrażać w terminach abstrakcyjnych, lub nawet ją negować z takim skutkiem, że samą modlitwę (jak Kant) poczytywać za akt bałwochwalstwa: taki jest bowiem skutek przyjęcia *określonego sposobu* uprawiania filozofii.

Idolatria jest postacią politeizmu. Zastanawialiśmy się już, dlaczego starożytni Grecy przyjmowali istnienie wielu bóstw obok istnienia Najwyższego Boga. Ksenofanes (filozof) dał się poznać z namiętnej polemiki z politeizmem. Politeistą filozof raczej nie będzie. Nie będzie przyjmował wielości bóstw; co najwyżej „bóstwo” ujmie w sensie abstrakcyjnym (w pozytywnym lub negatywnym tego słowa znaczeniu). Ojciec greckiego politeizmu – Hezjod – w ogóle nie bywa uważany za filozofa. *Filozof* – kierując się pragnieniem poznania samej

⁹⁵ STh., I, 33, 2, ad 4. Ad quartum dicendum quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. III, *flecto genua mea ad patrem domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur*. Quod sic apparet. Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto haec fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca, nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio, et per consequens paternitas, per prius sit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinae generationis et paternitatis pertinet.

prawdy – pozwala swemu intelektowi spocząć tylko w prawdzie. Tylko ten pokój (*certitudo*) wyzwala siłę i dynamizm aktu woli. *Filozofowie* jednak niekiedy *deklarują* jedynie pragnienie poznania prawdy, a pokój czynią raczej eschatologicznym (niedosiężnym) ideałem.

W tym samym jednak momencie, w którym cel staje się niedosiężny, strona afektywna próbuje znaleźć *jakikolwiek* oparcie w otaczającym nas świecie: w świecie ideałów żyć się bowiem nie da. I tak „jakikolwiek” (byłe jakie) stają się również duchowe aspiracje człowieka (ulegają bowiem degradacji). „Pokój” znaleziony w tych simulakrach jest paraliżem woli. Człowiek może – kierując się pragnieniem wygody, nie zaś prawdy – próbować znaleźć pokój w pierwszym lepszym przedmiocie. Ustając na drodze do Celu, Ignie do obiektu tego lub owego; obiektu, który winien być jedynie *środkiem* do osiągnięcia celu ostatecznego. Jest tak faktycznie, ale *ex post* może być usprawiedliwiane „teoretycznie” minimalizmem poznawczym. Łatwej zadowolić się schematyzmem i matrycami poznania niż zakwestionować każdą „ludzką” prawdę w obliczu konieczności poznania Prawdy Pierwszej. To, co tak wyobrażone, bywa umieszczane na jednej matrycy. Stając na stanowisku immanentyzmu, Kant zupełnie słusznie stwierdza, że na akt woli kierującej się ku Prawdzie Pierwszej w danym razie po prostu nie ma miejsca. Modlitwa każe chrześcijaninowi nazywać Boga *jego* Ojcem. Abstrakcyjne „bóstwo” kantyizmu (transcendentalna idea Boga) nie dopuszcza możliwości takiej relacji. Czyni jednak tym samym miejsce dla simulaków funkcjonujących w sferze życia *potocznego*.

Wola i intelekt człowieka nawzajem na siebie wpływają. Nie można chcieć tego, czego wprzód by się nie poznało i – z drugiej strony – niepodobna trwać myślą przy tym samym przedmiocie, jeżeli w nim nie znajdujemy upodobania, które daje kontemplacja. Z tego, co sam Kant mówi na temat „regulatywnej” roli Vernunft, chcielibyśmy w tym miejscu przyjąć tylko jedno: oto człowiek, mimo że jest istotą rozumną i wolną, nader często doświadcza tego, co wydaje się tejże wolności i rozumności przeczyć: już to w sobie samym (słabość), już to w „teoriach” „naukowych”, które stają na drodze do osiągnięcia osobowej doskonałości. Istnienie (i zależność) obu tych pryncypiów (woli i intelektu) bywa kwestionowane. Człowiek nie jest duchem i nadto nie ma woli zupełnie prawu moralnemu posłusznej. To właśnie po swojemu ujął Kant. W tym jednak miejscu „bierzemy w nawias” wnioski, jakie on stąd wyprowadził: stwierdzamy tylko, że człowiek jest wolny i rozumny nie z istoty, ale – użyjmy tu terminu platońskiego – *per participationem* (przez uczestnictwo). Dalej, za ważną chcielibyśmy przyjąć Arystotelesowską definicję natury jako „zasady ruchu i spoczynku” (*principium motus et quietis*). Problem wolności i rozumności możemy – stosownie do tego – przeformułować do postaci pytania, co stanowi o tym, że myślenie jest czymś więcej niż „swobodnym” ruchem wyobrażeń, bo jego kresem i celem (jego spoczynkiem) winno być zrozumienie; a z drugiej strony, aktywność (np. moralna czy też naukowa w perspektywie celu i planu całego życia) nie jest „aktywizmem”, ale kieruje się zdecydowanym impulsem woli, która znajduje spoczynek w rozpoznanym intelektualnie przedmiocie zamierzenia (*intentio*), przedtem niż *intentio* owa zbiegnie się z kresem ludzkiego życia w czasie (w momencie śmierci). Na te pytania szukamy odpowiedzi w tekstach średniowiecznych.

Z faktu, że natura człowieka jest intelektualna *przez uczestnictwo* wynika, że jest on na drodze do poznania w ogóle, a poznania Arche w szczególności, wspomagany przez istoty,

które są intelektualne *ze swej istoty*, a które Pismo św. nazywa (według Tomasza) aniołami.⁹⁶ Jan Duns Szkot nie wydaje się przywiązywać wagi do naturalnego dowodu na istnienie tych bytów. Być może zaważył na tym wspomniany tu już jego „woluntaryzm”. Być może patrzył on na owo drugie pryncypium: pryncypium spoczynku woli, która powziąwszy zamiar (*intentio*) osiągnięcia celu ostatecznego (a chrześcijan ten zamiar poweźmie w momencie chrztu), dalej wszak na drodze do osiągnięcia *Ultimum* (Celu) podlegać może zwykłej ludzkiej słabości. Doskonałość chrześcijańska polega na uległości działaniu Ducha św. On sam porusza ludzką wolę⁹⁷ dzięki swym Darom. A jednak komplementarnym pryncypium tego „poruszenia” musi być to, które daje nam spoczynek w dobru po tegoż dobra zamierzeniu, a przed jego faktycznym osiągnięciem. Obok Ojca w porządku nadprzyrodzonym każdy chrześcijanin ma Matkę. Taka też jest rola kobiety w ogóle w rodzinie i społeczeństwie: zachowawczość tego, co „spontaniczność” lub płytki aktywizm działania mężczyzn trwoni aż nazbyt często. Chodzi tu o spoczynek woli całkiem różny od płytkiego sentymentalizmu, emotywizmu czy też czułościowości wpływających z degradacji szczególnej godności i powołania człowieka.

Obecnie, w wielu XXI, samo pojęcie „woli” wydaje się już jakby anachroniczne. Istotnie, pojęcie to redefiniowano przed 150 laty. Nietzsche w „Woli mocy” formułuje pogląd, że istniejąca w jego czasach „estetyka” była estetyką „kobiecą”:

⁹⁶ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 91 n. 5. *Nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus coniectamus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per Angelorum cognitionem.*

Compendium theologiae, lib. 1 cap. 129 co. *Intellectus igitur natus est perfici ab aliquo exteriori, quod comparatur ad ipsum sicut ad potentiam: unde homo ad actum intellectus adiuvari potest a quolibet exteriori, quod est magis perfectum secundum esse intelligibile, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo, et etiam ab homine magis instructo, aliter tamen et aliter. Homo enim adiuuatur ab homine ad intelligendum per hoc quod unus eorum alteri proponit intelligibile quod non considerabat, non autem ita quod lumen intellectus unius hominis ab altero homine perficiatur, quia utrumque lumen naturale est unius speciei. Sed quia lumen naturale Angeli est secundum naturam sublimius naturali lumine hominis, homo ab Angelo potest iuari ad intelligendum non solum ex parte obiecti quod ei ab Angelo proponitur, sed etiam ex parte luminis, quod per lumen Angeli confortatur.*

⁹⁷ *Summa Theologiae* I-II, q. 68 a. 4 ad 3. *Ad tertium dicendum quod animus hominis non movetur a spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem.*

Summa Theologiae I-II, q. 70 a. 2 arg. 1. *Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est. Sed dona perficiunt hominem secundum quod movetur a spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsae sunt fructus spiritus sancti.*

Summa Theologiae II-II, q. 52 a. 2 c. *Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius, ratio enim aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a spiritu sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est.*

Nasza estetyka — była dotychczas estetyką kobiecą w tem znaczeniu, że tylko ludzie recepcyjni względem sztuki formułowali swe doświadczenia „co jest piękne?”. W całej filozofii dotychczas brak artysty.⁹⁸

Dla Nietzschego sprawą istotną było „stworzenie” nowego człowieka, tzw. „artysty”, którego definiowałaby właśnie „kreatywność” (powyżej nazwaliśmy ją „aktywizmem”). Inspirowany tą potrzebą – by tak rzec – „stworzenia tworzenia samego” pisze on w „Tako rzecze Zaratustra”:

Zaprawdę, ludzie sami nadali sobie wszelkie swe zło i dobro. Zaprawdę, nie przejęli go, ani go nie znaleźli, nie spadło im też ono jako głos z nieba. Wartość nadał rzeczom człowiek [niem. Mensch – wedle mniemania Nietzschego wywodzi się od łac. mensurare]. Oceniać znaczy tworzyć [...] Przez ocenę powstaje dopiero wartość [...] Baczcież mi, twórcy! Zmienność wartości to zmienność tworzącego. Niszczy zawsze, kto twórcą być musi.⁹⁹

Nietzsche pisze (w cytowanym tu paragrafie Woli Mocy), że „istnieje naturalny antagonizm” między receptywnością (właściwą kobiecie), a zdolnością do dawania (kreowania) – pożądaną u „artysty”. Jest to – jego zdaniem – „różnica między dwiema płciami”.

Zwróćmy uwagę na sformułowanie: „nasza estetyka była dotąd estetyką ...”, a mianowicie na znaczenie owego zaimka dzierżawczego oraz samą próbę definicji tego wyrazu „estetyka”. „Nasza estetyka” to estetyka niemiecka. To idiom niemiecki wpłynął decydująco na powszechnie dziś przyjmowane znaczenie wyrazu „estetyka”. Władysław Tatarkiewicz tę sprawę wyjaśnia. To powszechnie dziś zaakceptowane znaczenie wyrazu estetyka (bo tak dziś nazywamy naukę o pięknie) zdomowało się w Europie pod wpływem filozofii niemieckiej. Zanim Baumgartner wprowadził (w XVIII wieku) ten termin, powszechnie uważano go za barbarzyński. Piękno Platona to Byt i Prawda (νοητά; przedmioty umysłu) istniejące *poza umysłem ludzkim*. Podobnie jest u Arystotelesa: oznaką rozumności ludzkiej jest bezinteresowne upodobanie we wrażeniach zmysłowych (αἰσθητά) (Metafizyka, I, 1), które prowadzi do poznania tego, co JEST w pełnym tego słowa znaczeniu (tzn. jest transcendentne). W konsekwencji odrzucenia pojęć klasycznych, piękno stało się funkcją zmysłowości. Stało się tak pod wpływem Kanta. „Artysta” Nietzschego mógłby Kantowski subiektywizm *skutecznie* zakwestionować, gdyby kontestacja ta dotyczyła *pryncypiów*, tzn. subiektywizmu poznania wprzód, a poznania piękna następnie. Oczywiście na takie zerwanie z tradycją niemiecką Nietzsche się nie zdobył; chodziło mu raczej o subiektywizm – by tak rzec – bardziej radykalny, czy też może: specyficzny. Sam zaś Kant pisze:

⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, p. 429; frg. 811 (March-June 1888), A New Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale Edited, with Commentary, by Walter Kaufmann with Facsimilies of the Original Manuscript

<http://www.newforestcentre.info/uploads/7/5/7/2/7572906/nietzsche - the will to power.pdf>

⁹⁹ O tysiącu i jednym celu, przeł. W. Berent, Poznań 1995.

Naukę o wszelkich naczelnych zasadach zmysłowości *a priori* nazywam estetyką transcendentalną. *Jedynie Niemcy posługują się dziś słowem „estetyka” dla oznaczenia tego, co inni nazywają krytyką smaku. U podstaw kryje się zawodna nadzieja, którą żywił znakomity analityk Baumgarten, że uda się [zasady jej] [...] wznieść na poziom nauki. [...] jest wskazane, żeby albo ową nazwę ponownie zarzucić, a zatrzymać ją tylko w badaniach, które są prawdziwą nauką (przez co zbliżylibyśmy się też do języka i sensu starożytnych, u których podział poznania na αἰσθητά καὶ νοητά był bardzo sławny, albo też podzielić się tym nazwaniem ze spekulatywną filozofią i słowo „estetyka” brać po części w sensie transcendentalnym, po części w znaczeniu psychologicznym.¹⁰⁰

„Bardzo sławny” podział poznania na αἰσθητά καὶ νοητά (podział przyjęty w filozofii klasycznej) wymaga przedmiotowego określenia stosunku obu; może nawet tak jasnego jak ten podany przez Platona: analogia linii podziału (Respublica, 509D – 510A) kolejnym poziomom jasności poznania: począwszy od domysłów (εἰκασία) do przekonań (πίστις), do myśli (διάνοια) i wreszcie do zrozumienia (νόησις) przypisuje *przedmioty*: poziomy bytowe. Tymczasem Kant poprzestaje na podaniu stosunku obu do „podmiotu poznającego”. Przy założeniu – dalej – pierwszeństwa αἰσθητά (czasowe pierwszeństwo tego, co postrzegane, nie ulega kwestii), wszystko sprowadzałoby się do podania statusu νοητά. Geschmacksurteil w sensie wskazanym przez Baumgartena, a inkryminowanym przez Kanta, sprowadza się u „artysty-filozofa” Nietzschego do faktycznego podporządkowania νοητά (zasad umysłu) αἰσθητά (zmysłowości), podczas gdy u Kanta νοητά poznaniu tego, co naocznie dane, podporządkowane co prawda nie jest, ale pełni mimo wszystko w poznaniu funkcję zwaną przez Kanta regulatywną. Wracamy to zasadniczej myśli Podrozdziału: „myślenie” takie staje się funkcją zmysłowości.

Cokolwiek by nie powiedzieć na temat oryginalności myśli Nietzschego, estetyka Kanta opiera się na tej samej zasadzie „kreatywności”, bo wszak „rozum (Kanta) przedmioty konstruuje w naoczności”, a „prawa przyrodzie dyktuje”. Stosownie do tego, ultimum tejże filozofii staje się prywatnym (resp. plemiennym) bóstwem transcendentalizmu.

Subiektywizm to postrzeganie świata typowe dla pewnego typu umysłowości, której niepodobna nazwać wprost umysłowością „niewieścią”, ale raczej umysłowością ludzi, którym brak wspomnianej równowagi naturalnych czynności duchowych. Człowiek został pozbawiony owej równowagi. Sam Nietzsche właśnie jednoznacznie tę prywatę deklaruje jako cel swej filozofii: ten „chorobliwy” stan umysłu afirmuje w tym samym paragrafie „Woli mocy”:

Bycie artystą warunkują stany szczególne, ale wszystkie są głęboko związane ze zjawiskami chorobliwymi i z nimi splątane, tak że *niemożliwością jest być artystą i nie być chorym*. Oto stany fizjologiczne, które stapiają się w taką osobowość [...]:

- 1) odurzenie; poczucie wzmożonej siły i wewnętrzna potrzeba uczynienia rzeczy odblaskiem swej własnej pełni i doskonałości;
- 2) wyjątkowa bystrość zmysłów [...] uwarunkowanie, które jest częścią wielorakich zaburzeń nerwowych; *skrajna ruchliwość, która staje się skrajną potrzebą komunikacji*; potrzeba mówienia [...]; *potrzeba pozbycia się samego siebie* (niejako) *przez znaki* [...] jest to kompulsja i nacisk na *pozbycie się nadmiaru wewnętrznego napięcia* przez wszelkiego

¹⁰⁰ I. Kant, „Krytyka czystego rozumu”, A 21; B 37-B36; tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 75.

rodzaju aktywność mięśni [i ...] mimowolne uzależnienie ruchu od procesów wewnętrznych (wyobrażeń, myśli, pragnień) jako swego rodzaju automatyzm [i ...] niemożność zapobieżenia reakcji.

3) przymus naśladowania; skrajne podrażnienie, które jako przykład staje się zaraźliwe [...] wyobrażenie [które ...] prowadzi do zawieszenia czynności woli;

Swego rodzaju głuchota i ślepotą na świat zewnętrzny [...]

„Głuchota i ślepotą na świat zewnętrzny” może być przyjęta jako definicja filozoficznego subiektywizmu. W latach następujących po „przewrocie kopernikańskim” ważnym (lub przynajmniej ważniejszym) okazało to, jakimi rzeczy-są-dla-mnie niż to, jakimi są naprawdę – wprzód zanim zostały przeze mnie dostrzeżone. W pojęciu fenomenologii poznanie tego, co nie mieści się w bezpośrednim polu świadomości (jest-dla-mnie) implikuje sprzeczność. Subiektywizm to postrzeganie świata typowe dla pewnego typu umysłowości. W języku łacińskim mamy właśnie neutralny termin *mollities*,¹⁰¹ a w języku greckim takiż termin *malthakia*. Mamy tu postrzeganie (*aisthesis* w znaczeniu fundamentalnym, przyjętym przez

¹⁰¹ Summa Theologiae II-II, q. 64 a. 5 ad 5. [...] quod quidam seipsos interfecerunt aestimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit, non tamen est vera fortitudo, sed magis quaedam mollities animi non valentis mala poenalia sustinere, ut patet per philosophum, in III Ethic. et per Augustinum, in I de Civ.

Summa Theologiae II-II, q. 125 a. 2 ad 2. [...] mollities enim est fugere laboriosa.

Summa Theologiae II-II, q. 138 a. 1 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod praedicta mollities causatur dupliciter. Uno modo, ex consuetudine, cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere.

Summa Theologiae II-II, q. 138 a. 1 ad 2. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat, unde dicitur Deut. XXVIII, tenera mulier et delicata, quae super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere, propter mollitiem. Et ideo delicia quaedam mollities est. Sed mollities proprie respicit defectum delectationum, deliciae autem causam impeditivam delectationis, puta laborem vel aliquid huiusmodi.

(Summa Theologiae II-II, q. 138 a. 1 ad 2).

(Sententia Ethic., lib. 3 l. 15 n. 15.)

Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 10. [...] Mollities autem videtur peior quam incontinentia; quia utraque consistit in hoc quod est vinci; sed incontinens vincitur a fortiori passione.

Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 11. Delitia enim est quaedam species mollitiei. Mollities enim refugit inordinate omnem tristitiam, sed delitia proprie refugit tristitiam laboris. Ille enim qui trahit vestimentum suum per lutum, ut non labore se subcingendo, quod pertinet ad delicatum, vincitur secundum illam tristitiam quam reputat sibi imminere si levaret vestimenta.

Sententia Ethic., lib. 7 l. 7 n. 13. Sed tunc dicitur aliquis incontinens et mollis si quis vincitur a talibus tristitiis et delectationibus contra quas multi possunt, si tamen hoc quod non potest resistere huiusmodi passionibus non sit propter naturam generis ex qua posset ei esse grave quod aliis esset leve, sed propter aegritudinem, scilicet animi, quae provenit ex mala consuetudine; sicut mollities propter

Kanta) świata nie tyle w kategoriach obiektywnych, takie bowiem dla Kanta i Husserla nie istnieją, ale w kategoriach pochodnych w stosunku do tzw. „podmiotowości”.

Orientacja egotyczna wyklucza dalej uznanie istnienia prawa naturalnego i zresztą istnienia praw natury w ogóle w mocnym tego słowa znaczeniu. Nauka bada rzekomo raczej „prawidłowości”: schematy o pewnej dozie prawdopodobieństwa, nie zaś prawa zupełnie definitywnie obowiązujące. Idzie dalej za tym uznanie dość osobliwej postaci prawa stanowionego: instancji w stosunku do prawa naturalnego nadrzędnej, a zarazem – z uwagi na wspomnianą podmiotowość ludzką – pozbawionej represyjności.

Jasną jest rzeczą, że fakty obiektywnie ważne, które wydarzają się wbrew naszej woli, budzą w nas przygnębienie lub smutek; jest to reakcja naturalna, ale jako istoty rozumne winniśmy poddać ją refleksji. Takie fakty można zupełnie bezpiecznie określić mianem kary. Zawsze – a przynajmniej zanim „estetyka” niemiecka zdobyła sobie prawo obywatelstwa w Europie – tak je nazywano. Tradycyjnie, prawo stanowione nakładało na ludzi kary, jako hamulec działań dowolnych, w czym postrzegano jego (ograniczoną co prawda) wartość wychowawczą. Odwrócenie woli od tego, co *złe obiektywnie*, nawet pod przymusem ma pewną wartość, o ile *w ogóle* zwraca człowieka we właściwym kierunku.¹⁰²

Zło fizyczne (np. ból), które się nam przydarza, pozorem zła z pewnością nie jest i bynajmniej nie zależy od tego, co „podmiotowo” ważne. Zło fizyczne nie jest winą bezpośrednio, choć może być *skutkiem* winy. Jeżeli np. zapadam na chorobę nowotworową, to nie jest to zapewne *moją* winą, ale może być winą sprawców katastrofy elektrowni nuklearnej. W naturze musiał bowiem pojawić się pewien nieład. Ogólnie jednak poszukujemy *pierwszej* przyczyny: gdyby nie dysharmonia w naturze człowieka, nigdy nie odczulibyśmy jej skutków. Tę dysharmonię właśnie nazywamy winą: ale wówczas jedynie, gdy przestaje ona być przedmiotem refleksji i pracy nad poprawą samego siebie, a staje się ślepo działającym bodźcem.

Jeżeli cierpienie jest złem (czemu zaprzeczyć niepodobna), to zupełnie naturalnym wydaje się pytanie, jak to zło bliżej określić. Zawsze nazywano je karą, Tomasz zaś pisze: *malum sufficienter dividitur in malum poenae et malum culpae* (zło jest zawsze albo złem winy, albo złem kary).¹⁰³ Odwrotnie: gdyby nie przyjąć, że to, co przydarza się nam jako choroba lub wada moralna (ta ostatnia „przydarza się” o ile się na nią nie godzimy i pragniemy ją usunąć), musi być skutkiem niegodziwego działania, to nie widać, jak inaczej wyraz „zło” mógłby się po równi odnosić do cierpienia i winy. Trzeba však wskazać jakiś ich związek. Wiele chorób ma podłoże „emocjonalne”, ale – generalnie – zdaniem wszystkich doktorów Kościoła, cierpienie i śmierć (konieczność umierania) jest skutkiem grzechu

naturam generis invenitur in regibus Scytharum qui delicate nutriti non possunt labores et tristitias ferre, et sicut etiam est de feminis per comparisonem ad masculos propter infirmitatem naturae.

¹⁰² Summa Theologiae, I^a-II^ae q. 92 a. 2 ad 4. Ad quartum dicendum quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum poenae, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat. Et secundum hoc, lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

¹⁰³ Summa Theologiae I, q. 48 a. 5.

pierworodnego. Jest to perspektywa Objawienia, ale przecież wystarczy też mądrość zupełnie przyrodzona, która kazała starożytnym Grekom twierdzić, że „ludzie po największej części są źli” (Bias z Priene). Osobliwe jest to, że skutku owego zła rzecznicy filozofii podmiotu nie chcą nazwać karą.

Malthakia orientacji egotycznej (immanentyzmu) każe postrzegać „świat ludzki” jako zasadniczo „ludziom przyjazny”; a „brutalną” ingerencję z zewnątrz – jako ze wszech miar niepożądaną. „Z zewnątrz”, z pozycji sprawiedliwego sędziego, czyny ludzkie osądza transcendentny Bóg. Tymczasem immanentyzm (miętkość umysłu) istnienie Rzeczywistości Transcendentnej wyklucza. Nie dopuszcza się do myśli faktu istnienia Boga od ludzkich życzeń i oczekiwań zupełnie niezależnego. Podobnie zresztą wyklucza się istnienie rzeczywistości transcendentnej w słabszym tego słowa znaczeniu: natury, która do naszych ludzi życzeń wcale nie ma obowiązku się stosować (Tak samo, jak jedni nie mają obowiązku stosować się do arbitralnych wymagań innych). Wierzy się chyba, że dość poprzestać na wysiłku zbiorowej wyobraźni, by „bóg” stał się tak „łagodny”, jak „słaby bóg transcendentalizmu”. Mógłby on bezskutecznie współczuć (osławiona empatia), ale nie mógłby efektywnie przyjść z pomocą swym dzieciom, tak jak to czyni zazwyczaj ojciec w rodzinie w obliczu zagrożenia z zewnątrz. Malthakia tę „stronę zewnętrzną” po prostu usiłuje usunąć z pola widzenia. Nie podejmuje się konkretnych osobowych działań, ale tę stronę zewnętrzną pragnie się *unicestwić instytucjonalnie*. A owo zaniechanie – to właśnie *μολθάρκία*: litowanie się przeżywane jako uczucie *subiektywnie przyjemne*. Dodajmy, że jeżeli jest ono właśnie przeżywane jako takie, to samo – paradoksalnie – *wymaga* przedmiotu, na który mogłoby się kierować. O ile człowiek *prawdziwie* miłosierny usuwa definitywnie i skutecznie zło dzięki stanowczemu działaniu woli, to zwolennik „podmiotowości” raczej ludzi dotkniętych cierpieniem *potrzebuje*.

Zdaniem Tomasza z Akwinu, w Psalmach zawiera się cała teologia chrześcijaństwa, a te dwa przymioty Boga – miłosierdzie i sprawiedliwość – są tam często wymieniane razem.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 pr. 5 ; Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 pr. ; Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 1 a. 1 qc. 3 s.c. 1. ; Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 1.; Summa Theologiae I, q. 21 a. 2 s.c. Sed contra est quod in Psalmo LXXXIV dicitur, misericordia et veritas obviaverunt sibi; et ponitur ibi veritas pro iustitia.

Summa Theologiae I, q. 21 a. 4 s.c. dicitur in Psalmo XXIV, omnes viae domini misericordia et veritas.

Summa Theologiae I, q. 21 a. 4 co. Respondeo dicendum quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cuiuscumque defectus accipiatur; quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturae, quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur. Huius autem necessitatis ratio est, quia, cum debitum quod ex divina iustitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturae, neutrum potest in aliquo opere Dei praetermitti.

De veritate, q. 28 a. 1 ad 8.; De potentia, q. 5 a. 4 ad 6.

Super Rom., cap. 15 l. 1. Sic ergo apostolus conversionem Iudaeorum attribuit veritati divinae, conversionem gentilium divinae misericordiae. Contra quod videtur esse quod dicitur in Ps. XXIV, 10: universae viae domini misericordia et veritas. Sed dicendum est quod per hoc quod ascribit

Biorąc rzecz od strony zdroworozsądkowej: jak Bóg mógłby przyjść miłosiernie z pomocą biednym i uciśnionym *skutecznie*, gdyby nie zadał *gwałtu woli* tych, którzy pragną ich krzywdzić? „Sąd nieubłagany dla tego, który nie czynił miłosierdzia” (BT).¹⁰⁵

Można oszukać ludzi idących za ideologią postępu, ale nie można oszukać natury. Prawa naturalne są równie niezmiennie jak stałe fizyczne. Dziecko wypadające z okna wieżowca *musi* uderzyć w ziemię z określonym przyspieszeniem, które *naturalną kolejną* rzeczy powoduje jego-dziecka śmierć. Transcendentny Bóg może uchylić (jako absolutny władca natury) *skuteczność* działania grawitacji in concreto, ale *nie może* zmienić zasadniczego faktu, że masa podlega grawitacji. Inaczej bowiem w stwarzaniu byłby brak konsekwencji nie licujący z godnością Pierwszej Przyczyny. Bóg nie może zmienić wartości stałej grawitacji *G*, ale może stworzyć obiekty, które in concreto stan faktyczny natury modyfikują. Zasada zachowania energii ma absolutną ważność, choć konsekwencje tego faktu są zgoła inne, niż domniemywał determinista Leibniz.

Infantylnie przekonanie, co do „prawodawczej” wartości prawa stanowionego i jego mniemanego pierwszeństwa w stosunku do prawa naturalnego, sprowadza się do przekonania, że jakieś względy natury „humanitarnej” obiektywny porządek natury mogłyby uczynić dla nas-ludzi „mniej brutalnym”. Jest to niemożliwością, a mniemana „empatia” jest w danym razie anarchią, która przede wszystkim uderzy w osoby najsłabsze.

Mowa o prawach natury, a mamy na myśli *wszystkie* prawa, od tych badanych przez np. fizykę począwszy. Struktura emocjonalna człowieka jest dalece bardziej złożona niż struktura ciała stałego, nie zmienia to wszakże faktu, że jest to *struktura* właśnie i powinna być badana przy pomocy metod *naukowych*. Bo nie chodzi metody o *pseudo-naukowe* np. freudyizmu, ale pełny i adekwatny opis tej struktury – bez prób redukcjonizmu. W tę strukturę

vocationem Iudaeorum divinae veritati, non excludit misericordiam, quia et apostolus ex Iudaeis natus dicit I Tim. I, 13: misericordiam consecutus sum.

¹⁰⁵ Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 6.; Super Sent., lib. 4 d. 46 q. 2 a. 3 qc. 4 arg. 1. Videtur quod illi omnes qui opera misericordiae faciunt, non puniuntur aeternaliter: sed soli illi qui opera misericordiae negligunt. Jac. 2, 13: iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecit misericordiam; et Matth. 5, 7: beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.

Summa Theologiae I, q. 21 a. 4 arg. 1. Quaedam enim opera Dei attribuuntur misericordiae, ut iustificatio impiorum, quaedam vero iustitiae, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Iac. II, iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam. Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et iustitia.

Summa Theologiae II-II, q. 52 a. 4 arg. 2. Praeterea, praecepta dantur de his quae sunt de necessitate salutis, consilium autem datur de his quae non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Iac. II, iudicium sine misericordia ei qui non fecit misericordiam, paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitae, ut patet Matth. XIX. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordiae.

Summa Theologiae II-II, q. 67 a. 4 arg. 1. Videtur quod iudex licite possit poenam relaxare. Dicitur enim Iac. II, iudicium sine misericordia ei qui non facit misericordiam. Sed nullus punitur propter hoc quod non facit illud quod licite facere non potest.

wpisuje się 11 podstawowych typów emocji, a normalne życie emocjonalne (integracja psychiczna zatem również) polega na tym, że emocje te harmonijnie po sobie następują w *określonym porządku*, tak jak określonym jest np. cykl kwasu cytrynowego. Tę cykliczność widać w każdym procesie natury, a przede wszystkim w działaniu organizmów żywych. Emocji „negatywnych” nie ma. Podobnie tak jak infantylnym jest przekonanie, że np. ciężenie „jest złe”, bo ludzie „upadają”, tak też dziecinny jest przekonanie, że rozpacz jest „zła”, bo sprawia, że nadzieje, które przywiązaliśmy do jakiegoś dowolnie wybranego obiektu (dobra pozornego), upadają również.

Nieprzyjmowanie do wiadomości faktu, że uczucia są jedynie materiałem, na którym pracujemy, i na którym budujemy charakter, a zatem same z siebie ani dobre, ani złe być nie mogą, prowadzić musi do tego, że dane uczucie po prostu wymyka się spod kontroli człowieka. Gniew np. jest zupełnie naturalną reakcją na zło, które wydarza się *in concreto*. Nieistnienie tego typu emocji czyniłoby z dziecka na przykład coś w rodzaju „pluszowego misia”. Niemoralnym jest tylko zatrzymanie się nad tym uczuciu, a nieposzukiwanie *trwałego* pokoju, który naturalny cykl uczuć winien dopełniać. Bo zaspokojenie pragnienia zemsty trwałego pokoju nie daje.

Kapitałnym głupstwem i redukcjonizmem zresztą również jest przypisanie pierwszeństwa wśród uczuć tzw. *lubido*, czy pożądaniu (*concupiscentia* scholastyków wydaje się odpowiadać wyżej wspominanemu terminowi Hezjoda). Destruktywny wpływ *μαλθάρια* freudyizmu w tej kwestii jest ogromny. Nie dostrzeżono *wszystkich* uczuć człowieka, a specjalnie nie odróżniono *amor* od *concupiscentia*: istotnie, w potocznym mniemaniu „miłość” obecnie to tyle, co pożądanie. Tymczasem absolutnie pierwszym bynajmniej uczucie pożądania nie jest. Poprzedza je uczucie upodobania (*amor*), które co prawda często bywa redukowane *in concerto* do pożądania właśnie. A jednak różnica między nimi jest zupełnie jasna: *amor* ma na względzie dwa obiekty: *coś*, czego pragnę i *kogoś*, dla którego tego pragnę (ja tą osobą być nie muszę), podczas gdy *concupiscentia* ma na względzie tylko dobro-dla-mnie. Inaczej ujmując: *amor* bynajmniej pożądaniem być nie musi, a normalny cykl emocji prowadzi do pokoju (ostatniej spośród emocji), którą jest przyjemność płynąca z rzeczy taką jak ona *jest w sobie*, a *nie dla mnie*. Pierwsza z emocji już zapowiada tę ostatnią. Pomiędzy tymi dwoma krańcami rozwija się życie uczuciowe i występuje cała gama postaw emocjonalnych i stylów życia wobec tego również. Emocji negatywnych nie ma, a uczucia np. strachu, nienawiści, rozpacz, czy agresji winny naturalną kolejną rzeczy przechodzić w uczucie trwałego pokoju (*quies*), radości – w przedmiocie poznanym w jego naturze. Zła może być tylko dominacja jednego uczucia w życiu człowieka: a żadne z nich wykorzenione być nie może. Gdybyśmy – jak pisze Platon w *Lachesie* – nie odczuwali strachu (zła), nigdy nie moglibyśmy zła zaatakować, a to właśnie jest odwaga. Gdybyśmy nie odczuwali nienawiści, nie moglibyśmy *zdecydowanie* odsunąć się od zła – zarówno w nas samych, jak i innych. Dlatego też w Psalmach mowa o *odium iniquum* i *odium perfectum*. „Dobra” nienawiść prowadzi do zdecydowanego odrzucenia zła, bez przekreślania kogokolwiek, o kim mielibyśmy nadzieję, że zło jedynie mu się przydarza (jako jego wada), a które on sam równie zdecydowanie może odrzucić. Te same oczywiście kryteria trzeba przyłożyć do samego siebie. Ludzie „źli” i „dobrzy” występują tylko w filmach. Każdy z nas jest „zły” przynajmniej o tyle, o ile mógłby stać się lepszy. Gdybyśmy dalej nie odczuwali nigdy rozpacz, nadzieja „stałaby się dla nas matką głupich”, bo kierowanie się ku byle jakiemu

dobru tak właśnie trzeba określić. Gdybyśmy nie byli agresywni, musielibyśmy biernie się poddawać każdej krzywdzie, którą komukolwiek spodobałoby się nam zadać. Na pewno nie możemy nie reagować na krzywdę natury duchowej: na usiłowanie narzucenia nieprawdy czy też tego, co jawnie niemoralne. Złe jest nieposzukiwanie pokoju, a dobrem jego poszukiwanie. Nawet jednak miłość „uczuciem pozytywnym” wcale być nie musi. Jest nim tylko wówczas, gdy pragniemy rzeczywistego (godziwego; honestum) dobra danej osoby; tzn. *rzeczywiście* pragniemy dobra, a nie jego namiastki. Przedmiotem miłości (amor) może być obiekt lub cecha danej osoby, która bynajmniej jej integralnie pojętemu dobru nie odpowiada. Tomasz wspomina (Summa Theol., II-II, q. 25, a. 2, c.) o amor inordinatus (miłości nieporządkowanej). Porządek zawsze pochodzi od intelektu, stąd złą (przewrotną) jest „miłość”, której nie poprzedzałoby rozpoznanie (dostrzeżonego i zarazem projektowanego) porządku życia; rozpoznanie pożądanej prawości danej osoby; rozpoznanie jej ukierunkowania na Cel Ostateczny tegoż życia. Miłość *ludzka* polega na pomnażaniu tak rozpoznanego dobra-sprawiedliwości. Miłość *Boga* polega na stwarzaniu tegoż dobra-sprawiedliwości z *nicości*.¹⁰⁶

Wracając do myśli Nietzschego: „estetyka nasza” *niestety dotąd nie jest* „estetyką” Kobiety, która przyjęła Boga takim, jakim On *rzeczywiście* jest. *Dla nas* ważniejszym jest owo „jak”. Nie możemy Boga nazywać matką i nie nazywać Go Ojcem, ale winnyśmy go „nazywać” tak, jak czyniła to Jego Matka. To nazywanie rodzi trwały pokój: zatrzymanie woli na dobru.

Nie ulega wątpliwości, że wola w pewien sposób wpływa na poznanie człowieka. Jeżeli zaś mówimy o Źródle wszelkiego ruchu; zmian – ogólnie rzecz biorąc – to źródło to musi być również źródłem aktów woli. Przez sam fakt bycia niesamoistnym człowiek pierwszy impuls woli ku właściwemu jej przedmiotowi – dobru (zwany synderezą), musi zawdzięczać pierwszemu Pryncypium ruchu. A jednak określenie celu własnego dążenia człowiek zyskuje dopiero dzięki własnemu intelektowi. Bez niego wola musiałaby się posuwać ku temu celowi tylko jakby „po omacku”. Bo wola jest poruszana przez właściwy sobie przedmiot inaczej niż intelekt. Pierwszy impuls poznania pochodzi z pierwszych empirycznie poznawanych zasad.

Filozofia przyrody bada przyczyny materialne. Możemy jednak pokusić się o poszerzenie poznania *poza* przyczynowość materialną sensu stricto (krok „zabroniony” przez Kanta). To, że nie możemy sobie „przedstawić” (vorstellen) tego właśnie przedmiotu-przyczyny nie świadczy o niczym; nie chodzi bowiem o Vorstellungen, ale o *sąd* odnośnie do przyczynowości jako takiej. Wyobrażnia zaś w tym wypadku jest tylko przeszkodą. Tego kroku dokonuje metafizyka. Ona to identyfikuje Transcendentną przyczynę świata jako świata (istnienia świata; jego bytu). Kontemplacja metafizyczna jest maximum naturalnie dostępnym człowiekowi.

¹⁰⁶ Super Io., cap. 5 l. 3. In nobis autem bonum causat amorem; nam causa amoris nostri ad aliquem est bonitas eius. Non enim ideo bonus est, quia nos eum diligimus; sed ideo diligimus eum, quia bonus est: unde in nobis amor causatur a bono. Sed in Deo aliter est, quia ipse amor Dei est causa bonitatis in rebus dilectis: quia enim Deus diligit nos, ideo boni sumus, nam amare nihil est aliud quam velle bonum alicui.

Po to zatem, aby możliwe było zaangażowanie egzystencjalne zupełnie radykalne i jedynie godne istoty rozumnej, poprzedzić je musi poznanie zupełnie niezaangażowane – poznanie zupełnie teoretyczne. Skądinąd bowiem sama obecność w świecie może wiązać się – przy braku tej obecności rozumienia – z czymś, co nazwalibyśmy może Angst. Istotnie, Heidegger za przeszkodę „dla czucia świata” poczytywał tegoż świata rozumienie w sensie, jaki proponowali Platon i Arystoteles. Obecność w świecie, który w człowiek nie jest po prostu „rzucany” i w nim zgubiony, jest uzależniona od możliwości poznania i uznania obecności Boga w świecie. Nawet obecności zgoła specjalnej: J. 5. 17 Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ ὁ ἐργάζεται. Gdyby Pierwsza Przyczyna opuściła świat, jak to wymyślają rzecznicy śmierci Boga, to tenże świat od razu przestałby istnieć.¹⁰⁷

Wraz z poznaniem (paradoksalnie) może iść jednak wspomniana przez Tomasza angustia – lęk związany z *faktyczną* obecnością człowieka w świecie, który *nie jest jego ostatecznym przeznaczeniem*. Otóż naturalnym dopełnieniem tego typu poznania jest assensus fidei – odpowiedź na wolną interwencję Boga w życie każdego człowieka. Pełnia czasu jest pełnią dla każdego w ogóle człowieka, ten bowiem w niej znajduje *zupełnie* własne swe „miejsce”, choć przecież „czas” ów jest jakby właśnie porzuceniem każdego w ogóle miejsca fizycznego kosmosu. Pierwszy impuls poznania – poznanie źródłowej formy ojcostwa wypełnia się w „pełni czasu” – w niej uzyskuje swe dopełnienie. Poszukując Ultimum, człowiek od początku kieruje się *niewyraźnie* poznany skutkiem działania Transcendencji. Religia objawia wolę Boga, a wola człowieka winna się ku niej skierować odwracając od simulaków.

10. Analogia proporcjonalności. „Nadprzyrodzone” jako modus i granica „świadomości”

Pojęcie proporcjonalności jest najbardziej pojemną kategorią epistemologiczną. Weźmy równanie:

$$F \cdot d = W.$$

Przyjmując którąkolwiek z tych wielkości za stałą, ustalamy proporcje, które muszą zachodzić między pozostałymi dwiema. Otóż eksperymentu nie można przeprowadzić inaczej, jak tylko ustalając stałą wartość jednej wielkości, a badając proporcję pozostałych, czyli po prostu przyjmując powtarzalne warunki brzegowe eksperymentu. Ogólniejszą wszelako jest sytuacja doświadczenia po prostu, w której mamy do czynienia z analogią. Chodzi mianowicie o ustalenie stałej relacji między dowolnymi obiektami A i B, przy czym stałej nie trzeba z góry pojmować jako stałej matematycznej, a więc stałej w przyjętym zazwyczaj tego słowa znaczeniu. Z drugiej strony, eksperyment wydaje się tylko przypadkiem granicznym tak pojętego doświadczenia.

Pojęcie analogii proporcjonalności było dyskutowane przez Tomasza z Akwinu. W równaniu (czyli proporcji natury matematycznej) nie mamy wyraźnie proporcji typu $A/B = C/D$. Sama natura równania matematycznego pozwala na dowolne przegrupowanie

¹⁰⁷ S. Thomas, In Evangelium Joannis, Rozdział V. lect. 2, nr 739.

elementów równania. Wynika to z faktu, że owe elementy nie są *nawzajem parami do siebie odniesione* jak formy do materii, ale *wszystkie zarazem będą odnosić się do czegoś*, a mianowicie do tego, co da się eksperymentalnie sprawdzić – jak forma do materii ogólnie. Owo „coś” od strony czysto matematycznej to – zdaniem Tomasza – tzw. materia intelligibilis, a do strony fizycznej – substrat, czyli tworzywo, które modelujemy na potrzeby eksperymentu. Otóż jedność tego substratu (tak czy inaczej rozumianego) sprawia od razu, że analogia proporcjonalności w matematyce staje się *jednoznacznością stosunków liczbowych*. Po jednej stronie mamy formalny aspekt rzeczy, czyli „idee” tego, „jakimi rzeczy być powinny” (na przykład z matematycznego punktu widzenia); po drugiej zaś – „materię”, której jednorodności się domniemywa. Milcząco lub wprost przyjmuje się, że taki typ formalizmu pozwala najlepiej wniknąć w naturę rzeczy, jeżeli takowe pojęcie (formalizmu) miano by zachować. Mianowicie liczba (stosunki matematyczne) określałaby tożsamość rzeczy.

Jak wspomiano, Tomasz widzi w tym zrównaniu jedności bytowej i matematycznej poważny błąd. Jego archetyp występuje właśnie w filozofii – nie w samej teorii nauki. Bo jeśli przedmioty eksperymentu potraktujemy jako przedmioty *każdego w ogóle możliwego* doświadczenia świata fizycznego i jego zdarzeń, to otrzymany teorię jednoznaczności bytu w wersji Jana Dunsza Szkota. U źródeł jej tkwi przyjmowane przynajmniej implicite przekonanie, że stosunki ilościowe adekwatnie wyrażają relacje między rzeczami, a więc „ile” przyjmowanego substratu określa tożsamość rzeczy. Tomasz nazywa to nieodróżnianiem jedności bytowej od jedności matematycznej. Inaczej można by to nazwać matematycyzmem.

To ostatnie określenie wydaje się o tyle usprawiedliwione, że ten schemat rozumowania bywa stosowany również poza naukami zwyczajnie zwanymi ścisłymi. Pojęcie bowiem matrycy („formy”), którym operuje psychologia, też określać ma to, co „determinuje” raz na zawsze postępowanie ludzkie, a wszystko – rzekomo – postrzegane jest przez pryzmat schematów raz zinterioryzowanych w dzieciństwie. O ile Leibniz wierzył w determinizm natury w ogóle, to w psychologii można mówić o determinizmie *sui generis*: życie człowieka byłoby właśnie zdeterminowane przez rzeczoną matrycę. Nieznane osoby poznawalibyśmy tylko przez jej pryzmat. Biorąc rzecz od strony praktycznej, trzeba by powiedzieć, że spora część ludzi szablonami zawala się po prostu z lenistwa, czy też wstrętu do myślenia. Tę idiosynkrazję podniesiono do rangi reguły.

Ponieważ jednak matematycyzm ów podniesiono do rangi „odkrycia” (Galileo), warto zastanowić się nad tym, czy postęp nauki rzeczywiście takowemu „odkryciu” zawdzięczamy. Problem ten poruszono już w ROZDZIALE II. 2.

Według Schlicka, postęp nauki polega na rozpoznaniu tego, co wydaje się nowe w kategoriach tego, co już poprzednio poznane. Widać wyraźnie, że w danym razie postęp nauki jest równoważny z akumulacją zdań odnoszących się do tego, co ujęte jednoznacznie jako „przedmiot nauki”. Chodziłoby bowiem o prostą ekstensję ważności twierdzeń. Podobnie zresztą byłoby z poznaniem potocznym: widząc dotychczas mi nieznanego człowieka, przypisuję mu potencjalnie wszystkie cechy uprzednio przeze mnie poznane, a określone jako ludzkie. Operuje się tu pojęciem matrycy: oto kategorie myślowe kształtują się rzekomo w dzieciństwie, a całe późniejsze poznanie polega na wtłoczeniu tego, co wydaje się nowe, w te uprzednio przyswojone sobie kategorie – matrycę. W danym wszelako razie niemożliwe byłoby poznanie tego, co *zupełnie nowe*.

Zostawiając tymczasem na boku kwestię natury owej matrycy, przez którą rzekomo rzeczy postrzegamy, należy zwrócić uwagę na niepowątpiewalny w sumie fakt stosowania w fizyce analogii w postaci wskazanej przez Tomasza: $A/B = C/D$. Na przykład siła przyciągania elektrycznego jest wprost proporcjonalna do iloczynu ładunków obiektów, a odwrotnie proporcjonalna do kwadratu ich odległości. Analogicznie rzecz przedstawia się z przyciąganiem grawitacyjnym. Rolę ładunku zajmuje masa. I rzeczywiście, poszerzanie wiedzy dokonywało się dzięki dostrzeżeniu analogii tak pojętej, nie zaś prostej *ekstensji* zakresu twierdzeń. Chodzi o ujęcie równości stosunków między obiektami, a określenie tożsamości obiektów – w dalszej kolejności. Natomiast przyjęcie jednoznaczności bytu równałoby się przekreśleniu możliwości poszerzania wiedzy w ten sposób. Zawsze bowiem mielibyśmy „substrat” w obrębie którego dokonywałyby się kumulacja odkrywanych jego właściwości.

Zawsze pożądana w nauce tożsamość (identyfikacja) obiektów nie musi być ujęta tematycznie (jak to ma miejsce w filozofii), ale jej użycie *efektywne* jest warunkiem umieszczenia w miejscu jednego obiektu – innego, *jakościowo* od tamtego różnego. Tymczasem ta możliwość zostaje przekreślona w momencie stosowania jednoznaczności bytu lub teorii jej równoważnej. Współcześnie co prawda nie operuje się (jak to miało jeszcze miejsce w wypadku Szkota) jednoznacznym pojęciem *bytu*. W miejsce tego mówi się na przykład o materii. Natomiast schemat myślowy został wypracowany *de facto* w oparciu właśnie o zasady szkotyzmu.

Problem jednoznaczności bytu, który mógłby się wydawać problemem li tylko historycznym, ma zatem zupełnie przejrzyste znaczenie *obecnie*. Chodzi bowiem o to, czy nauka ma do czynienia z monotonicznym rozkładem wartości ewoluującego continuum i przyjąć należy istnienie jednorodnego substratu zmian (na przykład materii), czy też – przeciwnie – w naturze wyróżniać trzeba zawsze dyskretne poziomy tego, co stanowi o realności przedmiotów, a metodą pożądaną w nauce będzie raczej analogia niż proste „kumulowanie wartości”. W wypadku „kumulowania” interesowałoby nas tylko to, co stoi bezpośrednio przed ową „matrycą”, czy też przed nią się ma pojawić. Można by to nazwać ekonomią myślenia w sensie zaproponowanym przez Francisa Bacona, ale można to określić też (jak powiedziano powyżej) zupełnie inaczej.

Schematyzm myślenia, przeciwnie niż mogłoby się na pierwszy rzut ona wydawać, nie dotyczy tylko *naszej* przyszłości (oczekiwań), tzn. tej osób żyjących w XXI wieku, bo „efektywnym” miałby on być w obie strony. Za normę przyjmuje się patrzenie na przeszłość przez pryzmat teraźniejszości, co zresztą zostało metaforycznie odmalowane przez Hegla. Odwrotnie: za nienaukowe poczytywano by patrzenie na przyszłość filozofii na przykład po Tomaszu z punktu widzenia filozofii Tomasza właśnie. A jednak biorąc pod uwagę same fakty, trzeba powiedzieć, że kategorie historycznie wypracowane wcześniej okazywały się właśnie bardziej pojemne niż te późniejsze. Osobną sprawą jest to, że spora część ludzi po prostu na kategorie sobie subiektywnie obce jest zupełnie zamknięta. Raz przyjąwszy, że Wiek Średni był „zacofane” „można się obyć” bez wysiłku sprawdzenia, czy to, co konkretnie wówczas powiedziano, jest prawdą czy też nie.

W kontekście historycznym właśnie sformułowano pytanie *bardziej ogólne*, dotyczące tego, czy byt jest orzekany jednoznacznie, czy też analogicznie. To więc, że jest to historyczna postać problemu, w niczym nie zmienia faktu, że jego *implikacje* sięgają daleko

poza ramy średniowiecza. Chodzi bowiem o realne perspektywy możliwości rozwoju nauki, czyli ustalenie, czy paradygmat Szkotowy te perspektywy otwiera, czy też zamyka.

Wedle Kanta, nauka rozwijała się przed nim nieprzerwanie (to znaczy monotonicznie właśnie). Przeciwnie – jego zdaniem – rzecz przedstawiałaby się w wypadku metafizyki. Metafizyka jako (naturalna) „potrzeba” ludzkiego umysłu musiała pozostać pewnego rodzaju stałą (co zresztą wpisuje się w pewien sposób w kontekst początku niniejszych rozważań). Znaczący to po prostu tyle, że Kant możliwości jej regresu w ogóle nie dopuszczał. Historycznie rzecz biorąc (od strony faktów historycznych), jest to nieuzasadnione. Biorąc mianowicie pod uwagę antymetafizyczne stanowisko nominalistów w ogóle, a Ockhama w szczególności, trzeba by jednak zapytać o jego kontekst historyczny. I właśnie ten kontekst widzimy, jeżeli popatrzymy na dzieje metafizyki po śmierci Tomasza. Często historycy filozofii (również średniowiecza) takiej perspektywy nie przyjmują, bo patrzy się często na historię w terminach zaproponowanych przez Kanta i Hegla; w terminach romantycznego postępu ludzkości. Biorąc jednak rzecz od strony tego, czym metafizyka (wedle Arystotelesa) *być powinna*, widać wyraźnie, że jednak uległa ona degradacji na przestrzeni pół wieku po śmierci Tomasza. Bo niepowątpiewalnym jest przynajmniej fakt, że zaniechano odpowiedzi na pytania uważane poprzednio za ważne. Co więcej, samo ich stawianie uznano za niewłaściwe wprzód, a potem za wyraz obskurantyzmu i scholastycznej pedanterii wartościowanej negatywnie. Otóż faktem niepodważalnym jest prostu ograniczenie aspiracji filozofii – niezależnie od tego, czy aspiracje te oceniać by należało jako cele możliwe do realizacji, czy też tylko takie, do których warto dążyć bez pozytywnej pewności ich osiągnięcia. Z punktu widzenia arystotelizmu *jest* to degradacja, a metafizykę trzeba pojmować tak, jak to projektował jej twórca. I mamy jej regres, jeżeli stwierdzimy fakt, że zaniechano odpowiedzi na pytania stawiane na przykład przez samego Arystotelesa w księdze III „Metafizyki”. Albowiem pewności co do realizacji programu metafizyki nie możemy pozyskać inaczej, jak tylko badając jej historyczną postać – bez klucza hermeneutycznego. Filozofia tradycyjna była (jak stwierdzono autorytatywnie) „filozofią bytu”. Już Platon mówi, że „dusza dąży do bytu” (Fedon, 65 CD: ὁρέγεται τοῦ ὄντος), a wtedy rozumuje najlepiej (λογίζεται ... τότε κάλλιστα¹⁰⁸). Natomiast owo „lepiej” filozofii zjawiska to po prostu: „nowocześniej”.

Paradygmat nauki przyjęty przez Kanta jest, według Honnefeldera, kontynuacją tego Szkotowego. W konsekwencji, to wszystko, co przydarzyło się metafizyce po Szkocie przydarzyć się też mogło i nauce (tak jak ją Kant pojmował), a istotnej różnicy między nauką i metafizyką (projektowanej przez samego Kanta) nie widać. Jeżeli zaś w ogóle można by mówić o pierwszeństwie, to u Kanta byłoby to pierwszeństwo określonej postaci metafizyki, którą po prostu nazywano „krytyką transcendentálną”. Samego zresztą Szkota (z racji właśnie położenia podwalin pod nią) nazwano „Kantem średniowiecza”.

Historycyzm, czy jakkolwiek by go inaczej nazwać, zabrania patrzeć na przyszłość przez pryzmat przeszłości. Jeżeli jednak przyjęlibyśmy ten punkt widzenia, to musielibyśmy stwierdzić, że Tomasz zapewne określiłby system typu Szkotowego jako naznaczony zasadniczym błędem – nieodróżniania jedności bytowej od matematycznej; nazwałby go redukcjonizmem typu matematycznego. Ciekawe jest przy tym, że choć spodziewalibyśmy

¹⁰⁸ Wyraz ten może być albo przysłówkiem, albo biernikiem rodzaju nijakiego przymiotnika.

się czegoś wręcz przeciwnego – to znaczy, by Szkot ustosunkował się do poglądów Tomasza – niczego takiego nie mamy. Szkot nie tyle odpowiada na pytania postawione przez samego Tomasza (tak jak ten odpowiadał *na wszystkie* w ogóle pytania przed nim stawiane), co raczej idzie za tokiem własnego rozumowania, a zasadnicza trudność związana z właściwym odczytywaniem „Ordinatio” polega na tym, że nie wiadomo dokładnie, co jest ostatecznym rozwiązaniem rozumowania. Bo może właśnie pytania są tu ważniejsze niż odpowiedzi. Szkot ustosunkowuje się do niektórych twierdzeń Summy wyrwanych z kontekstu, z czego wynika, z prawdopodobnie korzystał z jakichś wyciągów. Zresztą zakres tego, co dziś nazwalibyśmy literaturą przedmiotu, był tak wielki, że mógł narzucać ustosunkowanie się wybiórcze właśnie. Chyba jednak nawet i ta trudność byłaby w sumie do pokonania. Bo teksty Tomaszowe nawet w tym punkcie są zupełnie wyjątkowe. Obok szczegółowych rozwiązań imponujących precyzją rozumowania mamy ewidentnie do czynienia z zastosowaniem analogii właśnie. Nie trzeba uczyć się na pamięć całej Summy, aby ad hoc znaleźć rozwiązanie szczegółowego zagadnienia, o ile zachowuje się ten sam algorytm myślenia. Niestety w opracowaniach odczuwa się jego brak. I tak już było chyba w średniowieczu. Ten Tomaszowy uniwersalizm właśnie każe patrzeć *na rzeczy* przede wszystkim, a potem *na historię ich rozumienia*.

Chodzi o ustalenie tego, co istotne i drugorzędne. Pedanteria, o którą bywa pomawiana scholastyka, to może tylko nieodróżnianie ich obu. A istotnym w naszym wypadku jest stwierdzenie, że formę rzeczy w ogóle przyjęto entitas Szkota lub mawdzud Awicenny. Poznanie zaś rozwijałoby się monotonicznie w kierunku tej absolutnej formy bycia. Z drugiej zaś strony, forma ta (forma myślenia po prostu) rozciągałaby się na coraz większy zakres przedmiotów, jak światło na to, co dotychczas niewidoczne. Natomiast sam historyczny człowiek znajdowałby się jakby pomiędzy owym Byciem a czystą fizycznością i byłby jakby strażnikiem sensu bycia. Stąd też Lichtung Heideggera zawiera w sobie znamioną (i pożądaną w tym kontekście) dwuznaczność. W tym kontekście problem istnienia Boga może się pojawić, ale pojawić się nie musi – jest to kwestia przypadkowa. To znaczy ta hybryda filozofii i teologii, jaką jest ontologia, obie te możliwości zostawia otwarte. Natomiast *istotną* jest dla niej świadomość – byt nadprzyrodzony, bo naturalnej kondycji człowieka (tej zwierzęcej) przeciwstawiony. Świadomość jest bytem ponadnaturalnym, nawet jeżeli nie jest to świadomość istnienia Boga. Nie mamy tu zatem kwestii stwierdzenia *faktu* istnienia Boga. Bo nawet jeżeli stwierdza się Jego istnienie, to i tak kładzie się nacisk na samo *stwierdzanie*, a nie ów *fakt*. Afirmowany więc będzie słaby „bóg” transcendentalizmu, to znaczy taki, który nieskory byłby naruszyć uprzywilejowaną pozycję „oświeconych”. Co więcej, samo postrzeganie Boga jako „słabego”, „pokornego”, czy też podobnie, miałoby być znamieniem intelektualnego wyrafinowania, a przeciwstawione prostactwu tych, którzy naiwnie sądzą, że Bóg jest Sędzią ludzkich uczynków. Postawmy więc po prostu pytanie: czy osądzanie ludzkich uczynków sprzeciwia się łagodności Boga? Bo Tomasz twierdzi, że sprawiedliwość i miłosierdzie są obecne *we wszystkich* dziełach Boga. Oznacza to jednak obecność Boga w świecie fizycznym po prostu, a nie jego „idei” w „świecie ludzkim”. Chodzi o obecność zupełnie radykalną. Obecność będącą przedmiotem dowodu na istnienie Boga.

W pewnym punkcie (aż do pewnego punktu krytycznego) ludzkiego życia owa „idea Boga” *musi przestać* wydawać się atrakcyjna; w tym mianowicie punkcie, kiedy zło dotyka

samemu rdzeniu egzystencji ludzkiej; kiedy wydaje się zagrażać samej racji istnienia życia człowieka i to tak dalece, że żadne „złudzenia pocieszające” wówczas nie pomogą. Co więc stanowi największą nędzę ludzką; co degraduje człowieka tak dalece, że tylko właśnie miłosierdzie Boga jest w stanie go z owego stanu podnieść? Co jest największym do pomyślenia dziełem miłosierdzia?

Niektórzy sądzą, że największym złem, które może przydarzyć się człowiekowi jest kara i cierpienie. Ale przecież te są jedynie *skutkiem* czynu, który je poprzedza. Samo zło, które się czyni, jest niewątpliwie złem w większym stopniu i to niezależnie od kary, jaka ewentualnie mogłaby za uczynienie zła kogoś spotkać. Już starożytni myśliciele zwracali uwagę na fakt, że człowiek czyniąc zło krzywdzi przede wszystkim samego siebie – bo staje się złym właśnie.¹⁰⁹ Nie ma większego zła, niż bycie złym (i jest to zło moralne). „Kara” za bycie złym, to przede wszystkim znoszenie faktu, że jest się złym, a jest to ciężar czasem nie do uniesienia. I jeżeli miłosierdzie Boga mogłoby to zło usunąć, to rzeczywiście byłoby z niczym nieporównywalne. Stosownie do tego, największym aktem miłosierdzia jest usprawiedliwienie grzesznika, a jego skutki są realne. Wedle Tomasza oznacza to realną obecność bytu zwanego łaską uświęcającą w duszy człowieka. Radykalny optymizm Tomasza każe mu przyjmować, że człowiek nie jest zdeterminowany w żaden sposób, który by tę realną obecność podstawy życia nadprzyrodzonego w duszy człowieka wykluczał. Stąd też widać, dlaczego Tomasz twierdził, że miłosierdzie jest ukoronowaniem sprawiedliwości (STh., I, q. 21, a. 3 ad 2), a oboje po prostu się spotykają (Psalm 84. 11; STh., I, q. 21, a. 2 sc.).

Człowiek może *czynić* sprawiedliwość, ale nie może jej *sprawić*, bo ludzie nie staną się przecież dobrymi, dlatego tylko, że ich „sobie wymyślimy”. Sprawić sprawiedliwość może Bóg jedynie, a jest rzeczą rzetelną i uczciwą przyznać, że człowiek (i filozofia) tego uczyć nie może. Jeżeli jesteśmy świadomi czegokolwiek w ogóle, to jedynie otchłani, jaka otwiera się przed umysłem zdany na własne swe siły. Można to nazwać (jak poprzednio) *angustia philosophorum*.

Metafizyka daje pewne przesłanki do zrozumienia tego problemu. Bo generalna dążność do istnienia, to przecież też i dążność do pełni życia, a z drugiej strony, wykluczenie wszystkich czynników naturalnych i kulturowych możliwości realizacji tej pełni przeszkadzających. Z drugiej zaś strony, sprawiedliwość Boga przejawia się w konsekwencji jego działania, to znaczy w fakcie, że rzeczy, które na otaczają, zachowują się sposób obliczalny i dostępny dla naukowego badania. Te konsekwencje działania można widzieć w szerszym lub węższym aspekcie, bo też różne nauki zajmują się różnymi porządkami partykularnymi rzeczy. W sumie metafizyka sięga dalej i tę ostateczną konsekwencję działania Boga śledzi dowodząc jego istnienia (por. STh., I, q. 21, a. 1 ad. 2; 2, c.). Później można już tylko dodać – za Tomaszem – że stworzenie świata jest po prostu aktem miłosierdzia. Natomiast w ogóle nie wiedzielibyśmy o świecie i życiu nic stałego i określonego, gdyby w jakiejś specjalnej sytuacji nie mieliśmy jasnego pojęcia, jak prywatność istnienia i życia zostaje „przełamana” przez akt miłosierdzia *wprost ku niej się*

¹⁰⁹ S. Thomae, Super Iob, cap. 24

... inordinatus animus sibi ipsi est poena, ut Augustinus dicit in I Confessionum.

zwracający. Owo „jak” jest przedmiotem dowodu, o którym mówimy. Chodzi o ustalenie konsekwencji w działaniu Pierwszej Przyczyny.

Dostrzegając analogiczne powiązania rzeczy ze sobą, widzimy zarazem Przyczynę takiego ich powiązania. Natomiast ujmowanie rzeczy na jednej jednoznacznej płaszczyźnie możliwość realnego poszerzenia poznania (przede wszystkim ten sposób) – wyklucza. Jak powiedziano, nie można np. zła pojmować w kategoriach jednoznacznych. Bo zło moralne jest ze złem kary nieporównywalne w terminach „więcej-mniej”. Nawet etyki do statusu nauki zwanej ścisłą sprowadzić niepodobna.

Zarówno Tomasz, jak i Szkot mówią o bycie, jako o tym, co pierwotnie podpada pod ujęcie intelektu. Otóż gdyby Tomasz żył po Szkocie, być może określiłby Szkotowy „byt jednoznaczny” jako materia intelligibilis, czyli „matematyczne tworzywo kosmosu”. To bowiem można wnosić z tego, co w *ogóle* o takim typie rozumowania mówi Tomasz. Natomiast kontekst chronologiczny obu teorii (analogii i jednoznaczności bytu) nie rozstrzyga w zasadzie o niczym. Można by się – jak wspomiano – spodziewać, że Szkot (który żył dwa pokolenia po Tomaszu) ustosunkuje się do jego teorii analogii bytu. Otóż *nie czyni on tego*. Natomiast polemizuje z Henrykiem z Gandawy, którego pomawia o szerzenie – pod płaszczykiem teorii analogii bytu – ukrytej postaci wieloznaczności bytu. To, do jakiego stopnia przemyślenia Henryka są spójne logicznie, ma właściwie znaczenie tylko historyczne. Być może *są one niespójne*. Być może są wyrazem jakiegoś „religijnego” sceptycyzmu, który – pod postacią owej wieloznaczności pojęć – istotnie fundamentom nauki w ogóle by zagrażał. Otóż Szkot wybrał sobie za przedmiot polemiki właśnie takie ujęcie problemu – nie to Tomaszowe. Wynika z tego, że na progu XIV wieku stracono w wyniku tego z oczu tę możliwość rozumienia analogii bytu, jaką proponował Tomasz. Można by mówić – wyrażając się po Heideggerowsku – o „zapomnieniu problemu bycia”. Jeżeli bowiem Ockham wypowiadać się będzie w interesującej nas kwestii poznania relacji między rzeczami, to – on z kolei – ustosunkuje się do stanowiska Szkota, stanowiska Tomasza w ogóle nie biorąc pod uwagę. Otóż w perspektywie historycznej widać ograniczenie aspiracji filozofii. Na przykład i to, że ilość przestano pojmować jako kategorię tylko i to wtórną od kategorii substancji. Bo to, że istnienie jest wspólne dla wszystkich kategorii, nie oznacza, by trzeba różnice między nimi (i między naukami) zamazywać.

Życie (najdoskonalsza postać naturalnego istnienia: *vivere est viventibus esse*; De Anima II, c. 4, 415b 13) polega – co muszą przyznać chyba nawet materialści – na zdolności powielania formy gatunkowej. Tej zdolności nie mają ewidentnie na przykład atrefakty. Chodzi o – wyrażając się językiem scholastyków – propagowanie formy, a sens uniwersaliów jest w tym kontekście (historycznie podstawowym) lepiej zrozumiały niż w kontekście uznanym za właściwy przez Ockhama na przykład. Najprościej bowiem można definiować naturę ludzką przez zdolność posiadania płodnego potomstwa. Wszelako sens człowieczeństwa bynajmniej w tym punkcie się nie zatrzymuje. Bo „propagować” można nie tylko – zdaniem Tomasza – formy naturalne, ale i formy zastępcze (prezentujące stan energetyczny danego obiektu), o czym będzie mowa w następnym punkcie ROZDZIAŁU. A specjalnie człowiek może „propagować” znaki, czyli po prostu komunikować nie tylko własną formę (jak w wypadku rodzicielstwa *wąsko pojętego*), ale i formy poznawcze. Fenomen komunikacji przejawia się właśnie w zdolności do „propagowania” form poznawczych – w ten sposób. Oczywiście ludźmi nazywamy się z uwagi na to przede

wszystkim, że trwałość osobniczej egzystencji jest przedłużona przez istnienie potomstwa. Ale też i samo rodzicielstwo jest związane z nie mniej ważną zdolnością i *niezbywalnym prawem osób* do propagowania form (wartości) uznanych za tradycyjnie umotywowane. Chodzi o wychowanie. Z drugiej zaś strony, ludzkość jest jakby „jedną rodziną” z uwagi na *zasadnicze i niezbywalne prawo i obowiązek* komunikowania sobie *prawdziwych i obiektywnie sprawdzalnych* treści.

Teoria analogii bytu w wydaniu Tomaszowym jest zupełnie przejrzysta; tzn. (inaczej rzecz ujmując) ma zupełnie czytelny sens fizyczny. Chodzi mianowicie o ustalenie, co naprzód poznajemy. Albo inaczej: przyjmując, że byt jest pierwszym przedmiotem naszego intelektu, trzeba wyjaśnić, jak owo „pierwszeństwo” właściwie należy rozumieć. Według Szkota, jest to pierwszeństwo pojęcia, co ma być „usprawiedliwione” perspektywą poznania Bytu Absolutnego – Boga.

Stawiając na pierwszym miejscu *quaestio iuris*, tym samym przyjmujemy, że *quaestio facti* może wyglądać inaczej. Mówiąc prościej: bytowości faktów zasadniczo – według Szkota – nie poznajemy. Bytowość (*entitas*; mawdżud Awicenny) miałaby być związana z transcendentalnym ukierunkowaniem ludzkiego intelektu. I odwrotnie: według Heideggera, faktyczność ludzkiej egzystencji wiąże się z potencjalną świadomością nieistnienia. Człowiek, na granicy bytu intencjonalnego (tego jednoznacznie pojętego) oraz faktyczności (naznaczonej piętnem niebycia) jest „strażnikiem sensu bycia”. Wszystko to jednak – jak powiedziano – jest uzasadnianie *wyłącznie* perspektywą „teologiczną” tak lub inaczej pojętą. Nie ma przy tym znaczenia, czy przyjmujemy istnienie Boga, czy też je odrzucamy (nawet programowo). Istotne jest to, że intencjonalność naszego poznania (możliwość ujęcia bytu jednoznacznie) jest perspektywą „nadnaturalną”. Człowiek jest bytem „nadprzyrodzonym” w tym przynajmniej sensie, że tzw. „świadomość” pojawia się w jakiś tajemniczy sposób w świecie naturalnym na określonym etapie jego (świata) „ewolucyjnego” rozwoju. Istotnie jest to zupełnie przeciwne „greckiemu naturalizmowi”. Natomiast Tomasz jest rzecznikiem owego „naturalizmu” – nie przyjmuje bowiem a priori, że *musimy* byt poznawać, a faktyczność naszej egzystencji miałaby być ewentualnie jakby dla owego poznania jedynie „bodźcem”. Przyjmuje on, że byt poznajemy w *fizycznych faktach*, a nie w opozycji do nich tzw. bytu intencjonalnego. Poznajemy ponadto w świecie fizycznym nie tylko jakby „śląd” bytu (o czym mówią szkotyści), poznajemy byt porządkując relacje otaczających nas materialnych obiektów.

Inaczej rzecz ujmując: intencjonalność jest cechą *natury*, nie zaś aktów poznawczych. Chodzi o *dążenie sui generis*. Jeżeli Tomasz mówi, że byt jest naturalnym przedmiotem naszego intelektu (*Contra Gentiles*, II, 83), to ma na myśli, że tym, co poznajemy w *każdym w ogóle zdarzeniu* jest *generalna dążność* wszystkiego do istnienia. „Bytowanie ku śmierci” jest bowiem *jedynie akcydentalnie* związane z *tendencją do istnienia* – i ta ostatnia jest pierwotnym faktem, a nie rzekoma „nicość”. Wyraża to zresztą zdanie Arystotelesa: *corruptio unius est generatio alterius*: zniszczeniu jednego towarzyszy powstanie innego). Po to, aby żył na przykład wilk, jeleni *musi stracić istnienie*. I jest to zgodne z normalnym rozumieniem *faktów*. Stwierdzenie zaś odwrotne: Wilk żyje po to, aby mógł przestać istnieć jeleni (czy też: dlatego tylko, że przestał istnieć jeleni), jest po prostu nonsensem.

Tym zatem, co pierwotne w doświadczeniu fizycznego świata, jest *generalna dążność do bycia*, przy czym bycie owo określamy na różne (bliższe nam poznawczo) sposoby: na

przykład życie danego zwierzęcia. A zresztą wszelki w ogóle ruch (na przykład ruch zwierzęcia) jest jakby pewną postacią bycia. Arystoteles wymienia 10 kategorii bycia. Jest jasne, że na przykład miejsce ma treść bardziej naoczną niż substancja. Ale wartość nauki mierzy się zdolnością *realnego poszerzania* poznania obiektów przy pomocy analogicznie pojętych stosunków. Czym jest na przykład miejsce, określamy przez odniesienie do substancji, pojęcie bowiem substancji (zawsze) jest bardziej ogólne.

Ogólnie rzecz ujmując, możemy (używając filozoficznego, czyli po prostu bardziej ogólnego języka) powiedzieć, że materia zawsze dąży do formy. Jest to zgodne ze zdrowym rozsądkiem: wszystko dąży do *jakiegoś istnienia; istnienie jest dobre*. Odróżniamy dalej różne postaci relatywów owego dążenia; różne postaci materii i formy. To znaczy poznajemy rzeczy, które jakościowo się od siebie różnią, bo różnią się przede wszystkim od siebie – w obrębie każdego poszczególnego bytu – materią (przynajmniej tą bliższą danemu bytowi) i formą. W ten sposób możemy nazywać rzeczy właściwymi dla nich (poszczególnych rzeczy) nazwami.

Odróżniamy na przykład psa od konia. Gatunki nie różnią się od siebie różną ilością przypadkowo zebranych molekuł, ale materią i formą; pryncypiami, które *zawsze* pozostają do siebie tym samym (dla danego gatunku) *stosunku*. Forma zaś (i ta bliższa materia; „materia druga”) poszczególnych rzeczy jest inna. Jeżeli mówimy o formie poznawczo ujętej, to jest to forma totius – forma wraz z nastawioną na nią materią. Wyraźnego ujęcia formy jako formy w filozofii przyrody nie mamy. Domeną tego odróżnienia jest bowiem metafizyka. Forma jako forma jest to pryncypium istnienia, stąd też „sens bycia” najpełniej pokazuje się właśnie w nauce naczelnej. Generalne dążenie natury (intentio naturae) *zatrzymuje się* bowiem przynajmniej względnie trwale na formach poszczególnych rzeczy, a trwałość owego zatrzymania się jest po prostu trwałością ich istnienia.

Z drugiej zaś strony, skupienie uwagi na tym, co trwale istnieje, można nazwać kontemplacją rzeczy, czy też nawet kontemplacją jej istnienia. Nie można tego wszelako nazwać intuicją istnienia. Dwie rzeczy trzeba starannie odróżnić: kontemplację, która jest udziałem filozofii oraz modlitwę, która ciąg również filozoficznego profanum przerywa. Filozof chrześcijański tak oto mógłby zacząć traktat, który miałby dowieść istnienia Boga:

Oby pierwsza zasada wszechrzeczy pozwoliła mi wierzyć, zrozumieć i głosić to, co podoba się jej majestatowi i co wznosi nasze umysły do jej kontemplacji. Panie, Boże nasz, jako najprawdziwszy nauczyciel, zdając sobie doskonale sprawę z tego, co może o Tobie dowiedzieć się umysł śmiertelnych [...] powiedziałeś „Jestem, który jestem”. Ty jesteś prawdziwym bytem, ty jesteś całym bytem. Wspomagaj mnie, Panie, by naturalny nasz rozum, rozpoczynając od poznania bytu, którym ty sam się określiłeś, mógł dotrzeć do poznania prawdziwego bytu, którym ty jesteś.

Tak zaczyna się „Traktat o Pierwszej Zasadzie” Jana Dunsza Szkota.¹¹⁰ Samo zatrzymanie uwagi na danym przedmiocie musi zaważyć o charakterze późniejszych czynności (na przykład rozumowania zawartego na kolejnych stronach „Traktatu”). Chodzi o wskazanie źródła tej dynamiki intelektualnej. W porządku *nadprzyrodzonym* musi nim być *coś zupełnie*

¹¹⁰ Tłum. pol. T. Włodarczyk, Warszawa 1988.

nowego, co pojawia się w duszy człowieka i porządek naturalny przekraczającego – łaska. W porządku naturalnym – musi nim być coś od natury ludzkiej jakościowo innego.

Dla myśliciela idącego tropem narracji „Traktatu”, istotną trudność mogłoby stanowić wyjaśnienie, jak i dlaczego modlitwa pojawia się w naszym intelekcie, a postrzeżenie świata materialnego bynajmniej jej zazwyczaj nie wspomaga. Inaczej to ujmując: chodzi o problem, czy Bóg może działać w umyśle człowieka i prowadzić jego intelekt w tym świecie idei czy też wartości, czy tego, co określilibyśmy podobnie. Problem ten poruszono powyżej (ROZDZIAŁ II. 3). Musimy wskazać na *realną podstawę* tej aktywności, którą jest – zdaniem Tomasza – stworzona w duszy postawa życia nadprzyrodzonego. Istnienia świadomości jako jej surogatu postulować nie można, bo w sumie może to prowadzić do uznania za Boga czegokolwiek w ogóle, a z drugiej strony, zatrzymanie perspektyw rozwoju intelektualnego na *czymkolwiek*. Modny jest temat „surnaturel”, jako tego, co definiuje naturę człowieka od strony nadprzyrodzonego celu jej istnienia. Otóż Wikipedia podaje następujące synonimy tego francuskiego wyrażenia: *au-delà*; *divin*; *extraordinaire*; *fabuleux*; *fantasmagorie*; *fantastique*; *féérique*; *grâce*.

Stanowisko idealizmu postuluje autonomię myślenia, świadomości, czy czegokolwiek podobnie określanego. Autonomia ta jest wszelako okupiona wysoką ceną: oto myślenie musi stać się jałowe i sprowadzać się do wypełniania apriorycznej formy, takiej, jak ta zaprojektowana na przykład przez Kanta. „Przeciwstawne” jest stanowisko realizmu. Metafora odzwierciedlania może być wspólna dla obu, bo dla idealisty (Ricœur) świadomość jest systemem luster i błędzącym między nimi światłem (o niewiadomym pochodzeniu). Natomiast dla „realisty” poznanie będzie polegało na odzwierciedlaniu rzeczywistości (Stendhal; Lenin). Oczywiście to drugie stanowisko lepiej zgadza się ze zdrowym rozsądkiem, a jednak nie daje wyjaśnienia duchowości człowieka (bycia specyficznego), bo przecież życie człowieka ewidentnie poza fizyczność świata wykracza (nie może jej zatem po prostu „odzwierciedlać”). Na granicy świata fizycznego intelekt czynny dokonuje abstrakcji, a ujęcie pryncypiów poznania stanowi o dynamice procesu myślenia, który może rozwijać się dalej.

W świecie fizycznym ruch oczywiście z bezruchu rodzić się nie może. Wierzano, że świadomość musi być wyjątkiem. W istocie, świadomość temu światu przeciwstawia się tak radykalnie, że nie wiadomo, *czym* ona właściwie jest. Normalnie widzimy, że ruch zwierzęcia zaczyna się od zgromadzenia pewnej ilości energii potencjalnej pochodzącej z energii wiązań chemicznych pokarmu. Analogiczną rolę odgrywają empirycznie ujęte pierwsze zasady intelektu. One też są potencjałem, który później myślenie wyzwala. Prywacja zaś nie tłumaczy statusu formy.

Ontologia fundamentalna w wersji Heideggera (nauka o niebycie) nie może być nauką naczelną. Otóż o ile powstawanie jednej rzeczy jest zawsze związane ze zniszczeniem innej, w czym można by ewentualnie dopatrywać się swobody dookreślenia, co jest pierwotne – dążenie do nieistnienia, czy też dążenie do istnienia, to *faktem* jest, że percepcji powstawania (i niszczenia) rzeczy bynajmniej zbyt często w naszym potocznym doświadczeniu nie mamy.¹¹¹ Zmiana bowiem fizyczna, na przykład ruch wilka polującego na jelenia, może

¹¹¹ STh., I^a q. 49 a. 2 c. Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa

prowadzić do „zniszczenia” jelenia, a pośrednio też i do zachowania bytu wilka. Ale prima facie tego nie widzimy. Przypuszczenie, aby zadawanie śmierci było *celem* ruchu wilka jest nonsensem. Jego *celem* jest (ewentualnie) zachowanie własnej egzystencji. Ale nawet tego *wprost* nie widzimy. Nawet jeżeli kot zabija dla zabawy, to tylko dlatego, *aby* wprowadzić się w zabijanie służące podtrzymaniu życia. Natomiast *widzimy* harmonijny ruch jego ciała, który *przykuwa naszą uwagę*. Píše o tym Marek Aureliusz. Otóż „sens bycia” widzimy przede wszystkim przez odniesienie do tego bliższego celu, jakim jest *sprawne działanie*. Z kolei – poznanie samodzielnie bytującej (powstającej i ginącej) rzeczy przychodzi dopiero „na tle” ruchu zupełnie „zwyczajnego”.

Naturalnie specyfiki egzystencji ludzkiej w terminach sprawności działania zdefiniować się nie da. Sprawność działania nie decyduje o jego moralnej wartości. Z drugiej wszelako strony, jest ona jej koniecznym warunkiem wstępnym. Antropomorfizm w przypisywaniu zwierzętom okrucieństwa wypływa z tego, że co do ofiary przypuszczamy, że ma ona „nadzieję” wymknięcia się drapieżnikowi, a ta po wielokroć jest niweczona, tak że sama śmierć jest ciągle jakby odwlekana. „Nadzieja” jej uniknięcia byłaby torturą, jak w tytule opowiadania pewnego obecnie już nie czytanego nowelisty francuskiego.

Okrucieństwo kojarzy się najczęściej z brutalnością. Bo zabicie czy okaleczenie innej osoby często bywa takowym okrucieństwem. Chodzi w sumie jednak o podcięcie podstaw egzystencji w ogóle. A to można uczynić w sposób dużo bardziej wyrafinowany i *specyficznie* okrutny. Ludzka egzystencja ulega atrofii również przez rozmiękczenie charakteru moralnego człowieka. I ta miękkość charakteru jest moralną wadą.¹¹² Konsekwentnie,

perfectio, ut supra ostensum est. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Dictum est enim quod aliquod agens, inquantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum; secundum illud quod dicitur I Reg. II, *dominus mortificat et vivificat*. Sed quod dicitur Sap. I, quod *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta.

¹¹² STh., II-II, q. 138, a. 1, c. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, laus perseverantiae in hoc consistit quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficilium et laboriosorum. Cui directe opponi videtur quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficilia, quae sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollitiei, nam molle dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinae percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis si cedat aliquibus valde graviter impellentibus, unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *si quis a fortibus et superexcellantibus delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat*. Manifestum est autem quod gravius impellit metus periculorum quam cupiditas delectationum, unde Tullius dicit, in I de Offic., *non est consentaneum qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate; nec*

rozmiękczenie charakteru innych – też jest taką właśnie i to wyrafinowaną postacią okrucieństwa. Wprost brutalnością ono nie jest, ale – skoro trudności życia w ogóle w przyszłości uniknąć się nie da – to podcinanie zdolności ich uniknięcia, jest właśnie przewrotne.

W każdej percepcji fizycznego faktu dostrzegamy relatywy odniesione do siebie w *sposób istotny*, a nie (jak przyjmował Wittgenstein) odniesione do siebie *przypadkowo*. I to elementarne doświadczenie stanowi przesłankę do budowania wiedzy o realnym świecie, z którym rozstaje się każdy rzecznik istnienia bytu intencjonalnego (tak, czy inaczej pojętego) w tym samym momencie, gdy poznanie konceptualne *rzeczy fizycznych* zastępuje swobodną grą wyobraźni. Dzięki odróżnieniu *movens* i *motum* wiemy, *do czego* odnoszą się relacje ilościowe; relacje *określonego* typu; relacje bynajmniej w świecie realnym *nie jedyne*. *Movens* i *motum* są (również) odniesione do siebie ilościowo, natomiast sprawą otwartą pozostaje jeszcze dookreślenie, *czym jest* to, co poruszane i to, co poruszające.

Poznanie fizycznego świata naturalnie na tym etapie się nie zatrzymuje. Odnośnie bowiem do substratu zmian, zawsze można pokusić się o poznanie „głębsze”. Jeżeli popatrzymy na rozwój nauki w XIX i XX wieku, to problem „głębokości” owego substratu widać wyraźnie. Najpierw przyjmowano, że „dnem świata” są atomy; później – że są to cząstki takie jak elektrony, mezony, piony itp.; później – zaczęto przypuszczać, że być może istnieją bardziej elementarne składniki: kwarki lub tzw. „struny”. „Dno świata” przejawiało jakby tendencję do odsuwania się coraz bardziej, co kazało nawet przypuszczać, że być może cofać się ono musi ad infinitum. Tak więc tradycyjna hipoteza, że „realne” są atomy, a na przykład drzewa i zwierzęta są „realne” jakby „wtórnie”, a mianowicie, jako akumulacje owych „atomów” (Leibniz określa rzeczy jako „agregaty”), w pewnym sensie straciła atrakcyjność. „Materia” bowiem okazywała się coraz bardziej „nieokreślona”. A to tym bardziej, że takie elementarne obiekty w ogóle być może są obiektami jedynie w sensie – jak to ujmuje Szkoła Kopenhaska – operacyjnym, a o ich „realności” nic powiedzieć się nie da.

Według Arystotelesa „dno świata” istotnie jest „nierealne” w tym przynajmniej sensie, że określenie swe zawdzięcza ono *realnemu odniesieniu do specyficznej formy*. Na przykład formy elementarnej w pierwszym rzędzie. To zaś odniesienie jest – jak powiedziano – *fundamentalną treścią* naszego doświadczenia świata fizycznego – wszystko dąży do bycia; istnienia. Rzeczy *realnie różni* się co do form, nie ma zaś żadnych racji, aby a priori przyjmować istnienie jakiegokolwiek substratu, który miałby podlegać „ewolucji”. Inaczej to ujmując: substrat zmian ujmujemy *wtórnie*, natomiast fizyczna rzeczywistość zmian dokonuje się w analogicznie tożsamy warunkach. „Dno świata” musi wymykać się wszelkim ujęciom konceptualnym, albowiem *materię pierwszą* poznajemy tylko przez odniesienie do specyficznych form, które tę materię aktualizują jako pryncypium istnienia tychże rzeczy.

Różnica między stanowiskiem Arystotelesa i Tomasza w kwestii *generalnego dążenia natury* sprowadza się do ustalenia *trwałości* punktu odniesienia owego dążenia. Według Arystotelesa, forma na przykład człowieka to „bycie” człowieka ($\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{o}\pi\omega\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). Ale

qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate. Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo, quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum philosophum, proprie mollis dicitur qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

przecież ta forma (forma jednostki) ginie wraz z ciałem tejże jednostki. *Musielibyśmy* wobec (dla zachowania konieczności wiedzy o świecie) przyjąć wieczność gatunków (Forma, o której w danym razie mówi Arystoteles, to forma totius). Podobnie musielibyśmy przyjąć wieczność materii pierwszej. Zazwyczaj mówi się, że Arystoteles tę wieczność uznawał za pewnik. Otóż niezależnie od tego, że Tomasz określa to jako założenie uznawane przez samego Arystotelesa za prawdopodobne jedynie, mówi on, że *tego założenia nie musimy przyjmować*. Filozofia Tomasza jest w ogóle *bezzałożeniowa*. Opiera się w całości na percepcji fizycznych faktów. Otóż, co prawda forma rzeczy w rzeczy zupełnie trwale *nie spoczywa*, natomiast *sama trwałość* owego odniesienia jest faktem. Nie jest faktem absolutna trwałość gatunków. Mogą one być wieczne, ale nie muszą. Inaczej ujmując: forma nie jest istnieniem; jest *pryncypium istnienia*. I nauka naczelną rozważa właśnie owo generalne nastawienie wszystkich bytów na istnienie – dążenie wyrażone pojęciem *ens inquantum est ens*. Jest to przedmiot metafizyki. Bóg to realna przyczyna przedmiotu metafizyki. Jest on Autorem owego dążenia. Nawet gdyby świat istniał wiecznie (czemu przeczy pierwsze zdanie księgi Genesis), to i tak Bóg byłby przyczyną jego istnienia. Sens bycia bowiem nie zawiera się kategoriach czasu.

Naturalnie Tomasz zgadza się z Arystotelesem, że forma elementarna jest formą właśnie, a nie „materią”. Zresztą wiadomo, że sam fakt „materialności” każdej rzeczy jest związany z posiadaniem określonej (stowarzyszonej z materią) energii, czyli – mówiąc językiem Arystotelesa – formy.

Poznajemy rzeczy fizyczne nie dzięki jakiejś „nadprzyrodzonej” mocy bytu intencjonalnego, ale dzięki transferowi energii z fizycznego ciała, które propaguje fale (przede wszystkim fale elektromagnetyczne). Wydaje się, że „materia” i energia to dwa pojęcia fizyczne, które najbardziej zbliżają się do Arystotelesowskich pojęć materii i formy. Chodzi o ujęcie najbardziej fundamentalnej charakterystyki świata materialnego. Widzimy *ciała*, które propagują energię w ośrodku, w którym przebywamy. Otóż *adekwatne* jej ujęcie pozwala na ujęcie pojęciowe tego, co – z punktu widzenia stosunków czysto ilościowych – musi postać nieokreślonym „tworzywem” świata; „tworzywem”, którego istnienia nie da się przecież udowodnić. Natomiast rzeczywiście możemy mówić o liniowych równaniach fali (stojącej lub biegnącej) oraz o nieliniowych równaniach materii.

12. Relacja poznawcza. A-lokalność poznania

Problem a-lokalności był szeroko dyskutowany w nauce w drugiej połowie XX wieku, wszelako jego implikacje sięgają daleko poza ramy wąsko pojętej nauki. A-lokalność przynajmniej w jednym wypadku jest sprawą zupełnie bezdyskusyjną. Chodzi o to, że teorie naukowe z definicji po prostu muszą być a-lokalne, stosują się bowiem do warunków dowolnie wyznaczonych w każdych potencjalnie w ogóle warunkach lokalnych. Można by co prawda przypuszczać, że teorie są względne w tym sensie, że ograniczone czasowo, ale przypuszczenie, że są one ograniczone co do miejsca, a to w tym sensie, że ich ważność jakby

„nie docierała” do odległych i niewidzianych części kosmosu, jest absurdem. Oczywiście wobec tego należałoby zapytać o źródło ich a-lokalności.

Źródłem wiedzy w ogóle jest doświadczenie. Ten termin można rozumieć jednak przynajmniej tak szeroko, jak to proponuje fenomenologia. Husserl, matematyk z wykształcenia, przez doświadczenie rozumie w ogóle poznanie o charakterze źródłowym. W tym wypadku chodzi naturalnie także o matematykę. Husserl zrezygnował z przyjmowanego pierwotnie przez siebie stanowiska o *genetycznym* (empirycznym) charakterze prawd matematyki („Die Philosophie der Arithmetik”) i – co za tym idzie – poznania źródłowego w *ogóle*. Z uwagi jednak na kontekst historyczny, w którym problem ten ujęto (a więc z uwagi na *zawężenie* perspektywy poznawczej do *empirii* swoście pojętej), pytanie, jak rozumieć doświadczenie, pozostaje mimo wszystko jednak otwarte.

Wydaje się, że genetyczna zależność poznania (zależność poznania od tego, co faktyczne), została odrzucona przez Husserla z racji zawężenia pojęcia doświadczenia (w potocznym, nie fenomenologicznym sensie) do pojęcia eksperymentu (z racji utożsamiania go z pojęciem eksperymentu). Otóż eksperyment jest z natury rzeczy związany z lokalnością przedmiotów pomiarowych. Jak wiadomo, lokalność przedmiotu pomiarowego zaburza stan energetyczny obiektu mierzonego, w wyniku czego zamiast adekwatnej informacji o tym stanie otrzymujemy pewien rozkład prawdopodobieństwa po poszczególnych pomiarach. A Husserl poszukiwał właśnie adekwatnej prezencji przedmiotu. Oczywiście nie żyjemy „statystycznie” tak jak nieszczęsny Kot Schrödingera. I Husserl pragnął rewindykować prawa życia codziennego (Lebeswelt). Scjentyści mogłoby powiedzieć, że prawa te nie są zagrożone, bo „zwykłe” obiekty (to znaczy te porównywalne z rozmiarami naszego ciała) zachowują się w sposób przewidywalny. A Kot Schrödingera byłby „wyjątkiem” (rzeczą pomyślaną jedynie), którego *praktycznie rzecz biorąc* nie trzeba brać pod uwagę. Wszelko jest to eksperyment myślowy, a rozumowanie redukcyjne, mogłoby chyba prowadzić od przedmiotów „dużych” do „małych” („wyjątkowych”, czy jakkolwiek by inaczej nazwać przedmiot poznania bezpośredniego). Kolaps funkcji falowej wynikałby właśnie z tego, że coś stoi – dosłownie *rzecz biorąc* – na drodze do poznania bezpośredniego. Owo coś wypadałoby „wyłączyć” w celu uzyskania poznania bezpośredniego, to znaczy nie fałszującego stanu przedmiotu. Problem polega wszelako na tym, że Husserl chcąc nie chcąc przyjął, że inaczej niż przy pomocy *jakichś środków* – środków w ogóle wyłączyć się nie da. Bo wyobrażenia i wyrazy mają ewidentnie stronę materialną czasem zresztą nawet związaną z obecnością ich w druku albo w notatkach, tak ważnych – jak wiadomo – w filozoficznym warsztacie Husserla. Sprawa wygląda zupełnie beznadziejnie, bo w ten sposób usunąć *definitywnie* pośrednika tak się nie da.

W nauce XX wieku chodziło o przedmioty mikroskopowe, to znaczy takie, jakim „rzeczy są naprawdę”. Wszelako teoretycy nauki (John Steward Bell) podnoszą problem jasnego odróżnienia, co jest przedmiotem mikroskopowym, a co przedmiotem makroskopowym. Jak powiedziano, w momencie pomiaru następuje kolaps funkcji falowej, w wyniku czego (jeżeli ta funkcja opisywałaby przedmiot adekwatnie) otrzymujemy nie tyle adekwatny, co stochastyczny obraz obiektu – a to, co mierzone, to prawdopodobieństwo (rozkład prawdopodobieństwa) wystąpienia mierzonych wielkości. Stosownie do tego, nie moglibyśmy stwierdzić, *czym są* przedmioty, ale jedynie, *jak* się one zachowują podczas mierzenia. Einstein dobrze zrozumiał, że granica między przedmiotami „małymi” i „dużymi”

jest umowna, płynna; dlatego też postawił kwestię na ostrzu noża: „czy Księżyc przestaje istnieć w momencie, gdy przestajemy na niego patrzeć?” Chodzi o problem trwałości obiektów, które Szkoła Kopenhaska wydaje się stawiać pod znakiem zapytania. Wyłącznie operacyjny sposób definiowania obiektów w ogóle wyklucza ich realność w normalnym tego słowa znaczeniu. Bez mierzenia, nie mielibyśmy „wielkości” żadnego przedmiotu i na przykład Księżyc – również, bo wartości mierzone pojawiają się w momencie pomiaru, a jeżeli postawimy znak równości między „jest” i „ile”, to bez mierzenia, czy też przed pomiarem, przedmioty realne nie są.

Odkrycia mechaniki kwantowej stały się poważnym wyzwaniem dla tradycyjnej metody eksperymentalnej. Interpretacja mechaniki kwantowej w terminach realizmu może być dwójaka. Albo chodzić może o uratowanie realności przedmiotów i zarazem ich lokalności (teoria EPR), albo o uratowanie ich realności wyłącznie przy poświęceniu ich lokalności. W tym drugim kierunku idzie teoria fali pilotującej De Broglie’a-Bohma, a jeszcze bardziej teoria Bella. Skrajnym zaś wyrazem a-lokalności jest holizm, który wszelako już traci znamiona nauki sensu stricto. („Wszystko jest w kosmosie powiązane ze wszystkim i niepodobna zrozumieć niczego bez odniesienia do całości”). Jeżeli prawdą jest, że holizm inspirował się myślą Bella, to w imię naukowości teorii w ogóle należałoby problem a-lokalności przemyśleć od nowa. Przesłankę po temu daje rzeczona teoria fali pilotującej De Broglie’a-Bohma. Bo zgadza się ona z Tomaszową koncepcją naturalnego pośrednika poznania. Otóż właśnie doświadczenie (sensu largo) musi być możliwe tylko dzięki fali pilotującej. W języku scholastycznym odpowiednikiem fali pilotującej jest species sensibilis – przezroczysty pośrednik poznania.

Postrzeżenie zmysłowe w ogóle musi być związane z a-lokalnością. Zwierzę musi mieć możliwość przeniesienia się we względnie nowe warunki przestrzenne, a przesłanki po temu może uzyskać jedynie dzięki postrzeżeniu zmysłowemu właśnie. W naturze zdolność do poruszania się (autokinezy) jest właśnie powiązana ze zdolnością do postrzeżeń zmysłowych. Zwierzę musi antycypować warunki lokalne, a uczynić tego nie może inaczej, jak tylko odbierając wpływ obiektów materialnych w sposób *jeszcze* niematerialny, tzn. a-lokalny. Życie animalne jest związane z a-lokalnością postrzeżenia zmysłowego, a doświadczenie musi być przynajmniej postrzeżeniem zmysłowym.

Jeżeli odnosić się to musi do zwierzęcia w ogóle, to specjalnie musi odnosić się to do człowieka, którego przeżycie w konfiguracji przedmiotów materialnych jest jeszcze bardziej uzależnione od *antycypowania* ich materialnej obecności w jego otoczeniu. Co więcej, bardziej niż jakiegokolwiek w ogóle zwierzę, człowiek jest wystawiany na destruktywne działanie natury przez fakt nieposiadania *gotowych* („zaplanowanych” jakby z góry) środków obrony przed destruktywnym wpływem środowiska. Ciało ludzkie jest bardziej wrażliwe na wszelkiego rodzaju uszkodzenia, niż jakiegokolwiek inne ciało zwierzęce. Właściwie nie wiadomo, dlaczego w wyniku „ewolucji” organizm ludzki miałby się sam pozbawić naturalnych środków obrony. Zdaniem Tomasza, ta słabość ludzkiego ciała jest rekompensowana przez jeden tylko czynnik – intelekt. On to potrafi antycypować to, co może zagrażać ludzkiej egzystencji, czy też ją umożliwiać. Stosownie do tego, poznanie ludzkie musi być *co najmniej tak doskonałe* jak poznanie zwierzęce, a de facto musi być odcień doskonalsze. To znaczy: musi być silniej naznaczone rzeczoną a-lokalnością. Przetrwanie człowieka na Ziemi jest uzależnione od tworzenia nauki, techniki i kultury materialnej. Jest to

niewątpliwie związane z jakimś doskonalszym sposobem ujmowania a-lokalności przedmiotów materialnych, a ten przypisać trzeba właśnie ludzkiemu intelektowi.

Jak zaznaczono, problem nie musi dotyczyć wyłącznie obiektów mikroskopowych. Co więcej, nie dotyczy eksperymentu sensu stricto. Możemy sobie bowiem bez trudu wyobrazić „zasadę nieoznaczoności” funkcjonującą w świecie makroskopowym. Chcąc na przykład *sprawdzić*, czy wykład się już zaczął, student może ostrożnie uchylić drzwi sali wykładowej i zajrzeć do środka. Każdy wykładowca wie, jak irytujące bywają takie „eksperymenty”. Niezależnie od tego, jak dyskretnie dany student starałby się *sprawdzić* stan interesującego go obiektu, to de facto zawsze wprowadza on zamieszanie. To można właśnie nazwać naruszeniem stanu obiektu w momencie obserwacji. Podobną sytuację mamy w wypadku – powiedzmy – ornitologa obserwującego zachowanie ptaków. Otóż *praktycznie* niemożliwe jest takie zaplanowanie sobie wejścia w ekosystem, który czyniłby obserwatora dla ptaków niewidzialnym. Mamy tu zatem do czynienia z ewidentną charakterystyką natury jako takiej, a nie z charakterem przedmiotów „małych”. Jest dość ciekawe, że nauki pretendujące do miana ścisłych operują kategoriami tak nieostryimi, jak „wielkość” obiektów. Odróżnienie może być ważne pragmatycznie, ale nie określa natury przedmiotów obiektywnie, a de facto stawia pod znakiem zapytania możliwość pełniejszego jej poznania.

Omawiany problem możemy sobie chyba uzmysłwić na przykładzie obserwacji zwierząt. Na przykład myszy lub króliki *nie widzą* nieruchomych przedmiotów; stąd obserwator nieruchomy dla nich „nie istnieje”. Z drugiej strony, ptaki właściwie nie reagują na *zwyczajny* ruch dużych zwierząt. Niepokój zaś ich budzi ruch gwałtowny lub – paradoksalnie – nieruchomość potencjalnego obserwatora. Za obserwacją bowiem może iść agresja. Niewątpliwym faktem jest to, że gros wartościowej wiedzy na temat natury zawdzięczmy doświadczeniu, które nie jest zaplanowane w ten – naruszający stan obserwowanego obiektu – sposób. Jedna rzecz zasługuje tu na uwagę: otóż nie tyle przedmiot „obcy” zupełnie powoduje reakcję obiektu obserwowanego, ale przedmiot, co do którego na przykład zwierzę domniemywa potencjalnej agresji. Instynkt zwierzęcy pozwala na podciągnięcie danego obiektu pod schemat: „akcja – reakcja”. Jest to normalny schemat działania wszystkich obiektów materialnych, włączając w to przedmioty pomiarowe. Ponieważ działają one na obiekt, wobec tego nie wiadomo, czy widzimy obiekt, czy też skutki ich działania również. Odnośnie do zwierząt, w jednym tylko wypadku re-agować nie byłyby one w stanie. W tym mianowicie, gdyby dane działanie (obserwowanie) nie dało się podciągnąć pod żaden schemat. A tego typu działaniem jest działanie naukowca. Chodzi o poznanie dla samego poznania. Tego typu działanie jest dla zwierzęcia zupełnie nieczytelne – tego działania ono „nie widzi” i widzieć nie może. Ogólnie trzeba powiedzieć, że nie tylko zwierzęta mogą być przedmiotami obserwowanymi, bo przecież wszystkie przedmioty materialne również. Otóż takie na nie „patrzenie”, które wyklucza z góry ich używanie, daje adekwatne poznanie tegoż przedmiotu. Chodzi o poznanie teoretyczne. Przesłanki do niego tkwić muszą w naturalnym umyśle człowieka.

Pytając o naturę doświadczenia można by tymczasowo ustalić fizyczny sens tego pojęcia. Należałoby mianowicie wyróżnić to, co materialne oraz niematerialny, a-lokalny nośnik informacji o stanie energetycznym przedmiotu. Należałoby zatem wyróżnić przedmiot materialny oraz falę pilotującą. Naturalnie nasze organy zmysłowe są materialne, a stąd też *jakieś* zafałszowanie informacji o stanie energetycznym obiektu zawsze miałyby jednak

miejsce. Nie jest do jednak zafałszowanie definitywne, bo dematerializacja danych zmysłowych polega właśnie na ujęciu stanu energetycznego danego przedmiotu. Bliższe spojrzenie na naturę organów zmysłowych przekonuje, że nie są one przedmiotami „dużymi” w zwykłym tego słowa znaczeniu, bo ich elementy i ich działanie dostosowuje się do przedmiotów niefenomenalnych. Quantum tunneling odgrywa w ich działaniu rolę zasadniczą, o czym wiadomo już dziś dzięki *szczegółowym* odkryciom nauki (badania nad percepcją smaku przeprowadzone na Uniwersytecie w Ulm w Niemczech przez Susana Huelga – problem zostanie poruszony w ROZDZIALE IX. 7). Organ zmysłowy jest jakby „węzłem” oscylatora harmonicznego, przez który – dzięki efektowi tunelowemu – przedostaje się *adekwatna* informacja o stanie energetycznym przedmiotu. Taki jest *fizyczny* sens postrzeżenia zmysłowego; nie nosi ono żadnych znamion mitycznej „świadomości”. Jeżeli widzimy *dzięki* fali elektromagnetycznej i to widzimy w ten sposób, że ujmujemy a-lokalny z definicji *potencjał* obiektu, to ujmujemy po prostu to, co *komplementarne* w stosunku do materialnego obiektu. Ujmujemy formę tegoż obiektu. To właśnie nazywamy poznaniem zmysłowym – ujęcie formy w *oderwaniu* od materii. Z zasady komplementarności (w ten sposób interpretowanej) wynika, że jest to forma poznawcza tego właśnie przedmiotu materialnego; forma, *która może reprezentować ten przedmiot adekwatnie*.

Światło oczywiście ogrywa najważniejszą rolę w poznaniu zmysłowym. Analogicznie i metaforycznie używamy tego określenia w sformułowaniach typu: „w świetle powyższych przemysłów ...”. Ogólnie wszelako trzeba powiedzieć, że każde oddziaływanie falowe jest związane w elektrycznymi właściwościami ośrodka (jego sprężystością). Na przykład propagowanie fali akustycznej jest możliwe dzięki przemianie adiabatycznej, w której transfer energii odbywa się bez strat – podobnie jak w wypadku gwiazd odległych o miliony lat świetlnych. Światło jest po prostu tym, co pozwala na uobecnianie się przedmiotów – dlatego że jest falą. Natomiast światło pojmowane w terminach optyki geometrycznej (jak w neoplatonizmie), czy też koncepcji „oświecenia”, postulowanej pod wpływem filozofii arabskiej, tego charakteru nie ma. Bo świadomość byłaby właśnie światu fizycznemu byłaby zupełnie radykalnie *przeciwstawiona*.

Otóż właśnie przekonanie, że wyobrażenia *reprezentują* przedmioty materialne jest kamieniem obrazy dla całej tradycji filozofii po-kantowskiej. Ale tylko takie rozumienie postrzeżenia zmysłowego ma zrozumiały sens fizyczny. To, że przedmiot fizyczny może być poznany i uobecniony adekwatnie jest nie do przyjęcia dla tradycji niemieckiego idealizmu, a jednak tylko owo uobecnienie stanowi o specyfice ludzkiego życia.

Poznanie animalne jest czynnością specyficzną, tzn. musi wypływać z *określonego* źródła. Jeżeli jednak my-ludzie ujmujemy rzeczy w sposób niematerialny, to sama zasada ich ujmowania też musi być niematerialna. Grecy określali ją mianem ψυχή. Forma i materia muszą w naturze współistnieć. Podobnie – w przedmiocie poznającym – *współistnieć* musi zasada życia (ψυχή) oraz to, co przez nią ożywione (organ zmysłowy w pierwszym rzędzie).

Istoty żywe w ogóle dają się podciągać pod kategorię primomota – istot, których źródło ruchu tkwi w nich samych. Wychodząc od postrzeżenia jakichkolwiek czynności życiowych, dokonać możemy refleksji i odkryć ich pryncypium. Bezpośrednim pryncypium jest to, które przychodzi u zwierzęcia z zewnątrz (wyobrażenie pokarmu na przykład), drugim jest to, co jest stanowi o zdolności jego (wyobrażenia na przykład) ujmowania tego.

Czynności życiowe wypływają z wewnątrz ciała ożywionego, bo z pryncypium właśnie zinterioryzowanego, a stopień interioryzacji przesądza o doskonałości życia. Owa interioryzacja wszelako może wziąć obrót zgoła nieoczekiwany, kiedy przedmiot refleksji (stanowiącej w sumie o życiu) stanie się nie tyle przedmiot postrzegany, a ogólniej źródło życiowej energii, ale sama refleksja. Fichte tak właśnie pojmował świadomość – jako myślenie nad myśleniem nad myśleniem ... itd. ad infinitum.

Spodziewalibyśmy się my-ludzie szukać będziemy źródła energii życiowej *na zewnątrz*, a doskonałość poznania ludzkiego polegać będzie na tym, że szukać będziemy *go dalej*; że odnajdziemy to Źródło radykalnie transcendentne. Takie poznanie (na przykład dowód na istnienie Boga) przesadzałaby o tym, że pierwszy impuls, którym jest obdarzona nasza wola (pragnienie dobra w ogóle) ostatecznie *zwróci się* we właściwym kierunku, to znaczy ku rozumnie rozpoznanemu Źródłu dobra w ogóle. Oczywiście może być zwrócony w kierunku niewłaściwym (błędnie rozpoznanym) albo może owo zwrócić się ku sobie (świadomości) i wykluczyć zwrócenie się w kierunku transcendencji w ogóle. I w ten właśnie sposób świadomość staje się bożkiem współczesności.

Pierwiastek formalny, tkwiący w doświadczeniu, musi odnosić się (za pośrednictwem *species sensibilis*) do realnych obiektów, a nie do formy świadomości. *Species sensibilis* jest nam dostępna nie inaczej, jak przy pomocy fizycznych oddziaływań na siebie obiektów materialnych. Obserwowane zdarzenie fizyczne jest – zgodnie ze szczególną teorią względności – oddziaływaniem dwu jedynie obiektów. W ten sposób manifestuje się stan energetyczny tego obiektu, który nazywamy przyczyną zjawiska, tzn. oddziaływania na to, co nazywamy skutkiem. Istnienie odizolowanego obiektu, który moglibyśmy sobie „wybrać” jako przedmiot obserwacji jest niemożliwe. Problem separowalności obiektów jest również poruszany w fizyce. Otóż radykalna separowalność obiektów (pojętych na sposób Leibnizowskich monad) jest – jak już dziś wiadomo – niemożliwością. Aby się jednak ustrzec przed radykalnym i nienaukowym holizmem, trzeba nieseparowalność (niepodzielność w sobie) odnieść do *określonych w sobie* obiektów, zwanych przez Arystotelesa substancjami. One są *w sobie* niepodzielne przynajmniej aktualnie, tzn. ciało zwierzęcia tak długo, jako ono żyje, jest niepodzielne. Jest podzielne w sensie absolutnym, tzn. może ulec zagładzie, ale przynajmniej *względna* niepodzielność substancji jest warunkiem uzyskania o nich *określonej* wiedzy (wiedza o przedmiocie, który nie byłby *jeden i określony* co do cech gatunkowych, jest fikcją). Otóż trwałość przedmioty materialne zawdzięczają pierwiastkowi formalnemu, który w nich tkwi, a który właśnie postrzegamy. Ta *względna* trwałość jednostek, tzn. *trwałość* co do ich cech *gatunkowych* (rzeczy istnieją o tyle, o ile są *jakimiś* rzeczami) jest fundamentem wiedzy o nich.

Jedności tego typu nie widać w wypadku przedmiotów wytworzonych ręką człowieka. I dlatego narzędzia dopasowujemy do przedmiotów naturalnych w sumie dość arbitralnie. Przedmioty naturalne są do siebie naturalnie dopasowane, natomiast te sztuczne do naturalnych bywają dopasowywany tylko prowizorycznie.

Przedmioty wytworzone ręką człowieka, a specjalnie instrumenty pomiarowe, mają zatem dwojaki charakter; są przede wszystkim przedmiotami materialnymi, ale zarazem coś *znaczą* dla nas ludzi, a nie znaczą nic na przykład dla zwierząt. Ta dwojaka charakterystyka jest stopiona w jedność i w sumie nie zawsze bywa poddana refleksji, choć refleksja zawsze jest pożądana biorąc pod uwagę specyficznie ludzkie bycie-w-świecie (bycie świadome).

Otóż te dwa pierwiastki trzeba by jednak wyraźnie odróżnić od strony teoretycznej również. W szczególnej teorii względności mowa o prędkości propagowania sygnału, choć oczywiście zdajemy sobie sprawę z tego, że chodzi o zależność przyczynowo-skutkową, o której „sygnał” jest informacją jedynie. Chociaż zatem o znakach odnośnie do rzeczy materialnych ściśle rzecz biorąc mówić nie możemy, to niewątpliwie mówić możemy o tym, co daje nam informację o działaniu natury. Tym zaś jest pole potencjału danego obiektu. Stosownie do tego, Tomasz odróżnia dwojakie działanie natury; to materialne, związane z wzajemnym reagowaniem, oraz intencjonalne, to znaczy prowadzące do uobecnienia stanu energetycznego danego przedmiotu materialnego. Intencjonalnym jest takie działanie, które nie natrafia na obiekt materialny, który by to działanie zakłócał. Przeciwnie, zakłócanie takie jest widoczne i konieczne w wypadku użycia instrumentu pomiarowego, który reaguje na obecność obiektu obserwowanego. W danym razie mamy poznanie obu tych obiektów *razem*; przy czym owo „razem” natury i artefaktu jest granicznym przypadkiem poznania w *nieodróżnieniu*. Prawdziwym problemem i wyzwaniem stało się odróżnienie obiektów w nauce w ogóle.

Według Arystotelesa, skutkiem poznawczego ujęcia *species sensibilis* w intelekcie jest istotnie poznanie w *nieodróżnieniu* (ROZDZIAŁ VIII. COGNITIO CONFUSA). Ale w przeciwieństwie do eksperymentu, w którym odróżnienie *zupełne* jest zasadniczo niemożliwe, doświadczenie daje przesłanki do odróżnienia relatywów zdarzenia, którymi okazują się czynnik poruszający i poruszany.

Poznanie każdego obiektu jest uwarunkowane ujęciem dwu relatywów zjawiska: przyczyny i skutku, danych pierwotnie w *nieodróżnieniu*. Fizyczne oddziaływanie obiektów; ich oddziaływanie materialne; jest nam *wprost* niedostępne; jest ono niepoznawalne bezpośrednio. Jeśli przyrząd pomiarowy spełnia rolę „części” zjawiska (na niego to bowiem oddziałuje obiekt materialny), to oczywiście nie wiemy, czy otrzymana informacja jest informacją raczej o przedmiocie materialnym, czy też o przyrządzie pomiarowym również. Natomiast doświadczenie *sensu stricto* (doświadczenie w *scientia naturalis*) musi polegać na dematerializacji danych, tzn. ujęciem relatywów zjawiska z pozycji *neutralnego* obserwatora – bez pośrednictwa przyrządu pomiarowego. I to właśnie odróżnia doświadczenie jako takie od eksperymentu.

A-lokalność wielu obiektów (przedmiotu nauki) jest ich *sui generis* jednością. Stosownie do tego, należałoby przyjąć relację wiedzy do przedmiotu wiedzy (taką ich „jedność”). Wiedza „bezprzedmiotowa” nie jest wiedzą w ogóle. Jest to jednak relacja asymetryczna: jeżeli bowiem bierzemy pod uwagę porządek genetyczny (pochopnie zdyskwalifikowany przez Husserla), to stwierdzamy *uprzedniość* przedmiotu wiedzy w stosunku do wiedzy. Nie zgadza się to co prawda z interpretacją kopenhaską, ale zgadza się z potocznym rozumieniem poznania. Zgodnie z tym rozumieniem, przedmiot wiedzy istnieje *poza* naszą o nim wiedzę, choć z drugiej strony cała nasza wiedza ważność uzyskuje tylko przez *realne odniesienie* do przedmiotu wiedzy.

W teorii fali pilotującej fala jest „tłem” dla poruszającej się cząstki materialnej. Fala ta jest z istoty swej a-lokalna; jest ona „informacją” o potencjale cząstki. Ta informacja jest „przefiltrowana” przez ośrodek materialny, ale jako *species sensibilis* uwolniona od uwarunkowań materialnych reprezentuje obiekt materialny.

Poznanie w ogóle opiera się na rzeczowej asymetrii. Mówimy o „prawości” i „prawie”, „głębci”, „płyčźnie”, „postępie”, czy też „regresie”. Wszystkie te kategorie opierają się na

dostrzeżeniu specyficznej obecności człowieka w naturalnym świecie. Relacja poznawcza bowiem jest z *definicji* zorientowana teleologicznie – ku pomnażaniu wiedzy. Nie chodzi przy tym o „akumulację”, ale o odkrycie „prawa” o obowiązywalności obiektywnej; swobodnego „dobrego” natury, które człowiek po prostu w świecie naturalnym dostrzega. W tym właśnie kontekście należy pojmować wymienione kategorie fizyki Arystotelesowskiej¹¹³.

Bez przyjęcia jakichś stałych niepodobna niczego w ogóle poznać nawet w sensie fizycznym. Mamy więc przynajmniej w tym sensie *motus* i *quies naturalis*. Przynajmniej w sensie teoriopoznawczym. Mianowicie mierzymy wielkości fizyczne *wedle* stałego punktu odniesienia. Ponieważ posługujemy się przy tym zazwyczaj prawą dłonią, miarę ową określamy mianem *prawa*, czy też *prawidłowości*. Podobnie zresztą rzecz przedstawia się z oceną działania własnego i innych ludzi. Działanie takowe spontanicznie pojmujemy w sposób analogiczny do przemian naturalnych, w których – z *naszego (teoriopoznawczego) punktu widzenia* – wyróżnić możemy np. „stronę prawą” i w tym sensie mówimy o moralnej „prawości”. Podobnie rzecz przedstawia się nie tylko z dobrem jako takim, ale i z dobrem użytecznym. W tym sensie mówimy o *dexteritas* – „z-ręczności” (*dextera* to „prawica”). Jasną jest jednak rzeczą, że prawa nie mogą mieć charakteru czysto ludzkiego, czyli subiektywnego. Musiały one bowiem rządzić powstaniem świata, w którym pojawiło się w pewnym momencie miejsce i dla człowieka. Stąd też prawa przyrody realnie funkcjonujące w naturze musiały poprzedzać prawa, jako odkryte przez człowieka. Od strony naturalnej oznacza to tyle, że zmiana i ruch musi mieć naturalny odpowiednik w naturalnym spoczynku. Poznawczo ruch wyobraźni jest zakończony ujęciem prawa, czyli punktu stałego. A jednak stałe przyrody muszą mieć charakter inny (są to stałe *fizyczne*), niż stałe określane jako stałe

¹¹³ In *Physic.*, lib. 5 l. 8 n. 9 *Deinde cum dicit: manifestum est autem etc., manifestat idem per inductionem. Et primo in alteratione corporali: quia aegrotare est contrarium ei quod est sanari, quorum primus est motus a sanitate in aegritudinem, alius vero ab aegritudine in sanitatem. Hoc etiam patet in alterationibus animae: quia ei quod est addiscere, contrarium est decipi, non ab ipso, sed ab alio. Hi enim motus sunt in contraria ex contrariis; quia addiscere est motus ab ignorantia ad scientiam, decipi autem a scientia ad ignorantiam. Quare autem addit non per ipsum, ostendit subdens, quia sicut in scientia contingit quod aliquis per seipsum acquirat eam, et hoc vocatur invenire; quandoque vero non per seipsum sed ab alio, et hoc vocatur addiscere; ita contingit quod aliquando aliquis decipitur a seipso, aliquando ab alio; et hoc proprie opponitur ei quod est addiscere. Et hoc etiam apparet in motu locali: quia motus sursum est contrarius ei qui est deorsum, quae sunt contraria secundum longitudinem; et motus qui est ad dextrum, est contrarius ei qui est ad sinistrum, quae sunt contraria secundum latitudinem; et motus qui est ante, est contrarius ei qui est retro, quae sunt contraria secundum altitudinem. Sed considerandum est quod hic loquitur de istis differentiis positionum, scilicet de longitudine, latitudine et altitudine, secundum quod sunt in homine: quia sursum et deorsum considerantur secundum longitudinem hominis: dextrum autem et sinistrum secundum latitudinem eius; ante et retro secundum grossitiem eius, quae dicitur altitudo vel profunditas. Item considerandum est quod secundum sursum et deorsum invenitur contrarietas etiam in motibus naturalibus: sed secundum dextrum et sinistrum, ante et retro, invenitur contrarietas in motibus, non secundum naturam, sed secundum motum qui est ab anima, quae movet in has contrarias partes.*

fizykalne. Stałe fizyczne, to „punkty”, w których naturalny ruch się zatrzymuje i to niezależnie od tego, czy jest poznawany, czy też nie. Stałe fizykalne są jedynie *znakiem* istnienia tamtych pierwotnych, niezależnych od poznania ludzkiego „osi”, wokół których musi się obracać przebieg procesów naturalnych.

ROZDZIAŁ V. MIERZENIE RUCHU

1. „Początek w czasie”

Miarą ruchu jest – według Arystotelesa – czas. Ten to czas fizyczny wchodzi w strukturę dowodu kinetycznego. Nie jest jednak od razu jasne, jak w jego strukturę mógłby wchodzić czas stricte fizykalny, tzn. ten, o którym mówi współczesna nauka. Z drugiej zaś strony czas historyczny (ludzki) wchodzi – jak zaznaczono we Wstępie – w strukturę dowodu wiarygodności Objawienia. Czas tegoż Objawienia jest sprawą istotną. Również stworzenie świata w czasie (a nie od wieczności) jest takąż daną Objawienia: świat mógłby istnieć jako nieskończona linearna sekwencja faktów, a mimo to i tak musiałby być stworzony (tylko pierwsze zdanie Genesis upewnia nas co do tego, że tak nie jest). W *De Civitate Dei* Augustyn odnotowuje tę możliwość. Stwierdza zarazem jednak, że „jest to prawie nie do pojęcia”. Trudność ta wynika (albo znajduje wyraz) w języku, jakim się posługujemy: wieczność skłonni jesteśmy pojmować jako wyłączny atrybut Boga – „przygodności” świata zupełnie obcy. Łacina scholastyczna jest tu precyzyjna: linearną sekwencję zdarzeń określa terminem *perpetuum*. Życie zaś Boga jest wiecznym (*aeternum*) „teraz”, w którym poznane następstwo w czasie *wszelkich* zdarzeń stapia się *jednym prostym akcie* Bożego „jest”. Nadto takie następstwo linearne; następstwo np. punktów na linii, nie jest następstwem przyczynowo skutkowym. Tak ujęte zdarzenia byłyby – w języku Arystotelesa – powiązane tylko akcydentalnie. Natomiast dowód kinetyczny ma na uwadze powiązania istotne. Taka to

(możliwa) „nieskończoność” świata jest zupełnie nieporównywalna z nieskończoną doskonałością Boga, a zatem nie stoi na przeszkodzie do poznania Go jako przyczyny stwórczej świata. Za Tomaszem dodajmy tu uwagę adresowaną przeciw Awicennie: niemożliwością jest *aktualne* istnienie linearnego następstwa zdarzeń (nawet w stosunku do siebie przygodnych). Odwracając tę sprawę: dowód kinetyczny ma w ogóle na względzie to, co powiązane aktualnie. Linia (geometryczna) jest podzielna w nieskończoność *potencjalnie* jedynie. Takie pojęcie nieskończoności nie może być treścią przesłanki ani udowodnienia istnienia Boga, ani też zaprzeczenia Jego istnienia.

Jedna z przesłanek dowodu kinetycznego na istnienie Boga brzmi: w szeregu poruszanych i poruszających niepodobna cofać się w nieskończoność. Bo procedere możemy przełożyć jako „cofać się” lub „postępować”. Oba określenia mogą być wartościujące i takimi zapewne są ze względu na różnicę między *via (modus) negationis* and *via eminentiae* (*Summa Theologiae* I, q. 13 a. 8 ad 2.) (czyli sposobu postępowania umysłu ku Bogu albo przez oderwanie się od rzeczy albo przez ich przekraczanie), ale same pojęcia „szeregu”, „przebiegu” czy też „nieskończoności” są ewidentnie używane w nauce; w matematyce przede wszystkim. Stąd też kategorie matematyczne przyłożone do tejże przesłanki mogłyby skłaniać niektórych do wniosków dalekich od tych, do jakich dochodzi Arystoteles i Tomasz, a „postępowanie” nauki Arystotelesowskiej – dalekie od ścisłości. W naukach zwanych ścisłymi dowodu na istnienie Boga w sensie Arystotelesowskim przeprowadzić się nie da. Można by ewentualnie mówić (w filozofii modelowanej na ich wzór) o prawdopodobieństwie lub możliwości istnienia Boga, czy też sensowności przekonania co do Jego istnienia, to jest jednak coś zupełnie innego niż to, czego dowodzi Arystoteles. Bo właśnie w duchu owej „racjonalności przekonania” co do istnienia Boga można by (ewentualnie) zapytać czy „dowodzi” istotnie, skoro pojęcie nieskończoności wypracowane przez Cantora trzeba by może uznać za dużo bardziej precyzyjne od tego Arystotelesowskiego. Innymi słowy: rzutowanie kategorii nauki współczesnej na sformułowanie dowodu istnienia Boga przedstawione powyżej, czyniłoby konkluzje tego dowodu niemożliwymi do przyjęcia.

Można by – z drugiej strony – postulować umieszczenie tego dowodu we właściwym rzekomo dla niego historycznym kontekście i mówić o „Arystotelesie historycznym”. Ten oksymoron jest jednak płodem historycyzmu *nowoczesnego*, bo Arystoteles nigdy „Arystotelesem historycznym” nie był i być nie może. Nauka według Arystotelesa, ma walor uniwersalny, to znaczy ponadczasowy. Pojęcia „czas życia Arystotelesa” określić ściśle w ogóle się nie da. Można go tylko ująć w kategoriach intuicyjnych. Zarazem dotykamy sedna problemu – problemu czasowości (miary ruchu i życia). Chodzi o to, jak i czy, czas może definiować tożsamość rzeczy w ogóle, a życia ludzkiego w szczególności. Według Arystotelesa – nie może.

Arché może być rozumiane jako początek. Zapominając jakby o tym filozoficznym, wypracowanym przez Greków pojęciu Arché, można by się jakby cofnąć do jego dosłownego i zdroworozsądkowego znaczenia. A w tym znaczeniu przed każdym „początkiem” możemy sobie przynajmniej *wyobrazić* inny – równoprawny.

Pojęcie arché-początku może być traktowane maksymalistycznie – jako pojęcie „początku rzeczy”, ale na przykład u Speuzypa wcale nie jest ono doskonałością, a u Arkesilaosa – nie jest „rzeczą”, bo można po prostu zapytać o pryncypium poznania, a jest to w sumie pytanie również filozoficzne, choć dalekie od domniemanego „zaangażowania”

filozofa, którego ktoś chciałby się może dopatrywać w Arystotelesowskiej „teologicie” – nauce o Bogu. Pojęcie pryncypium, czy też początku; sytuacji – ogólnie – wyjściowej w poznaniu może się jakoś z tym ostatnim pojęciem (teologiki) wiązać, chociaż nie widać od razu – i nie potrzeba od razu wyjaśniać – jak miałyby się ono wiązać. Jest to bowiem zasadniczo problem teorii nauki; problem jej „początku”. Tak właśnie ten problem ujął John Steward Bell wypowiadając się „przeciw mierzeniu” jako metodzie podobno w nauce jedynie dopuszczalnej.

To, że Bellowi ewidentnie nie chodziło o Pryncypium, ale pryncypium (poznania) nie przesądza o tym, aby ważność zarzutów, a jeszcze bardziej argumentacji skierowanej przeciw mierzeniu nie miałyby (ostatecznie) wartości zupełnie ogólnej. To zaś, że pierwotnie takowej wartości nie jego obiekty nie miały, tym bardziej przekonuje nas o tym, że mają ona walor obiektywny, ogólny, a od rzekomego zaangażowania nauki daleki.

W „Metafizyce” Arystoteles odróżnia (jak już nadmieniono powyżej) dwojaki sens teologiki. Ludzkiemu rozumowaniu (i rozumowi) Bóg podlegać (subiectum esse; ὑποκείσθαι) nie może. Zakładałoby to bowiem równość aktu i przedmiotu intelektu. Z drugiej wszelako strony, taką równość (zrównanie z przedmiotem) istotnie w nauce się współcześnie zakłada. Kant – nadto – twierdzi, że przedmioty doświadczenia właśnie są ludzkiemu rozumowi „podległe”. W momencie zatem, gdy metafizyka stałaby się „nauką ścisłą”, przestałaby być nauką dostępną dla ludzkiego rozumu, co zresztą po swojemu ujmuje Kant. Być podległym (subiectum) dla nas-ludzi ani istota Boga, ani Jego istnienie (z istotą tożsame), być nie może; Bóg zatem nie może podlegać (subici) rozumowaniu metafizycznemu. W metafizyce jest dokładnie odwrotnie: to ten akt rozumowania (jego istota) jest definiowany przez podległość temu, co pokazuje się jako ostateczne.

„Metafizyka” Arystotelesa ma oczywiście „początek” i kończy się (jeśli pominiemy suplement: jej dwie ostatnie polemiczne księgi) cytatem z Homera co do istnienia jednego Władcy fizycznego kosmosu. Rozumowaniu temu wszelako zupełnie brak „konkretności”: idziemy w kierunku uogólnień i kroczymy poniekąd w nieznane. W każdym razie żadna „idea Boga” na kolejnych stronicach „Metafizyki” bynajmniej nie staje się dla czytelnika bardziej jasna, ponieważ „idei” takowej po prostu konsekwentnie brak. Dla antycznego Greka było zapewne przeciwnie: potoczne wyobrażenia na temat bóstwa (Jego natury) trzeba było właśnie porzucić. Bliższym stać się może człowiekowi tylko Jego-Boga akt obecności w historii człowieka (akt zbawczy). Jeżeli mielibyśmy sensownie mówić o „zaangażowaniu” nauki (w porządku naturalnym) naczelnej, to – paradoksalnie – czyniłaby ona może świadomość niewystarczalności ludzkiego umysłu bardziej, czy wręcz: dotkliwiej odczuwalną. W tym to bowiem kontekście Tomasz mówi o wspomnianej już angustia philosophorum. Ona pojawia się u progu Objawienia, a nie (jak u Heideggera) u progu filozofii. Konkretnymi – z drugiej strony – są tylko *środki*, jakimi Bóg realizuje swój plan zbawczy. Nauka zbawić nas nie może: ona zawsze postępuje w kierunku uogólnień.

Ogólność twierdzeń jest po prostu ogólnością nauki; uogólnianie jest rysem charakterystycznym nauki na przestrzeni XIX i części XX wieku. Problem polega na tym, jak daleko uogólnienie może postąpić. Bo po odkryciu mechaniki kwantowej pewne granice zostały przez niektórych teoretyków nauki uznane za nieprzekraczalne.

Problem Arché; problem pryncypium jest u Arystotelesa problemem zarazem Kresu i Celu kosmosu, bo wedle Greków i łacinników telos i finis zawierają w sobie oba te znaczenia.

Inaczej ujmując: o ile pryncypium to początek dosłownie, to celem, kresem Arché jest w specjalnym znaczeniu. Co więcej, można by domniemywać, że im głębiej poznamy pryncypium poznania, tym dalej ono samo pozwoli nam ostatecznie sięgnąć.

Zaletą każdej w ogóle metody naukowej jest określenie punktu wyjścia oraz celów, do których dana nauka ma zmierzać (to znaczy przedmiotu, którego cechy trzeba by wskazać). Zarazem jednak pryncypia przyjęte dawniej (na przykład przez Descartes'a) wydawać się mogą – z punktu widzenia późniejszego stanu wiedzy – naiwne. Materia nie jest ewidentnie tak jednorodna jak sądził Descartes. Były one praktycznie efektywne do pewnego stopnia, to znaczy pozwalały na dystansowanie ich samych i pozyskanie pryncypiów bardziej fundamentalnych. Zarazem jednak przedmiot nauki pokazywał się w rozmiarach coraz bardziej imponujących. I wydawało się, że tak będzie już zawsze – postęp musi mieć zawsze miejsce. Okazało się to nieprawdą, a przynajmniej problemem. Na istotne ograniczenia metody naukowej rzeczywiście natrafiono. To nie arystotelizm te ograniczenia nauce narzuca, choć wierzone, że narzucał on je z racji tego, czym właśnie był – filozofią do nauki ścisłej nieredukowalną. One pokazały się same, natomiast otwartą jest sprawa, czy te ograniczenia możemy zrozumieć (zrozumieć ich naturę) w świetle zasad arystotelizmu. Inaczej ujmując: czy możemy cofnąć się do ujęcia pryncypium poznania zupełnie elementarnego.

Ujęcia (jeśli okażą się poprawne) mają dwojaki charakter: dotyczyć będą samej (aktualnej postaci) nauki oraz możliwości poznania ludzkiego w ogóle, a więc i dowodu kinetycznego na istnienie Boga, o którym cały czas mowa. W jednym i drugim sensie problem scholastyki i problem arystotelizmu *w ogóle nie jest problemem historycznym*. Jeżeli bowiem natrafiono na trudność w nauce na tyle poważną, że skłaniającą do rewizji jej paradygmatu, to może właśnie warto by sięgnąć do paradygmatu – po prostu być może – odrzuconego przez Descartes'a i Bacona: aby te ograniczenia uchylić. Odrzucenie ich wynikało przede wszystkim (jak wspomniano w Rozdziale poprzednim) z niezrozumienia lub po prostu z nieznajomości problemu sformułowanego przez Arystotelesa. Trzeba by więc wprzód sięgnąć do samych definicji Arystotelesowskich.

Czas zawsze wydawał się tym, którzy bliżej chcieli poznać jego naturę, czymś tajemniczym. Samo istnienie w czasie jest związane z charakterem ludzkiej egzystencji, ale *jak* ono jest związane – tego bynajmniej na pierwszy rzut oka nie widać. Przekonania co do istnienia „Wieków Złotych” kazały wierzyć w arkadię przeszłości, którą utracono i od której też wciąż by się oddalano. Filozofowie (jak Eduard von Hartmann) bywali rzecznikami destruktywnego wpływu czasu na ludzką egzystencję; rzecznikami katastrofizmu po prostu. W każdym razie, zawsze można chyba zapytać, czy upływ czasu prowadzi (jakby sam z siebie) ku temu, co lepsze, czy też – przeciwnie – ku zagładzie.

W przeciwieństwie do optymistycznej, czy też wręcz romantycznej wizji „postępu” Arystoteles w rozdziale 12. Physica IV, odnotowuje fakt, że upływ czasu prowadzi może do uwiąznięcia sił vitalnych, słabości i śmierci ostatecznie. Jest to prawdą w odniesieniu do każdej jednostki i natury w ogóle. Jeżeli współcześnie w „postęp” *bezwarunkowo się wierzy*, to chyba dlatego, że zaczęto rozpatrywać sam problem na planie historyczno-społecznym, a nie indywidualnym, czy choćby specyficznym dla jakiegoś gatunku.

Odnosnie specjalnie do egzystencji ludzkiej – jak czytamy dalej w tymże rozdziale „Fizyki” – można by zapytać, czy dla człowieka „bycie w czasie” dotyka człowieczeństwa tak dalece, że jest ono definiowane i definiowalne w terminach czasowości właśnie. Arystoteles

odpowiada, że nie. W czasie można być również akcydentalnie jedynie (a jest to bycie doskonalsze), to znaczy rozumienie (stanowiące o człowieczeństwie) nie musi czasowi wcale podlegać, jak to sobie wyobrażał Heidegger, ale ograniczenia czasu może właśnie przekraczać. Istnieją bowiem rzeczy, które „w czasie się *nie zawierają*”. Uwaga godna odnotowania, zważywszy uznanie, jakim darzył Heidegger „Fizykę” Arystotelesa.

Specjalnie odnośnie do człowieka więc, czasowość jest raczej związana ze sposobem poznania (czy też jego genezą) niż jego istotą. Poznanie bowiem zależy od refleksji nad tym, co dane bezpośrednio, a ta może być przeprowadzona sprawniej lub gorzej: przekraczać może *ograniczenia czasu* w ten właśnie sposób.

Samo owo bycie w czasie (w znaczeniu zapoczątkowania istnienia w nim) bywa przedmiotem refleksji nie tylko w nauce. Złożoność stosunków czasowych może być przedmiotem specjalnej uwagi w języku potocznym. W języku praindoeuropejskim istniały trzy czasy: praesens, perfectum i aoryst. W języku starogreckim istniały dodatkowo cztery dalsze czasy, to znaczy *utworzono je*. System koniugacji jest również rozbudowany w języku francuskim i włoskim. Jeżeli zaś mowa o rozwoju prajęzyka, to jedna specjalnie rzecz jest godna uwagi filozofa. Otóż w prajęzyku *nie istniała strona bierna czasownika*. Inaczej ujmując, zdanie: omne quod movetur, można by rozumieć: „wszystko, co porusza się” (używano bowiem strony medialnej). Tym samym zdanie to nie jest dostatecznie rozjaśnione, tak jak rozjaśnione winny być pryncypia: „poruszające” i „poruszane”. Jako że czasownik zasadniczo wyraża *czynność*, istnienie strony biernej jest pewnym paradoksem, bo movetur wyraża – by się tak wyrazić – raczej „bierność” niż czynność. A jednak wypracowanie tej kategorii było w sumie niezbędne dla późniejszej filozofii greckiej. W językach nowożytnych użycie strony biernej jeszcze wyraźniej wiąże się z „biernością” definiowanego podmiotu. BYĆ ZWIERZĘCIEM bowiem to wszak nic innego jak *podlegać* własnościom typowymi dla zwierzęcia właśnie. Orzecznik definicji po prostu zastępuje imiesłów normalnie tworzący stronę bierną. Czynność intelektu co prawda w ogóle bierną nie jest, ale i tak ostateczna jego doskonałość polega na kontemplacji tego, co zupełnie formalne (i w ten sposób różne od niego), a więc istnienia (i Istnienia Samego). Istnienie (czy też „bycie”, jak zauważył Arystoteles) zdefiniować w ogóle się nie da. Rzeczy dają się definiować właśnie ze względu na *byciu w możliwości do istnienia*: czy to własnego istnienia substancjalnego), czy też w możliwości do zjednoczenia z Pełnią Istnienia (celem ich istnienia).

Z uwagi na to, że człowiek „w nurcie przemian” się nie zanurza, ale człowieczeństwo jego polega na tym, że upływowi czasu zawsze się przeciwstawia, może on w ogóle poznać rzeczy takimi jakimi one są – może poznać ich realne definicje, a definicję czasu w szczególności. Bo wydaje się, że kiedy ją poznamy możemy wykluczyć wszelkie trudności związane z domniemaną niestałością rzeczy i problemem używania definicji realnych właśnie. Kategoria „bierności” pozwala zatem na określenie typu: „A jest *czymś* o *pewnej* cesze”.

Oczywiście rodzaj i różnica gatunkowa zawiera się również w definicji czasu. „Czas to liczba ruchu ze względu na PRZED i PO”.

Dwa ostatnie przysłowki wnoszą dysonans do zwyczajnego trybu narracji; bo właśnie Arystoteles, jest nie tyle „mistrzem stylistyki”, co mistrzem logosu. Jedynie takie mistrzostwo dopuszcza wprowadzenie dysonansów – podobnych do tych w muzyce mistrzów, na przykład Bacha, czy Tallisa. Te dysonanse są wciąż w „stylistyce” Arystotelesa obecne, specjalnie zaś,

gdy po rodzajniku τὸ następuje ekwiwalent zwykłego rzeczownika (np. przysłówki). Bo jeżeli „istnieje” *chwila* (użycie rodzajnika przed *ὦν* to właśnie sugeruje; τὸ *ὦν* znaczy: teraźniejszość), to dlaczegożby nie przyjąć, PRZED i PO istnieją w pewien sposób również?

Normalnie zadowalamy się pojęciem liczby, a określenie jej w sposób tak złożony, jak to czyni Arystoteles, wydawać się może sztuczne. Liczba jest poczytywana za miarę jednorodną, a tymczasem przydawka Arystotelesowska najwyraźniej czyni z niej miarę *jakaś* a więc niejednorodną. Właśnie PRZED i PO stanowią o jej niejednorodności. Inaczej ujmując: stanowią o modalności bycia, które przez zwykłe „bycie w czasie” jako jednorodnym zbiorniku zdarzeń wyjaśnić się nie da. W tym miejscu dochodzimy do rozróżnienia dwu pojęć.

2. Odróżnienie numerus numerans i numerus numeratus – liczby liczącej i liczonej

W badaniu natury odróżnić trzeba liczbę jednorodną i absolutną – charakterystyczną dla liczenia po prostu, a więc ujmowania stosunków kwantytatywnych i mierzalnych oraz liczbę „naturalną”, a stanowiącą dla tej pierwszej *bytową podstawę* istnienia – istnienia przypadłości zwanej przez Arystotelesa „ile” rzeczy. Niepodobna zsumować trzech krów i czterech koni, choć można zsumować trzy i cztery w *oderwaniu* o tego, czego są one liczbą. Scjentyista zapewne by powiedział, że możemy mimo wszystko zsumować to, co stanowi o realności krów i koni, mianowicie ilość molekuł („jedynie realnych”) obecną w obu, a to dawałoby „liczbę realną”. Otóż jednak okazało się, że „dodawanie molekuł” w sposób, jaki Leibniz wyobrażał sobie postawienie „agregatów”, jest niemożliwe. W ten sposób w samej nauce (choć tylko pośrednio) pojawił się problem odróżnienia jedności rzeczy od jedności miary rzeczy. I właśnie mamy w poznaniu oderwanie (abstrakcję) jedynie, bo trzy i cztery przypisujemy do zwierzęcia w danym razie (pojęcie ogólniejsze, choć właśnie pojęcie *formalne*), a liczby (ogólnie) bez substratu, do którego przypisujemy cechy, pojąć się nie da. Tym substratem jest rzecz jednostkowa po prostu lub przynajmniej jej rodzaj (np. zwierzę).

Definicje greckie przedstawiają się następująco:

Phys. IV, c. 11, 219b 1

τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος,
ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

οὐκ ἄρα κί-

νησις ὁ χρόνος ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἢ κίνησις.

Phys. IV, c. 11, 220a 24

ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος
ἀριθμὸς ἐστιν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, καὶ
συνεχῆς (συνεχοῦς γάρ), φανερόν.

Phys. IV, c. 12, 220b 8

ὁ δὲ χρόνος ἀριθμός ἐστιν οὐχ ὥ ἀριθμοῦμεν
ἀλλ' ὁ ἀριθμούμενος, οὗτος δὲ συμβαίνει πρότερον καὶ ὕστε-
ρον ἀεὶ ἕτερος· τὰ γὰρ νῦν ἕτερα.

Tomasz z tak oto komentuje odróżnienie dwu wspomnianych kategorii Arystotelesowskich:

In Physic., lib. 4 l. 19 n. 2. Dicit ergo primo quod manifestum est ex definitione temporis prius data, quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius, ut supra expositum est; et iterum manifestum est ex praemissis, quod tempus est quoddam continuum. Licet enim non habeat continuitatem ex eo quod est numerus, habet tamen continuitatem ex eo cuius est numerus: quia est numerus continui, scilicet motus, ut etiam supra dictum est. Non enim est tempus numerus simpliciter, sed numerus numeratus.

Na podstawie przytoczonej powyżej definicji czasu widać, że czas jest liczbą ruchu ze względu na PRZED i PO [...] Widać także, że czas jest czymś ciągłym. Jakkolwiek bowiem ciągłości czas nie ma z racji tego, że jest on liczbą, to ma ją z racji tego, że liczba ta jest liczbą czegoś [ruchu] Nie jest to [więc] liczba po prostu, ale liczba liczona.

W kontekście szczególnej teorii względności interesujące wydają się uwagi na temat jednoczesności. Dotyczy ona – zdaniem Tomasza – rzeczy raczej niż ruchu po prostu.

In Physic., lib. 4 l. 19 n. 4. Et primo quomodo sit idem vel non idem simpliciter; secundo quomodo sit idem secundum quid, ibi: amplius sicut contingit et cetera. Dicit ergo primo quod tempus simul existens, est idem ubique, idest respectu omnium quae moventur ubicumque. Non enim diversificatur secundum diversa mobilia; sed diversificatur secundum diversas partes eiusdem motus. Et ideo tempus prius et tempus posterius non est idem. Et hoc ideo, quia prima mutatio praesens, cuius primo et principaliter numerus tempus est, una est; sed huius mutationis altera pars est, quae iam facta est et pertransiit, et altera, quae futura est. Unde et tempus alterum est quod prius fuit, et alterum quod futurum est. Et hoc ideo, quia tempus non est numerus simpliciter, sed numerus alicuius rei numeratae, scilicet prioris et posterioris in motu; et huic numero semper accidit esse alterum, et prius et posterius, propter hoc quod ipsa nunc, secundum quod se habent prius et posterius, semper sunt altera. Si autem esset numerus simpliciter, tunc esset idem tempus et mutationis quae praeteriit, et eius quae futura est; quia numerus simpliciter est unus et idem diversorum numeratorum, ut centum equorum et centum hominum. Sed numerus numeratus est alius diversorum: centum enim equi sunt aliud quid a centum hominibus. Et quia tempus est numerus prioris et posterioris in motu; quia alia sunt quae in motu se habent prius et posterius secundum id quod praeteriit de motu, et alia secundum id quod sequitur; propter hoc est aliud tempus praeteritum, et aliud futurum.

Czas jest jednoczesnym ze względu na wszystko, co jest poruszane – dokądkolwiek bądź. Czas nie różnicuje się wedle różnych podmiotów ruchu; różnicuje się tylko wedle różnych

części tegoż ruchu. Dlatego to czas uprzedni i następny nie jest tym samym czasem. [Jeżeli wzięlibyśmy pod uwagę nagie TERAZ, czyli czas od strony formalnej, to taki czas byłby miarą jednorodną. Tymczasem takie formalne ujęcie jest niewystarczające, bo *rzecz*, która istniała istotnie różni się od tej, która może będzie istnieć. Tak więc owo TERAZ – jednorodne – zamienia się na PRZED i PO, którym jednorodności brak.]

Zawróćmy uwagę na sformułowanie: „Czas nie różnicuje się wedle różnych podmiotów ruchu” (Non diversificatur secundum diversa mobilia). Rzeczy (res) różnią się dlatego, że są rzeczami właśnie, a odrębność (bycie INNYM : aliud) to własność transcendentalna, a nie funkcja położenia w przestrzeni. Na przykład w obrębie gatunku (a nie: w przestrzeni) rzeczy różnią się numero – ἀριθμῷ. Różnić się „numerycznie”, to tyle, co być odrębnym; ta zaś odrębność daje podstawę do ujęcia dwu rzeczy jako przyczyny i skutku, a więc do sformułowania sylogizmu dowodzącego (również: sylogizmu dowodzącego istnienia Boga). W ten to sposób owe rzeczy mogą być pojmowane intelektualnie, a więc mogą *jednocześnie* istnieć w niematerialnym intelekcie ludzkim.

In Physic., lib. 4 l. 17 n. 11. Secundo ibi: quoniam autem numerus etc., manifestat quod dictum est per distinctionem numeri; et dicit quod numerus dicitur dupliciter. Uno modo id quod numeratur actu, vel quod est numerabile, ut puta cum dicimus decem homines aut decem equos; qui dicitur numerus numeratus, quia est numerus applicatus rebus numeratis. Alio modo dicitur numerus quo numeramus, idest ipse numerus absolute acceptus, ut duo, tria, quatuor. Tempus autem non est numerus quo numeramus, quia sic sequeretur quod numerus cuiuslibet rei esset tempus: sed est numerus numeratus, quia ipse numerus prioris et posterioris in motu tempus dicitur; vel etiam ipsa quae sunt prius et posterius numerata. Et ideo, licet numerus sit quantitas discreta, tempus tamen est quantitas continua, propter rem numeratam; sicut decem mensurae panni quoddam continuum est, quamvis denarius numerus sit quantitas discreta.

[O liczbie ruchu mówimy dwojako. Można bowiem mówić o tym, co aktualnie liczone i w tym sensie jest to liczba zastosowana do *rzeczy* liczonych. W drugim sensie (sensie absolutnym) liczbą jest to, *czym* liczymy. Otóż czas jest liczbą tego pierwszego rodzaju. Bo w przeciwnym razie czasowość stanowiłaby o istocie rzeczy. Liczby przyjmują wartości dyskretne, a tymczasem czas jest wielkością ciągłą].

Nie istnieje „liczba uniwersalna”, którą moglibyśmy policzyć wszystko. W „Timajosie” Platon – w polemice z sofistami – formułuje pogląd, że „Bóg jest miarą” (a nie: człowiek, jak utrzymywał Protagoras). Stanowisko Platona pociąga za sobą i tę konsekwencję, że BYT uznaje się *de facto* za pojęcie rodzajowe („zbiornik rzeczy”). Jest to jeden z najsilniej atakowanych przez Arystotelesa punktów myśli Platona. Współcześnie napisano książkę „O matematycznych podstawach systemu Platona”, i to właśnie określenie wprowadza nas in medias res: zdaniem Tomasza, zasadniczym *błędem* Platona było nieodróżnienie jedności transcendentalnej od jedności matematycznej. Utylitaryzm sofistów (przed Platonem) wychodzi – jak się wydaje – z tej samej przesłanki. Tej przesłanki mimo wszystko Platon nie zakwestionował, a uczyni to dopiero Arystoteles. Krytyka ta była ze wszech miar potrzebna i ma ona wartość uniwersalną; jest ważna w obliczu również współczesnych postaci relatywizmu. Owi to współcześni „sofiści” zawsze mogą zarzucić rzecznikom platonizmu

pewien antropomorfizm w pojmowaniu Boga, a zarzut takowy nie jest zupełnie pozbawiony słuszności (można zarzucić, że po prostu zastąpiono „człowiek”, przez „Bóg” i nic nadto). W istocie zaś Bóg jest *transcendentną* „miarą” ruchu świata; jest zatem „miarą” niejednorodną (tak trzeba by chyba unaocznnić pojęcie transcendencji Boga).¹¹⁴ Rozumowanie metafizyczne zatrzymuje się *definitywnie* na odkryciu owej transcendencji, gdy tymczasem „idea Boga” takiej określoności musi być pozbawiona; rzekoma „ewolucja” myśli „teologicznej” to właśnie wyklucza. Niepodobna postawić znaku równości między myślą Platona i Bergsona, ale z drugiej strony platonizm zostawia wolność rozwoju owej „ewolucji ducha”: podobnej do linearnego następstwa wartości odłożonych na osi układu współrzędnych.

Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 co. Unde dicit philosophus, quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Et est numerus numeratus, et non numerus simpliciter. Sicut enim dicimus quod duo canes est numerus numeratus, et duo est numerus simpliciter; ita etiam numerus prioris et posterioris in motu est numerus numeratus, qui est tempus.

Dlatego to Arystoteles mówi, że czas jest liczbą ruchu ze względu na „przed i po”. Jest on zaś liczbą liczoną, nie zaś liczbą po prostu. Mówimy bowiem, że dwa odnośnie do np. psów to liczba liczona (liczba dwu psów), a dwa – to liczba po prostu. Podobnie liczba „uprzedniości” o „następczości” w ruchu jest liczbą liczoną, a mianowicie czasem.

Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 co. Et est numerus numeratus, et non numerus simpliciter. Sicut enim dicimus quod duo canes est numerus numeratus, et duo est numerus simpliciter; ita etiam numerus prioris et posterioris in motu est numerus numeratus, qui est tempus. Ex quo patet quod illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis: propter quod dicit philosophus quod si non esset anima, non esset tempus.

[...] Dlatego też widać, że to, co z czasu jest jakby materialne, opiera się na ruchu, a mianowicie owo „wcześniej” i „później”. [„materią” czasu jest ruch]. To zaś, co jest formalne, dopełnia się w czynności duszy [roзумu] dokonującej liczenia. Dlatego też Arystoteles mówi, że gdyby dusza nie istniała – nie istniałby ruch. (1)

¹¹⁴ Summa Theologiae, I, q. 3 a. 5 (Videtur quod Deus sit in genere aliquo).

c. [...] cum esse Dei sit eius essentia, ut ostensum est, si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset ens, nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus in III Metaphys., quod *ens non potest esse genus* alicuius, omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia.

ad 2 Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de mensura proportionata, hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. *Deus autem non est mensura proportionata* alicui. Dicitur tamen *mensura omnium*, ex eo quod *unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat*.

In Physic., lib. 4 l. 17 n. 11. Secundo ibi: quoniam autem numerus etc. manifestat quod dictum est per distinctionem numeri; et dicit quod numerus dicitur dupliciter. Uno modo id quod numeratur actu, vel quod est numerabile, ut puta cum dicimus decem homines aut decem equos; qui dicitur numerus numeratus, quia est numerus applicatus rebus numeratis. Alio modo dicitur numerus quo numeramus, idest ipse numerus absolute acceptus, ut duo, tria, quatuor.

[...] liczba liczona to liczba zastosowana do rzeczy liczonych; natomiast liczba, którą liczymy, to liczba w absolutnym tego słowa znaczeniu. (2)

In Physic., lib. 4 l. 17 n. 11. Alio modo dicitur numerus quo numeramus, idest ipse numerus absolute acceptus, ut duo, tria, quatuor. Tempus autem non est numerus quo numeramus, quia sic sequeretur quod numerus cuiuslibet rei esset tempus: sed est numerus numeratus, quia ipse numerus prioris et posterioris in motu tempus dicitur; vel etiam ipsa quae sunt prius et posterius numerata. Et ideo, licet numerus sit quantitas discreta, tempus tamen est quantitas continua, propter rem numeratam; sicut decem mensurae panni quoddam continuum est, quamvis denarius numerus sit quantitas discreta.

[...] czas nie jest liczbą, dzięki której liczymy, bo w tym wypadku liczba każdej rzeczy byłaby czasem. Czas jest liczbą liczoną, ponieważ czas to liczba tego, co „wcześniej” i „później” w ruchu albo wręcz same te rzeczy, które są wcześniej i później [i jako takie są] liczone. Dlatego też liczba [w absolutnym sensie] jest wielkością dyskretną, a czas – wielkością ciągłą – mianowicie z powodu rzeczy liczonej [...] (3)

In Physic., lib. 4 l. 19 n. 2. Licet enim non habeat continuitatem ex eo quod est numerus, habet tamen continuitatem ex eo cuius est numerus: quia est numerus continui, scilicet motus, ut etiam supra dictum est. Non enim est tempus numerus simpliciter, sed numerus numeratus. In numero autem simpliciter est omnino invenire aliquem minimum numerum, scilicet dualitatem.

[liczba] nie ma rozkładu monotonicznego jako liczba, ale z racji tego, *czego* jest liczbą, a mianowicie bycia liczbą ruchu, który jest ciągły [...]

In Physic., lib. 4 l. 19 n. 4. Si autem esset numerus simpliciter, tunc esset idem tempus et mutationis quae praeteriit, et eius quae futura est; quia numerus simpliciter est unus et idem diversorum numerorum, ut centum equorum et centum hominum. Sed numerus numeratus est alius diversorum: centum enim equi sunt aliud quid a centum hominibus. Et quia tempus est numerus prioris et posterioris in motu; quia alia sunt quae in motu se habent prius et posterius secundum id quod praeteriit de motu, et alia secundum id quod sequitur; propter hoc est aliud tempus praeteritum, et aliud futurum.

[...] konsekwencją przyjęcia, że czas jest liczbą po prostu, byłoby to, że nie różniły się [co do istoty] czas tego, co minęło i tego, co ma przyjść w przyszłości. [...] otóż liczba liczona odnosi się do *różnych* rzeczy. Innym jest więc czas przeszły i przyszły z racji tego, że *różnymi* są rzeczy „wcześniejsze” i „późniejsze” w ruchu - stosownie do tego, co w ruchu przemija i następuje. (4)

To drugie jedynie określenie (numerus numeratus – liczba „tkwiąca” w rzeczy) odnosi się do czasu, definiowanego przez Arystotelesa jako numerus motus. To właśnie pojęcie ruchu jest przedmiotem Fizyki Arystotelesa. Otóż:

- (1) Zdanie Arystotelesa przypomina myśl zawartą w „Byciu i czasie” Heideggera. Potrzeba zatem pewnego uściślenia. Czas nie istniałby, gdyby człowiek nie istniał w tym sensie, że liczenie ruchu związane z ujęciem czasu jest zależne od czynności (ludzkiego) zmysłu wspólnego, którego przedmiotem jest właśnie ruch i czas. Nie znaczy to oczywiście, że przed pojawieniem się człowieka Ziemi nie istniał czas i ruch. Niezależnie od tego, że Arystoteles przyjmował wieczność świata (a więc owego *pojawienia się* literalnie nie brał pod uwagę), to jednak musiał widzieć samą *możliwość* takiej konfiguracji egzystencji człowieka. Przed pojawieniem się człowieka na Ziemi czas *nie był liczony na sposób ludzki*, to znaczy przy pomocy zmysłu wspólnego i dalej (ludzkiego) intelektu, który dane zmysłowe opracowuje. Natomiast oczywiście Arystoteles przyjmuje istnienie Pierwszego Poruszyciela, który wymierza ruch *prostym aktem intelektu*, bez pomocy ludzkiego zmysłu wspólnego.
- (2) Brak tego odróżnienia widać w „Krytyce czystego rozumu” Kanta. Czas to aprioryczna forma zmysłowości i ona to umożliwia liczenie; stąd oczywiście pojawi się problem
- (3) odróżnienia rzeczy, których prostu Kant rozróżnić – po przyjęciu takowych założeń – nie jest w stanie. Wobec tego po prostu nie wiadomo, *co poznajemy*, a ponadto
- (4) stajemy w obliczu problemu modalności bycia. Zdarzenia przeszłe są ewidentnie konieczne. Przyszłe – (chyba są jednak) – możliwe. Jak to cię dzieje, że owa „jednorodna” miara (miara matematyczna) rzeczy możliwe czyni koniecznymi? Fakt wybuchu – powiedzmy – Drugiej Wojny Światowej nie może stać się niebyły. Czy to znaczy, że – przeciwnie – patrząc na wiek XX z perspektywy – powiedzmy – wieku XIX, musimy przyjąć, że jej wybuch był *konieczny*?

Tomasz odnośnie do liczby liczącej (przedmiotu matematyki) zamiennie używa terminu simpliciter i absolute. Naturalnie o *absolutyzacji* wielkości ściśle matematycznej moglibyśmy mówić jedynie wówczas, gdyby racjonalność matematyczna była jedyną możliwą; wówczas między tymi dwoma pojęciami w *ogóle* należałoby postawić znak równości. Ale w danym razie niemożliwe było poznanie istnienia Pierwszej Przyczyny, ale musielibyśmy się zadowolić przypuszczeniem (racjonalnością przekonania co do) istnienia Wielkiego Matematyka.

Typ formalizmu przyjmowanego przez filozofię różni się, zdaniem Tomasza, w sposób istotny od formalizmu typu matematycznego. Inaczej „liczymy” ruch; inaczej też ostatecznie pojmować należy to, co stanowi ostateczny cel poznania ludzkiego.

De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 2 co. 4. Et ideo in divinis neque ad imaginationem neque ad sensum debemus deduci, in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum, in

naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in his tribus speculativae partibus procedere nituntur.

Dlatego to w nauce o Bogu powinniśmy zrezygnować z odwoływania się tak do wyobraźni, jak i do zmysłu. W matematyce odwołujemy się do wyobraźni, a nie do zmysłu. W filozofii przyrody zaś – ponadto do zmysłu. Popołniają więc błąd ci, którzy usiłują w tych trzech dziedzinach wiedzy spekulatywnej postępować wedle jednorodnej metody.

Abstrakcja właściwa dla filozofii przyrody jest zarazem – zdaniem Tomasza – typem poznawczego stosunku do świata najbardziej bliskim poznaniu potocznemu, które (choć nie jest nauką) polega wszak zawsze na jakimś *uporządkowanym* poznawczym ujęciu świata, nawet gdyby ów ład zawęzał się jedynie do jakiegoś aspektu pragmatycznego, nie pretendującego do miana ścisłości, a tym bardziej oryginalności ujęć, których spodziewalibyśmy się po odkryciach naukowych. W szczególności w poznaniu potocznym mamy jakby zawiązek dowodu na istnienie Boga, bo przekonanie to zasadniczo towarzyszy ludzkiemu umysłowi, kierującemu się ku światu, nie zaś *ku samemu sobie* lub jakimkolwiek „ideom”.

Człowieka definiujemy jako *animal rationale*. Otóż owo *rationale* dwojako przejawia się w owej najbliższej poznaniu potocznemu nauce. Po pierwsze – w przeciwieństwie do istot, które może byłyby obdarzone samym tylko intelektem – człowiek materię poznania intelektualnego bierze ze zmysłów. Jeśli istniałoby *animal intellectuale*, to pierwiastek „animalny” byłby w nim niezwiązany z materią. Oczywiście *nasze* poznanie czerpie ze świata materialnego. Po wtóre, *rozumowaniem* (*ratiocinari*) nazwiemy czynność nie tyle prostego ujmowania rzeczy, co raczej przechodzenie z przedmiotu jednego na inny, na przykład w ciągach dedukcyjnych. Jest przy tym rzeczą jasną, że samo „przechodzenie z przedmiotu na przedmiot” – z jednego materialnego obiektu na inny, jest raczej wyrazem dystrakcji i lenistwa niż naukowej dyscypliny. Stosownie do tego, mówimy o jednym i drugim znaczeniu *rationale* stosownie do ujęcia *secundum rationem* (rozumowego), bo na przykład w przytoczonej definicji człowieka (która jest skrótem rozumowania) *rationale realnie* nie różni się od *animal*. Oczywiście *możemy* odróżniać realne obiekty, ale tylko z rygorem ujęcia ich jako przyczyny i skutku, a więc tego, co pierwotnie spojęne i nieodróżnione w elementarnym zdarzeniu. *Rationale* (różnica gatunkowa przytoczonej definicji człowieka) określa przede wszystkim jeden *rozumowo wyodrębniony* przedmiot. Do poznania potocznego zbliżamy się jeszcze bardziej, kiedy w miejsce skutku ujmujemy *znak*, co właściwie do nauki *sensu stricto* już nie należy – a jedynie do jej propedeutyki.¹¹⁵

¹¹⁵ De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 c. 3. Primo quantum ad hoc, quod sicut anima rationalis a sensibilibus, quae sunt nota magis quoad nos, accipit cognitionem intelligibilium, quae sunt magis nota secundum naturam, ita scientia naturalis procedit ex his, quae sunt nota magis quoad nos et minus nota secundum naturam, ut patet in I physicorum, et demonstratio, quae est per signum vel effectum, maxime usitatur in scientia naturali. Secundo, quia cum rationis sit de uno in aliud discurrere, hoc maxime in scientia naturali observatur, ubi ex cognitione unius rei in cognitionem alterius devenitur, sicut ex cognitione effectus in cognitionem causae. Et non solum proceditur ab uno in aliud secundum rationem, quod non est aliud secundum rem, sicut si ab animali procedatur ad hominem.

Kant odróżnienia numerus numerans i numerus numeratus nie przyjmuje (nie zauważa). Dla niego bowiem ujęcie liczby jest domeną apriorycznej czystej formy naoczności zmysłowej. Naoczność empiryczna jest związana z ujęciem rozciągłości, a takie odniesienie liczenia (czasu) do tego, co przestrzenne, ma – zdaniem Kanta – wystarczająco usprawiedliwić stosowalność matematyki do badania przyrody. Wyrażając to inaczej: Kant ujmował liczenie charakterystyczne dla tworzenia liczb od strony czysto apriorycznej. Jednakże jedność nauki (stosowalność matematyki do badania przyrody) Kant okupił stwierdzeniem, że poznanie rzeczy naturalnych w sobie jest dla intelektu ludzkiego niemożliwe. Cała bowiem wiedza ma rzekomo charakter *aprioryczny*. Jest przy tym jasne, że różnica między matematyką a przyrodoznawstwem musi polegać przynajmniej na tym, że matematyka jest nauką zupełnie ścisłą, podczas gdy nauki zwane doświadczalnymi, owo matematyczne ideatum jedynie mniej lub bardziej doskonale w przyrodzie znajdują, czy też w przyrodzie je znaleźć usiłują.

Dla Kanta poznanie liczby ruchu jako tego, co – wyrażając się językiem Arystotelesa – *tkwi* w samej naturze (jest *jej* immanentne) musi być niemożliwe. Ponieważ zaś każda nauka (niezależnie od tego jak byśmy ją zdefiniowali) polegać musi na *porządkowaniu* wprzód wyodrębnionych obiektów, za jedyny typ racjonalności musielibyśmy przyjąć ten, który rozpatruje *wyłącznie* relacje *kwantytatywne* między rzeczami. Biorąc przede wszystkim dwa obiekty, moglibyśmy je właśnie w *tym* *jedynie* *aspekcie* porównywać. Ujęcie to wydaje się chybione, bo środowisko życia człowieka (nawet na przykład *Lebenswelt* Husserla) do relacji tego typu bynajmniej nie da się zredukować. Relacje ilościowe; ich ujęcie stanowią *część* naszego poznania, bynajmniej jednak nie są wyłącznym przedmiotem poznania. Jeżeli bowiem bierzemy pod uwagę elementarny fakt, jako pierwszy przedmiot naszego poznania, to odróżnienie w nim *relatywów* odniesionych do siebie w sposób istotny, bynajmniej nie musi się dokonywać *wyłącznie* na drodze matematycznej. Na przykład relacja ojca do syna jest niewątpliwie realna, nie ma wszelako – co wydaje się oczywiste – charakteru kwantytatywnego zasadniczo.

Można by naturalnie nadal postulować pierwszeństwo matematyki i przypuścić, że *ostatecznie* *każda* w ogóle relacja da się rozłożyć na *elementy proste*, a te będą mogły być odniesione do siebie w terminach kwantytatywnych właśnie. Jest to jednak *założenie* raczej karkołomne. Świat nauki przypominałby prosektorium, w którym wszelkie doskonalsze postaci *bycia* (np. życie) określano by przy pomocy terminów kwantytatywnych. Przejawem *bycia* (i życia) jest nadto również myślenie. Jak mógłby zatem scjentyista wytłumaczyć *stosunek* przedmiotów matematyki do przedmiotów realnych? Czy stosunek liczby do tego, co liczone, jest sam liczbą?

Arystoteles, (który ów stosunek tłumaczy) przyjmuje, że strony faktu, zwane relatywami, *nie muszą* być w nauce ujęte od strony ilościowej jedynie. Również stosunek nauki do przedmiotów realnych jest – wedle Arystotelesa – relacją (relacją asymetryczną). Wyraża się to właśnie w „a-lokalności” przedmiotu wiedzy; w fakcie, że poznanie jest ujęciem rzeczy w *oderwaniu* od jej lokalności. Doświadczenie zatem wydaje się kategorią bardziej pojemną niż pojęcie eksperymentu, jak to zresztą już odnotowaliśmy poniekąd nawet u Husserla.

Przeprowadzając jakikolwiek w ogóle eksperyment, trzeba posłużyć się jakimś aparatem, tzn. przedmiotem, który sam ma określoną wielkość i inne własności fizyczne.

Zgodnie z tym, co mówi zasada nieoznaczoności, *bezpiecznie* możemy rozjaśniać ów stosunek matematycznego ideatum do przedmiotów zwanych makroskopowymi jedynie, albowiem w wypadku przedmiotów „małych” sama obecność aparatu pomiarowego zakłóca tożsamość obiektu.

Jeżeli mianowicie samo przeprowadzenie eksperymentu pociąga za sobą to, że obserwujemy jedynie *prawdopodobieństwo* zdarzeń, (czyli przybliżony proporcjonalnie do „rozmiarów” przyrządu pomiarowego obraz zdarzeń), to łączne prawdopodobieństwo dowolnej liczby zdarzeń wziętych razem byłoby niczym innym, jak tylko pochodną prawdopodobieństw zdarzeń poszczególnych. Prawdopodobieństwo wielu zdarzeń równa się iloczynowi prawdopodobieństw zdarzeń poszczególnych. Stan układu byłby adekwatnie przedstawiony w postaci iloczynu tensorowego stanów cząstek wchodzących w skład tego układu.

Stochastyczna interpretacja natury dla wielu wydawała się nie do przyjęcia. Nie chciano się mianowicie pogodzić z faktem, że mierzenie *rzeczywiście* jakoś *wkracza* w obiekt mierzony, zakładano chyba więc, że liczba ruchu nie jest to numerus numerans jedynie; nie jest to miara *zewnętrzna*. Jest to problem przyjęcia *własnej lokalności* obiektu mierzonego, czyli lokalności, której *adekwatnie* nie da się *wymierzyć*. Od strony czysto fizycznej jednak musimy poprzestać na stwierdzeniu po prostu tzw. a-lokalności przedmiotów mikroskopowych. W danym razie (w wypadku przyjęcia a-lokalności obiektów mierzonych), pokazują się właśnie istotne ograniczenia samego procesu mierzenia. Jeżeli mianowicie a-lokalność jest faktem (empirycznie stwierdzalnym), to w doświadczeniu nie mamy tylko „sumy” prawdopodobieństw zdarzeń poszczególnych. Nie mamy zatem do czynienia z tym, co się określa mianem faktoryzacji zjawiska. Najwyraźniej „na dnie” zjawiska (faktu) musi leżeć coś, co się w paradygmacie tradycyjnie pojętego mierzenia po prostu się nie zawiera. Chodziłoby w sumie o to, że *częścią* obserwowanego zjawiska jest *coś*, co w tradycyjny sposób „pokawałkować” się nie da. Nie da się wymierzyć przy pomocy miary *zewnętrznej*.

A jednak owo *coś* próbowano bliżej określić bez porzucania formalizmu matematycznego. Einstein był mianowicie zwolennikiem teorii tzw. „zmiennych ukrytych”. One też miałyby kwantytatywny charakter, tyle tylko, że *na razie* mierzone by nie były. Ale zasadniczo *byłyby mierzalne*.

Na przykład dla dwu zdarzeń A, G , mierzonych przez aparaty o wektorach własnych $\hat{a}, \hat{g}$ prawdopodobieństwo łączne przedstawia się jako:

$$P(A, G | \hat{a}, \hat{g}, \lambda) = P(A | \hat{a}, \lambda) \times P(G | \hat{g}, \lambda)$$

Przy czym zupełność opisu zjawiska ma gwarantować λ , wielkość, która właśnie byłaby wprost jeszcze niemierzalna. Jeżeli zaś zabrakłoby owej zmiennej ukrytej λ , to system obiektów byłby poznawczo nieuchwytny jako jeden po prostu system.

Kopenhaska interpretacja mechaniki kwantowej sprowadza się do przyjęcia, że nieokreśloność po prostu *musi tkwić* w systemie obiektów. Einsteinowi jednak chodziło jednak o zachowanie deterministycznego obrazu świata; o przyjęcie, że obiekty *rzeczywiście* pozostają do siebie w ściśle określonym stosunku, mniemany zaś indeterminizm jest jedynie wynikiem fragmentaryczności pomiaru, która to fragmentaryczność potencjalnie jest do usunięcia przez przyjęcie tzw. „zmiennych ukrytych” (aktualnie, choć faktycznie nie

mierzonych wielkości). Ich uwzględnienie uratowałoby deterministyczny obraz świata. Determinizm bowiem ów jest jakby z istoty związany z samą ideą adekwatności mierzenia. W ten to sposób usiłuje się *de facto* uratować determinizm w wersji („filozofii”) Szkota-Leibniza-Kanta. Co niego jednak można mieć zasadne wątpliwości, czy posiada istotną wartość naukową.

W eksperymencie myślowym Einsteina, Podolsky’ego, Rosena wprowadzono istnienie tzw. „zmiennych ukrytych” (które powyżej oznaczono symbolem λ); zmiennych, które być może *faktycznie* mierzone nie są, są wszelako przynajmniej teoretycznie ujmowalne. W wypadku teorii EPR zakłada się, że możliwe jest zarazem mierzenie i ujmowanie przedmiotów sposób adekwatny, tzn. stwierdzenie, że pewne obiekty są *czymś* (a nie tylko, jak wypadku Szkoły Kopenhaskiej, że się *tak* przedstawiają). *Czymś*, co można by jednoznacznie określić, przy pomocy np. owej zmiennej λ . Przyjęcie teorii zmiennych ukrytych zakłada możliwość pomiaru przy pomocy aparatu, który sam charakteryzowałby się a-lokalnością, czyli lokalności obiektów by nie zakłócał.

Przyjmijmy, że – istotnie – doświadczenie polega na ujęciu *zmiennej ukrytej* λ . Pewną przesłanką dla przyjęcia takiego twierdzenia jest przyjęcie teorii „fali pilotującej” De Brogie’a-Bohma. Owa bowiem fala pilotująca określa stan energetyczny cząstki materialnej, samą jej materialność właśnie zostawiając w tle. Ujęcie fali jest z istoty rzeczy ujęciem a-lokalnym. Zostawmy jednak otwartą kwestię *natury* owej zmiennej.

Podaliśmy już Arystotelesowską interpretację owego stanu energetycznego, który jest nam właśnie dany a-lokalnie. Dokładnie to odpowiada scholastycznemu pojęciu *species sensibilis*. Ta właśnie *species jest pośrednikiem* poznania przedmiotu materialnego. Jest ona pośrednikiem doświadczenia *sensu largo*; doświadczenia, którego bynajmniej nie możemy ująć redukcjonistycznie, w terminach mierzenia wyłącznie. Zmysł bowiem człowieka (i każdego w ogóle zwierzęcia) ujmuje ów stan energetyczny w sposób a-lokalny. Sama zdolność zmiany miejsca (czynność życiowa *par excellence*) polegać wszak musi na uprzednim *odkryciu możliwości* bycia w miejscu *innym*. Oko zwierzęcia nie jest aparatem pomiarowym; jest ono narzędziem działania zmysłu, który stan energetyczny przedmiotu ujmuje a-lokalnie, tożsamości przedmiotu nie zaburzając. Wszystkie zresztą w ogóle czynności życiowe polegają na *dostosowaniu własnego stanu energetycznego* do stanu *obiektów zewnętrznych*. W innym razie współistnienie z tymi obiektami nie byłoby możliwe. To współistnienie jest *oczywiste* w przeciwieństwie do *domniemanego współistnienia* cząstek elementarnych pozostających do siebie w stosunku – na przykład w ciele zwierzęcia – dość zagadkowym.

Współistnienie zwierzęcia w systemie obiektów je otaczających wymaga *adekwatnego*, a nie tylko *przybliżonego* ujęcia stanu energetycznego owych obiektów. Jest to naturalnie konieczność warunkowa: *jeżeli* zwierzę ma przeżyć, to *musi* rozpoznać otaczające je obiekty adekwatnie. O determinizmie *sensu stricto*; o konieczności absolutnej nie może być mowy.

Przyjęcie radykalnej wersji zmiennych ukrytych musiałyby prowadzić do wniosku, że samo eksperymentowanie, podobnie jak przedmiot eksperymentu *dokonywałoby się z konieczności*, a na wolność i kreatywność eksperymentatora nie ma miejsca. Wolność byłaby jedynie *złudzeniem*, które rozwiąłoby się skoro tylko uwzględniono by „zmienne ukryte”,

które naszej uwadze pierwotnie by uchodziły. Ten determinizm rozwoju nauki jest wyraźnie widoczny u epigonów Leibniza – Kanta i Hegla.

Ewolucja, podobnie jak eksperymentowanie polegałaby na „wypróbowywaniu” optymalnego scenariusza zdarzeń; na postępowaniu drogą prób i błędów; na oślep. Istnienie człowieka i jakiegokolwiek w ogóle zespołu cząstek byłoby wtórne do istnienia owych cząstek, które „popchałyby” postęp – w jakikolwiek sposób byśmy go nie rozumieli. Nietrudno zauważyć, że tak pojęty determinizm nie ma w ogóle wartości dla *możliwego* rozwoju nauki. Jeśli zatem chodziłoby nam o ujęcie określonego („zdeteminowanego”) obrazu świata, należałoby teorię zmiennych ukrytych rozumieć inaczej. Chodzi o inną jej interpretację.

Gdyby organizm zwierzęcia, a co za tym idzie również jego zmysły, były „przrzadami” (jak to sobie wyobrażał Descartes) wszystkie procesy życiowe byłyby poddane owej domniemanej konieczności (to znaczy życie było wtórne w stosunku do prostej interakcji elementów), nie w tym sensie, że np. pokarm *jest konieczny* dla podtrzymania życia, ale *konieczności absolutnej*, której istotą jest stwierdzenie, że *istnienie każdego obiektu jest konieczne po prostu*. Fakt istnienia *konieczności relatywnej* (jeżeli zwierzę ma przeżyć, musi oddychać) jest raczej oczywisty. Natomiast istnienie owej konieczności *nierelatywnej* jest właśnie problematyczne – wyrażając się najogólniej.

Procesy życiowe w wypadku przyjęcia determinizmu w wersji Leibniza byłyby jedynie „zjawiskami”, których ukryte składniki w sumie jednak uchodzą naszej uwadze, a wyznaczają jednak tożsamość obiektów. Archetyp teorii zmiennych ukrytych znajdujemy bowiem właśnie w „teologii” Leibniza. Naturalnie również wolność człowieka byłaby fikcją, a nauka musiałaby się rozwijać wedle praw mechanistycznych (jako interakcja „cząstek elementarnych”, „które przecież *jedynie* są realne”).

Takie właśnie pojmowanie życia zakłada pojmowanie doświadczenia w terminach *mierzenia* jedynie. Żeby zmierzyć głębokość wody, muszę włożyć do niej miarkę, która przecież sama ma określoną objętość. Zakłócenie stanu badanego obiektu w *wypadku każdego w ogóle pomiaru jest oczywiste*. Można by naturalnie przypuszczać, że miarka powinna być wystarczająco mała w stosunku do przedmiotu i to rozwiązuje sprawę. Okazuje się jednak, że w wypadku przedmiotów mikroskopowych przeskalowywanie miary nie jest możliwe. *Zasadniczo* jest zupełnie tak samo z przedmiotami makroskopowymi. Zawsze otrzymujemy jedynie *przybliżony* obraz świata.

Przyjmijmy zatem, że zmienna λ *nie ma* charakteru *kwantytatywnego*. Pewną jej interpretacją jest określenie jej jako *przyczyny* dwu stron zjawiska. Można także mówić o wskazaniu, *czym jest* to, co jest przedmiotem doświadczenia.

Ujęcie fali pilotującej (ujęcie *species sensibilis*) stanowi przesłankę do ujęcia owego wprzód ukrytego „parametru” rzeczy. Ten parametr jest tym, co wyznacza *tożsamość* tejże rzeczy. Jest podobieństwem *jej* istoty. Nazwiemy to *species intelligibilis*. Ujęcie „postaci zastępczej” (podobieństwa istoty rzeczy) przychodzi *przed* jakimkolwiek werbalnym i conceptualnym ujęciem obiektu, które w wyniku refleksji dawałoby *wyraźnie określony obraz tego obiektu*. W tym tylko znaczeniu możemy mówić o determinizmie; chodzi o konieczność relatywną: dla ścisłego ujęcia danej rzeczy *konieczne jest* odwołanie się do poznawczego ujęcia podobieństwa tej rzeczy. Jakiegokolwiek zdyscyplinowane ujęcie przedmiotu w *danym aspekcie*, z *konieczności* pociąga za sobą wnioski o charakterze

naukowym. Jeżeli znamy *fundament*, na którym oparte są obiekty danego systemu, to ujęcie relacji tychże obiektów do siebie nawzajem jest *pewne*. Dowody nauki są konieczne, choć oczywiście nie istnieje konieczność ich pojawienia się w historii ludzkości. Konieczność wniosków nauki, o której mówi Arystoteles, jest zakładnikiem wyodrębnienia określonego aspektu świata fizycznego. Niepodobna zatem przypuścić, by to, co zawiera się w (koniecznych) ciągach dedukcyjnych, samo jakby tym samym takowej „absolutnej” konieczności podlegało (stawałoby się „idea” z racji obecności w umyśle ludzkim). Wniosek rozumowania (w myśl Analitik Wtórych) jest konieczny wtedy jedynie, gdy treść terminu średniego sylogizmu jest pozyskana na drodze indukcji (doświadczenia). Na czym zaś oparte jest przekonanie co do istnienia konieczności absolutnej? Prymat myślenia nad rozumowaniem opiera się na – wyrażając się językiem Arystotelesa – użyciu tzw. „sylogizmu łańcuchowego” (σωρίτης). Ogniwa tego „rozumowania” muszą być elementami apriorycznie konstruowanego continuum.

Zmienna λ może być nazwana zmienną ukrytą albo istotą rzeczy poznaną niewyraźnie (confuse). Odniesienie *jakiegokolwiek części owego niearbitralnie ujętego systemu* (danego pierwotnie w nieodróżnieniu) do całości tego systemu jest *relatywnie konieczne*. Część nie może być zrozumiana bez odniesienia do całości. Wtórnie zaś części systemu są odniesione do siebie w określony sposób. Odniesienie ich w terminach kwantytatywnych jest zupełnie w tym wypadku usprawiedliwione i zrozumiałe, nie może wszelako to być to odniesienie *jedynie dopuszczalne*. Systemy są bowiem *relatywnie jednościami*. Np. czym jest ręka człowieka, rozumiemy przez odniesienie do całości jego organizmu, nie zaś przez pokawałkowanie jej na „częstki elementarne”. Ciało człowieka jest celowo zorganizowane, co jest *faktem* oczywistym. O celowości budowy ciała ludzkiego obszernie pisał Alexis Carrel.

Tylko w przypadku takiego pojmowania doświadczenia – jako motywującego naukę ujęcia zmiennej λ – można uratować „deterministyczny” obraz świata. Przyjęcie jakiegokolwiek *częstkowego* ujęcia przedmiotu, a co za tym idzie, wciągnięcie w obszar zainteresowań nauki przedmiotów w danym aspekcie identycznych, pociąga za sobą *konieczność przyjęcia tez zwanych dalej naukowymi*. Wybór aspektu poznawczego jest pozostawiony człowiekowi jako istocie wolnej. Wszelako po wybraniu określonego aspektu poznawczego twierdzenia narzucają się z logiczną koniecznością. Chodzi o opisaną przez Arystotelesa w II księdze „Fizyki” konieczność warunkową; konieczność celu.

W ogóle zresztą samo bycie w świecie wymaga doświadczenia potocznego, które bynajmniej do mierzenia zredukować się nie da. Oczywistym jest przykład działań moralnych. Odniesienia człowieka do innych, podobnych niego istot, są specjalnego rodzaju; nie są ani dowolne, ani nie dają się wyrazić w terminach matematycznych wyłącznie. Jest oczywiste, że chodzi przede wszystkim o zachowanie *integralności* życia, czyli całości, której poznanie musi iść przed poznaniem części.

3. Aesthesis – postrzeżenie

Zasada nieoznaczoności rozumiana epistemologicznie (przyrząd pomiarowy zakłóca stan obserwacji energii obiektu), ewidentnie stosuje się do przedmiotów określanych jako mikroskopowe, to znaczy takich, które *są male*. Powyżej postawiono już kilkakrotnie pytanie o granicę między obiektami „małymi” i „dużymi”. Odnośnie do tych pierwszych, cenna wydaje się wskazówka Wichmanna, że w istocie chodzi o przedmioty niefenomenalne, tzn. przedmioty realne. Takimi przedmiotami realnymi są bez wątpienia przedmioty mikroskopowe. Waler mechaniki kwantowej, stosownie do tego, polegałby na dotarciu do przedmiotów, których realność jest właśnie bezdyskusyjna. Dodajmy wszelako: być może największa wartość owych odkryć polegała na odnalezieniu *naturalnego miejsca obiektów*, natomiast obiekty zwane mikroskopowymi zajęły to miejsce wpierw. Otwartą pozostawałaby więc możliwość, zajęcia owego miejsca przez obiekty inne niż te, o których mówi fizyka *wprost*, tzn. interpretacji zasady nieoznaczoności w sensie bytowym.

Odnośnie do tożsamości (a co za tym idzie – realności) takiego na przykład przedmiotu jak kula bilardowa, można mieć wątpliwości, jak duża zmiana jej masy, czy też kształtu stanowić ma już o zmianie tego przedmiotu na zupełnie inny. Mamy bowiem – w wypadku wytworów (i aparatów pomiarowych) – do czynienia ewidentnie jedynie z przybliżeniami. Inaczej rzecz przedstawia się z bytami naturalnymi. Nonsensem jest tu mówić o przedmiocie „w przybliżeniu realnym”. To, czy dany przyrząd jest na przykład *jeszcze* śrubokrętem, zależy w sumie od zręczności tego, kto może się nim posłużyć; poznanie tego, czym jest obiekt naturalny w *sobie*, musi wszelkie jego używanie poprzedzać.

Ta granica między dwoma wspomnianymi typami obiektów jest dobrze ilustrowana paradoksem, zwanym „kotem Schrödingera”. Lokalizacja obiektów „małych” jest dana (podobno) jedynie statystycznie. Wobec tego detektor cząstki też jakby rejestruje jej 50-cio procentową powiedzmy obecność jej w danym miejscu. Załóżmy dalej, że detektor wyzwala zasobnik trucizny, który uśmierca kota zamkniętego w pudle, do którego trucizna się dostaje. Wobec tego kot jest w 50 % żywy.

Otóż, jeżeli mierzenie, o realności obiektów jednak nie „decyduje”, to stwierdzić musimy, że czym innym jest *postrzeżenie* żywego kota, czym innym zaś rejestracja jego procesów życiowych przez aparaty pomiarowe oraz ich praca wyzwalamą zasobnik trucizny. To właśnie praca tych aparatów daje wielkości statystyczne, których w świecie *bytów naturalnych* w ogóle brak. Obojętnie, czy chodzi o cząstkę elementarną, czy też żywego kota, mamy tu do czynienia z *bytem naturalnym*, a *nieoznaczoność* pomiaru wynika z faktu, że tenże byt naturalny mierzymy *przy pomocy przyrządów*, których natura *wielkości innych niż statystyczne oddać po prostu nie może*.

Przyrząd pomiarowy rejestruje „statystycznie żywego kota”, w czym ewidentnie *różni się* i to *in minus* od zwykłych zmysłów. Przyrządy pomiarowe są jakby „wsunięte” między nasze zmysły i przedmioty naturalne w tym celu, abyśmy mogli te przedmioty lepiej widzieć. Na przykład krótkowidz posługuje się okularami, aby dojrzeć realne przedmioty. Okulary *zasadniczo* mu w tym pomagają, a jednak sam fakt, że wykonane są z *określonego materiału* (lub banalny fakt ich czasami nieuchronnego zabrudzenia), przesądza o tym, że postrzega się je potencjalnie nieadekwatnie. Każdy, kto nosi okulary wie, jak nieporęczne stają się one w wypadku deszczu. Powieka ludzka doskonale usuwa krople wody z gałki ocznej, gdy tymczasem te gromadzą się na szklach okularów. Szklą kontaktowe posłużą lepiej, ale w

stosunku do *nagich organów zmysłowych* zawsze będą tylko jakby protezą. Laska nigdy nie zastąpi zdrowej nogi.

Niedorzecznością jest mówić o przedmiotach „statystycznie realnych”. Natomiast nie ma nic niewłaściwego w określaniu prawdopodobieństwa posłużenia się jakimś narzędziem efektywnie. Bo rzeczami naturalnymi nie możemy się posługiwać w tym sensie, by decydować o ich naturze. Używanie ich bowiem wymaga uprzedniego uwzględnienia ich naturalnych właściwości. Pudło, w którym kota zamknięto jest takim narzędziem. Istnieje określone prawdopodobieństwo skutecznego uśmiercenia kota. Natomiast rzecz jest tym, czym jest (określoną co do natury) niezależnie od tego, czy egzemplarz tej natury zostanie zniszczony, czy też nie. Nauka dotyczy tego, co ogólne. Działania ludzkie dotyczą tego, co szczegółowe. Stąd płynie właśnie ich niepewność (tak to ujmuje Tomasz), czy też „prawdopodobieństwo” (wyborów słusznych, bo adekwatnie adresowanych do konkretów). Oczywiście działania mogą prowadzić do zniszczenia jednostek, ale prowadzić do zniszczenia gatunków mogą tylko *akcydentalnie*. Bo fakt istnienia turów, po tym jak ubito ostatni egzemplarz gatunku, *pozostaje niezmienny*. Problem bytów statystycznych wynika z przypuszczenia, że między jednostkami a gatunkami (czy też ogólnie: tym, co jest przedmiotem nauki) istnieje relacja elementów zbioru do zbioru, jest więc problemem teorii mnogości, która o realnym świecie *wprost* nie mówi nic.

Chodzi więc – ogólnie rzecz biorąc – o przedmioty naturalne, tzn. o te o wyznaczonej im w sposób naturalny tożsamości, a zatem i realności. Kula bilardowa *jest* wytworzona przez człowieka, natomiast nikt rozsądnie nie będzie przypuszczał, że ciało kota może zostać wytworzone syntetycznie. Wytwarzać, czy też – ogólnie – działać można bardziej lub mniej efektywnie, co zresztą może też być statystycznie mierzone. Natomiast jest to *jedynie* przejaw aktywności ludzkiej, bo człowiek „może być więcej lub mniej” (Marcel) w znaczeniu intensywności życia jedynie, to znaczy efektywności użycia pierwszego pryncypium działania, jakim jest rozumienie świata w terminach ogólnych. Naturalnie ani samo to zrozumienie, ani ludzka natura w terminach ilościowych ująć się nie da. „Ile” dotyczy tylko *pewnego aspektu* stosunku pryncypium do celu.

Biorąc to właśnie pod uwagę, należy zauważyć, że zasada przynajmniej zasadniczo podobna do zasady nieoznaczoności daje się zaobserwować w całym w ogóle *świecie naturalnym*. Chodzi o obiekty naturalne, tzn. te, które mają naturę inną od natury przyrządów pomiarowych, czy też – ogólnie – wytworów ludzkich.

Weźmy pod uwagę jakikolwiek obiekt naturalny, który z jakichś przyczyn staje się przedmiotem praktycznego zainteresowania człowieka. Mówiąc o zainteresowaniu *praktycznym*, mamy na myśli to, że między naturalną percepcją przedmiotu i dany obiekt naturalny wkracza obiekt wytworzony ręką człowieka. Jest rzeczą jasną, że w danym razie stan systemu (a ewidentnie stan naturalnego ekosystemu) zostaje zakłócony przez samą obecność „obserwatora”.

Również zresztą i ten fakt został odnotowany przez filozofię – na swój sposób. Chodzi bowiem o zjawisko alienacji, czyli wyobcowania w świecie sztucznie kreowanym. Człowiek – co jest rzeczą widoczną – poszukuje kontaktu z naturą jako *sui generis* odtrutki na przebywanie w kręgu przedmiotów wytworzonych jego własną ręką. Paradoksalnie bowiem, przedmioty te, mające wszak służyć wygodzie i w ogóle czasem możliwości przeżycia człowieka w świecie naturalnym, często mu zagrażają, a więc od tego świata naturalnego go

poniekąd „odgradzają”, same w sobie stanowiąc jakby zamknięcie, z którego człowiek mimo wszystko usiłuje się wydobyć. Powodem jest tu naturalnie to, że proces wytwarzania, raz zapoczątkowany, wymyka się całkowitej kontroli człowieka, zwracając się ostatecznie przeciw niemu. Jest to właśnie znany w filozofii proces alienacji. Hegel początków cywilizacji dopatrywał się w momencie, kiedy bezpośredni kontakt z naturą, (jaki mają dzicy i zwierzęta) został „zapośredniczony” przez narzędzia od świata naturalnego człowieka odgradzające. Proces alienacji wreszcie prowadzi do wyobcowania ludzi (bytów naturalnych) wobec siebie nawzajem, stąd rodzi się jakby potrzeba humanistycznej „perspektywy wyzwolenia”; „perspektywy zbawczej”, którą zaoferował na przykład marksizm.

Jeden krok w niewłaściwym kierunku może – jak się wydaje – przesądzić o tym, że ostatecznie dojdzie do skutków zgoła niepożądanych. A krokiem „niewłaściwym” było – zdaniem mistrzów oświecenia – posłużenie się intelektem w wymiarze personalnym (i budowanie na przykład metafizyki). „Człowiek myślący to zwierzę zepsute”. Ów „egoistyczny” charakter działania ludzkie mają utracić, kiedy ważność ich zostanie scedowana na „wolę powszechną” (*volonté générale* Rousseau); „wolę – według Kanta – prawodawczą”. Istotnie, w wieku XX pojawiły się spektakularne sukcesy „prawodawcze” kontynuatorów myśli oświecenia. Później wszelako „powrotu do natury” zaczęto poszukiwać na miarę jakby skromniejszą. Bo waga przypisana procesom alienacji przez Hegla, marksistów i fenomenologów jest jakby usprawiedliwiona znaczeniem przypisanym samemu postępowi cywilizacyjnemu. Otóż można jednak wziąć pod uwagę węższy aspekt zagadnienia, ten mianowicie związany z poszukiwaniem przez człowieka wspomnianego bezpośredniego kontaktu z naturą. Potrzeba ta jest oczywistym faktem, choć poza tym nie ma potrzeby przypisywać jej przynajmniej tymczasowo żadnej wartości większej poza tą czysto „naturalną”.

Ewidentną sprawą jest to, że w dążeniu do realizacji tej potrzeby człowiek natrafia na zasadnicze przeszkody. Biorąc mianowicie pod uwagę stan życia „ludzi niecywilizowanych” (w pospolitym tego słowa znaczeniu), można by zawsze zapytać, jak „człowiek cywilizowany” byłby w stanie – w celu może nabrania sił witalnych – z owej bezpośredniości kontaktu z naturą skorzystać – tymczasowo jedynie, nie przestając być tym, czym jest, tzn. istotą cywilizowaną. Problem polega na tym, czy jest to w ogóle możliwe, czy zatem bycie cywilizowanym daje się w ogóle pogodzić z byciem w stanie naturalnym.

Pojawia się mianowicie w danym razie problem *operacyjnego* traktowania rzeczonych obiektów naturalnych. *Miejsce* bowiem „wypoczynku” jest zdefiniowane właśnie operacyjnie („wsiądź w samolot, z lotniska jedź samochodem określoną drogą, w określonym, kierunku, a następnie ... itd.). Otóż problem jest, czy miejsce zdefiniowane operacyjnie *jest istotnie miejscem realnym*. Przez miejsce realne rozumiemy odniesienie do siebie dwu przynajmniej *obiektów naturalnych*. Natomiast operacyjnie definiujemy każdy obiekt, przez przypisanie mu współrzędnych o charakterze absolutnym, a więc zewnętrznych w stosunku do obiektów naturalnych. Kiedyś wierzano w istnienie idealnego zbiornika rzeczy, zwanego eterem. Jakkolwiek sama idea tej „absolutnej przestrzeni” w konfrontacji ze szczególną teorią względności upadła, to samo założenie możliwości „wymierzenia” rzeczy w sposób dla człowieka zupełnie wygodny i praktyczny – zostało.

Wedle interpretacji Kopenhaskiej stan obiektu jest opisywany przez superpozycję stanów, z których jeden urzeczywistnia się w momencie pomiaru. Mamy tu ewidentnie starą,

bo średniowieczną; szkotystyczną tezę o pierwszeństwie możliwości przed aktualnością. W *realnym* jednak świecie – paradoksalnie – możliwość może *iść* tylko *za aktualnością*, a nie odwrotnie. Perspektywa „wyzwolenia eschatologicznego” jest wykonalna w wymiarze – by tak rzec – ironicznym. Bo stworzyć ideału na Ziemi raczej się nie da. Natomiast realna jest perspektywa unicestwienia całego gatunku ludzkiego – na przykład na skutek katastrofy nuklearnej. Cierpienie ludzkie skończy się z tego prostego powodu, że zabraknie już ludzi, którzy mogliby cierpieć. I jest to *pewne* wyzwolenie. Wyzwolenie ludzkości od wszelkich aktualnych przejawów istnienia.

Ta możliwość obecnie już jest trzeźwo brana pod uwagę. W ogóle zresztą samo wkroczenie człowieka w środowisko, środowisko to – jak wiadomo – zaburza. Dodajmy, że chodzi tu o wkroczenie w *określony sposób*. Dążąc do kontaktu z nieskażoną naturą, człowiek wnosi w nią sam swój „sposób” ucywilizowania, widoczny choćby w arogancji, z jaką traktuje on ludność tubylczą. Człowiek cywilizowany w określony sposób po prostu naturę niszczy. Najwyraźniej jest w samym człowieku coś, co za ten stan rzeczy odpowiada.

Myśliciele oświecenia, kontynuując tradycję średniowiecznej filozofii arabskiej, za winowajcę poczytywali to, co jednostkowe, personalne. Awerroes sądził, że szczęściem człowieka jest roztopienie się w „duszy powszechnej”, czyli świadomości kolektywnej – wyrażając się językiem dzisiejszym. Właściwie pozostaje do ustalenia, jak dalece sięgał tu wpływ islamu po prostu.

Stwierdzenie: „Bóg jest jedną osobą”; jest sprzeczne z Objawieniem. Twierdzenie „[ta] Osoba jest Bogiem” – jest prawdziwym, jeżeli mowa o Osobie, której historyczną obecność poświadczają Ewangelie. Chrystianizm z istoty swej jest personalistyczny, zważywszy, że *osobistego* szczęścia nie można osiągnąć inaczej jak *przez realne zjednoczenie z Tą Osobą*. Kolektywizm zaś musi być chrystianizmowi obcy. I wrogość do owego personalizmu jest wyraźna u myślicieli oświecenia.

Nie ulega kwestii, że Europa zawdzięcza Arabom bardzo wiele, bo zachowanie i przekazanie depozytu kultury pogańskiego (i pośrednio chrześcijańskiego) antyku. Osobną sprawą jest, w jakiej *postaci* oni nam ją przekazali. Postawa szacunku nie wyklucza krytycyzmu, bo to zresztą wpisuje się ideę parrhesia – wolności słowa. Historyczna (tzn. realna) obecność wspomnianej Osoby jest wolnością Słowa. Ale dochodzi ona do *natury ludzkiej*, a naturalnych początków poznania i istnienia człowieka na planie historycznym po prostu pojmować niepodobna. Tych początków doświadcza każda jednostka wkraczająca w świat – własne naturalne środowisko. Doświadcza piękna przyrody własnego kraju ojczystego (nie zaś krajów egzotycznych), bliskości naturalnych więzi rodzinnych i poczucia harmonii rzeczy; jest to doświadczenie „estetyczne” w etymologicznym tego słowa znaczeniu, choć zwyczajnie odnosi się też przede wszystkim do natury kraju ojczystego.

Idąc tropami myśli Hegla i jego epigonów, można by przypuszczać, że operacyjny sposób obecności człowieka w świecie naturalnym jest jedynym dla niego – istoty cywilizowanej – możliwym. Jest jednak przynajmniej jedno zjawisko, które temu przekonaniu ewidentnie przeczy. Jest nim sztuka; przede wszystkim sztuki plastyczne. Ponieważ poprzednio mowa była o kontakcie ze środowiskiem nieskażonym samą obecnością człowieka, warto sobie zadać pytanie, czy kontakt taki jest w tym właśnie wypadku możliwy.

O wartości – powiedzmy – malarstwa pejzażowego ewidentnie przesądza technika wykonania. Nie jest to jednak rzecz wagi jedynej. Nie jest to – co więcej – rzecz wagi

zasadniczej. Staranne bowiem wykonanie rysunku i dobranie kolorów, jest *jedynie wynikiem potrzeby* zastosowania takich właśnie środków dla oddania tego, co rzeczywiście jest *unikatowe*. Zwyczajny człowiek przechodzi często obojętnie obok przedmiotów, które są w stanie obudzić estetyczną wrażliwość artysty. Przechodzi on wobec nich obojętnie, ponieważ z *nawyku traktuje je operacyjnie*. Człowiek, który przyzwyczajony jest do przebywania w otoczeniu rzeczy dla niego „zwyczajnych”, zapytany o dany obiekt, odpowie podając *operacyjny schemat dotarcia* do danego obiektu. Przewodnik turystyczny podaje te same informacje; ponadto podaje informacje, w którym miejscu zwiedzający *powinien znaleźć* przeżycie estetyczne. Otóż artysta to człowiek, który *w ogóle takiej wiedzy nie posiada* (w sensie czynienia z niej *własnego* użytku). Patrzy on bowiem na przedmioty jako unikatowe, a więc *zupełnie operacyjnie niepowiązane* z innymi. Owa zdolność dostrzegania unikatowości przedmiotów (ich piękna) to wrażliwość estetyczna. Technika, która dopełnia wartości dzieła przychodzi później. Paradoxem sztuki jest to, że stapia ono w sobie doświadczenie źródłowe (*potencjalnie dostępne* wszystkim) i ars, sprawność wykonania podobną do wykonywania artefaktów w ogóle. Źródłowym bowiem jest doświadczenie *nagiego piękna i unikatowości* przedmiotu. Do takiego doświadczenia większość ludzi bywa jednak niezdolna. Technika przychodzi tu z pomocą: zarówno artyście, który pragnie wyrazić owe źródłowe doświadczenie piękna, jak i odbiorcy dzieła sztuki, który pragnie widzieć rzecz naturalną „w pewnym uproszczeniu”; w ten mianowicie sposób, w jaki mu na to pozwoli techniczna biegłość twórcy dzieła sztuki.

Obiekt naturalny, postrzegany w ten właśnie sposób, jest „odnaleziony”, ale zupełnie „nieoczekiwany”, co jest świadectwem nieuchwytności piękna. Czymże ono właściwie jest? Non so que – powiada Petrarca. Praktycznie bowiem rzecz biorąc, największa wartość estetyczna może zostać zniweczona przez utylitarystyczne jej traktowanie.

Złudzeniem jest, że doświadczenie estetyczne (w szerokim tego słowa znaczeniu) musi być udziałem wybranych konsumentów kultury wysokiej. Ono jest tak fundamentalne, że – w pewnym sensie – może definiować człowieka po prostu. Piękno przykuwa naszą uwagę, a waga odkrycia naukowego jest wprost proporcjonalna do siły, z jaką ono to czyni. Zwierzęta piękna natury po prostu nie widzą. Człowiek skupia się na *species sensibilis* w stopniu niedostępnym żadnej innej istocie obdarzonej zmysłami. Mamy tu specyficzny ogląd – THEORIA. Można wziąć to w sensie ściślejszym i powiedzieć, że człowiek kocha wrażenia zmysłowe dla nich samych, nie zaś użytku, jaki czynić by mógł z widzianych przedmiotów.

Wszyscy ludzie z natury chcą wiedzieć, Znakiem zaś tego jest miłość postrzeżeń. Nawet bowiem niezależnie od praktycznych korzyści są one kochane dla nich samych. Najbardziej z innych dotyczy to tych dokonywanych za pośrednictwem oczu. Albowiem nie tylko w tym celu, abyśmy działali, ale i nie zamierzając działać, wybieramy patrzenie przed wszystkim – by tak rzec – innym. Przyczyną tego jest to, że to postrzeżenie przed innymi sprawia, że wiemy, i ukazuje wiele różnic.

Są to pierwsze zdania „Metafizyki” Arystotelesa. Dalsze zdania tego tekstu wskazują, na czym polega *różnica* w stosunku do *naturalnego* stanu innych istot obdarzonych (jak ludzie) życiem, choć nie życiem duchowym, które polega na określonym stosunku do danych zmysłowych. Nauka, którą Arystoteles określa jako najwyższą, odwołuje się właśnie do tego

źródłowego postrzeżenia zmysłowego; specjalnej dla człowieka doń relacji. Ujęcie danego obiektu w terminach „ile” jest ściśle, ale nie jedyne (nie jest wystarczające); nie stanowi o zupełności wspomnianego stosunku. Oznacza to, że istnieje inny *typ racjonalności*, niż ten związany z *mierzeniem* oraz *operacyjnym* podejściem do obiektów; typ racjonalności, który odsłania nam nie *statystyczne*, ale *realne* własności obiektów. Odnosi się zatem do obiektów *realnych*, *naturalnych*.

Mówiąc o postrzeżeniu źródłowym mamy na myśli to, że dokonuje się ono *bez udziału przyrządów pomiarowych*. Naturalnie samo postrzeżenie, również *nie jest mierzeniem*. Przyrządy pomiarowe znajdują się zawsze jedynie *pomiędzy* przedmiotami realnymi a nagimi zmysłami. Skutek tego może być taki, że widzimy te przedmioty naturalne jako „przebarwione” „kolorem” przyrządów pomiarowych, czyli widzimy je jako przedmioty o podobnej do przyrządów pomiarowych naturze. Fakt ten uchodził przez stulecia uwadze uczonych, aż do momentu, kiedy *dostrzeżono istotne ograniczenia tkwiące w samej naturze pomiaru*. Wszelako wówczas nie ustalono natury oraz źródła owych ograniczeń. Tymczasem potrzeba tu jasnego określenia i oddzielenia *mierzenia* (i przyrządów pomiarowych) od *postrzeżenia* (i od przedmiotów naturalnych).

Arystoteles oczywiście wspomina o technie jako znamieniu racjonalności typowo ludzkiej. Nie jest to jednak, wedle niego, *jedyny* typ racjonalności. Nie wyczerpuje on pełni człowieczeństwa, nie wyzwala pełni rozumności człowieka; rozumności, która jest znamieniem *indywidualnej natury* każdej osoby ludzkiej. Ta rozumność dochodzi silniej do głosu w wypadku wielkich uczonych, dokonujących przełomowych odkryć. To te właśnie *indywidualne* dokonania jednostkowych intelektów przesądziły o rozwoju cywilizacji. Cywilizacja owa jest *środowiskiem* przynajmniej potencjalnie *zupełnie dla człowieka naturalnym*. Chodzi bowiem jedynie o *równowagę* między wykorzystaniem rzeczy, a patrzeniem na nie w sposób *niezaangażowany*. Takie zajęcie zasadniczego *dystansu* wobec rzeczy jest – jak widać z przytoczonych słów Arystotelesa – znamieniem ludzkiej natury rozumnej. Ucieczka przed „brzemieniem cywilizacji” wcale zatem nie musi nosić znamion desperackich wysiłków pogoni za tym, co nieosiągalne. Ta pogoń bywa zresztą związana się z eksploatacją terenów dotychczas nieskażonych ludzką zachłannością. Tymczasem naturalnym środowiskiem jest dla każdego przede wszystkim przyroda jego kraju ojczystego; przyroda, dzięki której uczy się on już, jako dziecko, nazywać rzeczy (a więc i je odróżniać potem i definiować) w sposób może naiwny, ale naznaczony właśnie piętnem wspomnianej bezpośredniości.

Weźmy pod uwagę klasyczną, Boecjańską definicję natury: *unumquodque informans specifica differentia*. Natura jest tym, *co wyróżnia* dany obiekt spośród wszystkich innych. Wyróżnia go w sposób *radikalny*; w sposób, o którym już poprzednio wspomnieliśmy. Pytanie, co wyróżnia człowieka w stosunku do reszty przyrody, wydaje się banalne. Jest tym, oczywiście rozumność. Zwierzęta rozumu nie mają, dlatego istnieje nieprzekraczalna granica między światem zwierzęcym a ludzkim.

Jakkolwiek stwierdzenie to mogłoby się wydawać oczywiste, to jednak, wedle wspomnianego już Hegla, *odróżnienie* owo jest *faktem historycznym*. Człowiek po prostu zaczął budować cywilizację, a *jako skutek przyszła jego rozumność*. Co prawda pojęcie rozumności nie bardzo już pasuje do tego kontekstu filozoficznego współcześnie. Obszerne ustępy rozważań „Bycia i czasu” Martin Heidegger poświęcił krytyce tradycyjnego

(klasycznego) pojęcia rozumności. Heidegger woli mówić o „zrozumieniu”, a to idzie za tzw. przez niego „nastrojem”.¹¹⁶ Chodzi o określone egzystencjalne zaangażowanie, które właśnie o „socjalizacji” (w znaczeniu unifikacji) przesądza, a dalej przesądzałaby o rozumności, gdyby nie to, że w miejsce tego ostatniego terminu pojawia się w niemieckiej tradycji filozoficznej tajemniczo brzmiący termin „świadomość”. Jeżeli ktoś chciałby znaleźć określenie owego pojęcia, powinien sięgnąć do dzieł mistrza analizy „czystej świadomości” – Edmunda Husserla, po to, aby się przekonać, że pojęcie to w ogóle zdefiniować się nie da.

Adaptując (nieświadomie) średniowieczną koncepcję *reditio* Hegel przyjął tym samym dosłowne brzmienie (wspomnianej powyżej) zasady „*omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa*” (Liber de causis, prop. XV). Poznanie ma polegać na „wyjściu” (*Entäußerung*) oraz wejściu (*Erinnerung*). Mówiąc prościej: człowiek, po to, aby poznać samego siebie (po to, aby się upewnić, czy jest w posiadaniu owego cennego i tajemniczego daru „świadomości”), powinien popatrzeć na siebie oczyma innych. To właśnie jest owa „socjalizacja” (w znaczeniu unifikacji) – owo zwrócenie się ku innym, aby od nich otrzymać uznanie (*Anerkennung*). „Inni” stanowią w danym razie lustra, w których odbija się promień światła *wychodzący* z mojej „świadomości” *in spe*. Całą zaś ową świadomość (kolektywną z natury) trzeba rozumieć jako system „luster” pomiędzy którymi błądzi promień poznania. Jeżeli „wróci” on do mnie, to przekonam się o własnej „wartości”, tzn. fakcie uznania przez innych.

Naturalnie przypisywanie tak pojętej świadomości wymogów tradycyjnie („klasycznie”) związanych z pojęciem rozumności jest nieporozumieniem. „Wiadomo” bowiem obecnie właśnie dzięki pracom Heideggera, Freuda i innych, że *uczucia* „powinny” odgrywać zasadniczą rolę w życiu człowieka. Można by przypuszczać – konsekwentnie – że niepodobna *zrozumieć* na przykład teorii względności, czy też rachunku macierzowego *bez prawdziwie ludzkiej empatii*. Oczekiwanie po człowieku współczesnym *rozumności* w sensie proponowanym przez „wieki średnie” byłoby (w tym wypadku) zupełnym nieporozumieniem. Zasadnicze byłoby bowiem egzystencjalne zaangażowanie. I rzeczywiście: teorii naukowych wypracowanych w okresie, kiedy nie dominowało kolektywistyczne pojęcie „świadomości” (teorii średniowiecznej) ludzie już raczej nie rozumieją.

Dodajmy, że to właśnie pojęcie; definicja człowieka ζῶον λόγον ἔχον było przedmiotem gwałtownej krytyki ze strony Heideggera. Harmonizuje ona ze stwierdzeniem Heideggera, że „metafizyka przyszłości” operować by miała językiem matematyki. W świetle powyższych uwag, uznać to trzeba za pewne ograniczenie rozumu; za przypisanie summum racjonalności racjonalności określonego rodzaju (bo identyfikującego numerus numerans jedynie). Stwierdzenie Heideggera odnośnie do tej „przyszłości” ma wartość uniwersalną:

¹¹⁶ Nastrój to Stimmung. Ktoś mógłby powiedzieć, że słowa to tylko słowa, a „hermeneutyka” jest przedsięwzięciem z zasady chybionym. Jakkolwiek by było, faktem jest, że nie tylko słowa idą za myślami, ale – przeciwnie – słowa (ich wieloznaczność) nasuwają pewne skojarzenia. Wiadomo, że takim „wirtualnymi” (w sensie scholastycznym) pojęciami były Hegłowska *Erinnerung*, *Aufhebung*, czy Heideggerowska *Lichtung*. Samo ich użycie – jak powyżej nadmieniono – jest już problemem. Wszelako etymologia wyrazu może wskazywać to, co istotne, bo genezę myśli. Odnośnie do Stimmung, to powiedzieć trzeba, że to nie tylko „nastrój”, ale i „dostrojenie”, a więc i harmonia chyba też. Tym samym widać, że myśl Heideggera mogła się kierować (de facto i nieoczekiwanie może) ku temu samemu, o czym mowa w niniejszym podrozdziale.

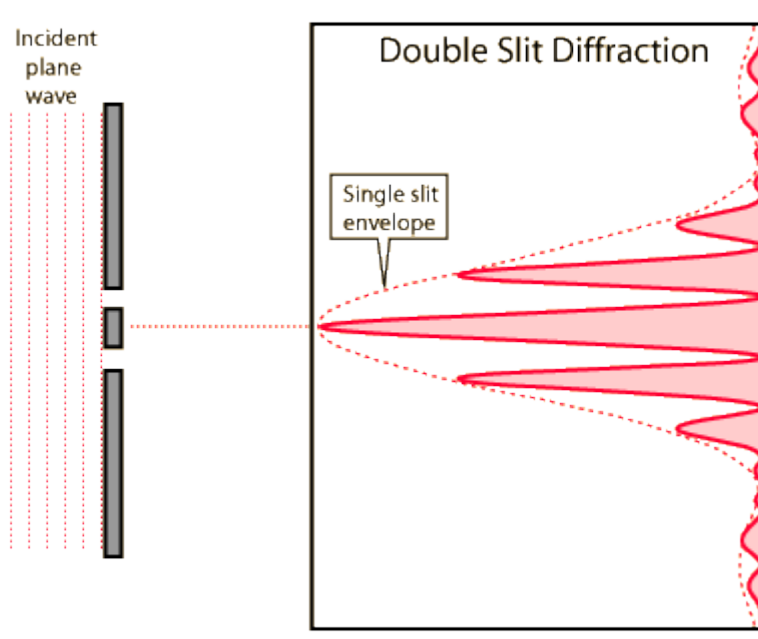
można i trzeba je wypowiadać zawsze, a więc i dzisiaj (gdy tejsze „metafizyki” brak) odsuwając pojawienie się tego ideału w przyszłość właśnie. Podobne ograniczenie wpisuje się termin *Zuhandenheit* bliski idei operacjonizmu; sferę możliwości bycia poznaje się na tle takiegoż operacyjnego traktowania rzeczy.

Ta definicja człowieka, a zatem i pojęcie jego *natury* została wypracowana na gruncie filozofii klasycznej: przede wszystkim Arystotelesa. Stosownie do tego, mówiąc o naturalnym stosunku człowieka do świata, mamy na myśli jego stosunek *rozumny*, to bowiem człowieka, jego naturę właśnie wyróżnia. Stosownie do tego maximum naturalności spodziewalibyśmy się znaleźć tam, gdzie jest – wedle Arystotelesa – maximum rozumności. Iunctim stanowi w danym razie wspomniana *Aesthesis*: stosunek do postrzeżenia zmysłowego definiujący człowieka jako istotę rozumną.

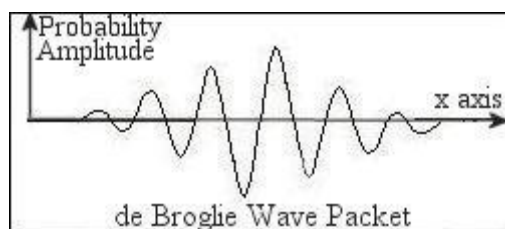
4. Postrzeżenie. Refleksja. Odzwierciedlenie

Postrzeżenie zmysłowe jest z natury swej czymś ulotnym. Łatwej przychodzi nam ująć jego skutek – wyobrażenie, które pozostaje w naszym umyśle. Mogłoby się wydawać, że jeszcze łatwiej jest po prostu odwzorować to wyobrażenie na przykład na kartce papieru. Spróbujmy zatem tak „zilustrować” na przykład widzenie, a następnie tak otrzymany „obraz” poddać korekcie w duchu poczynionych powyżej odróżnień. Przyjeliśmy, że tym, co postrzegamy jest fala. Fala zaś, która ulega dyfrakcji na szczelinie, przedstawia się tak oto:¹¹⁷

¹¹⁷ <http://hyperphysics.phy-astr.gsu.edu/hbase/phyopt/imgpho/dslit.gif>



Spróbujmy nadto położyć *tyczasowo* znak równości między: „dyfrakcją” i „postrzeżeniem”. W wyniku dyfrakcji otrzymujemy właśnie falę o (regularnie) zmiennej amplitudzie z obwiednią (ang. envelope), którą nazwać byśmy mogli konturami postrzeganego ciała. Chodzi nam o poznanie *rzeczy*, posłużmy się zatem pojęciem cząstki i odwróćmy tok rozumowania. Cząstka – ogólnie – może być potraktowana, jako pojedynczy pakiet falowy, a obraz ten wyraża gęstość prawdopodobieństwa wystąpienia cząstki w obszarze wyznaczonym współrzędną x – dla jednego maximum fali.¹¹⁸

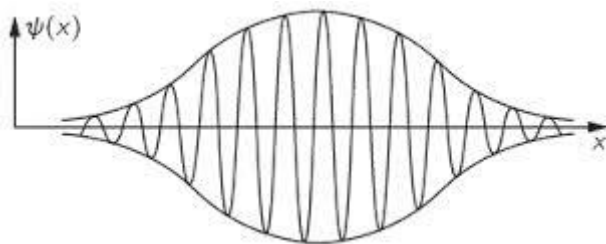


Właśnie pojedynczy pakiet (o określonej obwiedni) moglibyśmy traktować jako cząstkę:¹¹⁹

¹¹⁸

https://www.google.com/url?sa=i&source=images&cd=&ved=2ahUKEwjXrrW_8cziAhUNAhAIHTV4AKcQjRx6BAGBEAQ&url=http%3A%2F%2Funiverse-review.ca%2FF12-molecule02.htm&psig=AOvVaw3QoThy4S-T2ssXKRazyTP3&ust=1559636669939751

¹¹⁹ https://cdn.shortpixel.ai/client/to_webp,q_glossy,ret_img,w_525/http://www.physics-assignment.com/wp-content/uploads/2012/11/189.png



W *filozofii* pojawia się w danym razie problem, czy zarysowany w ten sposób obraz jest adekwatny dla postrzeganego obiektu, co sprowadza się do określenia statusu miejsca danego ciała, które – jak wiadomo – jest opisywane przez funkcję Ψ . Funkcja ta przedstawia stan energetyczny danego obiektu.

Siatka dyfrakcyjna (system szczelin) jest przyrządem pomiarowym albo przynajmniej jego częścią. Z drugiej strony, każdy pomiar (z racji określonych właściwościami materialnymi przyrządu pomiarowego) jest związany ze zniekształceniem idealnie falowej funkcji Ψ . Otóż przyjmijmy, że oko ludzkie jest *jakby* interferometrem, a siatkówka – *jakby* siatką dyfrakcyjną. Przyjmijmy jednak, że są to *specyficzne części* narządu zmysłu, a postrzeżenie różni się od mierzenia ową specyfiką ich wykorzystania. Specyfika ta musi wiązać się ze zdolnością ujęcia istotnej właściwości funkcji falowej, a mianowicie istnienia punktu przegięcia obwiedni, w którym druga pochodna tejże obwiedni zmienia znak, czyli równa się zero. Otóż jedyny problem polega na tym, jak to jasne pojęcie punktu skojarzyć z miejscem naturalnym obiektu. Bo obiekt ten możemy postrzegać jako trójwymiarowy oscylator harmoniczny (analogiczny do SHO).

Otóż punkt ten odpowiada temu, co w zwykłym makroskopowym oscylatorze nazywamy węzłem – chodzić może na przykład o miejsce zamocowania struny skrzypiec. Fakt, że słyszymy dźwięk – na przykład dźwięk instrumentu muzycznego – wynika z tego, że fala przedostaje się przez węzły, co jest zresztą związane z przestrzenną charakterystyką węzłów. Muszą one mianowicie mieć określoną sprężystość i bezwładność. Proces odwrotny do emitowania ma miejsce w wypadku odbioru dźwięku. Błona bębnekowa też jest węzłem, a słyszenie dokonuje się dzięki przenikaniu fali przez to, co ściślej moglibyśmy określić jako barierę. Bariera naturalna jest w sumie naruszana przez praktyczną aktywność człowieka. Oczywiście przemieszczenie węzła oscylatora harmonicznego prowadzić musi do zmiany częstotliwości, a zatem i stanu energetycznego przedmiotu.

Proces ten nie różni się w sposób istotny od emisji i odbioru fali radiowej. Nadajnik ma określoną częstość, a przenikanie fali do ośrodka dokonuje się dzięki „nieszczelności” tego oscylatora harmonicznego, jakim jest nadajnik. Odwrotny proces to proces odbioru sygnału przez odbiornik radiowy. W tym wypadku też mamy przenikanie przez barierę, którą w danym razie jest antena radiowa. Otóż wydaje się, że oko ludzkie jest takim właśnie „detektorem” fal elektromagnetycznych. Chodziłoby o ustalenie, w czym, i czy oko ludzkie jest podobne do zwykłego przyrządu pomiarowego. Może bowiem być jedynie podobne do przyrządu, czyli być *jakby* „przyrządem” zgoła specjalnym.

Możliwość nadawania i odbioru fali radiowej wynika z faktu, że odbiornik i nadajnik są do siebie dostosowane. One muszą być wytworzone „jednocześnie”, w tym mianowicie sensie, że muszą mieć taką samą charakterystykę wynikającą z identycznego sposobu ich wykonania. Ta relacja (odbiornika i nadajnika) wydaje się być w ogóle paradygmatyczna dla

wytwarzania (ars-techné). Przedmioty są „odniesione” do innych w taki sposób, że są właśnie do nich *dostosowane*. Otóż gdyby oko ludzkie było przyrządem, to – podobnie – musiałoby być „wytworzone” jednocześnie z przedmiotem widzialnym. Platon odwołał się do mitu Demiurga – boskiego rzemieślnika, który „dostosował” do siebie rzeczy. Natomiast niepożądaną chyba w sumie konsekwencją tego antropomorficznego traktowania natury, było przyjęcie istnienia absolutnego substratu rzeczy – chora – titchene. Chodzi o to, że ten substrat musiałby mieć określone właściwości, bo rzemieślnik operuje na tym tylko, co ma poznane uprzednio przezeń właściwości. Mimo wszystko – poruszone powyżej (filozoficzne) – pojęcie jednoczesności wydaje się kluczowe.

Pojawia się mianowicie coś, co moglibyśmy nazwać paradoksem jednoczesności. Wytwory *muszą istnieć jednocześnie* (bo istnieją na tej samej „płaszczyźnie”); podczas gdy – jak wiadomo ze szczególnej teorii względności – obiekty *naturalne* nigdy jednocześnie istnieć nie mogą. Odwrócenie zależności przyczynowo skutkowej jest w naturze niemożliwe. Jedynie na papierze relacje układają się w dowolnym kierunku. Platoński Demiurg operuje w *zastanym świecie* (bo jego działanie jest ograniczone przez titchene), gdy tymczasem spodziewalibyśmy się, że – biorąc pod uwagę system jako całość – dostosowanie jego części pochodzić będzie z zewnątrz, świat *jako całość* będzie przedmiotem działania prawdziwego Demiurga (Stwórcy).

Fakt „dostosowywania” narządu wzroku do odbioru sygnałów płynących z otoczenia (co miałoby być warunkiem przetrwania danego organizmu w środowisku), specyfiki postrzeżenia jednak w zupełności nie wyjaśnia. Odbiornik radiowy może się *dostosować* do określonej stacji, natomiast *sam fakt możliwości* tego „zrównania” nie wynika z „dostosowania”, „dostrojenia”, czy też czegokolwiek podobnego, ale z faktu, że sama możliwość odbioru sygnału została wygenerowana *z zewnątrz*. W wypadku wytworów chodzi o działanie człowieka. Podobnie, sama *możliwość* postrzeżenia zmysłowego nie może pochodzić stąd, że zmysł „dostosowuje się” do zmiennych przedmiotów, ale stąd, że sama możliwość dostosowania została wygenerowana uprzednio. W wypadku wytwarzania przedmiotów dłonią człowieka, ewidentnie mamy do czynienia z działaniem celowym. Podobnie, możliwość dostosowania zmysłu do przedmiotu postrzegalnego wynikać musi z *celowego działania natury*.

Działanie Platońskiego Demiurga musi sprowadzać się do zestawiania przedmiotów, na jakiejś płaszczyźnie. Wobec tego dostosowane będą one do siebie tylko *wtórnie*, bo za pośrednictwem titchene. Natomiast przedmioty naturalne dostosowane są wprost, co oznacza, że na przykład postrzeżenie zmysłowe nie narusza stanu energetycznego postrzeganego przedmiotu.

Oдноśnie do wielkości fizycznych możemy powiedzieć, że one ze sobą harmonizują lub też nie. To znaczy: albo pozostają do siebie w określonej proporcji, albo też ta proporcja jest niedostrzegalna. Fakt możliwości matematycznego opisu zjawisk fizycznych wynika właśnie ze spostrzeżenia możliwości ujęcia owych proporcji. Dwie wielkości fizyczne ujmujemy się jako pozostające do siebie w określonej proporcji. Na przykład ciśnienie atmosferyczne oraz wysokość nad poziom morza. Tam gdzie proporcji tych ująć nie jesteśmy w stanie, nie może być w ogóle mowy o poszerzeniu poznania.

Od strony praktycznej, punktem wyjścia takiego poznania jest postrzeżenie fizycznego *faktu*, w którym następnie daje się wyróżnić te właśnie proporcjonalne do siebie wielkości.

Zanim jednak to się dokona, oczywiście sam fakt musi *przyciągnąć naszą uwagę*. Po raz pierwszy w dziejach Pitagorejczycy dostrzegli, że świat jest zbudowany wedle określonych proporcji, a nauka polega na ich *wyraźnym ujęciu*. Pitagorejczycy wierzyli dalej, że istnieje „muzyka sfer”, która jedynie, dlatego nie jest słyszana, że ucho ludzkie po prostu do niej przywykło. Harmonia jest tym, co stanowi środowisko naszego życia, nawet jeżeli nie kierujemy na nią aktualnie uwagi. Niewątpliwie więc ujęcie piękna natury, a więc jej proporcjonalnej budowy, jest punktem wyjścia nauki.

Problemem jest to, czy proporcje wielkości mają decydującą wagę dla egzystencji animalnej. Oczywiście przedmioty zupełnie nieproporcjonalnie wielkie i małe nigdy systemu nie są w stanie stworzyć. Jednak rozumowanie w odwrotną stronę to fallacia consequentiae. Dostosowanie co do wielkości nie stanowi *wystarczającego warunku* dostosowania po prostu.

W wypadku odbiornika radiowego chodzi o dostosowanie częstotliwości. W wypadku organu zmysłowego, częstotliwość jest ważna tylko pośrednio. Wprost ważna jest energia, stosownie do wzoru: $E = v \cdot h$. Poprawne zidentyfikowanie stanu energetycznego środowiska jest warunkiem przetrwania w nim.

Pojęcie „dostosowania” jest powszechnie używane współcześnie. Charakterystyczne jest przy tym to, że problem ten pojmuje się w kategoriach czasowych. Na przykład zwierzę (gatunek) dostosowywałoby się od aktualnego stanu środowiska. Podobnie, człowiek – dostosowywałby się do danego poziomu cywilizacyjnego.

Trudno w sumie wyobrazić sobie, na czym miałyby to in concerto polegać w wypadku reżimów totalitarnych. Bo sprzeciw wobec nich polega raczej na *antycypacji* skutków aktualnych działań; warunków sprzyjających lub zagrażających ludzkiej egzystencji. Tak samo ma się sprawa z postrzeżeniem zwierzęcym. Zwierzę musi wyprzedzić istnienie pożądanых warunków i to jest istotą postrzeżenia. Człowiek – w przeciwieństwie do zwierzęcia – odnajduje absolutny, a nie tylko względny horyzont przyszłości. Paradoksalnie, „przyszłość” determinuje przeszłość. Ale kategorie czasowe okazują się zgoła zbędne, kiedy ujmimy sprawę w terminach warunkowej konieczności natury; jej celowości – jak to czyni Arystoteles.

Horyzont ludzkiej egzystencji różni się istotnie do tegoż horyzontu zwierzęcia. Oczywistym jest fakt, że zdolność przystosowania człowieka do środowiska jest nieporównanie większa od tejże zdolności jakiegokolwiek zwierzęcia. Konsekwentnie, postrzeżenie zmysłowe musi mieć charakter umożliwiający takie dostosowanie. Naturalnie to, co się czasem określa mianem „ujarzmienia przyrody” człowiek zawdzięcza możliwości ujęcia proporcji między obiektami materialnymi. Zwierzę ich ująć nie potrafi. Nie potrafi stworzyć matematyki. Czy jednak ludzie mogą stworzyć *jedynie* matematykę?

Najbardziej bodaj charakterystycznym rysem myśli Tomaszowej jest akcent położony na przyczynowość fizyczną (przyczynowość faktów). „Przyczyna Pierwsza (jej istnienie) nie wyklucza istnienia przyczyn wtórnych” (causa prima et universalis, non excludit causas medias)¹²⁰. Zwracają na to szczególną uwagę Gilson i Gogolewski. Specjalnie ważne jest to stwierdzenie w kontekście problemu dowodu na istnienie Boga. Nie można go przeprowadzić inaczej, jak tylko wychodząc od przyczynowości faktów fizycznych. W środowisku bliższym nam (w środowisku dla nas naturalnym), widzimy celowość, czyli dostosowanie przyczyn do

¹²⁰ Summa Theologiae I, q. 17 a. 7 ad 2.

skutków i podobnie celową sekwencję zdarzeń w naszym życiu. Celowość działania natury nie może być poddana w wątpliwość z racji innych niż ideologiczne. W tym zaś miejscu chodzi wypadku o *konsekwencje* istnienia celowości natury (ostateczne konsekwencje tego faktu).

Nie można przypuszczać, by istnieć mógł „język natury”, czy coś doń podobnego. Istnieje analogia między budową języka ludzkiego a (celową) budową świata. Nie istnieje natomiast (nie da się tego udowodnić) *odzwierciedlenie* porządku realnego na porządek myśli, a tym bardziej słów. W szczególności nie istnieje „matryca”, która dawać by mogła „wgląd” w „rzeczywistość”.

Zwierzęta co prawda czymś *podobnym* do matrycy istotnie dysponują. Bo instynkt zwierzęcy jest czymś w rodzaju „apriorycznych kategorii” Kanta (porównanie to pochodzi od Mieczysława Gogacza), pod które podciągane są obserwowane zjawiska. Natomiast ten schemat reagowania odnosi się do wąskiego, naturalnego środowisku zwierzęcia jedynie. Instynkt może „odwzorować” stan rzeczy, ale samo *dostosowanie* – o czym mowa była poprzednio – wymaga ujęcia *proporcji przyczyny i skutku*. A taką proporcją jest stosunek możliwości poznania do obiektu poznania.

Przypuszczano, że w wypadku człowieka matryca istnieć musi podobnie, jak w wypadku zwierzęcia, a ewentualna różnica byłaby różnicą rodzaju, czy też stopnia doskonałości tejże. W szczególności przypuszczano, że „księga natury spisana została językiem matematyki”, a ta matryca, jaką jest „ile” rzeczy dawałaby wygląd w „rzeczywistość”. I taka to matryca dawałaby człowiekowi możliwość „ujarzmiania przyrody” (cokolwiek by to miało znaczyć). Wydawać by się mogło, że skoro gatunki „ewoluowały”, to na pewnym etapie historii kosmosu człowiek pozyskałby „wgląd” w ową matrycę i na tym jego przewaga nad światem zwierzęcym właśnie by musiała polegać. Bo zwierzęta *taką* (matematyczną) „matrycą” ewidentnie nie dysponują. Zauważmy jednak, że w tym wypadku już nie stawiamy pytania: Jak człowiek stworzył matematykę, ale raczej pytanie: Jak matematyka stworzyła człowieka.

Na czym więc – ogólnie – polega dostosowanie organizmu zwierzęcego? Ewidentnie chodzić musi o *dostosowanie poziomu energetycznego* własnego organizmu (analogicznego do SHO) do otoczenia. Chodzi o dopływ siły wymuszającej oscylacje własne. Naturalnie „ile” energii może być poznane również (*musi* zaś być poznane, by zachować konieczną dla życia *proporcję* między układem a otoczeniem). Wszelako sama „wielkość” przedmiotu wprost dla przetrwania i dostosowania organizmu nie jest istotna. Konsekwentnie: dla człowieka, *ilościowy* aspekt rzeczy *bezpośrednio* dostosowaniu służyć nie może. Różnica między zwierzętami a ludźmi polega na tym, że te pierwsze nie są w stanie dokonać refleksji nad tym schematem, a *jednie go stosują*, bo na tym właśnie polega działalność instynktowna. Natomiast człowiek dokonuje nad wyobrażeniami refleksji. Dodajmy, że refleksja właściwa matematyce jest *pewną refleksją*, a nie jest bynajmniej „refleksem” świata zewnętrznego, jak żeby ten „odmalowywał się”, czy też „odzwierciedlał” w naszym umyśle.

Fakt, że ludzie są zdolni do tworzenia matematyki, wynika z tego, że są oni w stanie utrwalić *zupełnie sztywne i spetryfikowane* wyobrażenia charakterystyczne właśnie dla nauk ścisłych. Bo inne wyobrażenia (i pojęcia) tak „sztywne” właśnie nie są. Cechą ogólną wyobrażeń jest to, że są one raczej poruszeniami (a nie „obrazami”), stąd pojęcia nauk ścisłych są dla większości ludzi (którzy wyobrażeniami posługują się spontanicznie) jakby

nienaturalne. Oczywiście zwierzęta są zupełnie niezdolne do *zatrzymania* wyobrażeń tak sztywno we własnej pamięci. Pojawia się oczywiście problem, czy wobec tego człowiek może być definiowany jako *animal mathematicum*?

Jak powiedziano, wielkość rzeczy dla dostosowania i przetrwania ważna tylko pośrednio. *Bezpośrednio ważna* jest energia. Konsekwentnie, przed myśleniem matematycznym musi mieć miejsce refleksja nad energią własnego organizmu i energią otoczenia. Zwierzęcy instynkt odpowiada co do skutku działania temu, czego dokonuje indywidualny umysł ludzki. Od zarania dziejów człowiekowi towarzyszyła – wraz z myślą o poznaniu świata zewnętrznego – myśl o konieczności refleksji nad samym sobą. Jeżeli działanie w ogóle jest wydatkowaniem energii, to jasną jest rzeczą, że refleksja na *pryncypium działania* (refleksja również natury etycznej) towarzyszyć musiała człowiekowi zawsze.

Ludzie oczywiście przejawiają działania instynktowne. Dzieci instynktownie unikają rzeczy szkodliwych. Zarazem jednak – paradoksalnie – dorosłość osiąga się w momencie, kiedy te działania instynktowne *zmieniają się* co do tej pierwotnej postaci. Działania instynktowne nie są nigdy auto-destruktywne, natomiast bywa tak, że dorosłość człowiek przez takie właśnie działania pragnie *zamanifestować*, na przykład sięgając po narkotyki. Istnieć więc musi naturalna przeciwwaga takich czynności i takowego zaniku roli czynności instynktownych. Jest nią intelekt. On to dokonuje refleksji. „W miejsce zwierzęcego instynktu], wrazone są człowiekowi pierwsze ogólne zasady intelektu”,¹²¹ dzięki którym poznaje on świat – oto słowa Tomasza. Tylko dzięki intelektowi człowiek jest w stanie odnaleźć własne miejsce we wszechświecie.¹²² „Mistrzowie manipulacji” zawsze byli tego faktu świadomi. Bo nienawiść do intelektu jest niewątpliwym znamieniem prób ideologizacji jednostek i społeczeństw.

Naturę można sobie wyobrazić jako „konstruującą” organizmy (na przykład zwierzęce) z małych „cegiełek”. Problem interpretacji Platońskiego Timajosa polega na tym, że obrazu tego trzymano się jednak często zbyt kurczowo. Bo niewątpliwie prawdą jest tyle jedynie, że celowość budowy organizmu zwierzęcego jest związana ze „świadomością” jego złożoności, a tę zwierzę posiada dzięki instynktowi. Ta postać świadomości jest określona dla każdego gatunku i rozwijać monotonicznie się nie może. Rozwijać może się ludzka świadomość złożoności budowy własnego organizmu i stopień refleksji człowieka nad

¹²¹De veritate, q. 22 a. 7 co. Sed homini ista provisa sunt in generali, in quantum sunt ei datae manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta praeparare; et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens, quod non possunt determinata instrumenta ei sufficientia praeparari. Similiter etiam est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditae secundum naturalem aestimationem quaedam speciales conceptiones eis necessariae; sicut ovi, quod lupo sit ei inimicus, et alia huiusmodi; sed loco horum homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per quae in omnia quae sunt ei necessaria, procedere potest. Et similiter etiam est ex parte appetitus.

¹²² Pokazuje się tu jednak specjalna rola „instynktu rodzinnego” człowieka, w którym *myśl* o przekazaniu *wartości* i wiedzy potomstwu musi pozostawać w *równowadze* z prostym reagowaniem na możliwość prokreacji.

pryncypium ludzkiego działania. Ale oczywiście samo pryncypium, dzięki któremu człowiek może pozyskiwać wiedzę o sobie samym, musi być *niezmienne*. Potwierdza to fakt rozwoju języka naturalnego. Nie ma matrycy w poznaniu ludzkim, bo też i nie ma języka wspólnego dla wszystkich ludzi. Język matematyki też nim nie jest. Nawet najbardziej matematyczna ze sztuk – muzyka też „uniwersalnym językiem ludzkim” nie jest. Bo ewidentnie ludzie ogłuszani „muzyką”, *muzyki* później nie są w stanie słyszeć. Tym, co zawsze towarzyszyło człowiekowi, było *pryncypium* refleksji – intelekt. Specjalnie zaś początki naszej cywilizacji, związane są z postulatem „poznania samego siebie”; greckim: Γνῶθι σεαυτόν. Poznanie świata rozwijało się równolegle.

Jako pierwsi Pitagorejczycy położyli szczególny nacisk na poznanie harmonii kosmosu. Zarazem jednak – jak pisze Tomasz – nieprawnie położyli oni znak równości między proporcją matematyczną a proporcją przyczyny i skutku. Ten błąd był wielokrotnie na przestrzeni wieków powielany. Właściwie to jednak należałoby powiedzieć, że niemal nigdy filozofowie nie byli świadomi faktu, że błąd ten istotnie popełniali. Matematyka ujmuje *proporcje jakieś*, a pozostawia na boku wszystkie inne. Chodzi właśnie o owo zaniechanie. Bo idzie za nim redukcjonizm.

Obraz świata można odmalować przy pomocy linii, płaszczyzn itp. Marksieści uważali, że owo „odmalowywanie” to właśnie poznanie świata, stąd też Lenin posługiwał się porównaniem go do „fotografowania” rzeczy. Sama zaś „teoria poznania” to osławiona dialektyka. Czytamy na przykład: „Fakty te, jakkolwiek same w sobie – osobno – nieprawdziwe, odzwierciedlały jednak całość rzeczywistości”. O to odzwierciedlanie właśnie chodzi. Implicite zakłada się poznanie „całości”. Ta całość jest wysunięta na pierwszy plan i można ją nazwać na przykład „materią”, lub zresztą jakkolwiek inaczej. Marksieści „widzą” materię; jakkolwiek wszyscy inni ludzie widzą tylko *materialne rzeczy*. I to przesądza o tym, że traktować ich (nie-marksistów) skłonni byli jako „mierzwę dziejów”. Zwyczajni ludzie widzą korelację *poszczególnych zdarzeń*. Dla umysłu zaś marksisty ona nie istnieje. Rzeczy (fakty) są bowiem rzekomo odniesione do siebie *pośrednio* jedynie. Stąd przewaga dialektyki nad „naiwną” definicją prawdy (zgodność zdania ze stanem faktycznym). Marksista taką zgodnością w ogóle przejmować się nie chce. Kierując się wizją natury ogólnej skłonny jest traktować fakty (*nagie fakty*) z lekceważeniem. *Dialektycznie rzecz biorąc są one nieistotne*. Również wymogi reguł życia społecznego dyktowane przez ideologie marksistowskie dalekie są od pospolitych wyobrażeń na temat tego, co godziwe i nie. Ci, którzy szczęśliwie dostąpi „wizji” mechanizmu dziejów takim wymogami konwencjonalnej moralności w ogóle przejmować się nie będą.

Konsekwencje „dialektyki” marksizmu („tym gorzej dla faktów”), są groteskowe jedynie jako obraz tej „myśli”, bo nie są takimi dla jego ofiar. Ogólnie: za *signum temporis*, oplakane znamię „współczesności”, uznać trzeba pogardę dla „nagich faktów” i predylekcję dla myślenia „słusznego”, „poprawnego” itp., przejawiającą się na przykład w *pewności*, z jaką *się referuje* poglądy *referowane* w mediach, czy też dowolnych źródłach. Wciąż pokutuje przekonanie, że jakimś tajemniczym sposobem uzyskać można „wgląd” w mechanizm „dziejów”, czy też „prawdziwy obraz rzeczywistości”. Wypływa to z nieufności do intelektu, która ugruntowywała się w Europie na przestrzeni ostatnich stuleci. W Fedonie Platon już tę postawę (zwaną przez niego „misologia”) przewidział.

Jasną jest rzeczą, że komuś w ogóle wierzyć musimy, aby zwyczajnie żyć. Postawa nieufności Descartes’a wobec poznania zmysłowego wyrażona w słowach: „Roztropną jest rzeczą nie ufać tym, którzy choćby raz tylko nas zawiedli”, wydaje się czymś nienaturalnym. Bez zaufania – jak mówi Augustyn – społeczeństwo obyć się nie może. Nie jest jednak rzeczą obojętną, *komu* ufamy. Każda cnota jest złotym środkiem między skrajnościami; w tym wypadku: łatwowiernością i zupełną nieufnością. Ufać każdemu i nie ufać nikomu to po równi bezrozumne. Trzeba dokonywać odróżnień. Co więcej: (obiektywną) miarą zaufania jest otwartość na umysły tych, którzy istotnie *koniecznych dla życia* odróżnień dokonują. Sapientis est distiguere. W Summie Teologicznej Tomasza „złota nić Ariadny” snuje się przez labirynt naszego życia tak oświecony jego myślą.

Wszelako wierzy się częściej, że matematyka jest takim „obrazem” rzeczywistości – nie wiedzieć jak złożonej. Wyłaniając się z mroków zwierzęcej przeszłości, człowiek jakimś szczęśliwym trafem zdołał wejrzeć w niedosiężny, matematyczny horyzont, ku któremu „natura ewoluuje”. „Wglądu” tego refleksją nazwać nie można. Właśnie chodzi o to, że wierzone, że

na pewnym etapie historii doszło do „odwzorowania”, czyli jakby „refleksu” rzeczywistości, zastępującego indywidualną refleksję.

Czyny odpowiedzialnego członka społeczeństwa winny być przynajmniej adekwatną reakcją na działania innych. Jest to konieczne minimum. Stosownie do tego, minimum owo można by nazwać „odruchem” – i wymagać tyle tylko, by *zachowania* danej osoby były w ten sposób adekwatne. Oczywiście każdy człowiek *reaguje* na bodźce, które ranią go, dotykają, czy też w inny sposób naruszają jego integralność osobistą. Problem wobec tego polega na eliminacji reakcji nieadekwatnych, bo chyba nie można wymagać od nikogo zupełnego braku asertywności. Chodziliby więc o wskazanie na *winowajcę* reakcji nieadekwatnych. Jean Jacques Rousseau wskazał na niego. Jest nim indywidualny intelekt. Personalny wymiar rozumienia winien być scedowany na świadomość kolektywną, a w ten sposób partykularne dążenia zostaną pozbawione toksyczności ich egotyzmu.

Nie ulega wątpliwości, że ludzie pielęgnują resentymenty i właściwie przypadkowy impuls stanowi *okazję* wyładowania „negatywnych” emocji. Wobec tego chodziłoby o to, aby ten ładunek emocji jakoś zneutralizować, a w ten sposób zapobiec temu, aby został on odreagowany na „przypadkową” ofiarę. W istocie ofiara „przypadkową” prawie nigdy nie jest. Niezalenie od tego, jak irracjonalne byłyby omawiane „reakcje”, ludzie w danym razie kierują się raczej „instynktem samozachowawczym”, tzn. przytomną oceną faktu, że krzywdę bezpieczniej jest wyrządzać słabym i bezbronnym. Otóż w ogóle nie widać, jak *świadomość* tego faktu miałyby owe emocje pozbawić ich destruktywnej siły. Jest raczej przeciwnie: sama ocena, *bez represji* w stosunku do owych czynów, jest tylko *zachętą do im podobnych działań*. Ta represja jest absolutnie konieczna. Potrzeba więc *prawa* stawiającego wprost przed oczy nagą złośliwość danego czynu. I to prawo pochodzi z refleksji nad rzeczami, które nas otaczają.

Człowiek bywa przez prawo osądzany, ale bliższym pryncypium osądu jest sumienie danej osoby (jej intelekt praktyczny). Tak więc najprostszym sposobem oceny działania (i w

ogóle analizy *ruchu* w najszerszym tego słowa znaczeniu) jest *indywidualna refleksja nad moralnością czynu*. Chodzi o właściwe zaadresowanie działań. Tylko w sumie jednostka jest do tego zdolna. Prawo stanowione jest nie jest w stanie jej w tym zastąpić. Widać przy tym zasadniczą różnicę między ustrojem Pierwszej Rzeczypospolitej, a tym, nowożytnym, oświeceniowym. Odpowiedzialność za egzekwowanie praw była w I RP odpowiedzialnością indywidualną, natomiast w ideologiach post-oświeceniowych odpowiedzialność ma charakter kolektywistyczny. W tym ostatnim wypadku chodzi po prostu o przerzucenie *na kogokolwiek* odpowiedzialności za czyny. *W porządku czysto naturalnym jest to niemożliwie*. Jedyne Objawienie mówi o takiej możliwości. Ale „zbawienie” przez seanse psychoterapeutyczne na skalę prywatną lub publiczną nie jest możliwe.

Fakty bywają relacjonowane adekwatnie lub nieadekwatnie. Nie ma sposobu umieszczenia ich „na tle”, które dawałoby pewny wgląd w rzetelność ich relacjonowania. Jest tylko jeden wyjątek. Chrześcijanin przyjmuje Objawienie *jako całość*. W tej to całości *wszystkie części* są adekwatnie ugruntowane. Jest to jedyny wypadek, w którym autorytet ma rzeczywistą wartość. Na autorytet nie ma miejsca w wypadku wiedzy. Nikt nie może sobie tego prawa uzurpować, bo też nikt „bogiem” po prostu na zasadzie społecznego konsensusu stać się nie może. Konkluzje nauki muszą być *pewne*. Autorytet ludzki jest lichą namiastką naukowej pewności.

Niezalenie od tego, jak dalece człowiek się od świata zwierzęcego odróżnia, w tym punkcie przynajmniej jest doń podobny, że jego egzystencja *zaczyna się* w środowisku, które po prostu trzeba określić jako naturalne; środowisku rzeczy postrzeganych w sposób dla człowieka naturalny. Jest to środowisko *relacji* rodzinnych, kraju ojczystego i ojczystego języka. Słuszną wydaje się próba uściślenia tego pojęcia. Edmund Husserl w ostatnich latach swojego życia podjął próbę zbadania „świata życia codziennego”. Adwersarzem był scjentyzm. W rzeczywistości jednak sama nauka (ogólna teoria względności) zadała kłam „prostym” ideom scjentyzmu. Przestrzeń, w której – czego niepodobna zanegować – żyjemy, nie jest izotropowym zbiornikiem zdarzeń i rzeczy. Mówi się o „zakrzywieniu czasoprzestrzeni”, tak jakby linie i przestrzeń *istniały wprzód*, a potem ulegały jakimś „modyfikacjom”. W tym punkcie jest to rzeczywiście *balast scjentyzmu*. Chodzi o status bytowy: linii, płaszczyzn, itd. Według Arystotelesa, są *one pochodną relacji* między ciałami – dwoma relatywami zjawiska przede wszystkim. I o tym właśnie mówi szczególna teoria względności. Stąd też właściwszym byłoby pytanie, co konstytuuje obiekty (w przybliżeniu) podobne do linii, płaszczyzn itp., a nie odwrotnie: jak mianowicie te obiekty „zachowują się” w realnym świecie. Te przedmioty są „idealne”, tzn. wyobrażone w oderwaniu od relatywów postrzeganego zjawiska. Na kartce papieru wektor może być zwrócony w dowolną stronę, w *naturze* relacja przyczynowo skutkowa *odwrócona być nie może*.

Posługiwanie się „ideami”, „schematami” i tym podobnymi protezami myślenia jest w sumie wyrazem lenistwa lub przynajmniej indolencji umysłu. Nawyk ich użycia prowadzić to musi do starczego uwiązania sił umysłu. Cywilizacja Zachodnioeuropejska oparta jest na myśleniu innowacyjnym, a nie „ideach wirtualnych”, czy też „postępowych”. Myślenie kreatywnym jest wówczas, kiedy jednostka jest w stanie wpleść własną aktywność życiową w tkankę powiązań przyczynowo skutkowych realnego świata.

Działania instynktowne – jak powiedziano – odgrywają drugorzędną rolę w życiu dojrzałego człowieka. Nie istnieje matryca, którą można by kształtować i tak „modelować”

ludzi. Natura też tak zwierząt nie „modeluje”. Działania instynktowne odgrywają istotną rolę w określonym, naturalnym środowisku danego organizmu. Środowisko ludzkie różni się od tego zwierzęcego nawet tym choćby, że – jak zauważa Tomasz – zwierzę jest stanie poznać *jakiś* ciała – podczas gdy człowiek jest w stanie *poznać wszystkie ciała*. Innymi słowy: horyzont jego życia w ogóle świat materialny przekracza. Nie jest to jednak różnica „ile”, ale różnica „jak”. Człowiek skupia się na danych postrzeżenia w zupełnie specyficzny sposób.

Jeśli harmonia kosmosu rzeczywiście istnieje, to jednak zredukować jej do stosunków ilościowych jego części się nie da. Jak zaznaczono, Pitagorejczycy mówili o muzyce sfer. Nie ulega wątpliwości, że muzyka jest najbardziej matematyczną ze sztuk. Dość zanalizować *Kunst der Fuge* Bacha. Czy wobec tego *sekwencja* dźwięków stanowi o jej wartości? Ewidentnie zwierzęta te dźwięki słyszą, a jednak – jak mamy prawo przypuszczać – muzyki w ogóle nie słyszą.

Kluczowym wydaje się tu pojęcie antycypacji. Zwierzę niewątpliwie „oczekuje” zdarzeń *odpowiadających jego naturze*. Dlatego też zrozumiałym jest sens wyrządzania im „krzywdy”. Nie chodzi to o czułość, ale o to, że znalezienie własnego miejsca w świecie polega właśnie *na wyprzedzeniu* okoliczności mogących egzystencji zagrozić lub ją podtrzymać. Antycypacja odgrywa podobną rolę w percepcji muzyki. Tyle tylko, że człowiek nie spodziewa się przyjemności innych poza przyjemnością percepcji właśnie – w wypadku recepcji dzieła sztuki. Tym naturalnie różni się od zwierząt. Inaczej ujmując: *spodziewamy się*, że kolejny dźwięk, który usłyszymy nie zburzy harmonii, która poczęła się już rysować po usłyszeniu pierwszych dźwięków danego dzieła. Fenomenologowie ujmują to terminach protencji i retencji, co jest jednak cechą *akcydentalną* jedynie. Aspekt czasowy jest nieistotny. W wypadku postrzeżenia w ogóle, a percepcji dzieła muzycznego w szczególności, chodzi o relację *teleologiczną*. Stwierdzenie, że „przyszłość determinuje przeszłość” wydaje się paradoksem. Ale nie jest bynajmniej dziwnym stwierdzenie, że wartość tego, *co słyszę obecnie, jest uwarunkowana tym, co usłyszę chwilę później*. Jeden fałszywy ton niszczy harmonię sekwencji dźwięków. Co do mistrzów, *ufamy im*, że nigdy fałszywego tonu w ich dziełach nie usłyszymy. Tak więc – podobnie jak w wypadku zwierząt – ta „antycypacja” odrywa rolę istotną. Czas – nie. Otwarcie, o którym mówi Heidegger, można pojmować jako odkrycie właśnie emocji, w ten sposób, że każdy kolejny ton koi skutki toksycznego wpływu „zwykłych” działań i wytworów ludzkich.

Tak więc o specyfice egzystencji ludzkiej stanowi przede wszystkim zdolność percepcji piękna, czyli – jak wspomniano – zupełnie unikatowy stosunek do postrzeżenia zmysłowego. Odnalezienie własnego miejsca w „dynamicznie zmieniającym się świecie” może wydać się w perspektywie tak pojętego człowieczeństwa – zadaniem możliwym do osiągnięcia. Na pewno zasadniczo człowiek nie doświadcza „bycia rzuconym” we wrogie mu środowisko. Świat może ostatecznie pokazać się „obcym”, ale *tylko wówczas*, gdy poznamy jego ostateczne *fizyczne* granice i to, co jest „poza” nimi – Przyczynę Transcendentną, a ponadto na własną egzystencję popatrzymy z Jej właśnie punktu widzenia.

Matematycyzm starożytnych był *pewnym* nawykiem myślowym, pozbawionym wszelako dynamizmu tegoż właściwego nowożytności. Awicenna, wedle Tomasza, hołdował innej jego postaci. Bo matematycyzm Pitagorejczyków i Platona od tego nowożytnego (uczniów Awicenny: Kanta, Hegla, Husserla i Heideggera) niewątpliwie się różni. Sądzone, że liczby są nie tyle „substancją rzeczy” (Platon), co „transcendentalnym”,

„nadprzyrodzonym” naddatkiem nad surowy stan natury. Natura – jak wierzono – ewoluuje w kierunku matematycznego ideatum, a na pewnym etapie ewolucji, niektórzy dostąpili „wglądu” w tę tendencję, to znaczy proporcje matematyczne poczęły się „odzwierciedlać” w ich umysłach. Pojawił się rzekomo pewien „refleks” pochodzący od tych obiektów idealnych, a wierzono, że jest on ważniejszy niż refleksja, która stanowiła o tożsamości Cywilizacji Greckiej i Rzymskiej. W istocie, wrogość do intelektualizmu owej starej tradycji manifestuje się na przestrzeni wieków nowożytnych coraz wyraźniej.

Jedno zdecydowanie przemawia przeciw przypuszczeniu, by proporcje matematyczne stanowić mogły harmonię kosmosu. Nie ulega bowiem wątpliwości, że dzięki matematyce człowiek jest w stanie budować technikę. Ewidentnie przedmioty wyprodukowane pięknymi nie są, bo np. warkot silnika budzi w nas odrazę, a śpiew słowika – przyjemność. Percepcja piękna musi być związana z pewnym stosunkiem do danych zmysłowych. Nawet zakładając, że piękno teorii matematycznych jest bezdyskusyjne, i tak trzeba by zapytać, dlaczego ulega ono tak zdumiewającej transformacji w kontakcie ze światem fizycznym.

Za środowisko naturalne człowieka uważamy raczej to nietknięte jego ręką. Powyżej przytoczono tekst Tomaszowy, mówiący o tym, co człowieka w naturze wyróżnia. Ręka – instrumentum instrumentorum jest tym niewątpliwie (De veritate, q. 22 a. 7 c.). Ale też „zręczność” bynajmniej znamieniem ludzkości być nie musi. O wiele bardziej ludzkim nazwiemy działanie w zgodzie z sumieniem, czyli intelektem. Człowiek w świecie wytworzonym własną ręką bywa po prostu uwięziony i poszukuje od niego ucieczki. Poszukuje powrotu do „Arkadii dzieciństwa”, do kraju, w którym – jak w znanym wierszu Norwida – nie ma miejsca na fałsz i grę pozorów. Wyrwany z tego środowiska człowiek bywa poddawany manipulacji, czy też – co jedno wychodzi – hominizacji. Ideologia zaczyna dominować nad rozumieniem. „Nastrój” – nad logosem.

Odrażającą – z perspektywy minionego stulecia – pokazuje się próba ideologizacji marksistowskiej. Ujarzmianie natury przebrało znamiona groteskowe i makabryczne zarazem. Oparto się na tradycyjnych założeniach idealizmu niemieckiego. Materia była „barierą” do przekraczania. Fichte twierdził, że miał jakiś wgląd w naturę owej bariery. W każdym razie jej istnienie okazało się fikcją w świetle odkryć samej nauki, o czym wspomniano powyżej (zrozumiałym – również z punktu opisu czysto matematycznego – jest sens „granicy ciała jakiegoś”, a nie ciała/cielesności w ogóle). Zwolennicy światopoglądu nazwanego (z racji posłużenia się nauką dla ideologizacji) naukowym twierdzili, że dostąpili wglądu w „tworzywo kosmosu” i to usprawiedliwiać miało czyny skądinąd określane jak po prostu zbrodnicze. Chodziło oczywiście o naruszenie integralności osoby ludzkiej, ale nie tylko. Bo tak samo – z równą pogardą – traktowano naturę. Chodzi więc o naruszenie naturalnej harmonii środowiska człowieka.

Do działań auto-destruktywnych żadne zwierzę nie jest zdolne. Naturalne miejsce danego zwierzęcia nie bywa nigdy niszczone, choć jedno zwierzę może przeżyć kosztem innego. Natomiast do degradacji miejsca naturalnego zwierzę przyczynić się po prostu nie może. Naturalnie można by zapytać, dlaczego jest to w stanie zrobić człowiek. Na pewno nie jest przyczyną poznanie (czy to matematyczne, czy jakiegokolwiek inne). Przyczyną jest zdyskwalifikowanie myślenia, a nie jego pojawienie się, bo jednostronność myślenia też jest pewnym z myślenia rezygnowaniem.

Obecność w środowisku osób bliżej nam nieznanymi wymaga tego, co w języku polskim dobrze oddaje pojęcie „ogłędność”. Mianowicie zawsze możemy mieć niepewność co do tego, czy przez działanie po prostu niezręcznie nie wyrządzimy komuś krzywdy; nie *naruszymy jej właściwego miejsca*. Jeżeli nazwać by to cnotą, to jest ona zupełnie obca zwolennikom „światopoglądu naukowego”. Przyjęto istnienie „bariery”, czy jakkolwiek by to nazwać, a cała usilność „awangardy” zasadzała się na „znoszeniu” owej bariery. I nic nie pomoże to ekwiwokacja zawarta w Hegłowskiej *Aufhebung*. Nie silono się w ogóle na poznanie naturalnych granic działania (i ruchu u ogóle), a nosiło to wszelkie znamiona doktrynerstwa. Nie określano natury miejsca naturalnego rzeczy, a poprzestawano na idei „materii”. Powyżej zaznaczono, jak można miejsce naturalne ciała opisać w terminach nawet tych uważanych za ważne w naukach ścisłych. Określenie „światopogląd naukowy” ostatecznie musi się pokazać jako *contradictio in adiecto*.

Wartość matematyki uznaje się często z uwagi na *praktyczne korzyści* z niej płynące. Takie stawianie sprawy zakłada pojęcie *środk*a. Otóż o środkach możemy mówić tylko w *relacji do celu*. Przez redukcjonizm rozumiemy skupienie się na środkach, a niebranie pod uwagę faktu, że przed nimi musi iść poznanie celu. Cele zaś są poznawalne najpierw; wyrażane są w języku konceptualnym, przede wszystkim języku potocznym, ale ostatecznie – w języku filozofii.

Cele – co jest raczej jasne – mogą być osiągnięte przy pomocy różnych środków. W ten sposób stosunek samych środków do siebie nawzajem staje się widoczny tylko w perspektywie celu, któremu służą. Natomiast w stosunku do siebie nawzajem mogą one *wydawać się przygodne*. Jan Duns Szkot, teolog, miał na widoku przede wszystkim cel ostateczny człowieka, a skupił się na nim tak dalece, że *naturalne środki* doń prowadzące straciły dlań poniekąd znaczenie. Istotnie, w perspektywie ostatecznego celu, środki te wydawać się mogą *zgoła niczym*. U Szkota jednak nie będą one przyporządkowane *do siebie nawzajem*, tak, abyśmy mieli prawo oprzeć dowód na istnienie Boga na przyczynowości fizycznej. Znaczenie tej właśnie przyczynowości Szkot kwestionuje na pierwszych stronach „Traktatu”.

Oczywiście, przedmioty codziennego użytku muszą być uporządkowane w ten sposób, aby ich użycie mogło przebiegać sprawnie. Dotyczy to wytworów. Co jednak z bytami naturalnymi? Czy są one uporządkowane, a na przykład *sekwencja zdarzeń czysto naturalnych* w życiu jest przypadkowa, czy też nie? Czy rzeczy są *okazją*, czy też *przyczyną* poznania? Tradycja nowożytności optuje za okazjonalizmem. Wola zaś ludzka ma działać w obszarze (enklawie), w którym spodziewamy się znaleźć porządek rzeczy *ludzkich jedynie*.

Stanowisko to zostało podważone praktycznie. Spodziewać bowiem byśmy się mogli, że ładu i piękna trzeba by się doszukiwać tylko w przedmiotach wytworzonych ręką ludzką (Hegel). *Praktyka* życia temu przeczy. Człowiek po prostu od wytworów ucieka. Jest jednak rzeczą doprawdy zastanawiającą, *jak* on to czyni. Normalnie kierujemy swe kroki tam, gdzie spodziewamy się spotykać określony przedmiot. Człowiek zaś współczesny kieruje swe kroki nie tyle *ku* jakiemuś określonemu przedmiotowi, ale raczej *poza* krąg przedmiotów, co do których w ten sposób *praktyką życia* potwierdza, że są one *przeciwne* temu, czego w sumie oczekuje.

Najwyraźniej doszło do zubożenia perspektyw ludzkiej egzystencji. Nie mamy powodu przypuszczać, by diagnoza Edmunda Husserla odnośnie do destruktywnego wpływu

scjentyzmu była chybiona. Nie *poznanie* wszelako, ale *jego brak* – redukcjonizm odpowiada za zubożenie, o którym mowa. John Steward Bell wyraził w sposób emblematyczny tę ideę w pracy *Against Measurement*. Przede wszystkim zubożeniem poznania jest przyjmowanie, że jest ono podobne do rejestracji obrazu na kliszy fotograficznej. Nawet jednak dowolnie wyrafinowane pojęcie mierzenia stawia nas zawsze w obliczu zasadniczej kwestii postawionej przez przedstawicieli tzw. idealizmu obiektywnego: co stanowi o tym, że przedmiot stoi w *obecności* podmiotu. Jasne jest, że eksperymentator ustawia przyrząd w określonym miejscu. A więc kto „nas ustawił” w tym miejscu, gdzie przyszło nam poznawać świat fizyczny? Zredukowanie poznania do mierzenia prowadzi do groteskowych wniosków tegoż idealizmu obiektywnego. Szkoła Kopenhaska zupełnie słusznie stwierdza, że w wypadku mierzenia obiektów realnych („małych”) natrafiamy na istotne ograniczenia. Skąd one jednak płyną? Ściśle rzecz biorąc – z ograniczenia się do tego typu racjonalności, który związany jest z mierzeniem jedynie.

To, że przyrząd pomiarowy może być przeszkodą w poznaniu wydaje się niemożliwe. Istotnie, to raczej *jego użycie* w określony sposób stwarza właśnie problem. Problem polega przede wszystkim na „cyborgizacji” człowieka. Zmysły bowiem nie są przyrządami (por. ROZDZIAŁ V. 4). Świat może wydać się „obcy”, „tajemniczy”, „wrogi” itp. tylko wówczas, gdy naturalna kondycja ludzkiego poznania zostanie zaciemniona i ustąpi miejsca „idealnemu” obrazowi człowieka. Bo cyborg jest nim w pewnym sensie istotnie.

Teche-ars to to, co – zdaniem Arystotelesa – znamionuje życie człowieka. Znamionuje – między innymi. Bo do wytwarzania życia ludzkiego zredukować się nie da. Sztukę może – za Tomaszem zdefiniować jako „*victoria formae super materiam*” (dominację formy nad materią). Tak więc pozostawałoby tylko uściślić znaczenie formy i formalizacji dokonywanej przez człowieka. Czy rzeczy są sformalizowane tylko z racji umieszczenia ich na jednym tle (formalizm matematyki)? Nauka temu przeczy. Zdarzenie – zgodnie ze szczególną teorią względności – ma strukturę binarną. Formy są formami określonych materii, tzn. zdarzenie ma te dwie właśnie strony: formalną i materialną. To zresztą oddaje jakiś język potoczny, w którym czasownik jest „formą”, a reszta zdania odpowiada temu, co materialne. Idiosynkrazja scjentyistów w stosunku do języka potocznego jest wymowna. Za jedyny typ formalizmu uznano ten związany z matematyką, a może nawet tylko z teorią mnogości.

Archetyp tego typu „naukowości” mamy u Kanta. Rzeczy „odmalowują” się przed naszymi oczami w „naoczności” (*Anschauung*). Wyobrażenia pojęto jako „zarysy” przedmiotów, takie jakie powiedzmy pięciolatek zostawia na kartce papieru. Według Hume’a takie to „wyobrażenia” są poprzedzone przez „żywe impresje”, a one same wydawać się mogą ich martwą repliką. Wydawać by się mogło, że gdyby człowiek miał *jedynie wyobraźnię*, to „fotografowałby” rzeczy jakby na mikrofilmie (ma on jedną warstwę światłoczułą). Natomiast fakt, że zarysy przedmiotów wydają się na siebie nakładać przemawiałby za tym, że „fotografuje” on przy użyciu błony światłoczułej złożonej z wielu warstw. Dlatego to na tradycyjnych fotografiach możliwe było oddanie odcieni, a nie tylko zarysów przedmiotów.

Mistrzowie manipulacji doskonale wiedzą, że wyobrażenia ludzka tak nie pracuje. Bo „lepsze” reklamy są animowane – wyobrażenia muszą być właśnie „żywe”. W ten sposób pokazuje się, że definicja wyobrażenia jako ruchu, podana przez Arystotelesa jest trafna.

Arystotelesowska definicja wyobrażenia brzmi w języku scholastyki: *phantasia est motus factus secundum sensum* (De Anima III, c. 3, 428b 10-17).¹²³

Wyobrażenie jest raczej ruchem, niż obrazem. Jest ruchem podobnym do drgania powietrza w pudle rezonansowym wzbudzonym odpowiednią częstotliwością sygnału wymuszającego drgania. To jedynie może nam dać pojęcie, jak możliwie jest „kojarzenie wyobrażeń”, u empirystów prowadzące w zagadkowy sposób do powstania tzw. „świadomości” (idej). Condillac pojmował nawet samego człowieka jako zlepek takich obrazów (idej). Można tak sobie obrazowo przedstawić stosunek owych obrazów do pojęć, w niczym to jednak nie zmienia faktu, że ten stosunek jest nadal niejasny.

Nie ulega wątpliwości, że posługiwanie się wyobraźnią jest czynnością swoistą. Zasadnie możemy zapytać, jak my-ludzie przy pomocy wyobrażeń tworzymy pojęcia lub choćby tylko wyrazy zapisane (trwale) na kartce papieru. Jest przy tym jasne, że pojęcia mają, a przynajmniej mieć powinny, stałe znaczenie.

Otóż wychodząc z Humowskiej teorii impresji trudno doprawdy pojąć, jak możliwe jest wytworzenie pojęcia na bazie owych przypadkowo pojawiających się obrazów. Jediną drogą wyjścia wydawałoby się przyjęcie – obok owego (dowolnego) poznania a posteriori – istnienia poznania a priori. I to uczynił Kant. Jak *Deus ex machina* pojawia się tzw. świadomość transcendentálna, mająca rzekomo tłumaczyć stałość poznań. Droga do zaświatów bytu intencjonalnego zostaje otwarta. W niczym jednak nie pomaga nam ona do zrozumienia świata fizycznego.

Sprawa zaś zupełnie przejrzyste przedstawia się u Arystotelesa. Oto wyobrażenia charakteryzują się swoją własną funkcją falową, a doskonałość poznania polega na jej ścisłym ujęciu. Problem tworzenia pojęć jest to problem *doprowadzenia ruchu wyobrażeń do spoczynku*. Znamienym jest fakt, że stwierdzenie to znajdujemy w „Fizyce” (VII, c. 3, 247b – 248a). Spoczynek ów jest po prostu adekwatnym ujęciem stanu energetycznego danego obiektu fizycznego. Energia – jak wiadomo – jest wprost proporcjonalna do częstości fali. Otóż abstrahując od własności ośrodka, (w którym de facto występuje dyspersja) identyczne składniki fali znajdują się *potencjalnie wszędzie*. To wynika z samego modelu fali. Mamy też *niefizykalne* pojęcie potencjału. O ile fala propagowana jest zawsze z określoną prędkością, to pole potencjału jest propagowane in instanti. I taki jest rzeczywisty sens stwierdzenia, że prędkość „światła” jest nieskończona. Dlatego też widzimy, że na przeszkodzie postrzeżeniu zmysłowemu w ogóle nie stoi lokalność przedmiotu.

W związku z tym słusznie się mówi o tym, że w momencie mierzenia następuje „kolaps funkcji falowej”. Otóż w postrzeżeniu zmysłowym tego kolapsu właśnie nie ma. Wiadomo, że funkcję Ψ możemy mierzyć tylko pośrednio, dzięki sprzężeniu zespolonemu tejże funkcji, w wyniku którego otrzymujemy wartość oczekiwaną albo prawdopodobieństwo wystąpienia określonej wartości. Wynika to z ograniczeń płynących z *odniesienia* matematycznego ideatum (funkcji Ψ) do *konkretnej* sytuacji fizycznej. To właśnie nazywamy eksperymentem. Otóż ten typ *odniesienia* bynajmniej nie musi być jedyny. Możemy bowiem *odnieść* owe ideatum do *treści fizycznej* (choć nie stricte fizykalnej), przy pomocy filozofii przyrody (w rozumieniu Arystotelesa). W tym wypadku odniesienie owo byłoby po prostu

¹²³ Summa Theologiae I, q. 84 a. 6 ad 2.

ściłą konceptualną interpretacją formalizmu matematyki. Każda teoria naukowa musi przynajmniej *implicite* takie odniesienie zawierać. Kapitalnym błędem jest przyjęcie, że jest to odniesienie przypadkowe; że hipotezy formułuje się na chybił trafił, licząc na szczęśliwy zbieg okoliczności. Sama fizyczna naoczność faktu, zdarzenia zawiera w sobie potencjalność formalizmu konceptualnego. Naukowiec *de facto*, choć zazwyczaj nie *de iure* z tej potencjalności korzysta. Przy czym myśli nie muszą „krystalizować się” w określonym porządku: podobnie jak w roztworze nasyconym soli, istotny jest efekt – postać „krystaliczna”, natomiast oczywiście każdy stan wyjściowy – percepcja faktu, czyli zasadniczego porządku obiektów fizycznych już w tym kierunku prowadzi.

5. Problem istnienia absolutnej miary rzeczy a poznanie zmysłowe

W momencie pomiaru uzyskujemy wartości statystyczne, dlatego że instrument pomiarowy – ściśle rzecz biorąc – własności innych jak statystyczne nie ma. Na przykład wskazówka przyrządu ma średnio tyle a tyle atomów i do pomiarów makroskopowych owa średnia wystarcza. Inaczej rzecz przedstawia się z przedmiotami mikroskopowymi.

Oczywiście, stosując po raz pierwszy przyrządy pomiarowe, tzn. posługując się nimi właśnie jako przyrządami, z faktu, że mamy do czynienia z własnościami statystycznymi zasadniczo sobie sprawy nie zdajemy. Można bowiem mierzyć temperaturę powietrza zupełnie nie biorąc pod uwagę *natury* energii cieplnej. Potrzeba uwzględnienia faktu, że natura składa się z cząstek elementarnych (molekuł) mogłaby postawić eksperymentatora w kłopotliwym położeniu konieczności policzenia energii wszystkich poszczególnych molekuł dla precyzyjnego określenia temperatury, tzn. dla wyznaczenia jej *realnej*, obiektywnej wartości. Jest rzeczą jasną, że sama natura pomiaru właśnie takie „realistyczne” podejście do eksperymentu wyklucza. Policzenie ilości owych molekuł byłoby możliwe teoretycznie dla umysłu i być może dla instrumentów doskonalszych niż umysł człowieka, gdyby instrumenty *musiały* w danym razie stanowić niejako „przedłużenie” owego doskonalszego umysłu. Jan Duns Szkot wierzył w to, że umysłem takim jest umysł Boga. Nie chodzi tu naturalnie o przekonanie o wszechwiedzy Boga, to bowiem przekonanie jest udziałem większości wierzących, którzy bynajmniej poglądów tych podzielać nie muszą. Chodzi o przekonanie o *nieistnieniu wyraźnej granicy* między intelektem skończonym (intelektem człowieka), a intelektem Boga (intelektem nieskończonym) oraz (historycznie późniejsze) przekonanie co do podobieństwa poznania Boga do poznania ludzkiego również w aspekcie empirycznego charakteru tegoż. Bo samo użycie terminów ilościowych (skończone-nieskończone) przesądza o tym, że według Szkota chodzi o *jeden rodzaj* poznania, w którym można wyróżnić *różne stopnie*. Co więcej, użycie terminów kwantytatywnych może nasuwać myśl o istnieniu ciągłości takiegoż poznania, a antropomorfizm w pojmowaniu poznania Boga może posunąć się poza pierwotne jego granice.

Idzie za tym przekonanie o istnieniu „wiedzy absolutnej” zwanej obecnie ontologią. Taka wiedza byłaby wiedzą o wszystkim, co możliwe do zaistnienia. Tak zresztą definiuje jej

przedmiot Wolff. Z samej swej natury, nie mogłaby być ona nauką w sensie Analityk Wtórych; nie jest to więc i metafizyka w rozumieniu Arystotelesowskim.

Ontologia tak rozumiana nosi co prawda pewne znamiona wiedzy naczelnej (którą jest metafizyka), zarazem jednak staje się raczej ideatum, a nie zwykłą nauką. Christian Wolff przypisywał ontologii status nauki sensu stricto, Kant zaś (słusznie) zauważył, że taka „nauka” nie jest nauką w przyjętym normalnie tego słowa znaczeniu. Ta sztuczna hybryda filozofii i teologii została przez niego relegowana w sferę myślenia idealnego. (Zdaniem Mieczysława Gogacza, odróżnienie filozofii i teologii jest w nauce sprawą fundamentalną.) Zarazem jednak Kant postawił – nieprawnie – znak równości między ontologią a metafizyką. Bo metafizyka winna się jednak wpisywać w paradygmat tychże Analityk Wtórych – winna wypowiadać twierdzenia konieczne.

Zdaniem Tomasza, który idzie w tym punkcie za Arystotelesem, „w nauce nie chodzi o *jakiś* poznanie, ale o tegoż poznania konieczność”.¹²⁴ Można to rozumieć dwojako. Od strony podmiotowej chodzi tu o pewność, która ma – jak widzieliśmy – zupełnie czytelny fizyczny sens *spoczynku intelektu* w przedmiocie poznany, czyli tegoż przedmiotu *kontemplacji*. Pewność zwana często pewnością psychologiczną jest czymś zgoła innym. Bo pewność kontemplacji nie może być zaburzona przez czynnik fizyczny, choć oczywiście sama możliwość jej dokonywania może być ograniczona fizycznie. Przeciwnie „pewność psychologiczna” jest „subiektywna” w normalnym tego słowa znaczeniu, to znaczy: upada wobec jakichkolwiek okoliczności, a nawet moe ruit sua – sama w sobie nosi zawiązek rozpadu. Racjonalny sprzeciw wobec twierdzenia pewnego nie jest możliwy, ale oczywiście możliwy jest sprzeciw umotywowany emocjonalnie. Przedmiotowo, chodzi o ujęcie koniecznych stanów rzeczy (*faktów naukowych* Analityk Wtórych). Można iść w kierunku coraz większej ich ogólności i w końcu dojść do stwierdzenia faktu istnienia Bytu Absolutnie Koniecznego. Taki jest tok rozumowania Trzeciej Drogi Tomaszowej.

Każda nauka (według Arystotelesa) wypowiada twierdzenia konieczne. (Nie są one „mniej” i „bardziej” konieczne tak, by miała tu miejsce jakaś ciągłość). Ale konieczność owa jest okupiona wyznaczeniem *wąskiego aspektu* poznawczego (odpowiadającego dyskretnym poziomom doskonałości bytów), poza którym twierdzenia nauki stają się nieczytelne, nieuchwytnie, czy wręcz bezsensowne. Pojawił się jednak problem nauki, która jest – wedle samego Arystotelesa – najbardziej ogólna. Czy ogólność musi być w danym razie okupiona (jak to sugerował Hegel odnośnie do pojęcia bytu) niewyodrębnieniem aspektu poznawczego i niewypowiadaniem twierdzeń koniecznych? Otóż ta prywatyzacja charakteryzuje jednak ontologię, a problem absolutnej miary rzeczy wpisuje się w jej właśnie przedmiot.

Metafizyka (mimo że jest nauką naczelną) też bierze pod uwagę pewien aspekt świata realnego, to znaczy jego dążność do istnienia. Chodzi jednak o najbardziej ogólną charakterystykę świata, a nie o poznanie możliwości istnienia świata (światów) w ogóle przed poznaniem fizycznego świata, który nas otacza. Problem ten już został (z innego punktu widzenia) poruszony w ROZDZIALE IV. 5. Otóż przekonanie Arystotelesa odnośnie do

¹²⁴ In Physic., lib. 1 l. 1 n. 7. [...] quia in scientiis non quaeritur qualiscumque cognitio, sed cognitionis certitudo.

konieczności twierdzeń każdej w ogóle nauki jest współcześnie odrzucone. Natura jednak nie znosi próżni: w miejsce tego przyjęto determinizm natury, czyli jakby *konieczność* porządku możliwości zaistnienia, o którym miałyby mówić tzw. ontologia. Niezależnie od tego, że Kant odmówił człowiekowi możliwości posiadania tej nauki, to sama ta nauka jest wedle niego prerogatywą rozumu nieskończonego. Z drugiej strony, ten porządek czystych możliwości można by zapewne poznawać coraz bliżej.

Arystotelesowskiemu paradygmatu nauki, jak to powszechnie wiadomo, obecnie się nie przyjmuje. Zastanawiać jednak musi, *dlaczego* właściwie go odrzucono. Otóż stało się to w momencie, gdy pojawiła się jakby namiastka konieczności naukowej w postaci (możliwego wedle Kanta) determinizmu natury.

Arystoteles *jako filozof* w II księdze „Fizyki” przytacza argumenty przeciw tzw. determinizmowi natury. Jan Duns Szkot z racji uznanych za *teologiczne* utrzymuje, że porządek *możliwości* istnienia wypływa z *konieczności* z intelektu Boga, a skoro nie ma ostrej granicy między intelektem Boga i człowieka, moglibyśmy (jak mogłoby się wydawać) spodziewać się jakiegoś wglądu w ów absolutny porządek *możliwości istnienia* (nawet jeżeli poznanie pewne nie jest możliwe). Kant właśnie dezawuuje te racje *jako teologiczne*, bo termin ten u niego zyskuje znaczenie pejoratywne. Została tylko możliwość intuicji; owej „absolutnej intuicji”. Jest to naturalnie znacznie mniej niż dowód na istnienie Boga. (Np. stustronicowy dowód przedstawiony w „Traktacie” Szkota). Ale nawet historyk filozofii średniowiecznej musiał brać poważnie pod uwagę taki obrót rzeczy czytając pierwsze zdania Theoremata, w których (nieoczekiwanie dla wielu) Szkot neguje możliwość naturalnego dowodu na istnienie Boga. W tym kontekście brak siły dowodu i znaczenie „intuicji” wydaje się zrozumiałe. Bo w krytycznym punkcie wspomnianego dowodu „Traktatu” napotykamy błąd logiczny fallacia consequentiae (3. 19.). Zresztą Szkot przyznaje wartość tzw. dowodowi ontologicznemu Anzelmusa (4. 65.). Zdaniem Tomasza, nie jest to w ogóle żaden dowód. Stwierdzenie Kanta w tej kwestii nie jest bynajmniej odkrywcz.

To, że dowód na istnienie Boga winien być zastąpiony przez „wskazanie na ślady jego istnienia” twierdził już Awicenna. A przedmiot „metafizyki” Awicenny to mawdzud – archetyp przedmiotu ontologii Wolffa.

Paradygmat nauki naczelnej wpłynął na paradygmat nauki w ogóle. O ile mianowicie aktualny stan wiedzy byłby naznaczony „przygodnością” i „tymczasowością”, to można by w „przyszłości” spodziewać się wglądu w jakiś absolutny horyzont poznania. „Przyszłość” w tym wypadku nie powinna być jednak rozumiana dosłownie. Ontologia, wierna swej „teologicznej” proveniencji „przyszłość” umieszcza na planie eschatologicznym, czyli po prostu głosi mesjanizm nauki.

Jeżeli zupełnej intuicji bytu nie możemy dokonać w *aktualnym* stanie wiedzy, który związany jest porządkiem „przygodności”, to nic zasadniczo nie stałoby na przeszkodzie, by spodziewać się tego w przyszłości. Jeżeli – jak się wydaje – mechanika kwantowa wprowadziła element indeterminizmu do naszej wizji świata, to można by mieć nadzieję, że przy wzięciu pod uwagę *aktualnie* niemierzonych wartości (tzw. „zmiennych ukrytych”) kiedyś, w przyszłości, deterministyczny obraz świata uratujemy. Można by się bowiem spodziewać, że „patrzenie” absolutne (np. patrzenie Boga na świat, o którym literalnie wspomina Berkeley) ma właśnie charakter deterministyczny, a my-ludzie moglibyśmy jakby „uszczknąć” coś z tej absolutnej wiedzy.

Ważne jest tu jednak to, że mechanika kwantowa *de facto* zakwestionowała deterministyczny paradygmat przyrody, tzn. status tzw. ontologii. To, że nie istnieje „wiedza absolutna” (nie ma nadto absolutnego *mierzenia*), nie równa się bynajmniej twierdzeniu, że świat jest dziełem przypadku, że Bóg „rzuca kostką” i tak powstają zdarzenia. To, że Einstein mówi w tym kontekście właśnie o Bogu, jest rzeczą znamioną. Problemem musi być bowiem ustalenie pierwszeństwa; o ustalenie, *co czemu służy*. Czy mianowicie „idea Boga” ma być protezą rozumowania, gdy pokazuje się jego kruchość, czy też – przeciwnie – wszystko ma służyć Bogu (i ludzi, i to, co oni czynią). Augustyn w tym kontekście wypowiada swoją złotą zasadę: solo Deo fruendum. Czy zasada traktowania Boga jedynie jako celu po prostu ważna jest tylko dla wierzących? I tak, i nie; można bowiem *wymagać od wszystkich* tyle przynajmniej, by celem działania nie czynili samych siebie; by działania nie były po prostu egotyczne. Możliwość odkrycia celu transcendentnego winna zostać otwarta, bo samej tej możliwości nie można wykluczyć a priori z racji innych niż ideologiczne. Cechą człowieka cywilizowanego jest spokojne i uważne słuchanie argumentów i racjonalne ustosunkowanie się do nich oraz – co specjalnie ważne – ostrożność w ferowaniu *poglądów własnych jako własnych*. Poglądy te winny być odpowiedzialne, bo w *naturalnym porządku rzeczy*, nie można spodziewać się, by Bóg wyręczał nas w działaniu, tylko dlatego, że spodobało nam się uwikłać w jakieś *własne* trudności.

Chodzi więc o odpowiedzialność i wzięcie na siebie obowiązku przeprowadzenia rozumowania. Bo *my* wybieramy aspekt poznawczy, a potem już twierdzenia narzucają się z *konieczności*. Podobnie: Bóg wybiera z nieskończonego zakresu możliwości *jeden wariant*, który nazywamy światem, a potem wszystko, co się w nim zawiera *rozgrywa się w określonym* (ustanowionym przez Niego, a dla człowieka czytelnym) *porządku*. Istnienie tego porządku (warunkowej konieczności natury) umożliwia powstanie wiedzy (systemu twierdzeń koniecznych po prostu), która nie jest niczym innym jak przynajmniej częściowym tylko ujęciem ładu kosmosu. Dlatego to twierdzenia każdej *prawdziwej nauki są konieczne* – jeżeli świat *zaistniał* w określony sposób, to z *konieczności wynika* z tego szereg konsekwencji. Te konsekwencje bada nauka. Metafizyka nie stanowi tu wyjątku. Każda rzecz z koniecznością dąży do istnienia. Przedmiot metafizyki – byt, czy też istnienie, nie ma w sobie nic „tajemniczego”, czy też „mistycznego”. Naturalnie konkrety (i ich istnienie) nie są *bezpośrednio poznawalne*, co może jakoś usprawiedliwiać użycie powyższych, na poły poetyckich, określeń. Można jednak wręcz postawić pytanie, czy poznanie konkretnych wprost (np. osób) byłoby dobre. Biorąc *realistycznie* pod uwagę niedoskonałość woli człowieka, takie poznanie dawałoby duże pole do manipulacji innymi jednostkami. Może więc dobrze, że poznanie konkretnych jako konkretnych wymaga pewnego wysiłku. Dla przypadkowego obserwatora, dana osoba ludzka zawsze może wydać się zagadką. Co więcej, jeżeli poznanie jest powierzchowne, to *powinna ona* nią zostać. A przynajmniej jakiejś cnoty można się doszukać pod wytrwałością w poznawaniu tej osoby. Ważne powinno być dla nas życie innych ludzi. Od razu jednak rodzi się problem zdefiniowania życia. Scholastyczna jego definicja to: Vivere est viventibus esse. Dla bytów doskonalszych istnieć to żyć. Życie, to zdaniem Tomasza, to prostu „istnieć” ujęte in abstracto. Z drugiej strony, mówimy o „życiu aktywnym”; „życiu ekonomicznym” nawet. Chodzi w tym wypadku ewidentnie o aktywność, a nie istnienie partykularne. Gdzie zatem usytuować przedmiot metafizyki? Otóż ens inquantum est ens to „rzecz o ile dąży ona do istnienia”. Dążenie to nie jest zamierzone w

normalnym tego słowa znaczeniu (bo żadna rzecz nie jest zdolna to autokreacji), choć można je nazwać *intentio naturae*. W tym – szerokim – sensie metafizyka jest „filozofią życia”, a każda inna filozofia życia musi być narażona na zarzut formułowania twierdzeń dowolnych, bo praktyka bez odniesienia przedmiotowego sprowadza się właśnie do utylitaryzmu. Otóż właśnie *środk* *wymierzamy* w odniesieniu do celu. Ujęcie celu wydaje się niezbywalne. Samo mierzenie rzeczy nie może stanowić o adekwatności poznania i o jego zupełności. Pierwszeństwo metafizyki w paradygmacie nauk uzasadnione jest pierwszeństwem „intencjonalności” bytu, to znaczy ugruntowaniem wszystkich w ogóle praw (włączając w to prawa naukowe) na prawie naturalnym – powszechnej dążności do istnienia i zachowania życia. Ta to dążność, która jest – jak nadmieniono już wielokrotnie – fundamentem dowodu na istnienie Boga (przedmiot metafizyki to „byt, do którego partycypacji dąży wszystko”), jest zarazem uniwersalną zasadą etyczną. „Więcej” w tę kategorię zachowawczości się wprost nie wpisuje. Życie bakterii jest *jakościowo* różne od życia człowieka (podobnie jak życie zwierząt w ogóle), a wobec tego zabijanie zwierząt dla zachowania istnienia ludzi jest moralnie dopuszczalne (jest godziwe). Różne postaci dążności do istnienia występują nadto w samej (złożonej wszak) naturze ludzkiej. Predylekcja dla „przeżywania konkretności” tejże natury jest wyrazem indolencji umysłu i obojętności na potrzeby realnych osób. Intensywność emocji (które wszak dzielimy ze zwierzętami) miarą człowieczeństwa autentycznego być nie może. Poświęcać należy to, co mniej doskonałe na rzecz tego, co doskonalsze. Poświęcać należy życie lichsze dla życia lepszego. Poświęcenie jest inną nazwą miłości (*bonum velle alicui*: „chcieć dobra dla kogoś innego”). „Intuicyjnie” tej złożoności natury ludzkiej po prostu poznać się nie da. Potrzebna jest refleksja nad pryncypiami działań ludzkich. „Pomnażanie dóbr materialnych” jest *pewną* czynnością ludzką (czynnością ważną), ale ostatecznie nie definiuje człowieka jako człowieka. Powyżej już poruszano pytanie, w jakim sensie człowiek jest miarą. Efektywność działania jest pewna miarą, ale nie miarą absolutną.

Jana Duns Szkot naturalnie nie brał pod uwagę możliwości używania instrumentów pomiarowych dla *wykorzystania* tego, co można by nazwać wglądem w „wiedzę absolutną”. Wszelako zaproponowany przez niego paradygmat wiedzy taką możliwość pozostawia otwartą. Nie ma w sumie nic niedorzecznego w twierdzeniu, że Bóg zna liczbę ziaren piasku na dnie – powiedzmy – Oceanu Spokojnego. Niedorzecznością jednak byłoby przypuszczenie, że wiedza takowa wymaga „policzenia” owych ziaren w sposób, w jaki ludzie normalnie to czynią. Chodzi tu w sumie o relację części do całości. Czy części trzeba poznać zanim poznamy całość? Myśl Szkota jest o tyle przynajmniej jest sensowna (czy też ostrożniej: przejrzysta), że nie nakłada na umysł Boga konieczności posługiwania się jakimikolwiek instrumentami pomiarowymi. Instrumenty takie – dla zmierzenia wielkości mikroskopowych – musiałyby posiadać ściśle określoną ilość molekuł. Na przykład musielibyśmy określić precyzyjnie ilość atomów we wskazówce przyrządu pomiarowego. Jasną jest rzeczą, że normalnie, dla wykonania wskazówki przyrządu pomiarowego, wystarcza *wartość średnia*. O tym jednak, że jest to właśnie wartość średnia dowiadujemy się, kiedy stajemy w obliczu obiektów, które wymagałyby *ściśle* określenia wielkości przedmiotu pomiarowego; chodzi o przedmioty mikroskopowe. Jasną jest rzeczą, że przy pomocy np. linijki możemy zmierzyć tylko te przedmioty, które są porównywalne wymiarami z rozmiarami linijki. Nie możemy w ogóle mierzyć rozmiaru np. bakterii, a praktycznie rzecz biorąc, nie możemy zmierzyć np. średnicy Ziemi. *Natura* przyrządu pomiarowego przesądza

tym, że wyniki wszystkich w ogóle pomiarów są *uśrednione*. Z faktu tego jednak zdajemy sobie sprawę wówczas, gdy uśrednianie w ogóle nie odsłania nam *natury obiektu*, ale tylko jakby jej (natury) przybliżenie. Bo naturę tę (również naturę elementów) można i trzeba pojąć jako całość *sui generis*. Tym bardziej zaś całością jest to, co składa się na drodze splątania kwantowego.

Wynika z tego, że samo *obserwowanie* rzeczy – nawet jedynie przy pomocy przyrządów pomiarowych – winno nas naprowadzić na myśl, że mierzenie i obserwowanie (*sensu stricto*) są to jednak dwie różne rzeczy. Wszak natrafiono właśnie na ograniczenia dokładności przyrządów pomiarowych, tzn. je *sposprzeżono* (czy też: stwierdzono). W każdym jednak razie, nawet to stwierdzenie musiało iść za jakimś postrzeżeniem zmysłowym. Wszystko to powinno skłaniać do zastanowienia się nad *samą naturą przyrządów pomiarowych*. Jest rzeczą jasną, że wykraczamy w tym miejscu poza ramy nauki, która miałaby się jedynie nimi posługiwać, samo ich zaś istnienie przyjmować *jako oczywiste*. Każda zresztą nauka pewne rzeczy przyjmuje jako oczywiste. Istnieje wszelako nauka, która przyjmuje *mniej oczywistości*, niż każda inna. Jest nią filozofia.

Mierzenia oczywiście zmierzyć się nie da, jakkolwiek można oczywiście zastanawiać się nad tym, *czym* ono istotnie *jest*, albo inaczej: *czym ono odróżnia się* od zwykłych czynności życiowych. W nauce *dostrzeżono*, że nie tyle *rozmiary* są decydujące dla ograniczenia ważności pomiaru, co raczej *natura* przedmiotów używanych w tym celu. To, do jakiego stopnia dokonano nad tym spostrzeżeniem *refleksji*, jest sprawą osobną. Refleksji tej winna systematycznie dokonać filozofia. A jednak jej przesłanki daje sama nauka.

Obojętnie czy przyjmiemy prawdziwość teorii ewolucji, czy też nie, faktem jest, że w pewnym momencie historycznym człowiek stanął w obliczu natury *całkiem instrumentów pomiarowych* (w rozumieniu dzisiejszym) *pozbawiony*. Musiał je *wytworzyć*. Nasuwa się jako oczywiste pytanie: *jak i dlaczego* je wytworzył. Podobnie zresztą rzecz przedstawia się na przykład z dzieckiem, które *dopiero uczy się* używania zegarka, aparatu fotograficznego, itp. Kwestia czasu nie jest przy tym zasadnicza. Chodzi bowiem o zależność genetyczną, a „naiwność” dziecka bynajmniej nie musi być tożsama z jego niedojrzałością. W pewnym sensie owa „świeżość” spojrzenia jest pożądana zawsze.

Zapewne wszelako wielu ludzi przyjmuje mimo wszystko, że np. oko człowieka jest przyrządem pomiarowym. Oczywiście trudności po przyjęciu tego stanowiska narzucają się same: **(5α)** czy zwierzęta, (które przecież posiadają zmysły) też „mierzą” świat je otaczający? Czy zatem uprawiają naukę w jakiejś bodaj załączkowej postaci?

Niewątpliwą cechą charakterystyczną nauki jest jej rozwój, a przynajmniej jego możliwość. Dlatego to mówimy o historii cywilizacji. Otóż (jak słusznie zauważył Hegel) świat zwierzęcy *nie ma historii* (w rozumieniu linearnego rozwoju) i w ogóle mieć jej nie może. Wiąże się to z faktem, że kontakt z naturą nie jest w tym wypadku „zapośredniczony”. Nie chodzi w tym wypadku o przyjęcie albo odrzucenie teorii ewolucji. Załóżmy bowiem, że jest ona prawdziwa. Nawet wówczas, za Heglem, musielibyśmy przyjąć, że coś jednak radykalnie człowieka od świata zwierzęcego odróżnia. Tylko bowiem człowiek może akumulować wyniki pomiarów potencjalnie *ad infinitum*. Natomiast granicą doświadczenia zwierzęcego jest matryca (instynkt) wszczepiona przez naturę. Hegel trafnie w sumie zauważył, że świat zwierzęcy jest dalece bardziej „zachowawczy” niż ten ludzki. Bo zresztą, czyż instynkt samozachowawczy nie jest tym najważniejszym? „Zachowawczym” jest nadto

instynkt prokreacji; w tym wypadku chodzi o zachowanie integralności trwania i tożsamości gatunku. A działania instynktowne niewątpliwie idą za postrzeżeniem zmysłowym. Istotne jest tu to, że specyficzny sposób poznania nie może być odrzucony przez specyficzny gatunek. Problemu tego usiłowano uniknąć przyjmując, że to, co specyficzne jest w sumie nieistotne, a ważna jest ciągłość przemian. W ten sposób, choć człowiek różniłby się od każdego poszczególnego gatunku zwierzęcego, byłby i tak częścią ewoluującego continuum.

O ile można by się zgodzić z Heglem, że „rzeczywistość jest rozumna”, to niepodobna zgodzić się, że jest ona, by tak rzec, „matematyczna”. Bo na matematyce pojęcie racjonalności wyczerpywać się nie musi. Hegel jakoś chyba zawał sobie z tego sprawę, mówi bowiem nie tyle o „bycie nieskończonym” po prostu, co o „nieskończoności dobrej” (czyli o pewnej jakości). Wydaje się to mimo wszystko jednak *contradictio in adiecto*. „Ile” i dobro pozostają do siebie w stosunku bliżej niekreślonym.

Przyjmijmy, że „rzeczywistość jest rozumna”, a więc zwierzęta jakoś (choć niedoskonale) w rozumności ludzkiej partycypują. Możliwość udomowienia zwierząt wydaje się opierać na fakcie, że potrafią one *przyjąć* żądania ludzkiego rozumu. Jeżeli wszelako Arystoteles mówi, że „Bóg i natura nic nie czyni na próżno”, to jednak zaznacza, że zwierzęta celowość realizują *wykonawczo* jedynie, a zatem nie mogą dokonać refleksji właściwej nauce. Ład relacji kosmicznych każe stwierdzić: *opus naturae est opus intelligentiae*. Wszelako stwierdzenia tego może dokonać tylko istota rozumna: *poznanie* tego ładu (poznanie niezaangażowane, a więc kierujące się ku Autorowi tego ładu; *poza* kosmos) może być udziałem wyłącznie istoty rozumnej w pełnym tego słowa znaczeniu, czyli człowieka.

Przyjmijmy, że powstawały nowe gatunki. Otóż *tożsamość* każdego poszczególnego gatunku musiała być zachowana (przynajmniej tymczasowo). Koń zawsze pozostanie koniem, nawet jeżeli kiedyś miałby powstać „z” konia gatunek od niego doskonalszy. Otóż *wyłącznie* w *obrębie* jednego określonego gatunku widzimy akumulację wyników poznania otaczającego go świata. A jednak w wypadku *tej* „akumulacji” nie chodzi o to, co określono mianem pomiaru. „Pomiaru” potencjalnie *ad infinitum* zwierzę nie jest w stanie dokonać.

Gdyby patrzeć było mierzeniem, to akumulacja wyników pomiarów prowadziłyby do monotonicznego wzrostu doskonałości poznania. Poznanie stawałoby się „bardziej intelektualnym”. Ewolucja w danym razie miałaby zatem przejrzysty sens jako właśnie linearny wzrost – potencjalnie nieskończony. Chodziłby mianowicie o – wyrażając się obrazowo – ekspansję matematycznego ideatum na świat materialny. Chodziłoby o wskazanie na to, co zapowiadało pojawienie się na Ziemi „zwierzęcia mierzącego” – człowieka.

Postrzeżenia zmysłowe kumulowałyby się tak, że „powstałaby” „świadomość”. Zresztą prawie dosłownie „naturę” ludzką w ten sposób pojął Condillac. Istotne jest to, że ewentualne poznanie wcześniejsze byłoby *jedynie* materiałem dla poznania późniejszego. W rzeczywistości jednak widzimy, że natura – istniejąca powiedzmy w tej „niedoskonałej” postaci – jest jednak *instrumentem*, nie zaś „materią” poznać późniejszych, bo na przykład funkcje wegetatywne człowieka są *warunkowo konieczne* dla pracy jego umysłu i nie można powiedzieć, aby „doskonalsza” postać życia czyniła je zbędnymi.

Wyobrażenie sobie „Natury” jako ewoluującego monotonicznie continuum jest zapewne dość sugestywne. Atrakcyjność tego obrazu pochodzi stąd, że *jakiś* wzrost, czy też akumulację poznania w wypadku człowieka można rzeczywiście dostrzec. A jednak właśnie sama choćby historia cywilizacji przekonuje, że monotoniczność owego wzrostu nie jawi się

zawsze jednakowo wyraźnie. Jeżeli bowiem mowa o akumulacji informacji, to naturalnie konieczny jest dla niej język; *określony* język. (Zostawiamy tymczasowo na boku kwestię, że język nauki w sensie Analityk Wtórych jest *więcej niż zbiorem* zdań). Inaczej ujmując: język jest istotnym *ograniczeniem*. Sporego wysiłku potrzeba na to, aby dostrzec *ciągłość* rozwoju cywilizacji w wypadku kultur bardzo starych, na przykład Sumeru. Problemem w danym razie jest właśnie (wymarły może) język. Niektóre języki są bezpowrotnie zaginione – martwe. Nieznajomość języka Sumerów skazałaby Akadyjczyków na pozostawanie w pierwotnym stanie barbarzyństwa. Patrząc wstecz na dzieje cywilizacji widzimy właśnie *brak* ciągłości. Ta ciągłość *musiałaby istnieć* tylko wówczas, gdyby jedynym językiem ludzkim był język matematyki. Tymczasem widzimy, że nawet naukowcy nie mogą obyć się bez języka potocznego. Chodzi w ogóle o wymianę myśli, ale też i o zwykły proces edukacji. Mówić możemy zasadnie o jej „szczeblach”. Wykorzystanie jednej gałęzi wiedzy w innej nauce wiąże się z istnieniem *przynajmniej dyskretnych stanów wiedzy*. Bo to *jedynie* umożliwia wykorzystanie wiedzy już zdobytej.

Jeżeli *znamy dany język*, to poznanie w jego obrębie (w jego aktualnej postaci) i tylko *w jego obrębie* zmieniać się może w sposób nasuwający możliwość zmian monotonicznych, podczas gdy charakter jego pozostaje „gatunkowo” identyczny. Nawet jeżeli nie istniałby zupełnie różny *w stosunku do całej natury* homo sapiens, to na pewno (faktycznie) istnieje – by się tak wyrazić – homo loquens – tożsamość tego „gatunku” i jego *niezmiennność* stwierdzamy za każdym razem, kiedy patrzymy wstecz na dzieje cywilizacji. Cechą istotną owego loqui (mówienia) jest czynienie odróżnień. „Widzimy” continuum zdarzeń (gdyż rozciągłość jest cechą ruchu), ale *rozumiemy* ją dzięki położeniu zdecydowanej cezury na tę ciągłość zmian. Dalej (za ujęciem tej formy) może iść ujęcie prywatności, bo in-finitum ewidentnie jest prywatnością, jeśli jest odniesione wprost ku temu, co materialne. Podobnie definiujemy np. linie, płaszczyzny itp.

Z użyciem danego języka wiąże się odrzuceniem znaków w danym razie nie znaczących. Wszelka w ogóle wymiana myśli musi tego typu wykluczenie zakładać. Ten typ wykluczenia jest w ogóle niezbywalny dla stosunków społecznych, które są przez użycie języka tłumaczone, czy wręcz usprawiedliwiane. Dostateczną racją wykluczenia nie może być motyw irracjonalny, na przykład kolor skóry, czy też rasa. Wykluczenia dokonać należy *w imię dobra samego człowieka*. Chodzi o wykluczenie *działań i uzasadnień autodestruktywnych*. Tolerancja zaś jest w tym wypadku wprost przeciwna dobru człowieka, to znaczy *zachowaniu jego istnienia; życia*. Jeżeli bowiem nazwalibyśmy rzeczy dowolnie, to nie odróżnilibyśmy np. ludzi od rzeczy. *Traktowaliśmy ludzi jak rzeczy*.

Jeżeli uczymy się języka obcego, to język ojczysty bynajmniej nie jest materiałem, lecz instrumentem dla poznania tego nowego. Sprawą otwartą wydaje się istnienie „języka uniwersalnego”, to znaczy takiego, w którym wszystkie aktualne postaci języka by się mogły zawierać. Niedorzecznością wydaje się próba sprowadzania ich do teorii mnogości. Pojęcie nieskończoności, z którym zmagał się Cantor, bynajmniej zresztą nie musi być pomocne dla zrozumienia samej matematyki. Tacite przyjmuje się, że „wgląd” w stosunki zakresowe sam z siebie daje zrozumienie matematyki. *Widzimy coś zupełnie innego*.

Ewolucja jest niczym innym jak ciągłością ruchu. Ruch zaś przebiega w określonych granicach; między *brakiem bycia* a pewną jego *pozytywną postacią* (o czym była mowa

powyżej; ROZDZIAŁ IV. 3.). Język mówiony wyraża właśnie doskonałości przede wszystkim (a dalej i prywatnie). A tych do stosunków zakresowych sprowadzić się nie da.

Zwierzę „akumuluje” wyniki doświadczenia, tylko do pewnej określonej granicy. Jasne jest, że dla psa na przykład szereg postrzeżeń, które człowiek uważa za ważne, jest zupełnie bezwartościowa. Wydaje się oczywiste, że sama natura psa – jako dyskretny (przynajmniej tymczasowo) poziom bytowej doskonałości – wszystko co poza bezpośredni krąg psiej egzystencji wykracza, dyskwalifikuje jako nieważne. Gdyby jakimś sposobem ów pies za „ciekawe” uznał informacje dotychczas dla wszystkich psów „nieważne”, to mielibyśmy właśnie do czynienia z przejściem do doskonalszej postaci poznania, charakterystycznej już dla *innego gatunku*. Przynajmniej *innego gatunku poznania*.

Zwierzęta komunikują sobie treści w pewien sposób, choć nie jest to język w ludzkim tego słowa znaczeniu. „Ważne” są tylko informacje, które mają *bezpośredni* związek ze stosunkowo wąskim kręgiem zwierzęcej egzystencji, wyznaczonym przez instynkt. Do myślenia abstrakcyjnego zwierzę nie jest zdolne, bo jego „język” do tego się nie nadaje. Zmysłowość tak w wypadku zwierzęcia, jak człowieka stanowi, *instrument* ujmowania cech gatunkowych. Zwierzę czyni to wykonawczo jedynie; człowiek dokonuje refleksji. Dla zwierzęcia *ważnym jest jeden tylko gatunek* – jego własny; poznanie człowieka takich ograniczeń nie ma. Zwierzę np. nie mogłoby nigdy wpaść na pomysł „ochrony zwierząt” w ogóle, bo w stosunku do siebie nawzajem zwierzęta odnoszą się po prostu brutalnie i jest to zupełnie *dla nich* naturalne.¹²⁵

Poznanie zmysłowe jest instrumentem już to pozwalającym na zachowanie danego gatunku, już to na *poznanie wszystkich w ogóle gatunków*. Bo zmysłami my – jako istoty rozumne – się posługujemy. Sam zaś instynkt zwierzęcy każe akumulować informacje tylko do ściśle (pojęciowo) określonej granicy. Akumulacja ad infinitum mogłaby dokonywać się tylko *poza* jakąkolwiek określoną postacią „życia”. Byłaby bowiem warunkiem przekraczania właśnie każdej zastanej jego postaci. Akumulacja pomiarów – stosownie do tego – mogłaby być tylko dziełem jakiejś siły, na przykład élan vital, która właśnie w stosunku do wszelkich zastanych postaci życia stoi w opozycji. *Stoi zatem również w opozycji do zmysłowości jako takiej*.

Bergson doskonale tę sprawę dostrzegł. „Trwanie”; „ciągłość” itp. jest w ogóle przeciwne wszelkiej zastanej i określonej postaci życia. A jednak ta ciągłość może również (i chyba w sumie trafniej) charakteryzować *degradację życia*. optymizm co do „rozwoju” (czyli kierunku monotonicznej zmiany) jest bowiem nieuzasadniony. Stwierdzenie, że życie w *każdej określonej postaci ulegnie zagładzie* i ulec jej musi nosi więcej znamion prawdopodobieństwa niż wspomniane wyżej, a temuz przeciwne. Bo te właśnie poszczególne postaci życia są związane z określonym typem działań instynktownych i poznania zmysłowego.

Pomiar jest ujęciem relacji w *stosunku do przedmiotu*, który możemy jakoś określić. „Ile” jest tu pewnym typem relacji, choć w Arystotelesowskich Kategoriach jest *czymś więcej*, bo cechą rzeczy jednostkowej. Rzecz jest tu ewidentnie *celem*, a właśnie fakt ten może łatwo ująć naszej uwadze, co jest zresztą związane ze zwyczajnym dla większości ludzi traceniem z oczu *celu w momencie posługiwania się środkami*.

¹²⁵ Zwierzę to po łacinie brutum.

Materiał nigdy nie stanie się instrumentem, posłużenie się bowiem instrumentem zakłada rozumność takiego aktu, gdy tymczasem jako „niedoskonałą postać „świadomości” definiowalibyśmy tę „prymitywną”. Jest więc jasne, że akumulacja może być jedynie *specyficznym dla człowieka sposobem opracowywania wyników* postrzeżenia zmysłowego, a akumulacji wyników pomiarów zwierzę jako zwierzę dokonywać nie może. To opracowywanie właśnie jest mierzeniem. A zwierzęta, które – podobnie jak my – mają zmysły, ewidentnie tego czynić nie mogą. Gromadzą one doświadczenia, ale to właśnie nie jest mierzeniem rzeczy.

A zatem ta akumulacja informacji nie może być dziełem zmysłów, a konsekwentnie, zmysły świata nie mierzą. Nie czynią tego zmysły zwierzęce, a więc czynić tego nie mogą zmysły ludzkie.

(5β) Druga trudność jest taka: dłoń ludzka służy do wykonywania *wszystkich bez wyjątku* przedmiotów pomiarowych. Przyrządy te są używane; wykorzystywane, a to zakłada istnienie *podstawy* od nich samych różnej. Człowiek jest w stanie wytworzyć nie tylko przyrządy *jakieś*, ale przyrządy *w ogóle*. Ponieważ zaś owo wykonywanie idzie za postrzeżeniem zmysłowym pierwotnie, postrzeżenie zmysłowe musi *sytuować się poza naturą rzeczy wytworzonych*, inaczej nie mogłoby służyć do wykonania wszystkich ich i wszystkich możliwych przedmiotów pomiarowych w ogóle. *Sama więc ta zdolność* musi być od *określonych* przyrządów różna. Chodzi w sumie o wolność wytworzenia wszystkich „deterministycznie” funkcjonujących narzędzi.

Gdyby maszyna była w stanie wytworzyć maszyny (a zmysł byłby takową maszyną), to najpewniej posługiwałaby się w tym celu „językiem” dla maszyny – by tak rzec – naturalnym, to znaczy systemem dwójkowym. Tymczasem ludzie posługują się systemem dziesiętnym dlatego właśnie, że mają dziesięcioro palców. To, że zmysłów właściwych jest tyle, ile jest palców u jednej ręki nie musi być przypadkiem. *Ujęcie* bowiem rzeczy, czyli jakby namacalne przekonanie się co do jej realności jest zupełne w wypadku użycia najmniej doskonałego (a zarazem najbardziej potrzebnego zwierzętom) ze zmysłów – zmysłu dotyku. Świadomie czynimy to (zyskujemy pewność zmysłową) posługując się właśnie dłonią.

(5γ) Ponadto: jeżeli postrzeżenie nie różniłoby się zasadniczo od mierzenia, to odwrotnie: można by się zasadnie spodziewać, że mierzenie stanie się kiedyś (na pewnym etapie historii musiałoby się stać) czynnością życiową. Wytwarzając zatem cyborgi, człowiek „tworzyłby” „organizmy żywe”. Zresztą tak właśnie to ujmuje Stanisław Lem. Fantazje Lema traktować chyba jednak należy jako żart.

Wiąże się z tym z kolejną **(5δ)** trudność: charakterystyczną cechą natury (nawet etymologicznie rzecz biorąc) jest *rodzić*. Bo organizmy żywe właśnie są wyróżnioną częścią natury. Natus to – zrodzony; φύσις pochodzi od φύειν. (Na tę etymologię zwraca uwagę Arystoteles). Najprymitywniejsze postaci życia manifestują się właśnie w zdolnością do samopowielania określonego gatunku. Człowiek oczywiście również tę zdolność, jako *istota żywa* posiada. A jednak płodząc dziecko najwyraźniej dokonuje *czynności zupełnie innej*, niż np. wytwarzanie zegarka. Pierwiastek rozumny manifestuje się w obu wypadkach zgola inaczej. W umyśle może *począć się* i *zrodzić* myśl, a za nią iść może wytworzenie rzeczy materialnej na wzór tego, co poczęło się w umyśle. Natomiast naturalna kolej poznania i w ogóle (co za tym idzie) wszelkiej aktywności życiowej, ma kierunek zgola przeciwny.

Pierwiastek zmysłowy (ten bliższy materii) stanowi o początku zarówno poznania zmysłowego, jak i ludzkiego rodzenia. Natomiast naturalne jego dopełnienie przychodzi ze stronu intelektu. Bo dane zmysłowe są analizowane przez intelekt; a i ten sam zresztą intelekt (i prawa wola, która za nim idzie) chroni wszystkie postaci życia, które związane są z ludzką zmysłowością i płciowością. Prawość ludzkiego serca (intelektu i woli) mierzy się troską o każdą zaczątkową postać życia. W każdej z nich upatrujemy ludzkiej nadziei jutra i możliwości istnienia nowego życia. *Żadnej z tych możliwości nie wolno zdyskwalifikować.* Arogancją jest deptanie rodzącego się życia, a degeneracją umysłu – drwiny z tej najbardziej intymnej i podatnej na zniszczenie sfery życia człowieka.

Istnieje różnica doskonałości między rodzeniem ludzkim i rodzeniem ameby. Oczywiście rodzenie ludzkie jest doskonalsze. Na czym jednak ta doskonałość polega? Otóż najwyraźniej na tym, że rodzicielstwo ludzkie zawiera w sobie poza elementem fizycznego poczęcia, ochronę życia aż do momentu, kiedy dziecko (powiedzmy w wieku lat 16) może zatroszczyć się samo o siebie. Rodzic *rodzi* nie tylko fizycznie embrion, on *chroni* to życie wszystkimi dostępnymi sobie środkami. Ludzkie φύειν rozciąga się zatem na szereg lat. Rodzic daje dziecku maximum dobra, który dysponuje. Ludzkie rodzenie polega na wychowaniu również i wpojeniu w dziecko określonych zasad i norm działania, umożliwiających samodzielne życie. Bez tych elementów rodzicielstwo jest „okaleczone”.

W pewnym stopniu coś podobnego widzimy u doskonalszych zwierząt. Ameba nie troszczy się o swoje potomstwo, ale doskonalsze kręgowce – owszem. One dają swemu potomstwu – dzięki zachowaniom instynktownym – *wszystko, czym dysponują*. W miejsce zachowań instynktownych człowiek ma rozum, który właśnie kieruje rodzeniem w pełnym tego słowa znaczeniu.

Widać zatem, że rodzenie musi być *zasadniczo różne* od wytwarzania. Ponieważ zaś idzie ono wprost za postrzeżeniem zmysłowym, wynika z tego, że wytwarzanie i *czynności naturalne* to dwie różne rzeczy. Między tymi czynnościami *naturalnymi* znajduje się również postrzeżenie zmysłowe. Konsekwentnie, musi ono, *co do swej natury*, różnić się od działania narzędzi wytworzonych ręką ludzką. Ludzi po prostu „wyprodukować” się nie da, niezależnie od literackich fantazji możliwość taką dopuszczających. Samo zaś pragnienie powstania „inżynierii społecznej” godzi wprost w ludzką naturę rozumną, której wyrazem zasadniczo jest rodzenie (rodzicielstwo) właśnie. Godność bowiem rodzicielstwa przejawia się w naturalnym dla człowieka sposobie przedłużania własnej egzystencji – wcale nie zasadniczo materialnej jedynie, ale i duchowej. Rodzice bowiem przekazują dziecku przede wszystkim to, co się określa dziś powszechnie mianem wartości. Otóż nie może tu chodzić o – literalnie rzecz biorąc – „powielanie wartości pomiarów”. Wartości bowiem w danym razie są jednak natury niekwantytatywnej. To, co ściśle animalne w człowieku służy (prowadzi do powstawania) życia o charakterze i godności specjalne wyróżnionej. I w tym punkcie ludzkie rodzenie jest obrazem wewnętrznego życia Boga. Bo w Nim „rodzić” i „mówić” to jedno.

Płody umysłu ludzkiego zwane są takimi bynajmniej nie w sensie metaforycznym wyłącznie. Arystoteles zwraca uwagę na to, że przywiązanie do dzieł własnego umysłu jest u człowieka zupełnie podobne do przywiązania do dzieci. Splatają się tu pierwotne i charakterystyczne dla człowieka postaci życia.

Ludzie bywają przywiązani do płodów własnego umysłu. Właściwie byłoby to zupełnie usprawiedliwione, gdyby chodziło o przywiązanie *do intelektu*. Bo idee bywają

raczej płodem wyobraźni, a przywiązanie do nich – uporem i tępym doktrynerstwem: raz puszczone w intelektualny obieg, krążą w nim, a „przywiązanie” do nich dalekie jest od poczucia obowiązku i odpowiedzialności. „Usprawiedliwianym” zaś bywa formułowanie „hipotez” prawdę obiektywną jedynie „przybliżających”, nigdy zaś jej nieokreślających definitywnie (tzn. odpowiedzialnie właśnie). Sprowadza się to do *usprawiedliwienia dowolności*. Idealizm przejawia ten fakt „przywiązania”, kładąc znak równości między myśleniem a istnieniem. Przekonanie kogoś w danym razie co do tego, że się myli, byłoby próbą naruszenia jego duchowej integralności. Osobną sprawą jest to, że poglądy nawet zgola chybione należy traktować z pewną oględnością, bo są niewątpliwie *pewną* manifestacją życia; poglądy uznane za prawdziwe należy próbować wyrażać zawsze w języku *naturalnym* dla osoby, która być może pozostaje w błędzie. Wyrażenie własnej rozumności nie jest bynajmniej prerogatywą „oświeconych”. Każdy człowiek to prawo ma i realizować je może zakładając rodzinę. Myśli własne stają się w danym razie wartościami przekazywanymi dzieciom. Jest to naturalny sposób funkcjonowania „świata ludzkich myśli i wartości”. Bo w każdym innym wypadku może się zdarzyć tak, że potrzeba eksterioryzacji własnych myśli będzie wprost proporcjonalna do ich „oryginalności”, czy też „bezkompromisowości”. Najbardziej zbrodnicze myśli, raz poczęte w umyśle ludzkim (w wyobraźni; nie w intelekcie), pokazują przemożną siłę uzewnętrzniania ich samych. Są bowiem złem, a zła człowiek *sam jeden* zazwyczaj nie jest w stanie unieść. Pragnie „podzielić się” nim z innymi. Tego typu niebezpieczeństwa w normalnym życiu rodzinnym zazwyczaj nie ma. I w tym tkwi zasadnicza przewaga wychowania rodzinnego nad wychowaniem instytucjonalnym. Skutki wychowawczych błędów od razu zresztą uderzają w samych rodziców. Nawet samo spojrzenie dziecka może być wystarczającym powodem do refleksji nad (nie-)właściwością postępowania. Reasumując: zmysły są podstawą poznania zarówno ilości (jej mierzenia), jak i podstawą: poczęcia, zrodzenia i dojrzewania myśli; już to w sferze poznania zwanego słusznie *konceptualnym*, już to w sferze integralnie pojętej ludzkiej płodności. Logos obecny w ludzkim umyśle i ludzkiej rodzinie jest jakby obrazem Logosu Boga, czyli najdoskonalszą postacią życia. Przeciwnie: ideo-logia scjentyzmu jest degradacją życia. Husserlowska krytyka scjentyzmu jest niewystraszająca: Erleben (przeżycie) wnosi konotację sensualizmu i pozostaje w stosunku nieokreślonym do integralnie pojętej płodności ludzkiej. Od czasów Sokratesa filozofia (klasyczna) była „sztuką położniczą” (majeutyką).

(5e) Przekonanie o tym, że oko ludzkie jest przyrządem pomiarowym jest wyrazem naiwnej ekstrapolacji warunków technologicznych na obszar organizmów żywych. Takiej ekstrapolacji dokonali w przeszłości Descartes i La Mettrie: ciało człowieka jest rzekomo maszyną. Zawsze można sobie zadać pytanie, jak i czy, twierdzenia tego typu dają się udowodnić.

(5f) Jak powiedziano, przekonanie co do uniwersalnej ważności mierzenia jest oparte na idei absolutnego mierzenia po prostu. Gdyby poznanie w ogóle było mierzeniem, to świat, jako całość, *musiałby* się stosować do jakiejś „uniwersalnej miary”, którą – jak zaznaczono – chciała odkryć ontologia Jana Dunska Szkota, archetyp ontologii współczesnej. Istnienie quantum leaps nie mieści się w takim paradygmacie pomiaru („poznania”); nie istnieje bowiem izotropowy zbiornik możliwości istnienia. Strzałka przyrządu pomiarowego takich „czynności” jak quantum leaps wykonywać nie może. Tymczasem najnowsze badania

wskazują na istnienie quantum leaps w *obrębie organizmów żywych*, w szczególności np. w wypadku postrzeżenia węchowego. Prace dokonywane obecnie na Uniwersytecie w Ulm w Niemczech (Susana Huelga) rzucają interesujące światło na problem *natury* postrzeżenia zmysłowego.

Narząd postrzeżenia zmysłowego nie posiada lokalności podobnej (i wymaganej) dla przyrządów pomiarowych. W języku scholastycznym twierdzenie to jest wyrażone przez zdanie, że zmysły ujmują postać (species) (chodzi – jak wspomnieliśmy – o energię, czy też raczej może potencjał) przedmiotu *odrywając ją od materii*, tzn. od jej lokalności właśnie. Ujmują tę energię a-lokalnie. Oznacza to tyle, że dwa dowolne „miejsca” w ciele organicznym są *nierozpoznawalne* jako dwa miejsca – przeciwnie niż w przyrządzie pomiarowym. One *są jednym miejscem*; wyrażając to językiem Arystotelesa: są naturalnym miejscem danego ciała. Nieporozumienie rodzi się wtedy, gdy przyjmiemy realność przestrzeni (lub eteru). Wtedy różne położenie przesądzałoby o różności obiektów. Tymczasem właśnie istnienie absolutnej przestrzeni jako „zbiornika” rzeczy i zdarzeń jest fikcją. *Przestrzeń jest wtórna* w stosunku do fizycznego ciała. Ideę bowiem przestrzeni tworzymy *dopiero porównując realne (naturalne) miejsca dwu najpierw obiektów (rzeczy)*. Ciało ludzkie (a specjalnie zmysły) jest *jednym i tym samym obiektem*, nie zaś – jak to sobie naiwnie wyobrażał Leibniz – „agregatem” elementów niepodzielnych. W jednym i tym samym miejscu – zdaniem Arystotelesa – dwa ciała znajdować się nie mogą.

Nawet na przykład promienie X, które przenikają ciało ludzkie, w tych granicach, w jakich są ono przez ciało ludzkie pochłaniane, stają się ono poniekąd jego częścią, gdyż ulegają właściwej mu dyspersji: tzn. prędkość zaburzenia falowego (prędkość fazowa) staje się większa od prędkości światła. W tym jednak razie nie można nic powiedzieć na temat określonego stanu energetycznego tego obiektu jako takiego, a zatem na temat jego tożsamości również. Mieczysław Gogacz mówi w tym kontekście o postaciowym ujęciu ciała ludzkiego.

Natomiast światło widzialne „wchodzi” do oka w inny sposób. W wypadku postrzeżenia zmysłowego mamy do czynienia z a-lokalnością zupełną, albowiem postać (species) rzeczy postrzeganej *znajduje się wewnątrz* ciała ludzkiego wprost na to ciało nie oddziałując. Gdybyśmy próbowali określić, *w jakim miejscu ciała znajduje się* skutek poznania zmysłowego, natrafimy na wyraźną trudność związaną z rzeczoną a-lokalnością procesów życiowych. W obrębie ciała ludzkiego informacje są ewidentnie przesyłane z prędkością *większą od prędkości światła*. Te informacje bowiem są *zdematerializowane*. Specjalnie zaś w sferze poznania determinizmu dopatrzeć się niepodobna. Tymczasem determinizm jest właśnie wpisany samą naturę przyrządów pomiarowych.

(5η) Jasną jest rzeczą, że każdy pomiar musi dokonywać się w czasie. Możemy sobie zatem zadać pytanie, jak my-ludzie widzimy wskazania przyrządów pomiarowych. Jest rzeczą jasną, że po to, aby dostrzec ruch trzeba być przynajmniej względnie nieruchomym. Podobnie, chcąc ująć rzecz polegającą zmianie w czasie, należy zająć wobec niej stanowisko poznawczego *dystansu*, czyli przyjąć stanowisko a-czasowe.

Można by sobie wyobrażać pracę mózgu ludzkiego na podobieństwo pracy maszyny liczącej, a zresztą tzw. kanony Milla coś podobnego zakładają. Nie ulega jednak, że obserwujemy (i zresztą mierzymy również) sekwencję zdarzeń. Pojawia się proste pytanie:

czy następstwo zdarzeń może być określone i poznane przez inne (powiedzmy równoległe do tamtego) następstwo – na przykład przebiegów mózgowych?

Po to, aby poznać cokolwiek, potrzeba pewnego stałego, *nieruchomego* punktu odniesienia. Jak powiedziano, zwierzęta też muszą taki (przynajmniej względnie stały) punkt odniesienia przyjąć. Inaczej *zachowanie* egzystencji zwierzęcej nie byłoby możliwe. Kres, ku któremu obserwowany obiekt zmierza, nie jest prostą wypadkową tego, co go poprzedza. Kres jest *celem*, a każde poznanie ma na celu właśnie zapanowanie nad przebiegiem zdarzeń.

Naturalnie postrzeżeniu zmysłowemu zawsze towarzyszy przemiana o charakterze czysto materialnym, o czym dobitnie mówi Tomasz. Transfer energii w ośrodku materialnym zawsze łączy się z pewną stratą energii, czyli dyspersją. Ale *istotą* postrzeżenia zmysłowego jest właśnie pominięcie tych uwarunkowań materialnych. Tymczasem przyrządy pomiarowe z *istoty* swej ujmują *tylko* okoliczności materialne (rejestrują straty energii). Pomiar stanu energii zawsze wiąże się z pewną stratą energii i zaburza tożsamość przedmiotu. Naturalnie widzimy również „przez” powietrze, wodę i nawet przestrzeń kosmiczną nie jest idealną próżnią. *Istotą* wszelako postrzeżenia zmysłowego jest takie ujęcie stanu energetycznego danego obiektu *jakby* straty energii w ogóle nie było.

Nawet umysł zwierzęcia jest „sędzią” procesów, które je otaczają, w innym bowiem razie zwierzę nie byłoby w stanie zapanować nad przebiegiem zdarzeń, które stanowią kontekst jego egzystencji. A faktem jest, że tak długo, jak ono żyje, ono nad tymi procesami panuje.

Życie człowieka musi być przynajmniej tak doskonałe jak życie – powiedzmy – konia. Problem tylko polega na „długości” ludzkiej egzystencji. W wypadku zwierzęcia jest ona ograniczona do – powiedzmy – 10 lat. Naturalnie życie człowieka jest również ograniczone czasowo przynajmniej w aspekcie fizjologicznym.

Nawet jeżeli nie przyjęlibyśmy istnienia nieśmiertelnej duszy ludzkiej, to sama ludzkość – *humanitas* w znaczeniu Cycerońskim – kazałby nam okazać szacunek i uwagę tym, którym przyszło żyć na Ziemi przed nami. Biorąc do ręki książkę nieżyjącego już naukowca, w pewnym sensie partycypuję w jego życiu; albo inaczej: jego (owego zmarłego człowieka) egzystencja nie ulega zagładzie dzięki właśnie temu, że przynajmniej jego myśl może zostać podjęta w szerszym horyzoncie czasowym.

Wszystko to jednak zupełnie traci charakter przenośni, kiedy zapytamy o naturę *praw* naukowych. One z pewnością są a-czasowe i a-lokalne. Żeby sprawę postawić jeszcze ostrzej: weźmy pod uwagę prawa matematyczne. One z pewnością są a-czasowe. Po to, aby podać *fizyczną* podstawę ich egzystencji, Jan Duns Szkot odwołał się do umysłu Boga. Jeżeli bowiem człowiek powstałby w wyniku ewolucji, to przed powstaniem umysłu zdolnego prawa matematyki pojąć, prawa te *nie istniałyby*. Jest to stwierdzenie raczej niesamowite.

Ogólnie wszelko można powiedzieć, że, gdyby postrzeżenie było mierzaniem, *nie istniałoby nic określonego w ogóle*.

Okazuje się zatem, że *zmysły nie mierzą rzeczy*. Ale nie tylko to: gdyby mianowicie mierzyły one rzeczy, to w niczym nie przyczyniałyby się do poznania świata.

(50) Dwa pojęcia: faktu i metody powszechnie używanej w nauce, a związanej z mierzaniem, zostały zestawione w filozofii XX wieku. Husserl „ludzi faktów” obawiał się i od nich stronił. Ci, „stworzeni” przez mentalność scjentyzmu, byli podatni na manipulację

(alienację) i pozbawiani godności ludzkiej. Co nas tu specjalnie interesuje, to to, że *postrzeżenie zmysłowe* (jego analiza) miała odeprzeć program scjentyzmu.

Dostrzeżenie specyfiki postrzeżenia zmysłowego nie było więc wyłącznym udziałem scholastyki. Niezależnie od tego, że Edmund Husserl myślą scholastyczną się poniekąd inspirował (za pośrednictwem Brentana), problem ten – o czym trudno wątpić – przemyślał na własną rękę. Chodziło w sumie o odrzucenie zgubnego dla nauki relatywizmu.

Twórca fenomenologii – Edmund Husserl – był z wykształcenia matematykiem, co świadczyłoby o tym, że sam typ racjonalności matematycznej nie musi być z góry zamknięty na inne źródła poznania niż te związane z metodą stricte matematyczną. Nie chodzi w tym miejscu o aprobatę wniosków Husserla. Chodzi o stwierdzenie *faktu*, że *granice* nauk ścisłych (exakte Wissenschaften) mogą być poddane metodycznej analizie. W danym razie filozofię moglibyśmy może określić mianem strenge Wissenschaft.

Zarazem jednak matematycyzm niewątpliwie zaważył fatalnie na stosunku do „ludzi faktów” i do faktów samych. Bo prawa matematyczne nie są faktami we współczesnym tego słowa znaczeniu (są nimi wedle doktryny Analitik Wtórych).

Husserl koncentruje się na tym, co nazywa o „naocznością czystą”, czy też „oglądem ejdetycznym”. A z faktami bierze zdecydowany rozbrat. To znaczy nie bierze pod uwagę możliwości, że same fakty naukowe mogą w przyszłości cokolwiek o „naoczności czystej” powiedzieć. Idzie po prostu w kierunku idealizmu („tym gorzej dla faktów”).

„Badania Logiczne” powstały na 24 lat przed okryciem dualizmu korpuskularno-falowego obiektów materialnych przez De Broglie’a. Były one raczej reakcją na empiriokrytycyzm i wspomniany mechanicyzm np. Macha. Dlatego też Husserl zasadniczo odzegnał się od możliwości nadania fizykalnej interpretacji „oglądowi ejdetycznemu”; jego opozycja w stosunku do „scjentyzmu” była nieprzejednana. O taką jednak interpretację można się pokusić. Można mianowicie przyjąć, że ejdos, czyli wspomniana scholastyczna species to po prostu stan energetyczny danego obiektu; stan o charakterze (zgodnie z okryciem Plancka) dyskretnym, a więc adekwatnie wyrażający tożsamość danego obiektu. Jeżeli programem fenomenologii jest intuicja prezentująca, to wszak potencjał obiektu jest istotnie obecny bezpośrednio – tak jak spodziewano się tego po przedmiotach idealnych. Za Arystotelesem można było jeszcze raz powiedzieć „idee są zbyteczne”. Być może jednak Arystotelesa potrzeba było, by eidós dostrzec w samej naturze właśnie.

Wątpliwości musi budzić zalecana przez Husserla procedura doprowadzenia do oglądu ejdetycznego, a dokładniej – stwierdzenie konieczności istnienia takowej procedury. Stanowisko Husserla było historycznie umotywowane opozycją w stosunku do mechanicyzmu i empiriokrytycyzmu, czyli opozycją w stosunku do nieodróżniania postrzeżenia (Husserl mówi o postrzeżeniu jako cesze „świadomości”) od mechanicznych procesów mu towarzyszących. Wygląda to tak, jakby człowiek dla odzyskania swej animalnej bezpośredniości poznania (a Husserl wspomina literalnie o „świadomości zwierzęcej”) potrzebował „wzięcia w nawias” nalotu owego mechanicyzmu. To ostatnie („wzięcie w nawias”) pojawia się w „Ideach I” (rok 1913) i jest jakby suplementem do „Badań Logicznych”; do badań nad oglądem ejdetycznym. Otóż „autentyczność ludzkiej egzystencji”; przezwyciężenie alienacji, której ofiarą stał się człowiek za sprawą scjentyzmu, przezwyciężenie dominacji instrumentów, które na podobieństwo mitycznego Golema przeciw człowiekowi się buntują, uzyskać właśnie mamy dzięki fenomenologii.

To, że postrzeżenie jest a-lokalne, nie oznacza bynajmniej, że jest ono „nieokreślone” co do natury, czyli pozbawione wartości poznawczej. Jest ono – zdaniem Arystotelesa – podstawą, różnego od poznania matematycznego typu racjonalności, a to, że jest ono podstawą właśnie pokazuje się wyraźniej (niż w matematyce) w nauce, której domeną jest *abstractio totius*. Arystoteles mówi o innym rodzaj stosunku do danych zmysłowych. Nauki bowiem zwane obecnie ścisłymi stanowią jeden tylko typ racjonalności ludzkiej. Otóż samo postrzeżenie zmysłowe możemy poddać systematycznej refleksji, w której bynajmniej nie ma miejsca na dowolność.

Problem, czy też wątpliwość, o której mowa, jest sprawą istotną. Fenomenologia ogłód ejdetyczny postuluje *de facto* jako środek *wyłączenia* wszystkich instrumentów pomiarowych, które znajdują się *pomiędzy* naszymi zmysłami („świadomością”) a rzeczami realnymi. Wszelako wydaje się, że aktu natury „ejdetycznej” dokonuje *po prostu każdy człowiek* z racji tylko tego, że patrzy na świat, natomiast *natura* owego patrzenia może zostać skutecznie zaciemniona przez np. scjentyzm. Fenomenologia koncentruje swą uwagę na tym elemencie naszego poznania, który z istoty nie może zostać poddany dyscyplinie naukowej. Może on być poddany zdyscyplinowanej refleksji nad nim samym; refleksji o charakterze naukowym, ale to zupełnie coś innego. I jest rzeczą jasną, dlaczego refleksja właśnie mogła budzić w danym razie obawy Husserla. Drugie bowiem widmo zagrażające „autentyczności ludzkiej egzystencji” to psychologizm w stylu – powiedzmy – Theodora Lippsa. Otóż twórca „nauki o duszy” – Arystoteles bynajmniej nie był „psychologiem” w tym sensie. Nie chodziło bowiem o psychologię „eksperymentalną” (a ta właśnie posługiwała się pomiarami jedynie). Istniała zatem i istnieje do dziś realna alternatywa zarazem dla psychologizmu oraz pojęcia nauki o poznaniu w terminach niemieckiej *Geisteswissenschaft*. Fenomenologia sytuuje się bowiem w nurcie tej właśnie niemieckiej tradycji filozoficznej. Tą alternatywą jest „psychologia” Arystotelesa (nauka „O duszy”). Jest to nauka filozoficzna, a z tej właśnie racji – jak to wyraźnie mówi Tomasz – ma ona swobodę ilustrowania swych przemyśleń przykładami wziętymi z fizyki na przykład. Nic nie stoi zatem na przeszkodzie, aby mianem *species-eidos* określić dyskretny stan energetyczny danego przedmiotu. W innym wypadku dajemy właśnie zwolennikom scjentyzmu swobodę odrzucenia jako „nienaukowych” przemyśleń, które po prostu od „nauki” się odcinają, zamiast dawać – zgodnie z myślą Tomasza – wynikiem tychże nauk filozoficzną interpretację. W interesującej nas kwestii chodzi o filozoficzną interpretację *granicy*, na którą *faktycznie* w mechanice kwantowej natrafiono. Husserl *postulował* dokonanie redukcji ejdetycznej. *Postulować* należało filozoficzną interpretację fenomenu postrzeżenia zmysłowego. Ponieważ jednak wszelkie poznanie od tegoż postrzeżenia musi się zaczynać, chodzić musi o zdyscyplinowaną refleksję nad nim właśnie. Krótko mówiąc: czym innym jest patrzenie, a czym innym jest wiedza na temat *natury* patrzenia.

Tak więc odrzucając (czy też abstrahując) od kierunku, w którym podążyla myśl Husserla po roku 1900, i tak musimy stwierdzić, że ważnym i dowiedzionym bezspornie jest stwierdzenie, że *zmysły świata nie mierzą*. Bo wyłączenie, czy też wzięcie w nawias w celu uzyskania czystego postrzeżenia jest równoważne z przyjęciem, że to instrumenty oddzielają nas od rzeczy i zawsze stoją między nagimi zmysłami a światem realnym.

W Rozdziale VII. 7 zostanie omówiony problem teorii ewolucji. Na marginesie jednak tego, co powiedziano w punkcie (5α), już w tym miejscu należy poczynić pewne uwagi wstępne.

Żaden ewolucjonista nie jest w stanie zakwestionować istnienia homo loquens, ponieważ wszelka możliwość komunikacji jakichkolwiek poglądów zakłada możliwość porozumienia, a to właśnie zawiera się w pojęciu „człowieka mówiącego”. Człowieczeństwo praktycznie rozpoznajemy właśnie po zdolności mówienia (a może jeszcze bardziej: słuchania) w bodaj najnie doskonalszej postaci (chore dzieci przejawiają takąż zdolność słuchania tego, co do nich mówimy). Praktycznie rzecz biorąc, za barbarzyńców poczytuje się ludzi operujących językiem ubogim znaczeniowo i niezdolnych do czynienia odróżnień potrzebnych dla odczytania „znaków cywilizacji”. Odrzucenie możliwości wymiany myśli jest równoznaczne z degradacją cywilizacji. Mówienie musi być określone od strony formalnej, a reguły poprawności językowej stanowią pewne minimum niezbędne dla komunikacji. Ale i ogólniej: forma komunikacji jest przejawem i wyrazem określonego poziomu cywilizacyjnego. W tym zatem punkcie już pojawia się problem uniwersalnej formy komunikacji. Jej istnienie równałoby się niezmienności formy gatunkowej homo sapiens. Inaczej rzecz ujmując: homo sapiens można by definiować jako homo universaliter loquens. Pociągałoby to za sobą i to, że możliwość ulepszenia i degradacji gatunku ludzkiego nie wchodzi w ogóle rachubę. Chodzi zatem o ten aspekt teorii ewolucji, który bezpośrednio dotyka egzystencji człowieka.

Grecy starożytni odnajdywali tożsamość kulturową w konsekwentnym określaniu słów mianem λόγος. Z kolei greka neotestamentalna Λόγος określa jako cel egzystencji człowieka. Język Starego Przymierza w tym miejscu umieszcza imię Boga יהוה – pełni istnienia. Zdaniem Gilsona, to właśnie istnienie winno sytuować się w centrum filozofii (metafizyki), stąd też metafizyka prawdziwa jest to „Metafizyka Księgi Wyjścia”, w której Objawiono imię Boga – pełni bytu. Z kolei samego człowieka Gilson definiuje jako animal metaphysicum.

Objawienie jest więcej niż wiedzą, bo komunikacją w sensie partycypacji w życiu wewnętrznym Boga. Mimo akcentu położonego na imię Boga, język Pisma św. jest przede wszystkim językiem ludzkim. Jest słowem Boga, bo treść przekazu zawiera wspomnianą perspektywę uczestnictwa w życiu Boga. Ta treść jest zupełnie uniwersalna od strony przedmiotu, tzn. natury ludzkiej powołanej do celu nadprzyrodzonego. W tej to zatem naturze musimy znaleźć podstawę poznania (i „poznania”) pełni bytu.

Metafizyka klasyczna mierzy się z tym poznaniem. Nieporozumieniem wszelako jest upatrywać w niej samej owego uniwersalizmu. Jest ona bowiem stosunkowo słabo znana. Inaczej: jeżeli jest i *winna stać się* znana szerzej lub lepiej, to dlatego, że – zdaniem Tomasza – wnioski jej najbliższe są jej pryncypiom. Przedmiotem metafizyki byt jako byt. Natomiast tym pryncypium poznania przedmiotu metafizyki jest ujęcie bytu, które poprzedza wszelką aktualną postać języka. Jest ono *naturalnym przedmiotem* intelektu. Niepodobna wydedukować z pojęcia bytu żadnej aktualnej postaci języka, bo też nazywanie tego pryncypium jest czymś innym niż jego rzeczywiste poznanie. Ale z drugiej strony, wszelka otwartość na dialog z innymi ludźmi opiera się na istnieniu niezmiennej podstawy tego dialogu; zanim wypowiemy cokolwiek w ogóle, dysponujemy już pewną zasadą

wypowiadania myśli. Tak też uczymy się języków obcych oraz uchylamy „obcość” osób, z którymi podejmujemy dialog. A zatem: przynajmniej praktycznie fałszywość tego tu omawianego aspektu teorii ewolucji ustalamy wówczas, gdy otwieramy możliwość konstruktywnego dialogu ze wszystkimi ludźmi. Konieczną jest jedynie *dyskryminacja* tego, co tę możliwość podważa.

6. Zakres stosowalności optyki geometrycznej

Możliwość mierzenia przedmiotów musi być związana z zakresem stosowalności optyki geometrycznej. Instrumenty pomiarowe mają ściśle określone wielkości, odpowiadające właśnie geometrycznym zarysom przedmiotów. Zresztą samo ich wytworzenie wymaga precyzyjnego ujęcia proporcji ilościowych. Gdyby mierzenie miało być związane z interferencją, czy też dyfrakcją światła, uzyskanie precyzyjnych wartości nigdy nie byłoby możliwe, bo oba zjawiska muszą być eliminowane np. przy budowie teleskopów. Naturalnie samą interferencję *mierzymy* właśnie za pomocą rejestracji np. na kliszy fotograficznej *geometrycznych zarysów*, które interpretujemy jako „właściwości” przedmiotu. Chodzi o fragmentaryzację naturalnej ciągłości ruchu, a potem i samego przedmiotu pozostającego w ruchu. Wrażenie ciągłości można uzyskać grupując obok siebie szereg pikseli. Podobnie w tradycyjnym kinematografie, szereg obrazów „klatkowych” następujących jeden po drugim dawało wrażenie owej ciągłości. Wrażenie jednak to jest różne od percepcji ciągłości naturalnej.

Jeżeli chcielibyśmy rozumieć doświadczenie jako mierzenie wyłącznie, to w sposób oczywisty narzuca się pierwszeństwo (co można by jeszcze zrozumieć), ale w sumie raczej *wylączność* zmysłu wzroku jako tego, który ma wartość poznawczą. Ponadto, zmysł ów trudno raczej odróżnić w danym razie od umysłu człowieka w ogóle.

Według Arystotelesa, ludzie cenią wzrok dlatego, że „pokazuje on wiele różnic”. Nie jest to wszelako to samo, co stwierdzenie, że zmysł wzroku jest najbardziej potrzebny. W istocie najbardziej potrzebnym dla zwierzęcia jest ten najmniej doskonały – zmysł dotyku. Żadne zwierzę bez niego obyć się nie może. Oczywiście dotyk nie informuje nas precyzyjnie o kształtach przedmiotów; czujemy właściwie nacisk, jaki wywierają one na np. na naszą dłoń. Z drugiej zaś strony, ciśnienie promieniowania elektromagnetycznego na siatkówkę oka nie jest zapewne ważne dla percepcji wzrokowej. Pojawia się problem, dlaczego jedno i drugie mimo wszystko nazywamy zmysłami. Zmysł wzroku wydaje się bowiem najdalszy od „zmysłowości”.

Zmysł ów trudno niektórym odróżnić od umysłu człowieka w ogóle. Przyjmują, że geometryczny obraz przedmiotu zapisuje się na siatkówce oka, a poznanie nie jest niczym innym, jak tylko nagromadzeniem takich właśnie obrazów (i ich uporządkowaniem). Zestawiania owych obrazów dokonywałaby wyobraźnia, która jednak w sposób istotny (również) nie różniłaby się od władzy postrzeżenia wzrokowego.

Można by – stosownie do tego – przypuszczać, że w naszej pamięci, która niczym istotnym nie różniłaby się od wzroku, zapisuje się szereg „rysunków”, które następnie są ze

sobą porównywane. Można by chyba dalej przyjąć, że taki jest właśnie charakter przedmiotów matematycznych. Są one poniekąd „sztywnymi” zarysami przedmiotów. Wyobraźnia niewątpliwie odgrywa zasadniczą rolę w ujmowaniu takich właśnie przedmiotów. Oczywiście jednak zdajemy sobie dobrze sprawę z tego, że w otaczającym nas świecie nie istnieją trójkąty, okręgi, itd. Nawet światło nie porusza się dokładnie po linii prostej. Ujęcie tychże przedmiotów jest zatem wynikiem (albo ostrożniej: wyrazem) pewnej idealizacji, niewątpliwie użytecznej dla poznania świata. Z czego jednak owa użyteczność właściwie wynika? Stajemy wobec kłopotliwej sytuacji wyjaśnienia, jak to, co zupełnie niezmiennie stosować się może do poznania zmiennego właśnie świata. Aby tę sprawę wyjaśnić, należy przyjąć, że tworzenie „obrazów” (przedmiotów idealnych) bynajmniej nie jest i nie musi być zasadniczą funkcją wyobraźni. Obraz znanej nam osoby (niewątpliwie zapisany w naszej pamięci) bynajmniej nie nosi żadnego podobieństwa do fotografii tejże osoby. Wystarczy prosta introspekcja, aby się przekonać, że to *ruch* jest tym, co istotne dla wyobrażenia. Jeżeli przyjmiemy mianowicie, że zmysły są jakby „detektorem” częstotliwości, to jasne, że *drżania* tego rezonatora, jakim jest wyobraźnia i pamięć *jakoś* odpowiadają „obrazowi” aktualnie widzianego przedmiotu. Chcąc „przywołać na pamięć” obraz znanej nam osoby właśnie dokonujemy pewnego poruszenia wyobraźni. I w tym punkcie właśnie postrzeżenie i wyobrażenie przedmiotów realnych różni się zasadniczo od ujmowania przedmiotów idealnych – przedmiotów matematycznych. Te ostatnie bowiem są poniekąd „spetryfikowane” w naszej wyobraźni. Specjalnego wysiłku potrzeba, aby ująć przedmiot w ten właśnie sposób; sposób poniekąd dla nas „nienaturalny”. Nazywamy to *abstratio formalis*. Abstrakcja formalna jest ujęciem właśnie sztywnych (tzn. w tym wypadku – geometrycznych) „granic” przedmiotów.

Sam więc fakt, że do gromadzenia „obrazów” potrzeba pewnego wysiłku, winien skłaniać do odrzucenia przypuszczenia, że gromadzenie to dokonuje się mechanicznie. Ponadto pamięć („zatrzymywanie obrazów”) jest cnotą etyczną, a w ogóle jest sprawnością odpowiadającą za specyficzny stosunek człowieka do danych zmysłowych. Chodzi o dystans, jaki w stosunku do rzeczy winniśmy przyjąć, aby je poznawczo ująć.

Przekonanie co do bezwartościowości interferencji i dyfrakcji jako źródła informacji wzrokowych mogło być dla spadkobierców XVIII wiecznego sensualizmu zarożumiałe. Gwałtowna reakcja na okrycie falowej natury światła w roku 1801 jest znamieną. Inaczej jest jednak ze zmysłem słuchu (zwanym tradycyjnie *sensus disciplinae*). „Wyrazistość”, z jaką dźwięki wyrażają się w umysł, nie jest wyłącznym źródłem informacji. Specjalnie w wypadku znaków mówionych barwa dźwięku (a zatem i jego częstotliwość, i energia, zgodnie z wzorem: $E=h\nu$), jest sprawą zasadniczą. Interferencję fal wykorzystujemy na przykład przy strojeniu instrumentów muzycznych eliminując tzw. dudnienia. Widać zatem, że *barwa* dźwięku i *barwa* przedmiotu to bynajmniej nie prosta ekwiwokacja. Barwy oczywiście zmierzyć bezpośrednio nie możemy. A jednak odgrywa ona zasadniczą rolę w porozumiewaniu się przy pomocy języka mówionego.

Jednego obrazu niepodobna jednoznacznie odnieść do jednego obiektu, bo złudzenia wzrokowe dowodzą, że przedmioty ułożone na linii wzroku mogą *jedynie dawać wrażenie* jednego przedmiotu. Precyzyjnie możemy ująć ten problem tak, że jednym jest ten przedmiot, który emituje fale koherentne, bo te pochodzą właśnie z jednego źródła. A tu

paradoksalnie pokazuje się, że interferencja i dyfrakcja mają przewagę nad „odwzorowaniem” przedmiotów.

Czy ten najmniej doskonały ze zmysłów (zmysł dotyku) *zasadniczo* różni się od innych zmysłów? Odnośnie do zmysłu smaku, dowiedziono stosunkowo niedawno, że ujmuje on *zasadniczo* stan energii obiektów (ROZDZIAŁ IX. 7), a należałoby przyjąć, że podobnie rzecz przedstawiać się musi ze wszystkimi zmysłami. (Percepcja ciepła jest wszak percepcją energii). Etanol i etanetiol różnią stosunkowo mało od strony geometrycznej, natomiast węch doskonale identyfikuje różny stan energetyczny obu. Ogólnie rzecz biorąc, zmysły muszą odróżniać przedmioty dostosowane energetycznie od przedmiotów do naszego organizmu niedostosowanych (szkodliwych). Nie mogą one jednak *mierzyć* ich, bo energii *bezpośrednio* zmierzyć się nie da; mierzenie zaburza stan energetyczny przedmiotu. Dostosowanie organizmu do środowiska, które przychodzi potem, jest bezpośrednią konsekwencją adekwatności percepcji dostosowania lub niedostosowania danego obiektu środowiska do potrzeb organizmu (do jego stanu energetycznego). Chodzi tu o proporcję energii, nie zaś rozmiarów.

To, co Hume mówi o „żywych impresjach” jako przeciwstawionych bladym kopiom (ideom) tychże, rozumieć trzeba w tym właśnie kontekście. Charakterystyczną cechą życia jest teleologiczne dostosowanie części, natomiast „obraz geometryczny” przedmiotu musi być tylko martwą kopią życiowej funkcji percepcji.

Weźmy pod uwagę tę własność ciała ludzkiego, jaką jest jego budowa. Gdyby ciało ludzkie powstało na drodze złożenia począwszy od cząstek o charakterze elementarnym, *to zdolność jego adaptacji musiałaby być funkcją* celowości ułożenia owych cząstek elementarnych. Chodzi bowiem o zdolność przetrwania i adaptacji do środowiska. Molekuły musiałyby się *układać* w określonej sekwencji dla uzyskania maximum możliwości przetrwania. Do czegoż jednak służą zmysły? Czy owa zdolność adaptacji nie jest w sposób oczywisty związana ze sprawnością właśnie owych zmysłów? Unikamy bowiem tego, co szkodliwe o tyle tylko, o ile jesteśmy w stanie poznać właśnie szkodliwość – przy pomocy tego, co prezentują nam zmysły. Naturalnie zmysł wzroku nie „tworzy” ciała ludzkiego rejestrując budowę materii ciał je otaczających. A jednak, jeśli ciało ludzkie złożone jest w określony sposób z materii elementarnej, a jego przetrwanie jest zależne od zachowania owego *sposobu*, czyli materialnej obecności w świecie ciał *w określony sposób zbudowanych*, to zmysł wzroku musi rejestrować właśnie ową określoność budowy ciał nasze ciało otaczających i to od ich struktury elementarnej począwszy.

Nie widzimy oczywiście atomów i nie chodzi bynajmniej o ich właśnie ujęcie wzrokowe. *Czujemy* jednak np. zapach amoniaku, czy też siarkowodoru, a postrzeżenie owo niewątpliwie *adekwatnie* informuje nas o *budowie* danej substancji. Własności chemiczne tychże substancji są prostą konsekwencją faktu, że i one – podobnie jak cząstki elementarne – mają dyskretne poziomy energetyczne, a rzekome „mierzenie” przy pomocy zmysłów nie jest niczym innym, jak ujmowaniem właśnie owych stanów energetycznych bezpośrednio. Idąc bowiem dalej, dochodzimy do tkanek, które bynajmniej nie tracą owego charakterystycznego rysu *natury*, polegającego na tym, że i one – jako tkanki – mają ściśle określone dyskretne stany energetyczne. Tak samo rzecz przedstawia się wreszcie z organizmem żywym. Jest on *strukturą*, a jej oczekiwana zdolność przetrwania jest prostą pochodną *kontrolowania* czynników strukturę tę możliwie zaburzających i to w sumie aż do „dna” świata – cząstek

elementarnych. Są one ujmowane w tle struktur z nich złożonych. Te struktury właśnie mają dyskretne poziomy energetyczne podobnie jak elementy, z których się składają.

Trzeba by zatem sprecyzować znaczenie przedmiotów określanych jako „małe” i „duże”. Samo określenie ciał jako „małe” wydaje się dalekie jest od ścisłości. Nawet nie zdając sobie dokładnie z tego sprawy, na co dzień operujemy (bardziej pojemną) kategorią wielkości właściwej (*debita quantitas*). To scholastyczne pojęcie wnosi tę myśl, że zupełnie małe różnice w budowie organizmów stanowią o ich (organizmów) różnicy gatunkowej. *Właściwym* co do wielkości (a więc takim, dla którego istotne są „małe” różnice) jest ten przedmiot, który jest strukturą celowo złożonych *elementów* – obojętnie jak dalece struktura ta złożona i do jak wielkich rozmiarów w końcu dochodzi. Ujęcie właściwości takiej właśnie struktury ewidentnie *nie polega na ujęciu jej wartości statystycznych*. Statystycznie żywy kot Schrödingera nie istnieje. W tym znaczeniu przedmiotem „małym” jest kot lub drzewo; przedmiotem zaś „dużym” jest ten przedmiot, którego właściwości są mierzalne (*sensu stricto*) jedynie statystycznie. Masa kawałka węgla jest *przybliżeniem* rzeczywistej masy struktury, której liczba cząstek nie da się praktycznie ustalić. Odłamanie kawałka węgla w *niczym nie narusza* jego (kawałka) „tożsamości”. Natomiast uszkodzenie ciała organicznego tę tożsamość ewidentnie narusza.

Przy pomocy przyrządów pomiarowych poznajemy tylko przedmioty „duże”, natomiast przedmioty małe są przedmiotami percepcji (np. wzrokowej), która ujmuje *nie kształty*, ale dyskretne poziomy energetyczne. Zmysły ujmują energię – jak się wydaje – bezpośrednio lub niemal bezpośrednio. Gdyby tego nie czyniły, nasze zdolności adaptacji do środowiska byłyby niemożliwe. Cała natura składa się z cząstek elementarnych. Gdyby zmysły nie kontrolowały poprawności struktury ciała i ciał je otaczających, przystosowanie do środowiska byłoby niemożliwe. Dlatego też – pośrednio – ujmują one przedmioty elementarne, jako właśnie elementy struktur złożonych.

„Zmysły informują niemal bezpośrednio,” a owo „niemal” odpowiada stopniowi doskonałości organizmu danego gatunku zwierzęcia. Postrzeżenie „doskonałe” dawałoby również doskonałą zdolność adaptacji, a zatem i niemożliwość zniszczenia danego zwierzęcia. Doskonałym jest dla *animal rationale* („zwierzęcia” rozumnego) – człowieka – skutek postrzeżenia zmysłowego (ujęty na drodze abstrakcji z danych zmysłowych, której to abstrakcji żadne zwierzę dokonać nie może), a mianowicie intelektualnie ujęty stan energetyczny danego przedmiotu. Ten stan energetyczny możemy oczywiście ujmować przy pomocy języka matematyki, co już dawałoby pewne przesłanki do stwierdzenia, że podmiot dokonujący takiej obróbki danych zmysłowych musi mieć zdolność „adaptacji absolutnej” w powyżej wyłożonym sensie. Można wszelako też określić ten skutek abstrakcji jako ujęcie różnicy gatunkowej, a język Arystotelesa w danym razie jest zręczniejszym wyrazem dostrzeżenia tego, co istotnie *odróżnia* człowieka od innych organizmów żywych. Ludzkie zmysły (same w sobie) nie są dość doskonałe, by dać człowiekowi (jednostkom) zdolność trwania większą niż – powiedzmy – 70 lat. Są jednak dość doskonałe, by dać umysłowi ludzkiemu materiał dla ujęć intelektualnych, a więc i zdolność duchowego trwania po rozpadzie organizmu. Scjentyzm łudził ludzi mirażem nieśmiertelności ofiarowanej przez naukę. Można by to rozumieć albo metaforycznie, albo w tym sensie, że kiedyś zostaną zbudowane aparaty podtrzymujące życie *ad infinitum*. Te to aparaty dawałaby „adaptację doskonałą”. Oczywiście jednak aparaty podtrzymujące życie są ewidentnie mniej doskonałe

od zdrowych organów (również zmysłowych). Mówiąc o „adaptacji doskonałej” musimy mieć na uwadze osobowe trwanie intelektu i woli ludzkiej – niemożliwe do osiągnięcia przez wytwory intelektu i woli. To, że człowiek posiadałby taką właśnie zdolność autokreacji (w sensie stworzenia samego siebie w momencie antycypowanej śmierci), jest nonsensem. Wytwory są materialnym dziełem intelektu, a jako takie trwać mogą tylko w relacji do tegoż intelektu, a więc wtórnie jedynie.

Mimo różnic zmysłów co do – jak to ujmuje Tomasz – ich duchowości czy niematerialności (fala elektromagnetyczna jest pozbawiona masy), każda percepcja dokonuje się przez „wylanie podobieństwa w ośrodku”; to znaczy propagację fali elektromagnetycznej, czy to pozbawioną dyspersji (w „próżni”), czy to kaskadową – w mniejszym lub większym stopniu. Natomiast zmysł wspólny (*sensus communis*) ujmuje energię („ruch”) wprost, to znaczy jest jakby wspólnym mianownikiem dla wszystkich zmysłów właściwych (Tomasz stwierdza jednakże, że nie jest rodzajem dla różnych – pięciu – gatunków postrzeżeń). Mówimy, że zmysł ten odróżnia na przykład kolor od zapachu. Oczywiście, odróżnienie zakłada wspólny mianownik. Chodzi o to, że zmysł wspólny określa proporcję energii (i ich stratę) na poszczególnych kanałach percepcji.

Wiadomo, że propagacja fali akustycznej nie byłaby możliwa, gdyby ośrodek nie przyjmował właściwości sprężystych, które „nakładają się” na „szum” związany z ruchem termicznym molekuł. Propagacja tychże fal jest związana z przemianą adiabatyczną, w której np. powietrze przejawia pewne właściwości ciała stałego, a mianowicie sprężystość. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę strukturę ciała stałego, to jasną jest rzeczą, że rzeczona sprężystość jest wynikiem elektrycznych oddziaływań molekuł. Światło w próżni rozchodzi się (rozchodziliby się w próżni, gdyby ona mogła w ogóle jako taka istnieć), jako fala o właściwościach (np. prędkości) będących prostą funkcją stałych przenikalności elektrycznej i magnetycznej. Te własności ośrodka w wypadku propagacji fali akustycznej nie są już takie wyraziste. Jakkolwiek bowiem i w jednym i drugim wypadku pole elektromagnetyczne odgrywa zasadniczą rolę w propagacji fali, to w ośrodku „nieprzejrzystym”, propagacja ta jest „kaskadowa”. Mamy do czynienia z oddziaływaniem: fala – cząstka – fala – cząstka, itd. W powietrzu naturalnie propagacja fali elektromagnetycznej też do pewnego stopnia wygląda podobnie. Mniejsza bowiem prędkość fali elektromagnetycznej w powietrzu niż w próżni jest wynikiem faktu, że natrafia ona po drodze na molekuły, które również wywołują efekt „kaskadowy”. (Zmniejszenie *prędkości grupowej* fali jest kompensowane „szumem”; czyli zaburzeniem związanym z prędkością fazową).

Jeden zmysł – zmysł wspólny – był specjalnie nobilitowany przez rzeczników realizmu filozoficznego. Bo wzrok – paradoksalnie ten najdoskonalszy ze zmysłów – polega złudzeniom. Descartes pomawiał zmysły w ogóle o nieadekwatność prezentacji, a złudzenia optyczne są raczej typowym tego przykładem. Ale normalnie złudzenie optyczne bywa korygowane przez inne zmysły, specjalnie zaś, kiedy dotykamy danego przedmiotu, a samo postrzeżenie zmysłowe daje przesłanki do koniecznych korekt: przez identyfikację różnych „kanałów informacji”, której dokonuje zmysł wspólny. Kant jednak takiej możliwości identyfikacji w ogóle nie dopuszcza (nie dostrzega). Problem identyfikacji jest to dla niego problem myślnego uznania jedności przedmiotu. Realista mógłby (słusznie *zasadniczo*) przypuszczać, że różne kanały percepcji wiodą właśnie do jednego przedmiotu. Według Kanta jednak to tzw. świadomość nadaje jedność danym zmysłowym, a przedmioty są w niej

„konstruowane”. Jedność w danym razie jest – jak powiedziano – jednością addycyjną, charakterystyczną dla wytworów. Na zasadzie prostej reakcji, w zmysłach poszukiwano przeciwwagi dla owej „kreatywności” idealizmu.

Wbrew jednak rzecznikom (rozmaitych form) filozofii zdrowego rozsądku trzeba powiedzieć, że nie istnieje „oczywistość zmysłowa”. (Wydaje się to *contradictio in adiecto*). Nie można bowiem ani *postulować* ani domniemywać istnienia rzeczywistości *jako całości*, w którą można by uzyskać jakiś (zmysłowy właśnie) wgląd. Zdrowy rozsądek może stanowić jedynie negatywne kryterium prawdziwości sądów naukowych (rozmijać się z nim nie należy nigdy), nigdy zaś nie może sobie on uzurpować prawa do bycia *fundamentem* wiedzy, to bowiem, co na tym „fundamencie” dalej by budowano; to co na nim by spoczywało tak jak przypadłości na substancji; byłoby tylko dla owej podstawy (substancji) naddatkiem.

Z Descartes’em wypada się zgodzić co do tego, że zmysły *mogą* informować nieadekwatnie, niepodobna jednak przystać na to, że informować adekwatnie *nie mogą*. Informację adekwatną uzyskujemy na drodze intelektualnej refleksji nad danymi zmysłowymi. Refleksja ta (refleksja sensu largo) oparta jest na jedynej (bo intelektualnej) oczywistości: na pewności zasady niesprzeczności. Jest to naturalna sprawność intelektu czynnego, który oświeca wyobrażenia (abstrahuje z danych zmysłowych). Te to wyobrażenia (tak oświecone) poruszają intelekt możliwościowy (właściwy podmiot wiedzy). Sam ruch wyobrażeń oczywiście do zdobycia wiedzy prowadzić nie musi. Jeżeli mianowicie są one tak „oświecone”, to prowadzą *do spoczynku* podobieństwa rzeczy w intelekcie możliwościowym, a ów spoczynek jest inną nazwą pewności naukowej (zrozumienia). Sama ruchliwość wyobrażeń oczywiście może zrozumieniu wręcz przeszkadzać, podobnie jak ich nienaturalny bezwład.

Ruchliwość wyobrażeń ludzi uznać trzeba za opłakane *signum temporis* współczesności. Pokój umysłu (*ἡσυχία*) nie bywa „towarem” dość cenionym. A jednak tylko on jest fundamentem wiedzy. Ujmować bowiem chcemy *zmienny* świat patrząc nań z *niezmiennego* punktu widzenia. To „patrzenie” może być nazywane „mierzeniem ruchu” sensu largo – przez analogię.

Przy przyjęciu „geometrycznego” paradygmatu doświadczenia, nie bylibyśmy w stanie wyjaśnić faktu, że widzimy, słyszymy (a ponadto może jeszcze odbieramy innymi zmysłami) *ten sam przedmiot*. Jak więc wyjaśnić bardzo prosty fakt, że widzimy i słyszymy *jedną i tę samą osobę*, z którą w danej chwili rozmawiamy? Czy tożsamość tego przedmiotu jest w ogóle problematyczna? Czy jest ona tylko związana doświadczeniem „potocznym”, które nie ma zasadniczego waloru obiektywizmu? Krapiec podaje prosty przykład: oto widzę przyjaciela, z którym rozmawiam. Czy nie jestem świadom jego realności i jedności właśnie? Krapiec twierdzi wszelako nadto, że intelekt wraz z władzą konkretnego osądu (zmysł zwany *vis cogitativa*) ujmuje przedmiot jako jednostkę realnie istniejącą. To ostatnie jednak nie zgadza się z tym, co mówi sam Tomasz: „pod ujęcie *intelektu* podpada najpierw byt, potem stwierdzenie, że jest on odrębny od innego bytu, a potem jedność bytu”.¹²⁶ Stwierdzenie

¹²⁶ Summa Theologiae, I q. 11 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita, unde definimus punctum, cuius pars non est, vel principium lineae. Sed multitudo, etiam

odrębności jest domeną *pierwszej zasady intelektu czynnego*: zasady niesprzeczności. Niestety za Kantem przyjmuje się powszechnie wtórność zasady niesprzeczności w stosunku do tzw. zasady tożsamości.

Kant chyba „praktycznej” wartości doświadczenia potocznego by nie kwestionował („zdrowy rozsądek jest rzeczą cenną” – zaznacza on nie bez ironii). Chodziłoby jedynie o jego wartość naukową, a to oznacza możliwość transformacji sądów syntetycznych a posteriori na syntetyczne aporii (prawa nauki). Bo problem „unifikacji” danych zmysłowych jest właśnie problemem ujmowania praw naukowych.

Według Tomasza, podstawa poznania (percepcja zmysłowa) nie jest w tak prosty sposób związana z jednością przedmiotu (czy to jednością osoby na przykład, czy to jednością gatunku, czy to jednością prawa), jak często to rzecznicy realizmu przyjmują. Intelekt ujmuje jedność przedmiotu, ale bynajmniej nie w ten sposób, jak to sobie wyobrażał Kant, to znaczy jedność tę przedmiotom nadając. Dwie cechy natury muszą być uznane: ciągłość przemian i krańce tychże. Intelekt jest wyróżnioną władzą poznawczą dlatego właśnie, że niepodzielność (jedność) przedmiotu ujmuje on na tle ciągłości przemian. Dokonuje on abstrakcji, a przypuszczenie, że ciągłość ową naruszałby on arbitralnie, jest bezpodstawne. Definicja jedności to: „być niepodzielny”. Wprzód ujmujemy ciągłość, a potem jedność. Matematyka też nie czyni w gruncie rzeczy niczego innego. Analiza matematyczna wyróżnia elementy infinitezymalne, a później je integruje. Złudzenie „matematyczne” może polegać na przypuszczeniu, że można dokonać tego dowolnie. W samej bowiem naturze istnieją naturalne granice, a fakt ten jest uznany przynajmniej co do cząstek elementarnych. Są one bowiem skwantowane. Nie jest to wszelako cecha jedynie substancji elementarnych; jest to – wedle Arystotelesa – cecha substancji w ogóle, na przykład osób, których jedność wypada jednak afirmować, nie można „konstruować”, bo sama afirmacja „człowieczeństwa” bez wskazania jego substratu jest niczym. Jałowość kantyizmu pokazuje się wobec problemu osoby właśnie, które „dyktatom rozumu” (wymaganym rzekomo w nauce) podlegać ani nie chcą, ani nie powinny. Dyktaty zresztą mogą przybierać formę wręcz makabryczną, kiedy „autorytet moralny” zostaje wskazany przez „wolę prawodawczą”.

Co do osoby trzeba by wskazać na realną podstawę jej jedności. Dokonuje tego intelekt właśnie. Dane przekazane na drodze percepcji zmysłowej są „koherentne”: w tym sensie, że intelekt jest w stanie *odsłonić* źródło, z którego pochodzą. Nawet doskonalsze zwierzęta mają pewną zdolność odróżniania. Pies odróżnia pokarm od ręki, która go podaje. Objawia nawet pewną zdolność do empatii, co można łatwo zauważyć. Nie jest on wszelako zdolny do ujęcia *źródła* cierpienia (bo nie poddaje go – być może na swoje szczęście – refleksji). Cierpieć w znaczeniu ludzkim zwierzę nie może. Tylko człowiek może budzić się ze świadomością, że „przeznaczono mu noce udręki”. Zwierzę zaś żyje chwilą teraźniejszą. Tylko intelekt jest w stanie stwierdzić, że

secundum rationem, consequenter se habet ad unum, quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.

określone dane zmysłowe pochodzą z jednego, odrębnego od innych, fizycznego źródła – substancji.

Poszukiwanie źródła w ogóle wydaje się znamię ludzkiej egzystencji. Tragizm jej bywa powiązany z zabrnięciem w błędną uliczkę, z której później trudno się wydostać. A jednak poszukiwanie w ogóle jest tyleż konieczne, co naturalne. Bo żyć życiem „animalnej bezpośredniości” po prostu się nie da (nie da się wrócić do stanu „bydłęcej niewinności”, tzn. „autentyczności” uczuć); *jest to sprzeczne z ludzką naturą*. Bywa, że zwracamy się do przedmiotów kierowani nie tyle intelektem praktycznym (sumieniem), co sztywnymi schematami, których w sumie trudno się czasem pozbyć. Tylko jednak intelekt jest w stanie pokazać Ostateczne Źródło ludzkiej egzystencji, a zarazem Źródło jej dynamiki w ogóle. Bo ta jest ruchem życiowym. Byty dokonujące aktywności tego rodzaju (primomota) nie są bezpośrednio wzięte pod uwagę w argumentacji Pierwszej Drogi. Jest to zrozumiałe o tyle, że rzecznicy „humanizmu” i „odpowiedzialności radykalnej” chcą źródła dobra upatrywać w człowieku (primomotum), czy też jego woli, „poza którą nie można sobie pomyśleć niczego dobrego”, nie chcą zaś Źródła widzieć *poza* nią. To wyjście „poza” jest więc w sumie pewnym wyzwaniem dla filozofii klasycznej. Bo przekonanie, że Pierwsze Źródło nie może być źródłem aktywności w ogóle, jest wyrazem myślenia w kategoriach zakresowych: „pole” ludzkiej egzystencji byłoby „pustym miejscem”, z którego Bóg (deistów) się „wycofuje”. Przekonanie to jest wyrazem *mierzenia* ludzkiej egzystencji w terminach zakresowych właśnie. Upada ono wobec głębszej analizy ruchu. Dokonuje jej tylko intelekt. Dociera bowiem do źródła bytu – intellectus intima rei legit; odkrywa on to, co pierwsze *relatywnie* (osoba ludzka) i to, co Pierwsze po prostu. Tylko intelekt jest w stanie wskazać możliwość (źródło) ostatecznego usunięcia cierpienia.

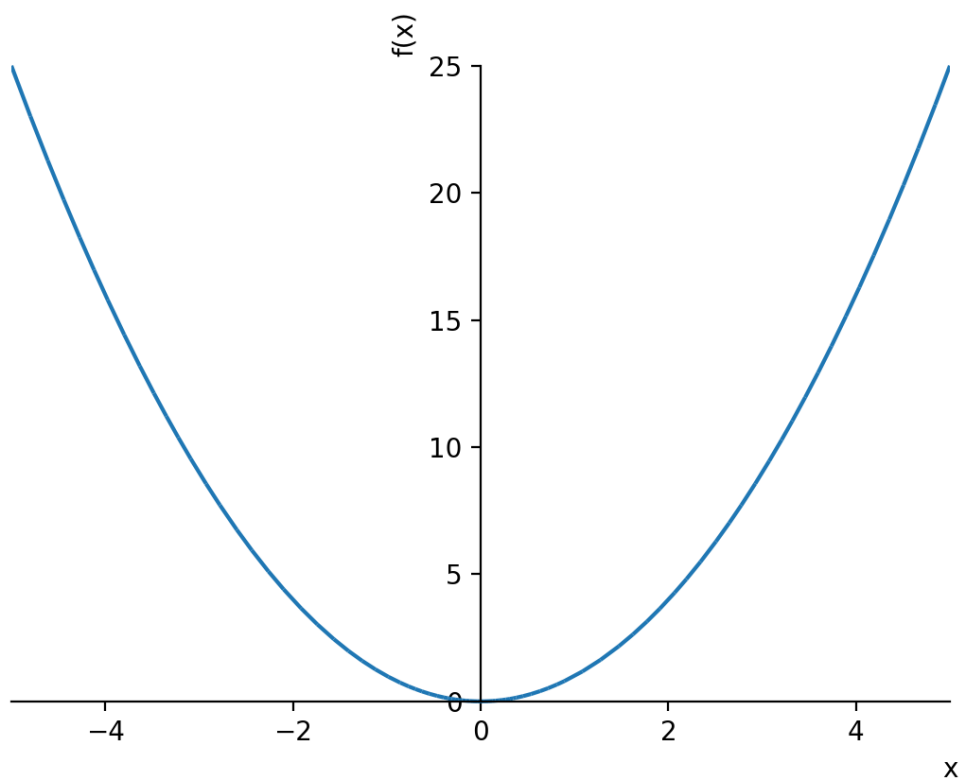
7. Superpozycja ciągów falowych a granice eksperymentu

Równanie ruchu typu:

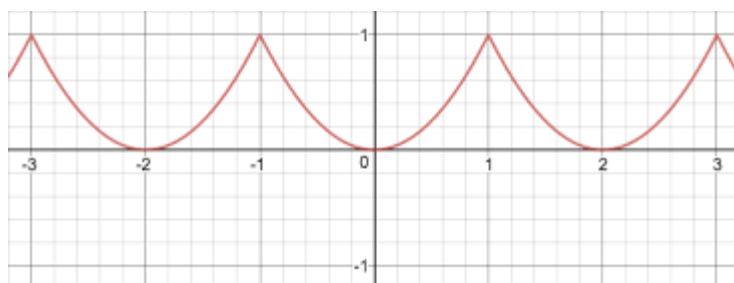
$$T = mv^2/2$$

można przedstawić w postaci graficznej jako równanie paraboli:¹²⁷

¹²⁷ <https://docs.sympy.org/latest/modules/plotting-4.hires.png>



Jasną jest rzeczą, że zależność ta jest mierzalna empirycznie, a dodatni lub ujemny wektor przemieszczenia daje zmianę T ; $f(x)$ podaną na wykresie. Sprawdzalność empiryczna tej zależności to tyle samo, co jej obowiązywanie w granicach, które możemy wyznaczyć na krzywej wykreślonej powyżej. Można by przyjąć za granice eksperymentu wartości E_{max} , którym odpowiadają graniczne wartości dx/dt . Ujmując to inaczej: eksperyment przeprowadzany jest w określonych granicach czasu i przestrzeni. Ponadto, winniśmy powiedzieć, że jest on powtarzalny w tych samych warunkach, potencjalnie *ad infinitum*, co moglibyśmy graficznie zilustrować tak oto:¹²⁸



¹²⁸ <https://i.stack.imgur.com/9mbLg.png>

Za granice powtarzalności funkcji moglibyśmy przyjąć: $\dots -n\pi; (-n+1)\pi; (-n+2)\pi \dots -\pi, \pi; 2\pi \dots n\pi$ przy $n \rightarrow \infty$.

W danym wszelako razie mamy równanie szeregu typu:

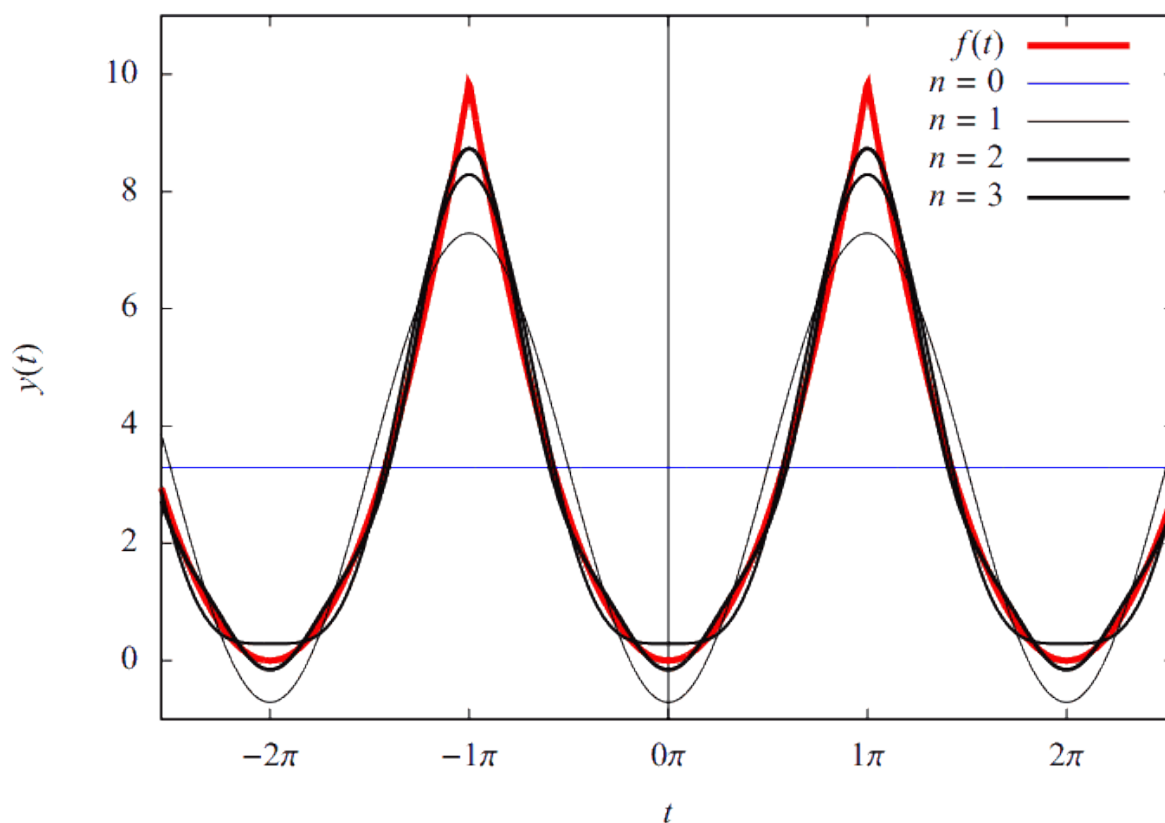
$$Y = \pi^a/b - c (\cos x/1 - \cos 2x/2^2 - \cos 3x/3^2 - \dots),$$

Co jest równaniem przedbiegów cyklicznych. Ogólnie zaś przebieg taki możemy – dzięki analizie Fourierowskiej – przedstawić w postaci zależności trygonometrycznych typu:

$$A(x) = A_0 + a_1 \cos \omega x + a_2 \cos 2\omega x + \dots a_n \cos n \omega x + b_1 \sin \omega x + b_2 \sin 2 \omega x + \dots + b_n \sin n \omega x, \quad (11)$$

co jest równaniem oscylatora harmonicznego o n postaciach drgań.

Wynika z tego, że wyjściowa krzywa, opisująca zależność energii od prędkości, może być – jeżeli przyjmujemy realistyczne ograniczenia wynikające z jej pomiaru oraz zresztą też obowiązywanie w określonych granicach czasoprzestrzennych – pojmowana jako wycinek równania falowego. Realistyczna (naturalna) zaś postać naszej krzywej wyglądać będzie tak oto:¹²⁹



Powtarzalność eksperymentu i powtarzalność procesów występujących w naturze, a opisanych tą zależnością, jest zatem pochodną bardziej ogólnej postaci ruchu, a mianowicie ruchu periodycznego, co jest zresztą zgodne z przyjętym powszechnie poglądem, że najogólniejszą postacią ruchu możliwą do opisanie (na przykład przy pomocy pochodnych)

¹²⁹ http://de.structural-analyser.com/_internal/images/Fourier_parabolic_wave_700x497.gif

jest ruch harmoniczny. Wszystkie inne postaci ruchu są zatem poniekąd wtórne, czy też są jego „wycinkami”.

Ponieważ zaś chodzi tu o opis matematyczny, również w najogólniejszym równaniu matematyki

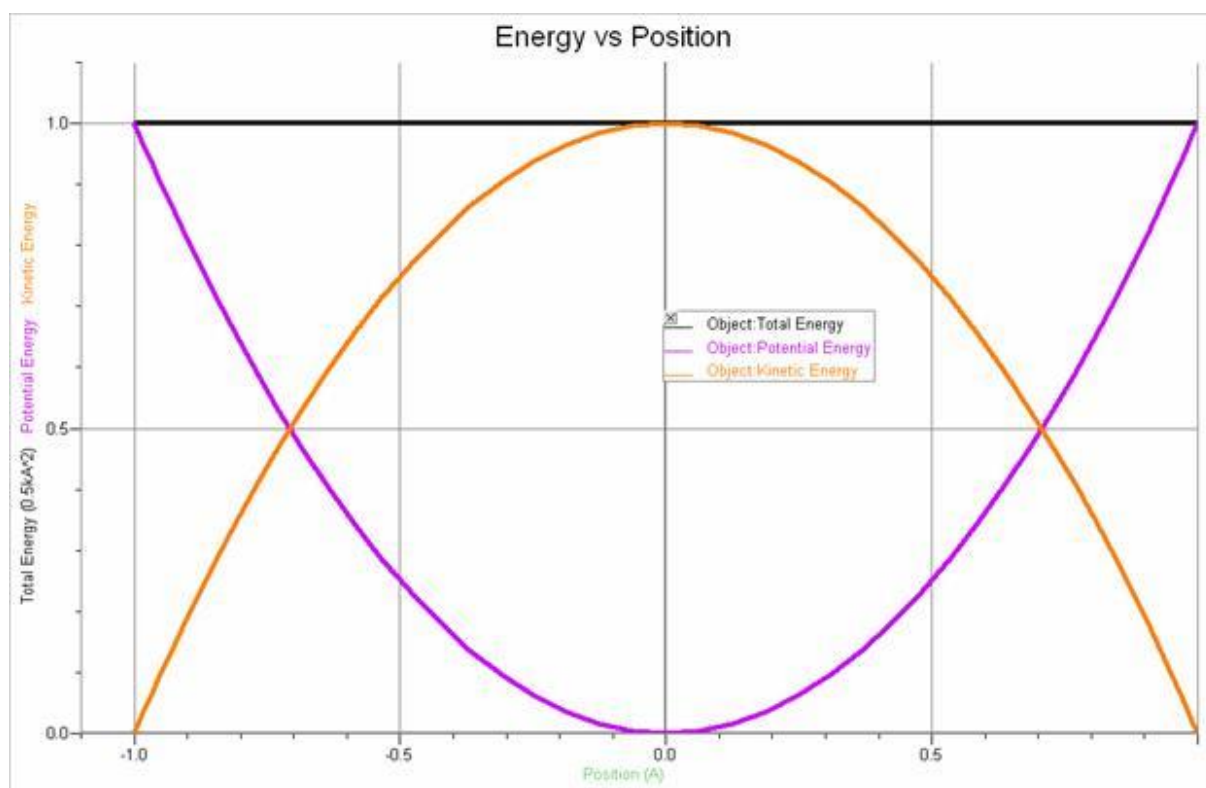
$$e^{i\pi} = -1;$$

musi być zastosowany zapis równania oscylatora harmonicznego w postaci zespolonej. Stała π może być zastąpiona przez zmienne czasu i przemieszczenia.

Jeżeli przyjmujemy „realistyczną” postać zależności $E = mv^2/2$, musimy przyjąć granice jej obowiązywalności. W idealnym świecie energia kinetyczna może rosnać do dowolnych wartości i może być mierzona niezależnie od innych wartości. Najdogodniejsza zaś postacią „granic” obowiązywalności równania $E = mv^2/2$ jest – jak widzieliśmy – przedział od $-\pi$ do $+\pi$. Ujęte w takich realistycznych granicach równanie na energię kinetyczną pozwala łatwo uzmysłowić sobie *rzeczywistą* zasadę, a mianowicie zasadę zachowania energii w postaci: $E_{całkowita} = E_{kinetyczna} + E_{potencjalna}$. W tym wszelako wypadku ruch lokalny pokazuje się niejako pochodną nagromadzenia energii potencjalnej, co Arystoteles nazywa naturalnym spoczynkiem ciała.

Możemy bowiem „granice”, o których mowa, pojąć jako *maxima* energii potencjalnej – przedmioty *realne* zawsze zachowują pewną ściśle określoną zależność energii potencjalnej i kinetycznej.

Stosownie do tego, możemy schemat powyższy uzupełnić wykresem wartości energii potencjalnej i kinetycznej zarazem.¹³⁰



¹³⁰ https://www.milliganphysics.com/APPhys/SHMOver_files/image024.jpg

Na tym wykresie widoczna jest zasada zachowania energii w makroskopowym oscylatorze harmonicznym. Granice wykresu na osi x stanowią granice owego oscylatora, tzn. *maxima* przemieszczenia. Ruch przedstawiony na tym wykresie może być na przykład ruchem wahadła lub ciężarka na sprężynie. Można – opisując taki układ makroskopowy – nie poprzestać jednak na prostym stwierdzeniu, że sprężyna ma określony współczynnik sprężystości, z wahadło jest idealnie sztywne. Istnieją pewne ściśle określone ograniczenia „sprężyny idealnej”. Przyjąć np. należy, że wychylenia są na tyle *małe*, że prawo Hooke’a będzie obowiązywać. Można jednak problem potraktować również od strony przeciwnej i zapytać o *naturę* owych ograniczeń. „Mechaniczne” oddziaływanie ciał – w tym wypadku – oddziaływanie „sztywnych” i „sprężystych” przedmiotów można zanalizować od strony mikroskopowej pytając, co jest przyczyną np. sprężystości. Jak wiadomo, są nią siły natury elektrycznej. Struktura ciała stałego to struktura miniaturowych *realnych* oscylatorów harmoniczných, a ich oddziaływanie (zaburzenie fali elektromagnetycznej) prowadzi do „zwyczajnego” oddziaływania makroskopowego. Suma (olbrzymia suma) takich oddziaływań mikroskopowych daje nam „zwyczajne” oddziaływania opisane trzecim prawem mechaniki Newtonowskiej.

Każda krzywa oddająca zależność opisywaną a w terminach mechaniki klasycznej (a więc zależność mierzalną), jest o tyle regularna, o ile jest wycinkiem przebiegu periodycznego, a więc zwielokrotniona daje się opisać przy pomocy transformacji Fourierowskich.

Transformacja fourierowska może przebiegać w dwu kierunkach. W naturze mamy czynienia z *nakładaniem* się fal o różnych parametrach i z koegzystencją cząstek z falami tymi stowarzyszonych. W wyniku ich ruchu otrzymujemy pewną sumę. Do *wyodrębnienia* poszczególnych sygnałów okresowych z takich przebiegów służy *analiza fourierowska*. Chodzi o rozłożenie wyjściowego sygnału na sygnały składowe, gdzie sygnałami składowymi są funkcje sinus i cosinus.

Teoretycznie rzecz biorąc te funkcje mogłyby przyjmować wartości dowolne. Faktem jest jednak że tzw. *eigenfunctions* – funkcje właściwe dla oscylatorów mikroskopowych przyjmują jedynie wartości dyskretne.

Superpozycja nieskończonych ciągów falowych daje nam równanie (11) przytoczone powyżej. W wypadku oddziaływania opisanego trzecim prawem mechaniki Newtona, mamy do czynienia z „jednym cyklem” takiego ciągu.

Powyższe uwagi wskazują na naturalne ograniczenia wszelkiego w ogóle eksperymentu. Warunkiem bowiem jego obowiązywalności jest dokładna powtarzalność, co – świetle powyższych przemyśleń – odpowiada potencjalnie nieskończonej cykliczności przebiegów falowych. Ponadto, eksperyment zawsze będzie wypadkiem szczególnym jakiegoś przebiegu cyklicznego. Odpowiada to Arystotelesowskiej zasadzie, że pierwszym ze wszelkich w ogóle ruchów jest ruch „kołowy”; co jest do przyjęcia w takim sensie, że ruch po okręgu wektora wodzącego daje współrzędne x, y w funkcji kąta przesunięcia, zgodnie z równaniem:

$$A(x) = \cos \omega \theta + \sin \omega \theta.$$

Analogicznie dla równania $A(y)$.

Powyżej omówiono ograniczenia, które na poznanie nakłada samo zastosowanie przyrządu pomiarowego. Samo właśnie mierzenie można rozpatrywać jako dokonujące się w określonych granicach. Przyjmujemy, że mierzymy energię w granicach $-x_0; x_0$. Granice te nie muszą być jednak całkiem umowne, ponieważ układ makroskopowy to oscylator harmoniczny – ten, którego suma energii potencjalnej i kinetycznej jest stała.

Oscylacja takich obiektów sztucznych, fenomenalnych, daje się opisać przy pomocy wzoru paraboli. Zarówno K , jak i U zmienia się z kwadratem przemieszczenia x^2 , a różniczkując energię U względem czasu otrzymujemy $dU/dx = f(x) = -kx$.

Przyjmijmy, że przedmiot eksperymentu musiałby mieć właśnie charakter oscylatora harmonicznego, jeżeli chcieliśmy otrzymać najbardziej ogólne wyniki pomiaru. Oznaczałoby to, że owe parabole muszą się mnożyć – dla sprawdzalności eksperymentu potencjalnie ad infinitum.

W danym wszelko razie samą funkcję możemy uogólnić. Zgodnie z zasadami analizy Fourierowskiej, każdą funkcję periodyczną w granicach ... $-3\pi, -3\pi, -\pi, 0, \pi, 2\pi, 3\pi, \dots$ możemy przedstawić jako superpozycję drgań sinusoidalnych. Dotyczy to również funkcji $y = x^2$; równania oscylatora makroskopowego – takiego, który mógłby pracować w nieskończoność. Od strony matematycznej chodziłoby tu o przedstawienie funkcji $U(x) = \frac{1}{2} k x^2$ przy pomocy superpozycji funkcji sinus i cosinus.

Wartości, o których mowa dają się zmierzyć przy pomocy przyrządów pomiarowych. Zresztą struktura przyrządu pomiarowego odpowiada dokładnie właśnie strukturze przedmiotu sztucznego, idealnego. Zarówno mierzone wartości, jak i sam przedmiot mierzony mają charakter fenomenalny – one do ujęcia istoty badanego przedmiotu nie dochodzą. Mechanika kwantowa odróżnia natomiast wartości statystycznie mierzalne – i te właśnie są ujmowane przy pomocy przyrządów pomiarowych – od właściwych funkcji rzeczy (eigenfunctions), które odnoszą się do przedmiotu realnego. W granicy dochodzimy do ujęcia przedmiotu, który nie tyle jest przedmiotem eksperymentu powielanym ad infinitum, co raczej realnym przedmiotem, którego charakterystyka energetyczna jest dana przez przebiegi periodyczne.

Analizując przedmiot idealny, tzn. biorąc pod uwagę *realne składniki* tegoż przedmiotu fenomenalnego, dochodzimy do przedmiotów, które *jakościowo* różnią się od przedmiotów fenomenalnych. Tak właśnie było z odkryciem mechaniki kwantowej – analiza postępowała w kierunku odkrycia „małych” składników przedmiotów fenomenalnych. Te składniki okazały się mieć całkiem inny charakter niż przedmioty „duże”.

Okazało się zatem, że ciągłość i podzielność nie jest wyłącznie cechą „tła”, na którym ująć można by wszystko, co istnieje. Elementarne składniki materii mają jedność i ciągłość sobie właściwą. Podobnie, zdaniem Arystotelesa, przedstawia się rzecz z substancjami w ogóle.

Kamerton lub struna fortepianowa wykonuje (w granicy małych drgań) właśnie drgania sinusoidalne. A jednak biorąc rzecz od strony niefenomenalnej, musimy przyjąć, że idealnie periodyczne są drgania struktury krystalicznej, tzn. bardzo dużej ilości małych oscylatorów harmoniczych – molekuł – których superpozycja daje „fenomenalną” funkcję U

$(x) = \frac{1}{2} k x^2$. Te realne drgania są opisane przez funkcje właściwe (eigenfunctions) – funkcje niemierzalne bezpośrednio. Mierzalne są właściwości statystyczne.

Faktem jednak pozostaje, że drgający kamerton emituje falę akustyczną. Drgania periodyczne nie zawierają się w całości między barierami x_1 , x_2 , ale po to, aby być słyszalnymi, muszą przez te bariery „przechodzić” – jeżeli ich energia jest dostatecznie duża. Jeżeli jest niewystarczająca do pokonania potencjału bariery – bariery „przechodzić” nie może. Jeżeli bowiem na przykład piłka tenisowa odbija się od równoległych do siebie ścian, to te stanowią nieprzekraczalne granice oscylacji. Mowa tu o przedmiotach „dużych”, dlatego że przedmioty „duże” w danym razie to takie, w których nagromadzenie molekuł jest w sumie przypadkowe; nie dokonuje się ono aż do granic, które moglibyśmy nazwać granicami naturalnymi danego przedmiotu. Jeżeli ze sztaby metalu wytniemy mniejszą sztabkę, to zachowuje ona te same właściwości sprężyste niezależnie od tego, jak jest duża, i tego, jaki ma kształt. (Oczywiście nie możemy „odciąć” dowolnie małej części, np. atomu – w tym wypadku sytuacja jest *jakościowo* inna).

Drgania na przykład kamertonu są słyszalne, dlatego że bariery oscylacji wykonują ruch przyspieszony. Fala jest częściowo odbita (i w ten sposób mamy drgania oscylatora), częściowo zaś przechodzi przez węzeł (i dlatego jest słyszana). Ale są to bariery sztuczne, a należałoby pokazać, że przedmiotem percepcji mogą być też energie „małe”, tzn. realne. Jeżeli fala akustyczna jest opisywana przy pomocy funkcji sinus, to w granicach *naturalnych* dla danego przedmiotu – po to, aby drganie mogło przechodzić z oscylatora do ośrodka go otaczającego owe „sztywne” granice x_1 , x_2 muszą się „wypłaszczać”, dając ciągłość funkcji, która – jak wiedzieliśmy – jest opisywana przez liczbę e . Druga pochodna obwiedni funkcji własnej w takim punkcie równa jest zeru. W tym wypadku „pojawienia się” w tym miejscu przedmiotu „makroskopowego” (przrządu pomiarowego), przejście do ośrodka związane byłoby z dyspersją, a charakter przedmiotu, który tym samym stałby się przedmiotem makroskopowym związany byłby z jego przypadkową, statystyczną charakterystyką jego części. Czy jednak słyszenie jest „pomiarem”? Bo w ośrodku (poza barierami oscylacji) fala przybiera właściwości zbliżone do tego, co się określa jako eigenfunctions. W danym razie interesuje nas mechanizm owego przechodzenia przez węzeł. Wygląda to tak, jakby zaburzenia owe ulegały „analizie”. W mechanice kwantowej określa się go mianem efektu tunelowego. Drgania odpowiadają bardzo dokładnie (adekwatnie) *niemierzalnym* funkcjom własnym. Istnieje zatem zasadnicza różnica między *mierzeniem* a *postrzeganiem*. To pierwsze dokonuje się przy pomocy przyrządów pomiarowych; drugie – przy pomocy zmysłów quasi-bezpośrednio. Mierzymy „właściwości” agregatów; słyszymy – *istotne własności realnych przedmiotów*, tzn. realnych składników owych „dużych” przedmiotów.

Realne są przede wszystkim atomy; fenomenalne są ich przypadkowe i dowolne zgrupowania (na przykład wycinki sztaby metalu). Oczywiście organizmy żywe bynajmniej takowymi „wycinkami” jakiejś „proto-materii”; wycinkami ukształtowanymi na chybił trafił – nie są. Molekuły bowiem mogą się składać w sposób naturalny i nieprzypadkowy. Takim naturalnym ich zgrupowaniem będzie na przykład kryształ o regularnych, widzialnych kształtach. W przeciwieństwie jednak do wycinka sztaby metalu, kryształ jest przedmiotem realnym. Bryła jest wycięta w sposób dowolny; kryształ zaś ma symetryczne, regularne kształty. W języku scholastycznym nazywa się on corpus mixtum – tym, co złożone nieprzypadkowo z ciał elementarnych.

Oczywiście w analogiczny sposób „składają się” przedmioty doskonalsze – na przykład rośliny. Absurdem byłoby przypuszczać, że stanowią one *przypadkowe* zgrupowania molekuł. Chodzi tu o to, że molekuły grupują się tu w sposób uporządkowany. Bardziej złożone oscylatory harmoniczne złożone są z tych elementarnych oscylatorów harmonicznych.

8. Problem miejsca naturalnego

Platon w tzw. naukach niepisanych podaje pewien archetyp analizy matematycznej. „Tworzywem” świata jest „małe i duże”, co można rozumieć jako właśnie owe infinitezymalne części „materii”. W „Timajosie” zaś materia jest określana jako „zbiornik”. Koncepcja Platona stanowi krok w kierunku dokładnego określenia *miejsca naturalnego* rzeczy. Jest wszelako historycznie obciążona wyobrażeniem materii jako tworzywa – hylé, wypracowanym u zarania dziejów filozofii greckiej.

Stanowisko Platona jest tak oto scharakteryzowane przez Tomasza:

In Physic., lib. 4 l. 3 n. 6: Quia igitur locus est dimensiones, et dimensiones sunt materia, dicebat Plato in Timaeo, quod idem est locus et materia. Omne enim receptivum alicuius dicebat esse locum, non distinguens inter receptibilitatem loci et materiae: unde cum materia sit receptivum formarum, sequitur quod materia sit locus. Tamen sciendum est quod de receptivo diversimode Plato loquebatur: quia in Timaeo dixit receptivum esse materiam; in dogmatibus autem dictis et non scriptis, idest cum verbotenus docebat in scholis, dicebat receptivum esse magnum et parvum, quae etiam ex parte materiae ponebat, ut supra dictum est. Tamen, cuicumque attribueret esse receptivum, semper dicebat quod receptivum et locus sint idem. Sic igitur, cum multi dicerent locum esse aliquid, solus Plato conatus est assignare quid sit locus.

Ponieważ więc miejsce ma być tym samym, co rozmiary, a te z kolei są tym samym, co materia, Platon w „Timajosie” postawił znak równości między miejscem i materią. Wszystko bowiem, co jest w stanie przyjąć na siebie coś innego, nazwał miejscem, nie czyniąc różnicy między zdolnością przyjmowania właściwą dla miejsca i dla materii. Stąd też – jako że materia jest zdolna przyjmować formy – materia byłaby miejscem. Wszelako Platon wypowiadał się o tym, co zdolne do przyjmowania, dwojako: w „Timajosie” tym, co zdolne do przyjmowania, jest materia; w naukach zaś niepisanych (przekazanych ustnie), tzn. wedle tego, co dosłownie w szkołach nauczał, jako to, co zdolne do przyjmowania określał „duże” i „małe”, które zresztą i tak – jak powiedziano – sytuował po stronie materii. Niezależnie wszelako od tego, czemu przypisywał tę zdolność przyjmowania, zawsze wypada, że jest ona tożsama z miejscem. Otóż, jakkolwiek wielu stwierdzało [przed nim], że miejsce jest czymś w ogóle, to tylko sam Platon próbował określić, czym ono właściwie jest.

Naturę miejsca określił Arystoteles w „Fizyce”. Wchodząc niejako in medias res, a więc pomijając ważną zasadniczo jedynie historycznie polemikę z filozofią antyczną, powiedzieć możemy, że pojęcie miejsca wiąże się z pojęciem ładu. Naturalnie wszyscy filozofowie greccy pojmowali świat jako kosmos – ład. Sam Arystoteles jednak stanął przed osobliwym problemem, określenia, czy wobec tego świat „znajduje się miejscu”. Tomasz z Akwinu jako

adekwatne rozwiązanie owej aporii przyjmuje pogląd Temistiusza głoszący, że świat jest w miejscu *wedle swych części*. Istotne wydaje się tu to, że ład jest *ładem części* właśnie i dlatego przypisanie światu „miejscu” wydaje się usprawiedliwione.

In Physic., lib. 4 l. 6 n. 14 Deinde cum dicit: est autem sicut vas etc., ostendit quomodo intelligenda sit immobilitas loci, ut excludatur opinio praedicta. Et dicit quod vas et locus in hoc differre videntur, quod vas transmutatur, locus autem non. Unde sicut vas potest dici locus transmutabilis, ita locus potest dici vas immobile. Et ideo, cum aliquid movetur in aliquo corpore quod movetur, sicut navis in flumine, utitur isto in quo movetur magis sicut vase, quam sicut loco continente: quia locus vult esse immobilis, idest de aptitudine et natura loci est quod sit immobilis; et propter hoc magis potest dici quod totus fluvius sit locus navis, quia totus fluvius est immobilis. Sic igitur fluvius totus inquantum est immobilis, est locus communis. Cum autem locus proprius sit pars loci communis, oportet accipere proprium locum navis in aqua fluminis, inquantum habet ordinem ad totum fluvium ut est immobilis. Est igitur accipere locum navis in aqua fluente, non secundum hanc aquam quae fluit, sed secundum ordinem vel situm quem habet haec aqua fluens ad totum fluvium: qui quidem ordo vel situs idem remanet in aqua succedente. Et ideo licet aqua materialiter praeterfluat, tamen secundum quod habet rationem loci, prout scilicet consideratur in tali ordine et situ ad totum fluvium, non mutatur. Et per hoc similiter accipere debemus quomodo extremitates corporum mobilium naturalium sint locus, per respectum ad totum corpus sphaericum caeli, quod habet fixionem et immobilitatem propter immobilitatem centri et polorum. Sic igitur, licet haec pars aeris quae continebat, vel haec pars aquae effluat et moveatur inquantum est haec aqua; tamen secundum quod habet haec aqua rationem loci, scilicet situs et ordinis ad totum sphaericum caeli, semper manet. Sicut etiam dicitur idem ignis manere quantum ad formam, licet secundum materiam varietur consumptis et additis quibusdam lignis.

Następnie [...] Arystoteles (dla odparcia wspomnianego poglądu) pokazuje, jak należy pojmować nieruchomość miejsca. Stwierdza, że zbiornik i miejsce różnią się tym, że zbiornik podlega zmianie, miejsce zaś – nie. Dlatego też miejsce określić można jako zbiornik nie podlegający zmianie, a zbiornik – jako miejsce zmianie podlegające. I dlatego wówczas, gdy coś porusza się wewnątrz jakiegoś ciała samego podlegającego ruchowi (jak na przykład statek w rzece), to, co tak poruszane, jest dla owego ciała [np. statku] raczej zbiornikiem, niż miejscem obejmującym, ponieważ miejsce ma być nieruchome, tzn. właściwością i naturą miejsca jest właśnie nieruchomość. Stąd też [w naszym przykładzie] to raczej rzeka jako całość jest miejscem, ponieważ jest nieruchoma [co do położenia geograficznego]. Miejscem wobec tego ogólnym jest właśnie cała rzeka. Z drugiej zaś strony, miejsce właściwe jest częścią miejsca ogólnego, a miejsce właściwe [partykularne] statku [na przykład] w rzece należy pojąć jako to, co przyporządkowane do całości [rzeki]; całości nieruchomej. Stosownie do tego, miejsce [na przykład] statku w rzece pojmować należy nie tyle w odniesieniu do wody przepływającej [w pobliżu statku], co wedle przyporządkowania, czy też położenia, które ta woda ma w stosunku do całej rzeki. To zaś [przyporządkowanie] mimo przepływu wody – pozostaje nieruchome. Woda, od strony materialnej – przepływa; natomiast rozważana w przyporządkowaniu i położeniu względem całej rzeki (a więc jako tego, co jest miejscem) – nie podlega zmianie. W analogiczny sposób możemy pojmować, jak granice ciał ruchomych [w ogóle] są miejscem – w odniesieniu mianowicie do całego nieba, które jest stałe i nieruchome [...] [Analogicznie trzeba pojmować problem miejsca naturalnego elementów. Co do materialnych części – jest ono zmienne; co do odniesienia do ładu całości – nie].

In Physic., lib. 4 l. 6 n. 15 Et per hoc cessat obiectio quae potest fieri contra hoc quod ponimus locum esse terminum continentis: quia cum continens sit mobile, et terminus continentis erit mobilis; et sic aliquod quietum existens, habebit diversa loca. Sed hoc non sequitur: quia terminus continentis non erat locus inquantum est haec superficies istius corporis mobilis, sed secundum ordinem vel situm quem habet in toto immobili. Ex quo patet quod tota ratio loci in omnibus continentibus est ex primo continente et locante, scilicet caelo.

Upada zarzut odnośnie do naszego określenia miejsca jako granicy ciała obejmującego. Wydawały się mianowicie, że skoro to, co obejmuje, samo jest w ruchu, to wskazana granica będzie zajmować różne miejsca. Otóż – nie: granica ciała obejmującego jest miejscem nie tyle jako ta oto powierzchnia ciała obejmującego, ale wedle przyporządkowania, czy też ułożenia względem nieruchomej całości. Stąd widać, że istotą miejsca w wypadku wszystkich ciał obejmujących, jest [odniesienie] do *pierwszego obejmującego* i dającego miejsce, tzn. nieba.

Błędem jest utożsamianie przestrzeni z miejscem, bo zresztą w końcu przychodzi konieczność posłużenia się ideą przestrzeni o większej niż trzech wymiarach (niekartezjańskiej). „Wielowymiarowość” przestrzeni jest po prostu pochodną odniesienia do wielu naturalnych obiektów, choć odniesienie zasadnicze to odniesienie do siebie tylko dwu relatywów zdarzenia. To zaś odniesienie stanowi „atom” świata, który to świat nie jest niczym innym, jak uporządkowaną całością owych „atomów”.¹³¹ Miejsce naturalne ma – jak widzieliśmy – sens nawet fizyczny, opisuje je bowiem obwiednia funkcji falowej stowarzyszonej z danym ciałem. Jest to jednak zawsze miejsce *relatywne*, a mianowicie relatywne w stosunku do komplementarnego elementu zdarzenia.¹³² Najbardziej ogólna postać ruchu jest izochroniczna, ale ruch ten nie dokonuje się w izotropowej przestrzeni.

¹³¹ W tym miejscu możemy się zastanowić, dlaczego powszechnie przestrzeń jest uważana za trójwymiarową. Biorąc pod uwagę nagą strukturę jednego zdarzenia, mielibyśmy – wyrażając się obrazowo – płaszczyznę oddziaływania, podobną na przykład do płaszczyzny utworzonej przez dwie zderzające się sprężyste kule. Trzeci wymiar stanowiliby oś, na której umieścić byśmy mogli środki masy owych sprężystych zderzających się ciał. Problem jednak w tym, że operowanie w tym kontekście newtonowskim pojęciem masy punktowej, jest idealizacją opisu zdarzenia. Te środki masy ujmujemy, milcząc zakładając, że poza tym nagim faktem mamy całe tło zderzeń, tzn. relacje do wszystkich innych *możliwych* zdarzeń. Zazwyczaj wychodząc poza nagą strukturę faktu bierzemy właśnie pod uwagę owo absolutne tło (a stąd rodzi się idea przestrzeni trójwymiarowej), ale wszak możemy poprzestać na bliższym kontekście, co dawałoby – paradoksalnie – przestrzeń wielowymiarową: dla powiedzmy czterech lub pięciu zdarzeń.

¹³² In Physic., lib. 4 l. 6 n. 9 Hoc ergo inconueniens accidit quia ponitur alius esse locus corporis contenti, ut aquae, et vasis, ut amphorae. Nam secundum illorum opinionem, locus aquae est spatium quod est infra extremitates amphorae: locus autem totius amphorae est spatium, quod est infra extremitates corporis continentis amphoram. Sed nos non dicimus quod alius sit locus partis, in quo movetur pars, cum totum vas transmutatur secundum idem (dicit autem hic partem, corpus contentum in vase, ut aquam contentam in amphora): quia secundum Aristotelem aqua movetur per accidens vase transmutato, et non mutat locum nisi inquantum amphora locum mutat. Unde non oportet quod locus in quem vadit, sit locus partis per se; sed solum inquantum est locus amphorae. Sed secundum tenentes opinionem de spatio, sequitur quod ille locus per se respondeat aquae, sicut et amphorae; et quod per

Bardziej złożone ciała (specjalnie zaś organizmy żywe) są „wielowymiarowe” w tym sensie, że ich interakcja z otoczeniem dokonuje się na wielu płaszczyznach. Ujmując tę sprawę w języku scholastycznym, powiemy, że istnieje wiele „władz” (potentiae), za pośrednictwem których dany organizm komunikuje się z otoczeniem. Władza poznania zmysłowego jest jedną z nich.

Według Arystotelesa, przestrzeń *naturalna* nie ma własności izotropowych, ale jest jakby pochodną istnienia ciał. I chodzi o *współistnienie* – *koegzystencję*, bynajmniej nie w *dowolnym porządku*, ale porządku wyznaczonym przez binarną interakcję dwu relatywów zdarzenia. Z tych właśnie elementów składa się w określonym porządku cała struktura kosmosu. Miejsce naturalne jest – stosownie do tego – wyznaczone przez nałożenie się na siebie obwiedni dwu ciągów falowych odpowiadających stanowi energetycznemu dwu ciał.

In Physic., lib. 4 l. 8 n. 6: Deinde cum dicit: et fertur igitur in sui etc., assignat ex praedicta definitione rationem proprietatum loci. Et primo quantum ad hoc, quod corpus naturaliter fertur ad proprium locum; secundo quantum ad hoc, quod corpus naturaliter quiescit in suo loco, ibi: et manet igitur natura et cetera. Dicit ergo primo, quod si ponatur locus esse terminus continentis, rationabiliter assignari potest causa, quare unumquodque corpus feratur ad proprium locum: quia illud corpus continens, ad quod consequenter se habet corpus contentum et locatum, et quod ab eo tangitur terminis simul existentibus, et hoc non per violentiam, est proximum ei secundum naturam. Ordo enim situs in partibus universi attenditur secundum ordinem naturae.

Po słowach „Jeśli coś jest przenoszone w swego [...]” Arystoteles na podstawie powyższej definicji wskazuje na charakter własności miejsca. Po pierwsze: ciało z natury przemieszcza się do właściwego sobie miejsca. Po wtóre, ciało z natury spoczywa we właściwym miejscu [...]. Stwierdza więc po pierwsze, że jeżeli przyjmiemy, że miejsce jest granicą ciała otaczającego, można sensownie wskazać przyczynę, dla której każde ciało przemieszcza się ku naturalnemu dla siebie miejscu. Otóż dlatego, że tamto ciało obejmujące, do którego ciało obejmowane i umiejscowione pozostaje w bezpośredniej bliskości, i z którym styka się „terminami” koegzystującymi (a chodzi o sytuację niewymuszoną) – jest w stosunku do niego *co do natury najbliższym*. *Porządek bowiem ułożenia części kosmosu odpowiada porządkowi natury*.

se etiam respondeat spatium: et per se loquendo spatium illud movebitur et habebit locum, et non solum per accidens. Et licet corpus continens quandoque moveatur, non tamen sequitur secundum opinionem Aristotelis, quod locus moveatur, aut quod loci sit locus. Contingit quidem enim aliquod corpus continens, in quo est aliquid contentum, moveri, sicut aer vel aqua aut aliquae partes aquae: ut puta si navis est in fluvio, partes aquae quae inferius continent navem moventur; sed tamen locus non movetur. Et hoc est quod subdit, sed non in quo fiunt loco, idest sed non illud in quo aliqua fiunt sicut in loco, movetur. Et quomodo hoc sit verum, ostendit per hoc quod subdit, qui est pars loci qui est locus totius caeli. Licet enim hoc continens moveatur prout est hoc corpus, tamen prout consideratur secundum ordinem quem habet ad totum corpus caeli non movetur: nam aliud corpus quod succedit, eundem ordinem vel situm habet per comparisonem ad totum caelum, quem habuit corpus quod prius effluerat. Hoc est ergo quod dicit, quod licet aqua vel aer moveatur, non tamen movetur locus prout consideratur ut pars quaedam loci totius caeli, habens determinatum situm in universo.

corpus inferius, quod se habet consequenter secundum situm ad corpus superius, est proximum sibi in ordine naturae. Et ideo addit *non vi*, ut ostendat naturalem ordinem situs, cui respondet ordo naturarum, et excludat ordinem situs violentum, sicut aliquando per violentiam corpus terrestre est super aerem vel aquam.

[...] dane ciało niższe, które pozostaje w bezpośredniej bliskości tego wyższego, jest w porządku natury jemu najbliższe. Arystoteles dodaje, że chodzi o sytuację niewymuszoną, aby wskazać na *naturalny ład ułożenia*, któremu odpowiada porządek natur, i aby wykluczyć wymuszony porządek ułożenia, który może mieć zaistnieć, kiedy ciało Ziemi jest w wymuszony sposób ponad powietrzem i wodą.

Wzmianka „że chodzi o sytuację niewymuszoną” oczywiście przywodzi na myśl „Prolegomena” Kanta, w których ten chyba zupełnie poprawnie wskazał na naturę eksperymentu. „Rozum prawa przyrodzie dyktuje, nie odkrywa ich”. „Rozum” w danym razie to niewątpliwie ten czynnik, który właśnie generuje sytuację wymuszoną. Natomiast zdaniem Kanta, elementarne składniki kosmosu są od siebie odizolowane. Twierdzenie to jest oczywiście gołosłowne, bo wiedzy na ten temat Kant mieć nie mógł.

Sytuacja, którą opisuje Arystoteles, jest sytuacją *naturalnego postrzeżenia*, które w *sposób istotny* różni się od eksperymentowania. Różni się mianowicie w ten sposób, że natura rzeczy, które potencjalnie stanowią binarną strukturę faktu, polega na *bezpośrednim* odniesieniu do siebie relatywów zdarzenia. Otóż sytuacja wymuszona (eksperyment) nigdy do owej bezpośredniości nie dochodzi. Jeśli zaś wierzyć Husserlowi, to nauka naczelną winna właśnie zadbać o doświadczenie źródłowe, tzn. bezpośrednie. Husserl wskazał na organiczną ślepotę scjentyzmu na ujmowanie tego, co bezpośrednie. Zresztą możemy to nazwać alienacją, przyrząd bowiem pomiarowy zawsze nas od tego, co potencjalnie dane bezpośrednio oddziela. Natomiast wnioski, do których pochopnie się Husserl posunął, są nie do przyjęcia. Atakuje on bowiem samo pojęcie faktu jako źródła wiedzy. Otóż, zdaniem Arystotelesa, w samym sercu elementarnych *składników* kosmosu znajdujemy materiał poznania źródłowego. Wszystko w sumie sprowadza się do właściwego zrozumienia Arystotelesowskiej zasady: ten, kto nie pojmuje czegoś jednego, nie pojmuje niczego. Gdzież więc owej jedności szukać? Wygląda to jak, jakby samo pojęcie potencjalno-aktowej struktury bytu było dla niektórych równoważne z odrzuceniem możliwości poznania *jej właśnie jako tego, co jedne*. A przecież zdarzenie jest *jednością tego właśnie* typu. Jednością agens i actum. Natomiast ci, którzy wyobrażają sobie jedność jako „punkt” w ogóle nie mogą przyjąć do wiadomości, że substancja może być jedna *dlatego*, że jest *złożeniem* materii i formy, a zdarzenie może być jedno *dlatego*, że *łącznie* mamy dane źródłowo agens i actum. Zresztą owo *danie* można rozumieć dwojako: już to jako stan poznawczy i wtedy mówimy o *poznaniu* przyczyny i skutku *razem*; już to jako stan egzystencjalny, i wtedy mamy koegzystencję obiektów, które potencjalnie mogą stać się agens i actum. Doświadczenie w sensie arystotelesowskim polega właśnie na postrzeżeniu *niezaburzającym* bezpośredniości stanu układu podlegającego doświadczeniu.

Et huiusmodi duo corpora se consequentia in naturali ordine situs, et in ordine naturarum simul apta nata esse, sunt impassibilia: idest, cum continuantur ad invicem et fiunt unum, ad

quod aptitudinem habent propter propinquitatem naturae, tunc sunt impassibilia. Sed dum tanguntur distincta existentia, propter contrarietatem qualitatum activarum et passivarum, sunt activa et passiva ad invicem. Sic igitur proximitas naturae, quae est inter corpus continens et contentum, est causa quare corpus naturaliter movetur ad suum locum: quia oportet quod gradus naturalium locorum respondeat gradui naturarum, ut dictum est. Sed haec ratio non potest assignari si ponatur locus esse spatium: quia in dimensionibus spatii separatis nullus ordo naturae considerari potest.

A takie dwa ciała bezpośrednio w stosunku do siebie w naturalnym porządku ułożenia, i które mogą – w porządku natur – istnieć razem, nie doznają zmian. Chodzi o to, że gdy są *bezpośrednio i są czymś jednym*, do czego mają skłonność ze względu na *bliskość natur* – wtedy właśnie zmian nie doznają. Wszelako wówczas, gdy stykają się *jako istniejące oddzielnie*, to ze względu na przeciwstawność jakości czynnych i biernych, *są właśnie aktywne i bierne* w stosunku do siebie nawzajem. Tak więc to bliskość natury, którą mamy między ciałem obejmującym i obejmowanym, jest przyczyną tego, że dane ciało, przemieszcza się z natury ku swemu miejscu – ustopniowanie miejsc naturalnych winno odpowiadać – jako powiedziano – ustopniowaniu samych natur. Otóż takie rozumowanie upadałoby, jeśli pojmimy miejsce jako przestrzeń, ponieważ w wymiarach przestrzennych wziętych oddzielnie [od stanu naturalnego] nie można wskazać żadnego porządku natury.

Oczywiście chodzi tu o wskazanie, że przestrzeń izotropowa w sensie trójwymiarowej przestrzeni Kartezjańskiej lub w ogóle każdego układu współrzędnych, nie jest czymś naturalnym, to znaczy nie jest naturalna dla elementarnego doświadczenia świata fizycznego.

In Physic., lib. 4 l. 8 n. 7 Deinde cum dicit: et manet igitur natura etc., assignat causam quare corpora naturaliter quiescant in suis locis. Et dicit quod hoc accidit rationabiliter, si ponamus locum esse terminum corporis continentis: quia secundum hoc corpus locatum se habet ad corpus continens sicut quaedam pars ad totum, divisa tamen. Et hoc manifestius apparet in corporibus quae sunt facilis divisionis, sicut est aer vel aqua: horum enim partes possunt moveri ab aliquo in toto, sicut locatum movetur in loco. Et hoc etiam non solum verum est secundum figuram continendi unum sub alio, sed etiam secundum proprietatem naturae. Aer enim se habet ad aquam ut totum, quia aqua est ut materia, aer autem ut forma; nam aqua est quasi materia aeris, et aer est sicut forma eius. Quod ex hoc apparet, quia aqua est in potentia ad aerem simpliciter. Sed verum est quod etiam aer est quodam alio modo in potentia ad aquam, ut determinabitur posterius in libro de generatione: sed ad praesens tempus necesse est hoc accipere ad ostensionem propositi. Sed hic non declaratur per certitudinem, sed in libro de generatione declarabitur certius. Ibi enim dicitur quod cum ex aqua generatur aer, est corruptio secundum quid, et generatio simpliciter, propter hoc quod perfectior forma introducitur, et imperfectior abiicitur. Cum autem ex aere generatur aqua, est corruptio simpliciter et generatio secundum quid, quia perfectior forma abiicitur, et imperfectior introducitur. Sic igitur aqua simpliciter est in potentia ad aerem, sicut imperfectum ad perfectum: aer autem est in potentia ad aquam, sicut perfectum ad imperfectum. Unde aer se habet ut forma et ut totum, quod habet rationem formae: aqua vero se habet ut materia et ut pars, quae pertinet ad rationem materiae. Quamvis igitur idem sit et materia et actus, quia aqua in se continet utrumque; sed tamen hoc quidem est in potentia proprie loquendo, scilicet aqua,

sicut imperfectum: illud vero, scilicet aer, in actu ut perfectum. Unde habebit se aqua ad aerem quodammodo sicut pars ad totum. Et ideo his, scilicet aeri et aquae, cum sint duo distincta, inest tactus: sed cum ex utrisque fit unum, uno transeunte in naturam alterius, tunc fit copulatio, idest continuatio. Sicut igitur pars naturaliter quiescit in toto, ita et naturaliter corpus quiescit in suo loco naturali. Considerandum tamen est quod philosophus hic loquitur de corporibus secundum formas substantiales, quas habent ex influentia corporis caelestis, quod est primus locus, et dans virtutem locativam omnibus aliis corporibus: secundum autem qualitates activas et passivas est contrarietas inter elementa, et unum est corruptivum alterius. Ultimo autem epilogando concludit, quod dictum est de loco et quod est et quid est.

Po słowach „Natura więc pozostaje [...]” Arystoteles podaje przyczynę, dlaczego ciała z natury spoczywają w swoich miejscach. I mówi, że stanie się to zrozumiałe, jeżeli przyjmiemy, że miejsce jest granicą ciała obejmującego. A to dlatego, że wówczas ciało umiejscowione ma się do ciała obejmującego tak jak część do całości (choć część oddzielona). Łatwiej to można dostrzec w wypadku ciał podatnych na podział (woda; powietrze): ich bowiem części mogą się poruszać w całości tak właśnie jak to, co umiejscowione – w miejscu. To ponadto obowiązuje nie tylko co do obejmowania przestrzennego, ale też i tego, które odpowiada własnościom natury. Jak bowiem całość ma się do części, tak ma się powietrze do wody, ponieważ woda jest jakby materią, a powietrze – formą. Woda jest bowiem jakby materią powietrza, a powietrze – formą wody. A to widać stąd, że woda jest w możności do powietrza po prostu [...]. Gdy z wody powstaje powietrze, mamy ginięcie akcydentalne, a powstawanie – po prostu, a to dlatego, że wprowadzana jest forma doskonalsza, a odrzucana – mniej doskonała. Gdy zaś z powietrza powstaje woda, mamy ginięcie po prostu i powstawanie akcydentalne, ponieważ odrzucana jest forma doskonalsza, a wprowadzana – mniej doskonała. [...] Jeśli woda i powietrze są oddzielone – mamy zetknięcie. Natomiast jeżeli z obojga powstaje coś jednego (kiedy jedno przechodzi w naturę drugiego) – mamy połączenie, to znaczy bezpośredniość. Podobnie więc, jak część ze swej natury spoczywa w całości, tak i z natury swej ciało spoczywa w swym miejscu naturalnym. Zwrócić tu należy uwagę na to, że Arystoteles bierze pod uwagę ciała wedle ich form substancjalnych, które to formy mają one dzięki oddziaływaniu ciała niebieskiego (miejsca pierwszego), które daje moc umiejscowienia wszystkim innym ciałom. Biorąc zaś pod uwagę jakości czynne i bierne [których właśnie nie można utożsamić z rzeczonymi formami po prostu] – między elementami istnieje przeciwstawność, bo jedno niszczy drugie. [...]

Jeżeli ostatecznie owa vis locativa każdej części kosmosu pochodzi z „formy” całości, to oczywiście poszczególne części będą stanowi niejako „sub-struktury” owej „struktury totalnej”. Dlatego też każde ciało ma swoje miejsce naturalne w tym przynajmniej sensie, że ma określoną pozycję w kosmosie i pozostaje w określonym stosunku do wszystkich pozostałych jego części.¹³³ W takim jednak razie miejsce naturalne jest wyznaczone przez

¹³³ STh., I^a q. 56 a. 2 ad 4 Ad quartum dicendum quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit. [...] Sicut si aedificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. [...].

ciała dane ciało „otaczające” – przy czym sens owego „otaczania” wypadłoby może dookreślić.

Miejsce naturalne jest pochodną tego, co określono jako „bliskość natury”. Zresztą pojęcie naturalnego spoczynku wnosi konotację *nieodróżnienia* dwu relatywów zdarzenia. Zasadniczą zatem sprawą jest określenie ładu i to zarówno części jak i całości kosmosu. Pojęcie miejsca naturalnego i naturalnego spoczynku ciała jest sposobem wyrażenia owego ładu.¹³⁴ Sama analiza ruchu skłania do odróżnienia tego, co umiejscowione i miejsca.¹³⁵

Przyjmowano co prawda już w starożytności, że rolę miejsca może spełniać lepiej spatium – przestrzeń, co – jak się wydaje – dość dobrze odpowiada współczesnym poglądom scjentystycznym. Pojęcie owego spatium pokutuje więc chyba do dziś dnia. Już jednak odrzucenie koncepcji eteru pod koniec XIX wieku postawiło pod znakiem zapytania jego status ontyczny.¹³⁶

Utożsamia się ponadto to, w czym się dokonuje ruch, z próżnią, której istnienie Arystoteles – jak wiadomo – odrzuca. Pogląd Arystotelesa wydaje się *prima facie* anachroniczny. A jednak nienaukowe jest właśnie wyobrażanie sobie cząstek elementarnych krążących „w próżni” wokół jądra atomu. W rzeczywistości bowiem falowe właściwości materii wykluczają obecność danej cząstki *poza jej miejscem naturalnym*. Chodzi o zakaz Pauliego.¹³⁷

¹³⁴ In Physic., lib. 4 l. 8 n. 6 Deinde cum dicit: et fertur igitur in sui etc., assignat ex praedicta definitione rationem proprietatum loci. Et primo quantum ad hoc, quod corpus naturaliter fertur ad proprium locum; secundo quantum ad hoc, quod corpus naturaliter quiescit in suo loco, ibi: et manet igitur natura et cetera. Dicit ergo primo, quod si ponatur locus esse terminus continentis, rationabiliter assignari potest causa, quare unumquodque corpus feratur ad proprium locum: quia illud corpus continens, ad quod consequenter se habet corpus contentum et locatum, et quod ab eo tangitur terminis simul existentibus, et hoc non per violentiam, est proximum ei secundum naturam. Ordo enim situs in partibus universi attenditur secundum ordinem naturae.

¹³⁵ In Physic., lib. 4 l. 8 n. 5 Item alia ratio fuit, quod si omne quod est, est in loco, sequetur quod etiam locus sit in loco. Quae quidem ratio de facili solvitur, supposito quod locus sit terminus continentis. Manifestum est enim secundum hoc, quod locus est in aliquo, scilicet in corpore continente; non tamen sicut in loco, sed sicut terminus in aliqua re finita, ut punctum in linea et superficies in corpore. Non enim necessarium est quod omne quod est, sit in aliquo sicut in loco; sed hoc necesse est solum de corpore mobili: motus enim induxit ad distinguendum inter locatum et locum.

¹³⁶ In Physic., lib. 4 l. 7 n. 3 Sed hoc videtur impossibile: quia ultima sphaera movetur in loco; nihil autem movetur in loco, quod non sit in loco. Huius igitur dubitationis difficultas non accidit iis qui tenent sententiam de spatio. Non est enim eis necesse dicere quod ad hoc quod sphaera ultima sit in loco, quod habeat corpus continens; sed spatium quod intelligitur penetrare totum mundum et omnes partes eius, est locus totius mundi et cuiuslibet partium eius, secundum eos. Sed haec positio est impossibilis: quia vel oportet dicere quod locus non sit aliquid praeter locatum, vel quod sint aliquae dimensiones spatii per se existentes, et tamen subintrantes dimensiones corporum sensibilium: quae sunt impossibilia.

¹³⁷ In Physic., lib. 4 l. 4 n. 9; In Physic., lib. 4 l. 5 n. 2.

Istnienie próżni bynajmniej nie ułatwia wyjaśnienia fenomenu ruchu i w tym wypadku Arystotelesowska krytyka poglądów Demokryta jest aktualna. Demokryt pojmował całość kosmosu jako złożoną z bytu (atomów) oraz niebytu (próżni). Stosownie do tego, w świecie musiałby istnieć przypadek jako „puste miejsce” między rzeczami o określonych właściwościach naturalnych. Otóż przeciw takiemu pojmowaniu próżni Arystoteles protestuje. Nie ma w naturze – jak to się obecnie jednak przyjmuje – jakichś „stanów nieokreślonych”, a rozumienie quantum leaps w takich terminach jest nieporozumieniem. Pojmowanie świata jako jakiegoś „dziwnego” miejsca, w którym tylko tymczasowo pojawiają się jasne plamy rozjaśnione przez naukę, jest – historycznie – stanem przednaukowym. Nauka grecka narodziła się właśnie jako zdystansowanie myślenia wyobrażeniowego, mitologicznego.

To, że Demokryt pojmował całość jako złożoną z bytu i niebytu, może być w pewnym sensie trafne. Bo wszak owo „napięcie” między bytem, a niebytem oddaje sama formuła przedmiotu metafizyki – *ens inquantum est ens*. Każda rzecz dąży do istnienia, choć żadna nie jest zdolna do autokreacji. Tendencja przeciwna: „do nieistnienia”, była odnotowana przez teologów średniowiecza. Powyżej wspomniano już, że pozytywnej wiedzy na ten temat wprost (w porządku naturalnym) mieć nie możemy. Bo jedynie w perspektywie *pełni istnienia* brak istnienia w ogóle jest dostrzegalny. Tak samo proste przeciwstawienie bytu i niebytu wydaje się jednak uproszczeniem.

Chodzi ponadto o problem odróżnienia rzeczy. Pojmowano próżnię jako to, co właśnie rzeczy odróżnia (jest „między” nimi). Jest to jednak naiwne, ponieważ istnienie takowego „absolutnego tła” rzeczy, obojętnie jak byśmy go nie nazwali – jest fikcją. Odróżnienie *realnych* rzeczy przychodzi na drodze analizy relatywów zdarzenia, a nie „skontrastowania” „obiektu” z jakimś „tłem”. Można zresztą – jak to czyniono w starożytności – wyobrażać sobie, że świat „wdycha” próżnię i w ten sposób pojawia się nim zróżnicowanie rzeczy.¹³⁸

Najogólniej rzecz biorąc, można powiedzieć, że miejsce jest *jakby* „formą”, co zresztą tłumaczy, dlaczego ruch opisuje się – od strony formalnej właśnie – w Kartezjańskim układzie współrzędnych. Nie należy go jednak utożsamiać z formą po prostu,¹³⁹ bo takie jego

¹³⁸ In *Physic.*, lib. 4 l. 9 n. 5; In *Physic.*, lib. 4 l. 9 n. 12 Deinde cum dicit: esse autem affirmaverunt etc., ponit opiniones non naturalium de vacuo. Et dicit quod etiam Pythagorici affirmaverunt esse vacuum: quod quidem ingrediebatur infra partes mundi a caelo, propter vacuum infinitum, quod ponebant esse extra caelum quasi quendam aerem vel spiritum infinitum: ut sicut ille qui respirat, dividit suo flatu aliqua faciliter divisibilia, ut aquam aut huiusmodi, ita ex aliquo quasi respirante, ingrederetur distinctio in res; quam non intelligebant fieri nisi per vacuum, sicut de Democrito dictum est: ac si vacuum nihil esset aliud quam distinctio rerum. Et quia prima distinctio et pluralitas invenitur in numeris, ideo vacuum primo ponebant in numeris: ut per naturam vacui una unitas distingueretur ab alia, ne numerus sit continuus, sed habeat naturam discretam. Sed quia isti quasi aequivoce loquebantur de vacuo, appellantes rerum distinctionem vacuum, propter hoc infra de hac opinione non prosequitur.

¹³⁹ In *Physic.*, lib. 4 l. 6 n. 5 Secundo, ibi: sunt quidem igitur utraque etc., ostendit quod forma non sit locus. Quia quamvis locus et forma in hoc convenient, quod utrumque eorum est quidam terminus, non tamen unius et eiusdem; sed forma est terminus corporis cuius est forma, locus autem non est

ujęcie wymagałoby założenia, że obiekt można dowolnie odizolować od otoczenia, co w sumie jest założeniem arbitralnym i uproszczonym. Od strony bytowej, a więc w ujęciu filozoficznym, nie daje się to ujęcie utrzymać.

Ogólnie rzecz biorąc, ów scjentyistyczny model świata ujmuje części świata jako neutralne w stosunku do siebie części „zanurzone” w jakimś zbiorniku („przestrzeni”; „próżni”, itp.). Zresztą można operować nawet pojęciem „przestrzeni logicznej” (Wittgenstein), w tym mianowicie sensie, że żadna szczegółowa konfiguracja części świata nie jest bardziej naturalna niż inna. Obiekty można by izolować i komponować dowolnie. Być może zresztą sama „Natura” dokonywałaby prób takiego lub innego połączenia części w celu „wypróbowania” tych „najlepszych”. Oczywiście „Natura” tak pojęta jest jakąś quasi-osobową, mityczną siłą, która – z niewiadomych przyczyn – generuje organizmy i rzeczy coraz doskonalsze, gdy tymczasem postulat wzrostu entropii pociągałby za sobą konieczność czegoś właśnie przeciwnego – ewolucję w kierunku zmniejszenia zróżnicowania. W takim scjentyistycznym ujęciu wszelki ład jest dziełem przypadku. Konsekwencje tego ujęcia muszą być wyraźnie podane: samo życie człowieka (jako istoty społecznej i jako jednostki) *musi* być pozbawione naturalnego celu i *musi* być *przypadkową* grą wykorzystywania możliwości.

Próżnia, o której mówi fizyka, nie jest tworem tak prymitywnym, jak ten zrodzony w umysłach scjentyistów. Ma ona bowiem właściwości analogiczne do właściwości ciał sztywnych (właściwości przenikalności magnetycznej o elektrycznej odpowiadają bezwładności i sprężystości ciał), co tłumaczy dlaczego fala elektromagnetyczna „w próżni” w ogóle może być propagowana. „Niebyt” istniejący między ciałami a naszym umysłem, czyniłby poznanie bytu niemożliwym. Tymczasem species sensibilis (potencjał obiektu) „rozłana” w ośrodku czyni ten obiekt właśnie poznawalnym.

Granice przedmiotów fenomenalnych zawsze muszą być w sumie umowne. Inaczej rzecz przedstawia się z realnymi oscylatorami harmonicznymi. Bariera, która jest pokonywana przez efekt tunelowy, to bariera realna, czyli – mówiąc językiem Arystotelesa – jego naturalna władza („miejsce”). Trudność z opisem ruchu na przykład elektronów w dużym atomie wynika z faktu, że wziąć należy pod uwagę dużą liczbę danych. Jeżeli więc użyjemy Arystotelesowskiego pojęcia miejsca naturalnego – jako granicy wewnętrznej ciała otaczającego, to chodziłoby właśnie o wzięcie pod uwagę *wszystkich ciał otaczających*.

Mówiąc o miejscu naturalnym mamy na myśli to miejsce, w którym dokonuje się ruch naturalny. Ruchem – od strony fizycznej – najbardziej ogólnym („naturalnym”) jest właśnie ruch periodyczny. Naturę definiuje Arystoteles jako zasadę ruchu i spoczynku. Ów właśnie spoczynek – quies – jest zasadniczo związany z pojęciem (punktu) równowagi, wokół którego dokonują się drgania harmoniczne. Jak wiadomo, drgania nietłumione musiałyby trwać w nieskończoność, a to mianowicie w *ośrodku* nietłumiącym. Miejsce naturalne danego ciała jest opisywane przez Tomasza jako takie właśnie miejsce wciąż poniekąd „odizolowywane” od sił tłumiących. Ostatecznie jednak pojęcie miejsca naturalnego jest związane z miejscem danego ciała w *porządku całego kosmosu*, tzn. całości ciał, dla których (każdego z nich z osobna) istnieje jakieś miejsce *subiektywnie* naturalne, a jednak w realnym świecie

terminus corporis cuius est locus, sed corporis continentis ipsum; et licet sint simul termini continentis et contenti, non tamen sunt idem.

wyznaczone przez interakcję wszystkich obiektywnie ujętych części kosmosu. Sam zaś kosmos ma swoje *miejsce*, tzn. jest zorganizowaną całością.

Ciało obejmujące może dostarczać energii (np. pokarm dostarcza energii wiązań elektrycznych organizmowi żywemu), ale może też drgania tłumić, na przykład utrudniając (jak woda) poruszanie się zwierzęcia. W wypadku organizmów naturalnych oscylacje wokół punktu równowagi to właśnie aktywność życiowa – wykonywana w *miejscu naturalnym*.

To, w jakim stopniu dane miejsce jest naturalne lub nie, wynika z właściwości ciała otaczającego, czyli z faktu interakcji np. organizmu żywego z otaczającym go środowiskiem. Naturalnie środowisko może aktywność życiową wzmacniać (drgania wymuszane) lub osłabiać (drgania tłumione). Te pierwsze nie są „wymuszane” w tym sensie, by pochodziły one zupełnie z zewnątrz. Charakter bowiem siły wymuszającej jest dostosowany do potrzeb danego organizmu, czyli specyfiki jego właściwych oscylacji, to znaczy – w wypadku organizmów – życia.

Bariery oscylacji w wypadku sztucznego oscylatora harmonicznego są ustalane dowolnie. Natomiast w realnym świecie te same bariery realnych oscylatorów harmonicznym umożliwiają zmysłowe postrzeganie tychże przedmiotów. I na tym polega różnica między eksperymentem a doświadczeniem.

Powyżej zestawiono dwa pojęcia: ciągłości charakterystycznej dla matematycznego continuum oraz pojęcie tego, co Gogolewski określa jako *miralibis conectio rerum* – pojęcie jedności kosmosu, a raczej jego (kosmosu) zwrócenie ku „Stronie Zewnętrznej”. Niepodobna jednak owej ciągłości (*conectio*) absolutyzować tak, jak to uczynił Bergson. Istnieje ciągłość łańcucha przyczynowo-skutkowego (poznawana na drodze rozumowania, a nie „intuicji”), bo o ciągłości bez stałych, na których jedynie mogłaby się ona opierać, *wiedzieć* nie można nic; można tylko o niej marzyć. Cenny jest ów Bergsonowski „mistycyzm” w tym może punkcie, że – istotnie – fragmentacja życia na przedmioty ze sobą niepowiązane jest jego degradacją. Uproszczeniem jest wszelako przyjęcie, że ciągłość tę poznać możemy bezpośrednio (intuicyjnie). Nadzieja ciągłości ludzkiej egzystencji (jej przedłużenia poza obiekty materialne) musi być ugruntowana intelektualnie. W ogóle zresztą nauka daje przynajmniej namiastkę przekroczenia uwarunkowań przestrzennych (ale również czasowych, czego ewidentnie Bergson nie brał pod uwagę). Odnosnie do np. matematyki, to wiemy, że pozwala nam ona mierzyć rzeczy. Platon w „Prawach” mówi o Bogu podobnie – że jest „On miarą rzeczy”. Stwierdzenie to wzięte w nagiej dosłowności mogłoby skłaniać do przypuszczenia, że Bóg zawiera się w jednym rodzaju („ile”) z rzeczami. Bo długość na przykład mierzymy długością – *mensura homogenea* (miarą jednorodną). Tomasz wobec tego mówi, że Bóg i jego działanie (tożsame z Nim) nie zawiera się w żadnym w ogóle rodzaju (choć ma On określoną Naturę). Stwierdzenie zatem Platona jest ważne warunkowo jedynie. Istotnie, człowiek potrafi dostrzec zwrócenie kosmosu ku jego Transcendentnej Przyczynie i na tym ufundować nadzieję własnej egzystencji. W danym wszelako razie *media via est procedendum* – unikać należy tyleż przekonania, że istnieje „szyfr rzeczywistości”, i że możliwe jest jego odczytanie („intuicja”); jak i przypuszczenia, że rzeczy są na tyle „przygodne”, że kreatorem sensu egzystencji ludzkiej jest człowiek jedynie. Bo idee, które rodziły się w umysłach ludzi bynajmniej do Boga zawsze nie prowadziły. Czyniły to niezwykle rzadko. W jednym wypada się zgodzić z Heideggerem: oto gros „przemyśleń” pretendującej do miana głębi bywa po prostu czczą gadaniną. Taki jest zapewne powód tego,

że wielu ludzi ceni „ścisłość” matematyki – próżności owej zgoła przeciwną. Perspektywy wyzwolenia wszelako matematyka urzeczywistnić nie może. Może ona poprzestać na idei „nieskończoności”, zapisanej znakiem „ ∞ ”. Naturalnie, niepodobna przyjąć, że Byt Pierwszy ma naturę przedmiotu matematycznego („zawiera się w rodzaju”). Filozofowie oczywiście próbowali bronić praw „świata życia codziennego” (Husserla), czy też „czystego trwania” (Bergson) (podstaw „nadziei”). Problemem wszelako pokazuje się to, że filozofia w danym razie ulegała albo wspomnianemu matematycyzmowi, albo porzucała ścisłość potrzebną nauce. Potrzeba specjalnego wysiłku, aby miralibis conectio rerum rzeczywiście dostrzec. Czyni to filozofia klasyczna. Dodać przy tym należy, że Przedmiot szczęścia, który ona pokazuje, przekracza (jeżeli przedstawiony jest rzetelnie) naturalne zdolności ludzkiego umysłu i woli. Filozofia musi zadowolić się nikłym przedsmakiem pełni istnienia. Na przestrzeni wieków poprzestawała na nim niezwykle rzadko.

9 .Czas

Według Tomasza i Arystotelesa, ostatecznym celem rozważania scientia naturalis jest rozważanie najdoskonalszej formy tkwiącej w materii, tzn. ludzkiej duszy. Dusza ludzka rozważana w tej nauce jest pojmowana jako zasada specyficznego ruchu, nie mniej jednak jest to niewątpliwie ruch o charakterze fizycznym przede wszystkim, nawet jeżeli ostatecznie porządek fizyczny przyjdzie mu przekroczyć. Zwyczajna aktywność, której skądinąd przypisywać byśmy mogli (niesłusznie) charakter wyłącznie operacyjny, funkcjonalny, jest – stosownie do tego – aktywnością o charakterze duchowym. Chód człowieka, jego sposób mówienia i mimika twarzy – wszystko, co wszak (zdawałoby się) nie wykracza poza uwarunkowania materialne – jest naznaczone specyficznym piętnem ludzkiej duchowości.

Osobną sprawą jest ustalenie granicy między ludzką duchowością i materią. Bo też i sam wyraz „ustalenie” wnosi konotację podobną do Husserlowskiego *setzen*; podobną dwuznaczność. Czym innym jest bowiem ustalenie obiektywnego stanu rzeczy (faktów), a czym innym „zagwarantowanie” praw ludzkiego ducha. Takie próby muszą być zawsze narażone na zarzut dowolności.

Chodzi więc o ruch specyficzny dla człowieka jako istoty żyjącej w świecie materialnym. Postępowanie ludzkie, zgodnie z etymologią wyrazu, można by pojąć po prostu jako „zmianę miejsca”. W tym sensie postępowanie człowieka, niczym by się nie różniło od ruchu postępowego na przykład zwierzęcia. Rzeczywiście podejmowane bywają próby badania „zachowania” obu, a badanie owej strony zjawiskowej poczytuje się za znamię naukowości. Obserwacje mają świadczyć o rudymen tarnej postaci rozumności zwierząt, to znaczy o braku cezury między oboma rodzajami aktywności. Otóż, jeżeli Arystoteles ma rację, to ruch ludzki, a więc ludzkie *postępowanie* jest „wymierzone” w tak specyficzny sposób, że do zwykłej zmiany współrzędnych ciała zredukować się nie da. Forma ciała ludzkiego – dusza rozumna – jest źródłem specyficznych czynności, które w *sposób istotny* odróżniają ruch animalny od ruchu ludzkiego właśnie. Co więcej, wszelka w ogóle aktywność ludzka, która modyfikuje materialne tworzywo, jest specyficzn ie ludzka w sensie bycia wolną, rozumną i moralną. Stosownie do tego, praca fizyczna jest czynnością o charakterze moralnym nie tylko od strony podmiotowej, (co jest oczywiste), ale także i od strony

przedmiotowej – a mianowicie tworzywa materialnego, które dzięki człowiekowi naznaczone jest piętnem jego duchowości. Grecy i Rzymianie ujmowali rzemiosło i sztukę jednym wyrazem *ars-techné*. Niewątpliwie specjalnie na przykład antyczna rzeźba nosi na sobie piętno ludzkiej duchowości, choć *potencjalnie* piętno to nosić musi wszelkie w ogóle dzieło ludzkich rąk.

Arystoteles przyjmował, że istnieje obiektywna miara ruchu i jest nią czas. Stosownie do tego, należałoby wykazać, że po pierwsze, aktywność ludzka jest „wymierzona”, „zharmonizowana” w sposób naturalny; po wtóre, że miarą owej „proporcji” jest czas ludzki właśnie (czas specyficzny dla *pewnej* natury). Patrząc zaś na tę drugą stronę, a opierając się na tekstach Arystotelesa i Tomasza, możemy pokusić się o zdefiniowanie miary zwanej „subiektywną” w pojęciu na przykład fenomenologii. Kładziemy w danym razie znak równości między „subiektywną” a „specyficzną”, a dalej mówimy o specyfice *natury* w kosmosie właśnie wyróżnionej.

Liczenie ruchu w terminach obiektywnych jest podstawą argumentacji dowodu kinetycznego. Wyłącza się zarazem z bezpośredniego toku argumentacji tzw. *primomota*. Chodzi o organizmy żywe. Ruch życiowy trudniej zanalizować, jako że wypływa on ze specyficznego źródła (organizmy żywe definiujemy jako mające w *sobie* zasadę ruchu). Otóż ustalenie stosunku tego bliższego pryncypium ruchu do Pierwszego Źródła ruchu kosmicznego stanowi specjalną trudność. Trudność ta jest tym większa, im doskonalsza jest postać życia, którą chcielibyśmy zanalizować. We WSTĘPIE. 7 wspomniano stanowisko Steenberghena co do sugestywności argumentacji opierającej się nie na ruchu w ogóle, ale na ruchu specyficznie ludzkim. Ten zaś ruch specyficznie ludzki zanalizować jednak trudniej. Chodzi przede wszystkim o poznanie, bo na granicy „ducha” i „materii” dokonuje się pewna – by tak rzec – „transformacja” energii kosmicznej, a rzeczy są poznawczo ujęte właśnie wówczas – zdaniem Tomasza – gdy są ujęte niematerialnie. Gdyby ruch vitalny tego *primomotum*, jakim jest osoba ludzka zanalizować dość starannie, możliwym stałoby się zbudowanie nie tylko dowodu, jaki Steenberghen uważa za bardziej przekonujący od zwykłego Arystotelesowskiego, ale nawet dowodu zwanego antropologicznym – i to dalekiego od wszelkich postaci subiektywizmu, które filozofię kompromitują, a z samej argumentacji czynią „teorię złudzeń pocieszających” – ważną „subiektywnie” jedynie. To, że Arystotelesowska psychologia jest częścią *scientia naturalis* daje pewne przesłanki po temu, aby sądzić, że dowód taki jest teoretycznie możliwy. W tym rozdziale zostanie poruszony sam ów problem, bo systematyczne skonstruowanie takiego dowodu wymagałoby osobnego opracowania.

Wydawać by się mogło, że ruch fizyczny podciągnąć możemy zawsze pod jeden mianownik, najprościej pojmując go jako zmianę położenia w określonym układzie współrzędnych, np. w układzie współrzędnych kartezjańskich. W „Fizyce” (Komentarz Tomasza: III, lect. 2) Arystoteles odrzuca ten rodzaj redukcjonizmu. Interesująca jest racja, którą przyjmuje. Wspomniany typ analizy nie może być związany bezpośrednio a tym, co źródłowo dane, ponieważ nie wychodzi się od tego, co bezwarunkowo oczywiste. Przyjmuje się zbyt wiele w punkcie wyjścia. Relacje ilościowe można ująć ściśle, ale dzieje się to kosztem milczącego przyjęcia trzeciego elementu, który bynajmniej źródłowo dany nie jest. Chodzi o matematyczną matrycę świata, na której zdarzenia miałyby się zapisywać tak jak linie na kartce papieru. Relacyjność ilości nie jest źródłowa. Platon, który wypracował pojęcie

owej matrycy ($\chi\acute{\omega}\rho\alpha$), przyznaje, że jest ona poznawalna na drodze stosunkowo złożonej operacji umysłu. A więc: relacyjność można odnieść do ilości, ale sama relacja jest poznana wcześniej. Biorąc zaś pod uwagę źródłowo dany fenomen fizycznego świata, musimy go określić jako to, co ma w sobie „minimalną dozę bytowości” (Metaph., VII, c. 4, 1029b 8n). Naturalnie chodzi o ostatnią kategorię bytu, a mianowicie kategorię relacji. Z tej właśnie racji, że jest ona kategorią najsłabszą, najlepiej odpowiada temu, że intelekt dochodzi do aktualizacji wychodząc od stanu możliwości. Relacja – z racji właśnie „słabości bytowości” – stosować się może do wszystkich kategorii bytu, a zarazem (a parte rei) musi się na jakimś bytowym fundamencie wspierać. Otóż, zdaniem Arystotelesa, ów bezpośredni substrat bynajmniej nie musi być koniecznie zaliczony do jednej jedynie kategorii, na przykład do kategorii ilości. Równie dobrze bowiem możemy mówić o relacji w kategorii miejsca, jakości, a przede wszystkim – działania. Wszystkie wymienione kategorie (a zrozumiałe jest, że kategoria substancji przede wszystkim) mają „więcej” bytowości, niż kategoria relacji. Ponieważ zaś wyrażają się te kategorie w pojęciach, w analizie redukcyjnej prowadzącej do tego, co dane źródłowo, chodzić będzie o *wyłączenie* tych pojęć. W innym razie nie moglibyśmy odróżnić tego, co dane od tego, w *jaki sposób* jest to (przez pojęcia) dane.

Specjalnie odnosić się to musi do pierwszej kategorii – substancji. Na niej ostatecznie relacje muszą się wspierać. Stwierdzenie tego faktu przychodzi wszelako dopiero po percepcji samego zdarzenia. Rzeczy są poznawalne *dlatego*, że są substancjami, ale nie są poznawalne *jako* substancje pierwotnie. Ustalenie owego „dlatego” jest sprawą rozumowania, a nie percepcji faktu. Jeszcze bardziej trwałością bytu naznaczona jest subsystencja – substrat bytowo autonomiczny. Jest nim osoba ludzka. Analiza tego ruchu życiowego (z racji jego złożoności) narażona jest na wiele błędów i zazwyczaj na zarzut dowolności. W tym tkwi źródło słabości argumentacji dowodu antropologicznego.

Mimo, że relacyjność ilości nie relacyjnością źródłową, pokusić się można mimo wszystko o ujęcie wspomnianego „wspólnego mianownika” rzeczy – o ile mianowicie będzie to mianownik wspólny dla wszystkich kategorii *bytu*. Byt jest przedmiotem nauki naczelnej już u Platona. Platon wszelako stanął przed poważną trudnością określenia, *czym* jest byt. Arystoteles, w polemice z tym, co czytamy w Platońskim „Sofiście”, stwierdza, że byt nie jest rodzajem. Albo inaczej; jeżeli *jakimś* „rodzajem” miałby być, to jest jedynie rodzajem metodologicznym. Oznacza to tyle, że byt jako przedmiot metodologicznie wyodrębnionej nauki naczelnej jest przedmiotem *osądu* raczej niż *konceptualizacji*.

Pokusa konceptualizacji przedmiotu nauki naczelnej przejawiała się na przestrzeni wieków wielokrotnie. Najprościej byłoby położyć znak równości między bytem a substancją – pierwszą kategorią bytu. Redukcjonizm w danym razie nie dotyczy już (jak poprzednio) (1) zapoznania tego, co źródłowo dane, ale raczej (2) błędnej specyfikacji przedmiotu nauki naczelnej. Oczywiście, praktycznie rzecz biorąc, te dwa stanowiska się uzupełniają, choć to pierwsze nie musi być stanowiskiem ściśle filozoficznym. Błędna specyfikacja przedmiotu filozofii u Spinozy prowadzi do stwierdzenia, że substancja jest po prostu jedna. Natomiast zapoznanie tego, co źródłowo dane, może być po prostu życiową postawą teoretycznie nie uzasadnianą, lub „uzasadnianą”, czy też „uzupełnioną” przez pospolity egotyzm (dominujące poczucie własnej „substancjonalności”).

Jan Duns Szkot możliwość pojawienia się monizmu z pewnością przewidywał. Dla teologa zupełnie niedopuszczalne byłoby nieodróżnianie jednej osoby (substancji) od innej.

W danym razie zło byłoby fikcją, a moralność – iluzją. Stąd to wypływają zapewne wszystkie wyrafinowane dystynkcje odnośnie do przedmiotu metafizyki – *esse diminutum*. Ale są one w gruncie rzeczy drugorzędne wobec *zasadniczego* założenia: „ile” i byt to jedno. „Bezpiecznej” (dla etyka i teologa) było przyjąć, że bytem jest „ile”, a nie jedno po prostu. Bezpieczniejszym było przyjęcie kategorii – by tak rzec – „neutralnej”. Trudnością jest w danym razie jednak to, że relacyjność osoby zostaje zredukowana do „więcej” i „mniej”; gdy tymczasem można by raczej przypuszczać (i oczekiwać), że relacyjność ta będzie się manifestować przede wszystkim w zdolności zadzierzgnięcia relacji z tym, co *inne* po prostu, a nie tylko „większe”; ostatecznie zaś w zdolności zadzierzgnięcia relacji z Transcendentną Przyczyną świata. Wszelako nie jest to konsekwencja jedyna. Bo jeżeli życie ludzkie moglibyśmy wyrazić w kategoriach „mniej” i „więcej”, to cóż stałoby na przeszkodzie, aby pewnej „małej ilości” człowieczeństwa nie doszukiwać się również u zwierząt? Trudno jednak przypuścić, by człowieczeństwo było poznane wprzód, a później dopasowane do innych obiektów do ludzi rzekomo podobnych. Podobieństwo w danym razie jest niczym. Samych siebie – jak twierdzą niektórzy – poznajemy przeglądając się w ich podobnych do nas osobach. Oczywiście widzimy swoją twarz w zwierciadle. Ale może to być to też krzywe zwierciadło. Przypisywanie zwierzętom cech ludzkich jest raczej infantylizmem.

Oczywiście owo „być więcej” można próbować zagwarantować radykalnie i tak odciąć się od wszelkich postaci behawioryzmu („obserwacji zachowania zwierząt”). W tym kierunku idzie filozofia podmiotu. Filozof zazwyczaj nie bywa naukowcem, ale kategorie nauki mogą stać się dlań paradygmatyczne. Chodzić może o ustalenie „układu odniesienia”, w którym moglibyśmy zmierzyć aktywność ludzką również (a może i samych ludzi też). Wracamy zatem do współrzędnych kartezjańskich. Jeżeli weźmiemy dowolny punkt na osi OX, to oczywiście porównujemy go (i może osobę tak określoną również) z innymi punktami na niej położonymi. Prawdopodobnie tak jest istotnie, bo używa się potocznie stwierdzeń, że dana osoba jest bardziej wartościowa niż inna. Chodziłoby ostatecznie o ustalenie obiektywnej wartości. Jakkolwiek nieskończoności trudno przypisać jakąkolwiek pozytywną treść, to faktem jest, że Jan Duns Szkot istotnie próbował to czynić definiując Boga jako *ens infinitum*. W „tym układzie odniesienia” życie ludzkie oczywiście dalekie byłoby od nieokreśloności i relatywizmu. Problem tylko w tym, że stanowisko to odwraca naturalny dla człowieka sposób poznania. Bo nawet jeżeli rzeczy byłyby „punktami”, to i tak najpierw poznawalibyśmy określone współrzędne, a potem dopiero pojawiałoby się pojęcie nieskończoności. Nic więc dziwnego, że stanowisko Szkota okazało się praktycznie nie do przyjęcia. Filozofia podmiotu, która zachowała założenia Szkota, *esse infinitum* definiuje w sposób zgoła „nie-teologiczny”. Ostatnią próbą definitywnego określenia *esse infinitum* była filozofia Hegla. Chodzi o tzw. „dobrą nieskończoność”, w której „jakie” i „ile” po prostu się stapiają. To, co przychodzi później: fenomenologia, a nie Fenomenologia Ducha, jest po prostu określaniem *esse infinitum* w *opozycji do tego, co nim nie jest*. Bo Husserl właśnie definiuje swoje stanowisko w opozycji do mechanycyzmu. Jednak – jak nadmieniono – nie rezygnuje on, ze starego Awiceniańskiego przekonania co do tego, że „każda idea ma swój – jak to ujmuje Husserl – matematyczny zakres” (Idee I).

Fenomenologia powstała w *opozycji* do materialistycznego redukcjonizmu (empiriokrytycyzmu). „Wewnętrzna świadomość czasu” jest to po prostu ten wymiar ludzkiej egzystencji, który na przykład Mach chciał wykluczyć z obszaru zainteresowań nauki.

(Husserl naturalnie przyjmował, że filozofia *jest* nauką; jest nawet nauką ścisłą: strenge Wissenschaft). Według Husserla, idącego śladem tradycji niemieckiego idealizmu, świadomość jest bytem absolutnym, który nulla re indiget ad existendum („Idee I”). Stosownie do tego „rytm” naszego życia duchowego jest mierzony czasem pojmowanym jako „rozciągłość umysłu” (Descartes). Jeżeli bowiem mówimy o przedmiotach fizycznych jako o rozciągłych, to tym bardziej winniśmy przypisać ten ścisły orzecznik temu, co w stosunku do materii – jakby się wydawało – jest „pierwotne”.

Stanowisko to pociąga za sobą dość osobliwą konsekwencję natury moralnej: oto nasze życie duchowe (moralne) nie pozostaje w *żadnym określonym stosunku* do przedmiotów materialnych. Tak zresztą bywa charakteryzowane również pojęcie wartości – bywa ona pojmowana jako niezależna od tego, co materialne. Naturalnie działamy „tu i teraz”; ale między „materią” a „przedmiotami świadomości” istnieje – by się tak wyrazić – jedynie „unia personalna” – jakiś konkretny człowiek w konkretnej sytuacji podejmuje działania kierując się „obiektywnym” porządkiem „wartości”, które swym egzystencjalnym zaangażowaniem „potwierdza”.

Znaczna część filozofii (idealistycznej) powiązała pojęcie czasu z pojęciem ludzkiej „świadomości”. Czas w rozumieniu Bergsona, czy też Husserla, nie pozostaje w *żadnym określonym stosunku* do „materii”. O ile bowiem wiążemy go ze „świadomością”, to ex definitione stoi on w opozycji do tego, co jej ujęciu się wymyka („jest nie do pojęcia”). Wynikałoby z tego, że bez „ludzkiej świadomości” czas w ogóle by nie istniał. Do tego właśnie wniosku dochodzi Heidegger. Jest to jednak stwierdzenie raczej niesamowite, zważywszy, że wiek świata ocenia się na kilkanaście miliardów lat, podczas gdy istnienie naszego gatunku mierzy się w tysiącach lat. Czas jest miarą ruchu. Istnieje *ktoś*, kto „liczy czas” i istotnie *może być* nim człowiek. Czy jednak ludzka duchowość jest jedynym typem duchowości, zdolnym „wymierzyć” ruch?

Twierdzenie o subiektywnym charakterze czasowości stoi w jaskrawej sprzeczności z głęboko zakorzenionym w umyśle naukowców przekonaniem o obiektywnym charakterze praw natury. Fizyk-eksperymentator zakłada, że znajduje on przed sobą materialny, obiektywnie ważny porządek rzeczy (a czas jest jakby elementarnym wyrazem owego porządku). Wszak czas jest jedną z podstawowych zmiennych fizycznych. Ruch opisujemy przecież wyciągając pierwszą lub drugą pochodną przemieszczenia względem czasu. Pojawia się zatem pytanie, w jakim stosunku pozostają do siebie obie koncepcje czasu; ta „obiektywna” i ta „subiektywna”.

Dość często przeciw dowodowi kinetycznemu podnosi się zarzut, że ciąg obiektów w ogóle może być nieskończony, wobec czego jedna z przesłanek tego dowodu jest chybiona. Problem w danym razie polega na tym, czy tak „obiektywnie” pojmowany czas jest czasem *realnym*. To, że posługuje się nim przyrodoznawstwo nie stanowi odpowiedzi na nasze pytanie. Fizyka bowiem posługuje się na przykład pojęciem masy punktowej, ciała doskonale sztywnego, gazu doskonałego, a jednak sama natura tych pojęć przesądza o tym, że właśnie *nie mogą mieć realnych* desygnatów.

Subiektywistyczna koncepcja czasu ową „alienację” ludzkiego ducha (pojmowanie wymiaru ludzkiej egzystencji w terminach ilościowych wyłącznie) odrzuca. Przychodzi wszelako później zapłacić za to wysoką cenę. Oto wprawdzie nie głosi się zawsze Protagorejskiego: „człowiek jest *miarą* wszystkich rzeczy” wprost. Pośrednio jednak okazuje

się, że „Duch” w ogóle jest właśnie miarą. Przy tym zaciera się granica między duchem ludzkim, a Duchem, który *jedynie mógłby być realną miarą wszystkiego*. „Wszystkiego” to znaczy na przykład ruchu ciał materialnych również. Filozofia podmiotu bowiem ze swoim subiektywistycznym pojęciem czasu tzw. „materię” po prostu z kręgu własnego zainteresowania wyrzuca. „Wszystkiego”, tzn. ludzkiego działania i myślenia również, które od działania Ducha (Transcendentnego Ducha) musi być różne, a pośrednio i zależne. Filozofia podmiotu nie neguje przesłanki mniejszej naszego dowodu (nie wypowiada się o niej), ale neguje uznanie *Transcendencji Pierwszej Przyczyny* (Transcendentnego Ducha), bo też immanentyzm to jej inna nazwa.

Jeżeli autentyczność ludzkiej egzystencji (i jakiekolwiek stanowisko w ogóle) definiujemy się terminach *opozycji do czegokolwiek*, wkłada się w ręce oponenta oręż, z którego on zapewne nie omieszką skorzystać. Bo owo *coś* właśnie (jego poznanie) przesądza *de facto* o jego pierwszeństwie. Jeżeli mianowicie wspominaliśmy o układzie współrzędnych, naturalnym wydawałby się definiowanie życia ludzkiego w stosunku do punktu „0” – tzn., momentu, w którym *Homo sapiens* pojawił się na Ziemi. Ujmując to najprościej i najbardziej obrazowo, wszystkie wartości moglibyśmy umieścić na osi OX, tak jak na niej odkłada się wartości zmiennej niezależnej. Jedne wartości naturalnie byłyby w danym razie „wyższe” niż inne.

Przyjmując ten punkt odniesienia, jakim jest pojawienie się *Homo sapiens* na Ziemi, moglibyśmy – jak się wydaje – pozyskać zupełnie przejrzyste pojęcie wartości. „Przejrzyste” wszelako w tym wypadku bynajmniej nie znaczy tyle, co *ściśle*. Czas byłby miarą w tym bowiem sensie, że wszystko, co odłożylibyśmy na osi OX w kierunku wartości dodatnich byłoby „lepsze” niż to, co wcześniejsze. Pojęcie postępu moralnego wydawałoby się w danym razie zbiegać z pojęciem postępu *tout court*, wliczając w to postęp naukowy. „Dobrym” byłoby to, co „nowoczesne”, a „złym” to, co „zacofane”. Jest to zupełnie jasne. Można by co prawda przypuszczać, że jakieś zdarzenie *tymczasowo* zachwieje optymistyczną wizją historii świata. Na przykład ten punkt historii ludzkości oznaczony datą 7 listopada 1917 roku. Wszelako zasadniczo groźby totalnej katastrofy się nie przewiduje. Zawsze rzecznicy „postępu” skłonni będą sądzić (a przynajmniej utrzymywać), że *doświadczenie* bolszewizmu i nazizmu jest nie tyle przeżyciem tragedii ludzi tej epoki, co *doświadczeniem*, które pozwala na pozyskanie pozytywnej wiedzy na temat tego, jak w *przyszłości* ludzie postępować powinni. Inaczej to ujmując: wartość tego *doświadczenia* jest pozytywna. Stąd też – jak się wydaje – katastrofa nastąpić nie może, bo wraz ze złem idzie świadomość zła i możliwości jego uniknięcia; świadomość od zła samego ważniejsza.

Otóż „katastrofa” jednak istotnie się wydarzyła. Nie była to katastrofa w nauce, ale katastrofa, przez naukę *odkryta*. Chodzi o tzw. katastrofę w nadfiolecie. Odkryto (obserwując promieniowanie ciała doskonale czarnego, to znaczy idealnego źródła promieniowania; energii), że w *realnym* świecie monotoniczny rozkład wartości (na przykład na osi OX) jest niemożliwy. Katastrofa to okazała się istotnie katastrofą „ludzkiej podmiotowości”, która właśnie przyjmowała ów monotoniczny rozkład wartości (moralnych również) oraz „ewolucję” wszystkiego po prostu w kierunku doskonalenia.

Naukowcy – jak wspomniano – mogą być filozofami *sui generis*. Bohm w kontekście odkryć mechaniki kwantowej wspomina o potrzebie jakościowego opisu świata. Osobną sprawą jest to, jak dalece twierdzenia Bohma zbliżały się do dialektyki marksizmu. Kiedy

mówimy o jakościowym opisie świata oczywiście przychodzi na myśl Arystoteles, u którego realne definicje rzeczy są pozyskiwane przez podanie różnic jakościowych. Ponieważ zaś definicja jest skrótem rozumowania sylogistycznego, „jakościową” byłaby cała filozofia Arystotelesa. Odnośnie do sylogizmu dowodzącego spróbujemy wszelako później pokazać, że dowodzi on nie tyle jakości, co „jak” rzeczy. Jeżeli istniałaby (meta-) kategoria – bytu, to byłoby nią „jak” właśnie. Bo świat nie jest najlepszy (ani „nieskończony”), on jest *najlepiej* zbudowany. Bóg nie działa z konieczności, tak jak to sobie wyobrażał Leibniz. Działa wszelako tak, że absolutnie niemożliwym jest niedostrzeżenie doskonałości samego *sposobu* Jego działania, jeżeli temu dostrzeżeniu poświęcimy specjalną naukę – metafizykę oraz dowód, który jest przedmiotem niniejszego opracowania.

Biorąc pod uwagę definicję człowieka, wskazujemy oczywiście na jakość; rozumność – zdolność odróżniania. To właśnie charakteryzuje jego duchowość i wartości również. One muszą przyjmować tylko wartości dyskretne. Jeżeli zaś istnieje jedność kosmosu, to nie jest to jedność jego tworzywa, ale jedność w różnorodności: “distinguer pour unir”, jak mówi Jacques Maritain.

W ten sposób widzimy, że nawet przyjąwszy kartezjański układ współrzędnych, na którym spodziewalibyśmy się znaleźć miejsce właściwe dla człowieka w „historii świata”, dochodzimy w końcu do tego, że pozycja dowolnego punktu na nim jest wyznaczona przez najbliższe mu naturalne otoczenie, nie zaś punkt α czy też ω . Jeżeli istnieje „ludzki relatywizm” to polega on na tym, że zaistniawszy w określonym punkcie historii, człowiek poszerza krąg swej egzystencji w kierunku zarówno przyszłości jak i przeszłości. Inaczej: on te oba wymiary przekracza, aby ostatecznie spotkać się z Panem Wieków – Transcendentną Przyczyną świata – Miarą ruchu kosmicznego. W tej perspektywie ludzka czasowość uzyskuje wartość absolutną.

Naturalnie relatywizm w potocznym tego słowa znaczeniu takiej konotacji nie dopuszcza. W tym sensie jest on relatywizmem „dogmatycznym”. Bo jeżeli za punkt odniesienia przyjmujemy moment pojawienia się Homo sapiens na Ziemi, to za „dobre” uznamy to wszystko, co „nowoczesne”. Znaczy to tyle, że to, co obecnie uznajemy za zbrodnicze, za 100 lat być może uznane zostanie za „dobre”, bo „postępowe”. Można to naturalnie pojmować w terminach redefiniowania statusu ens infinitum. Bo też filozofia podmiotu późnego Husserla przybiera pewne znamiona postmodernizmu („in” jest prefiksem prywatnym; zaakcentować można brak obiektywnego porządku rzeczy). Taka „definicja” dobra nosi wszelkie znamiona wizjonerstwa. Ale i samo wizjonerstwo (we współczesnej angielszczyźnie a visionary to osoba wybitna) uzyskuje znaczenie pozytywne, jakiego w przeszłości nie miało. Chodzi o „odkrywanie” idei „płodnych” i wartościowych dla postępu ludzkości. Te idee w sumie stają się idolami. Świadomość Transcendentalna (Kant), Le Grand Être (Comte), czy też społeczeństwo bezklasowe (Marx) stają się bożkami współczesności. Relatywizm – pomyślany jako „wyzwolenie” obraca się przeciw samemu człowiekowi, w tym samym momencie kiedy staje się dogmatyzmem.

Jak dotąd widoczne stało się jedynie ostre przeciwstawienie dwu typów „czasowości” – tej obiektywnej (Arystotelesowskiej) oraz tej „subiektywnej” (Heideggerowskiej). Odchodząc wszelako od rozważań o charakterze zupełnie ogólnym do rozważań *pewnych szczególnych* rodzajów życia, możemy zobaczyć, że te dwie idee czasowości w pewnym sensie się nakładają. Możemy mianowicie tak zawęzić przedmiot naszego zainteresowania, że

przyjmiemy, iż życie (*jakieś życie*) ma (a raczej mieć może) taki właśnie charakter, jak ten opisany przez pojęcie wartości o ściśle matematycznym zakresie. Chodzi w tym wypadku o ten typ ludzkiej aktywności, która wprost kieruje się racjonalnością typu matematycznego. Jest jasne, że życie ludzkie może być życiem aktywnym, życiem kontemplacyjnym, życiem oddanym rozkoszom, itd. Zanim przyjmiemy *ogólną* definicję życia, moglibyśmy – jak się wydaje – wziąć pod uwagę ten styl życia, który – zdaniem wielu – jest szczególnie społecznie wartościowy. To, czy na tej podstawie dokonamy później rzeczzonego uogólnienia, jest sprawą odrębną. Wydaje się jednak, że Husserl i Heidegger istotnie *na tej właśnie podstawie* uogólnienia dokonali, obaj bowiem byli zawodowymi matematykami, matematycyzm zatem nie byłby dla nich czymś nienaturalnym. W istocie dla Heideggera był on czymś oczywistym, twierdził on bowiem, że metafizyka przyszłości (Heidegger umarł w 1976) będzie posługiwać się językiem matematyki.

Już u progu nowożytności stwierdzono (Galileo), że „księga natury jest spisana językiem matematyki”. Husserl trafnie zauważył, że odkrycie Galileusza było wszak odkryciem *ludzkim*, a więc wykreowanie (w wiekach późniejszych) „świata obiektywnego”, człowiekowi obcego, naruszało w sumie ów podmiotowy właśnie, autentyczny jego charakter. Jak wiadomo, Husserl postulował powrót do „podmiotowości”. Problem wszelako polegać winien nie tyle na tym, aby istnienie porządku „obiektywnego” po prostu sprobować, ale raczej na tym, aby wykazać, w *jakim obiektywnie stosunku* pozostają przedmioty nauki do człowieka, który się nimi zajmuje; w jakim stosunku pozostają przedmioty eksperymentu do umysłu eksperymentatora albo idee teoretyczne do tego, co teorie miałyby potwierdzać. W danym jednak razie chodzi raczej o określenie stosunku przedmiotów umysłu do przedmiotów realnych, co jest rzeczą znacznie trudniejszą niż odwołanie się po prostu do postulowanej ad hoc podmiotowości.

Wspomniane powyżej dwie koncepcje czasu (obiektywna i subiektywna) splatają się w sposób, który należałoby bliżej określić. Splatają się one tym ściślej, że – biorąc rzecz od strony zdroworozsądkowej – rytm życia fizyka-eksperymentatora splata się właśnie z porządkiem przedmiotów wykreowanych dla potrzeb eksperymentu.

Eksperyment, jak wiadomo, polega na podaniu granic, w obrębie których myśl zawarta w teorii daje się obiektywnie sprawdzić. Otóż zawsze chodzi o granice zawarte, powiedzmy, między t_1 – t_2 i te właśnie punkty czasowe – podobnie jak w ogóle warunki wyjściowe eksperymentu – muszą się dać możliwie dokładnie powtarzać. Problem polega jednak w danym razie, jak dalece możemy naturze owe warunki „narzucić”. Kant, jak wiadomo, sądził, że granice te są natury właśnie „podmiotowej”, tzn. wypływają z apriorycznych warunków doświadczenia. Jest to naturalnie zupełnie sprzeczne z tą samą ideą naukowości (powszechnie jeszcze dotąd przyjmowaną), w imię której zresztą Kant swoje pomysły rozwijał.

Problem nasz można przedstawić również w sposób następujący: zakładając, że istotnie do pewnego przynajmniej stopnia warunki możliwego eksperymentu generujemy dowolnie, zapytać należy, *do jakiego właśnie stopnia natura poddaje się woli człowieka*. Inaczej ujmując: czy istnieje bariera, na którą trafiamy; bariera świata realnego; rzeczy w sobie, które po prostu stoją przed naszym umysłem w nienaruszalnej postaci. A w tym punkcie pokaże się konieczność wyraźnego oddzielenia obiektywnego i subiektywnego ujęcia

czasu. Natura nawet samego eksperymentatora jest definiowana w terminach szerszych niż te zwyczajnie przezeń używane, gdyż jest to natura ludzka, a nie natura eksperymentowania.

Weźmy pod uwagę po prostu najogólniejszą postać ruchu; tzn. najogólniejszy układ możliwy do opisania przez fizykę. Począwszy od ruchu jednostajnego przechodzimy do ruchu przyspieszonego, dalej – do przyspieszonego po okręgu. Jak *bardzo złożony może być układ*, abyśmy go *jeszcze* byli w stanie opisać? Otóż najogólniejszym układem jest oscylator harmoniczny, a najogólniejszym równaniem w danym razie jest równanie oscylatora harmonicznego – równanie liniowe różniczkowe. W równaniu falowym Schrödingera ujmujemy pierwszą pochodną przemieszczenia i czasu względem czasu oraz drugą pochodną przemieszczenia i czasu względem przemieszczenia.

Rozwiązaniem równania zwykłego oscylatora harmonicznego ze względu na x – położenie, jest funkcja typu cosinus. Otóż trzecia pochodna tej funkcji daje nam *tę samą* funkcję. Tu właśnie natrafiamy na *czas absolutny*. Natomiast równanie falowe Schrödingera jest równaniem różniczkowym przy uwzględnieniu postulatu kwantyzacji Einsteina i De Broglie’a. Z kolei ostatecznym uogólnieniem będzie uwzględnienie prędkości relatywistycznej cząstek i możliwości ich anihilacji oraz kreacji.

Nie ulega wątpliwości, że taki „czas wewnętrznego przeżycia” eksperymentatora zupełnie pokrywa się z czasem przeprowadzanego eksperymentu. Idea eksperymentu jest taka: oto mamy swobodę powrotu do warunków wyjściowych eksperymentu. Galileo badał prędkość i przyspieszenie spadających ciał powtarzając właśnie (w miarę precyzyjnie) warunki wyjściowe (tzn. umieszczając je na nowo na górze równi pochyłej). Jeżeli jednak popatrzymy na wahadło matematyczne, to stwierdzimy, że to *sam układ* „troszczy się” o *powtarzanie* warunków wyjściowych. Wahadło powraca do tego samego położenia maksymalnego wychylenia i powracałoby zawsze, gdyby nie istniała siła oporu – na przykład tarcia. Charakter makroskopowego oscylatora harmonicznego (na przykład wahadła matematycznego) jest wyznaczony przez warunki brzegowe i jakość tworzywa (na przykład gęstość liniową drgającej struny fortepianu). Otóż tego nie ma w wypadku realnych oscylatorów – oscylatorów kwantowo mechanicznych. Analogicznie: rytm życia ludzkiego jest rytmem natury, a nie rytmem wytwarzania.

Czas – według Arystotelesa – jest mierzaniem ruchu. Jest mierzaniem *ludzkim*. Człowiek, owego mierzenia dokonując, nie „wymierza” obiektywnej miary rzeczy, ale *jedynie ją odczytuje* – w sposób ludzki właśnie. Percepcja bowiem czasu jest związana z ludzkim typem racjonalności. I zresztą owej racjonalności można określić obszar stosunkowo wąski – na przykład ten związany z przyrodoznawstwem. W danym razie jako naturalne przychodzi linearne wyobrażenie czasu, jako po prostu *wielkości* podobnej do innych fizykalnych wielkości. Problemem jest, czy jest to ujęcie czasu całkiem adekwatne. Bo rytm ludzkiego życia przecież w schemacie linearnym się nie mieści. Taki rytm życia natury ujmujemy w każdym jej nieredukcjonistycznym ujęciu. Bo właśnie „życie zgodne z naturą” jest przede wszystkim dostosowaniem rytmu własnego życia do rytmu natury. Nie musi przy tym chodzić o najprościej pojęty „naturalizm”. *Specyficznym* bowiem dla człowieka życiem w świecie naturalnym jest *intelektualne* ujmowanie ładu owej natury. Adekwatne mierzanie ruchu nie poprzestaje na zatomizowaniu natury do poziomu „materialnych” cząstek, ale polega na dostrzeżeniu właśnie cykliczności i istnienia systemów oddziaływań naturalnych. I te systemy bynajmniej linearnością się nie charakteryzują. Wszystkie procesy natury

pojmowanej nieredukcjonistycznie są cykliczne. Do tego właśnie faktu nawiązuje dowód kinetyczny.

Linearne pojmowanie czasu może być związane z *określonym typem* racjonalności. Natomiast inny typ racjonalności kazałby dostrzec właśnie cykliczność procesów natury. Miara takiego ruchu byłaby specyficzna dla kosmosu jako całości, analogicznie jak specyficzna dla człowieka jako istoty żywej jest ta miara jego aktywności, jakim jest na przykład dzienny typ aktywności. Ostatecznie jednak możemy się pokusić o odkrycie miary ruchu kosmicznego *innej zupełnie* niż ta w ogóle związana z czasem. Czas bowiem jest *jakąś* miarą. Natomiast ostatecznie może ruch kosmosu jest „wymierzony” w sposób bardziej zasadniczy i prosty. Dowód kinetyczny dowodzi właśnie istnienia tej Miary.

Rozumowanie – zarówno naukowe we współczesnym tego słowa znaczeniu, jak i filozoficzne – polega z równaniem sądu ze stanem faktycznym. Idee zawsze w tym wypadku są raczej przeszkodą w zrozumieniu świata. Ilustrując to przykładem czysto fizykalnym, powiemy, że dwa drgania harmoniczne można ze sobą zharmonizować, natomiast przedmiot materialny jako taki zawsze będzie te drgania tłumić. Przedmiotami takimi są przede wszystkim wytwory człowieka, bo same powielać one swego działania nie mogą. Na przykład samochód może istnieć tylko i wyłącznie w konfiguracji wszystkich innych wytworów współczesnej cywilizacji. Zauważył to już Heidegger odnośnie do „światowości” ludzkiej. Myślenie też jest pewnym typem fizycznej (choć nie fizykalnej) aktywności. Myślenie naukowe polega na zharmonizowaniu życia intelektualnego z rytmem natury. Tego można dokonać środkami czysto naturalnymi.

Natomiast nie jest możliwie zrównanie rzeczy ze znakami, czy też ideami.¹⁴⁰ Narodzin filozofii arabskiej uparujemy w momencie, kiedy postawiono sobie pytanie odnośnie do relacji słowa poczytywanego za najważniejsze, bo pochodzącego (podobno) od Boga ze światem. Wątpliwość tę i ten problem odziedziczyła filozofia tzw. racjonalizmu. Chodzi tu o problem desygnowania. U Arystotelesa tego problemu nie ma bo „wyrazy oznaczają rzeczy nie bezpośrednio, ale za pośrednictwem ujęcia intelektu”¹⁴¹. Sądy winny odpowiadać stanom faktycznym, a idee odpowiadać im nie mogą nigdy. Ten problem jest nierozwiązywalny w tym kontekście kulturowym. Otóż właśnie zdumiewającym jest to, że racjoniści mimo to nigdy nie przestali tego problemu stawiać. Owo „nigdy” ewidentnie czegoś dowodzi. Czego?

Jedno jedyne zdarzenie na wskroś historyczne (tzn. faktyczne) miało charakter zrównania Słowa z rzeczą. Chodzi o przyjęcie ludzkiej natury przez Słowo Boga. Jałowe usiłowania racjonalizmu zmierzają do skopiowania tego unikatowego zdarzenia na planie historii czysto ludzkiej. Bo jednak filozofia tego zadania nie jest w stanie wykonać. Versöhnung (zrównanie) w stylu Heglowskim jest jakby desperacką próbą tego „pojednania”.

Metafizyka jest domeną naturalnego intelektu. Ale naturalne działanie intelektu na metafizyce się nie kończy. Wierzano, że po myśleniu metafizycznym przyjść musi myślenie innego rodzaju – to właśnie typowe dla racjonalizmu (Comte). W pewnym sensie jest to prawdą. W cytowanym we WSTĘPIE Encheiridion Denzinger’a mamy też stwierdzenie co do możliwości naturalnego poznania wiarygodności Objawienia. Możliwość ta – jak czytamy w

¹⁴⁰ W tym miejscu powtarzamy i uzupełniamy jeden akapit Wstępu.

¹⁴¹ Summa Theologiae, I, q. 13. a. 1, c; Peri Hermeneias, c. 1, 16 a 13 -14.

Dignitatis Humanae – jest zarazem moralnym obowiązkiem każdego człowieka. Czas, jak stwierdzono niedawno mocą autorytetu Magisterium Kościoła, ma wagę pierwszorzędą dla ludzkiego rozumienia. Pojawia się wobec tego problem, jak to, co poza metafizykę wykracza (w niedookreślonym bliżej kierunku) może – przez świadomość ciągłości czasu ludzkiego (świadomość zawsze obecnej aporii racjonalizmu) – w jakiś sposób owo unikatowe historyczne zdarzenie uczynić obecnym dziś. Jest tak istotnie: ciągłość historii racjonalizmu stanowi namacalne świadectwo tego, że problem poznania zrównania Słowa i rzeczy istnieje do dziś, to znaczy dowodzi tego, że zdarzenie to było zdarzeniem historycznym i faktycznym w ten właśnie sposób, że zrozumienie jego jest nieprzerwalnie problemem aż po dzień dzisiejszy. Człowiek tego problemu nie rozumiał, bo go zrozumieć nie mógł. Wszelako to, że ciągle czuje się zmuszony do podejmowania tego problemu dowodzi tego, że problem ten jest problemem *realnego zdarzenia*. Przetłumaczmy tę ostatnią frazę na łacinę. Chodzi o *res gesta*, bo tę od *historia* (w sensie węższym) właśnie łacinnik (precyzyjnie) odróżnia. Etymologicznie „historia” pochodzi od greckiego „opowiadać”. Trzeba to wyraźnie zaznaczyć, dlatego że nie chodzi o „narrację”, ale właśnie o zdarzenie, które może i *winno* być relacjonowane adekwatnie, co wcale rzeczą prostą nie jest. Zdarzeń własnego życia człowiek nader często po prostu nie rozumie, ich bowiem zrozumienie wymaga nierzadko spojrzenia na nie sub specie aeternitatis. Zrozumienie jest czymś zgoła innym niż zwykłe doświadczenie, które wcale do zrozumienia i mądrości prowadzić nie musi. Sama ekwiwokacja zawarta w polskim wyrazie „doświadczony” jest znacząca. „Doświadczony” to czasem jedynie „dotknięty” – nawet „ciężko”. Tymczasem „ciężar” mądrości jest zdoła inny: nie chodzi tu brzemień, lecz raczej o *wagę* tego, co w życiu człowieka właśnie naj-ważniejsze.

Mówiąc o historii racjonalizmu patrzymy wprzód na Medytacje Descartes’a, gdzie cezura między doświadczeniem a mądrością (a zatem pośrednio i między „narracją”, a tym, co winno z niej być odrzucone lub przyjęte) została zatarta. Descartes wszelkie: „czuję”, „myślę”, „chcę” itd. określa po prostu jako modalności tego, co po nim nazwano „świadomością”. Czytamy więc: „być może gdybym przestał myśleć, od razu przestałbym istnieć” (*Meditationes*, II, 27). Ewidentnie mamy tu świadectwo istnienia ciągłości owego „Myślę”, a zarazem zaniechanie koniecznych skądinąd odróżnień.

Tenże temat ciągłości danych doświadczenia jest jednym z głównych motywów fenomenologii, a także ewolucjonizmu Bergsona. *La durée de la conscience* uznano za znamię autentyczności myślenia. Wszystko to można sobie dość łatwo *uzmysłować* (łatwo wszak narysować linię, a potem *wyobrażać* sobie „linię świadomości”), natomiast niepodobna tego w ogóle *zrozumieć*. Chociaż bowiem mówimy o „linii rozumowania”, to mamy na myśli ciągłość (tzn. „kontynuację”) przesłanek i wniosków: brak elementów w rozumowaniu obcych (o czym była mowa w Rozdziale I. METODA. 1. *Scientia subalternata*. Nauka podporządkowana). Wyobrażać sobie można zatem trafniej raczej *ogniwa* rozumowania niż „punkty” sąsiadujące ze sobą na „linii”. Takie „punkty” z natury swej muszą być neutralne co do wagi, a „narracja” z nich zbudowana – bezwartościowa. Jako naturalny potem przychodzi tzw. „kryzys meta-narracji” postmodernizmu, ale wszak zaród choroby współczesnego „myślenia” pojawił się znacznie wcześniej niż tzw. „filozofia końca filozofii”. Arystotelizm meta-narracją nie jest, bo nauka naczelna (zwana mądrością) jest to nauka „nadrzędna (*scientia subalternans*) bynajmniej nie na zasadzie prostego umiejscowienia jej „ponad” czy „poza” tym, co pospolicie spodobało się racjonalistom nazwać „myśleniem”.

Μετα-φυσική to nie μετά-βασις; nie mamy w niej μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (metabasis eis allo genos), ale μετάβασις ἔξω παντός γένους (przejście poza myślenie rodzajowe; konceptualne). Bóg bowiem w żadnym rodzaju się nie zawiera; w szczególności zaś nie zawiera się w pojęciach typu: „więcej”; „mniej”, do których ludzie często bywają przyzwyczajeni. Jest „bytem nieskończonym”, ale o Jego nieskończoności na przykład teoria mnogości nie powie nic. Mówi o tej nieskończoności – choć niewiele – metafizyka, choć i ta nie jest mądrością po prostu: wskazuje bowiem na to, co „poza” sekwencją przyczyn materialnych. Rozum jednak nie może nie widzieć tego, co – faktycznie; „spoza” – w świecie materialnym stało się obecne.

To właśnie mamy na myśli mówiąc o tym, że rozum naturalny człowieka *współczesnego* jest w stanie ustalić, że fakt Wcielenia jest faktem obiektywnie stwierdzalnym; historycznym. Świadectwo filozofii racjonalistycznej okazuje się w tym wypadku bezcenne. Przyjęcie takiej opozycji w stosunku do tego, co „granice czystego rozumu” ma przekraczać, sprawił, że problem ten *musiał się* pojawić w filozofii (racjonalistycznej), jeżeli sam fakt pojawił się w rzeczywistości.

Sam jednak czas ludzki nie jest tak ściśle związany ze „świadomością”, jak mogłoby się to wydawać. Normalny bowiem rytm życia ludzkiego (ludzkiego organizmu przede wszystkim) jest przecież ściśle związany z ruchem dziennym i rocznym Ziemi; a ponadto z cyklicznymi procesami natury. Przyroda, w otoczeniu której wzrastamy, jest przyrodą naszego kraju ojczystego; ona wyciska swój wpływ na nasz rytm życia; stanowi dla niego otoczkę i naturalne środowisko. Wpływ ów może być czymś obcym „świadomości”, nie jest zaś z pewnością czymś obcym człowiekowi pojętemu jako osoba rozumna i wolna. Żyjąc w świecie „świadomości” kierujemy swoją uwagę na wykreowane przez filozofię podmiotu elizjum, którego treścią jest tzw. esse diminutum, esse intentionale – bytowanie intencjonalne z właściwą mu „rozsądkowością” – miarą sui generis.

Dusza ludzka pojęta jako forma fizycznego ciała z istoty swojej jest nastawiona na jego doskonalenie. W całości zwraca się ku temu, co materialne, już to traktując to jako przedmiot pracy, już to, i to we właściwym sensie, czyniąc to, co materialne narzędziem dla osiągnięcia własnych celów. Dusza z racji tego, że ciałami w ogóle (wszystkimi ciałami) może się posługiwać, w stosunku do wszystkich jest niezależna przynajmniej potencjalnie; potencjalność ta tkwi w mocy jej natury. Naturalnie posługiwanie się ciałami jest związane ze specyficznym charakterem czasowości ludzkiej.

Pokazaliśmy, że istnieje *własny czas* każdej substancji (własna miara specyficznego dla niej ruchu), miara każdego oscylatora harmonicznego. Czas ten jest porównywalny z czasem *innej substancji*, o ile ta ostatnia pozostaje do tamtej w określonej relacji (od analizy relacji zaczęliśmy nasze przemyślenia). Zresztą precyzyjny model zegara (zegar atomowy) opiera się właśnie na kwantowo-mechanicznych właściwościach materii. W danym razie, czas już jednak nie jest po prostu „neutralną” miarą rzeczy, on jest *miarą ich ruchu*. Podobnie czas organizmu ludzkiego, żyjącego w danym środowisku (na przykład wytworzonym jako środowisko jego pracy) jest czasem zasadniczo tego oscylatora harmonicznego, jaki jest organizm tego człowieka. Coś oczywiście jednak wyróżnia człowieka zdolnego rzeczy *wytwarzać*, tzn. komponować je w układy stosunkowo trwałe. Jest tym oczywiście jego rozumność. Otóż żadna substancja (przede wszystkim zaś substancja elementarna, np. atom wodoru) nie ma możliwości *auto-determinacji* własnego czasu, rytmu życia. Wytwórca zaś

istotnie tę zdolność zdradza przez sam fakt „tworzenia” względnie trwałego środowiska własnego życia. Czas życia człowieka poniekąd nakłada się na czas natury, zwłaszcza zaś natury związanej z tym okresem życia, kiedy on dojrzewa, kreatywnie pracuje i próbuje zadzierzgnąć więzi między sobą a światem. A jednak czas ludzki jest zawsze per participationem czasem myśli, decyzji, które wszak czas fizyczny z istoty swej przekraczają. Przy tym interesującą jest nie tyle sama czynność, co raczej wynik działania owej zdolności człowieka do przekraczania warunków czasoprzestrzennych.

Człowiek *przekracza warunki czasoprzestrzenne* w ten sposób, że możliwość wykorzystania tej zdolności jest zasadniczo większa niż zdobycie pokarmu lub ucieczka przed napastnikiem u zwierząt. *Przekracza je* in plus lub in minus; o tym drugim świadczy choćby wynalezienie broni masowej zagłady. Instynkt zwierzęcia jest organicznie niezdolny do takiego działania. Dochodzimy w tym punkcie do tego, że *miarą ludzkiego ruchu* nie jest bynajmniej wyłącznie „ile”. Jeżeli bowiem patrzymy nawet na samo środowisko, w którym rozwija się technika oraz środki militarne, stwierdzamy w sposób oczywisty, że człowiek ma niewątpliwie zdolność do zniszczenia środowiska, w którym się znajduje. Nie może być to wynikiem „przystosowania się” do środowiska (jest to jawny nonsens); po wtóre, nie daje się to wyjaśnić jedynie w terminach tego typu racjonalności, która ogranicza się do użyteczności (równowagi między ilościowym stosunkiem wielu rzeczy); po trzecie: zdolność ta *jakościowo* odróżnia człowieka od zwierzęcia, ono bowiem swym działaniem instynktownym środowisko raczej chroni (na przykład umierająca pszczoła opuszcza gniazdo, aby nie zostawić w nim rozkładających się szczątków). We wszystkich tych aspektach mamy do czynienia z *celem*, a nie tylko ze *środkami*. *Użytecznym* jest coś *ze względu na cel*; działania instynktowne są *celowe*, istnienie *całości jest celem* istnienia części. To ostatnie stwierdzenie znalazło już prawo obywatelstwa w umyśle współczesnego człowieka. Świat jest ekosystemem, a naruszenie którejkolwiek z jego części prowadzić może do destrukcji całości. Mamy tu sytuację podobną mutatis mutandis do tej, z którą spotkaliśmy się w wypadku badania układów kwantowo-mechanicznych. Dochodząc mianowicie do struktur niefenomenalnych (czy to na poziomie elementarnym, czy to na poziomie kosmicznym) trafiamy na naturalne granice natury, która bynajmniej nie daje się „wtłoczyć” w schemat arbitralnie jej narzucony. Dochodzimy do wniosku, że ludzka czasowość; rytm ludzkiego życia musi się dostosować do rytmu natury w tym przynajmniej sensie, że nie może natury tyranizować. Tak samo zresztą jest z wychowaniem: wpajanie przyzwyczajęń musi brać pod uwagę somatyczny charakter jednostki, która kiedyś sama zaimplementuje swoją rozumność.

Ordo universi jest to struktura relacyjna i jako taka ma najsłabszą możliwą bytowość; bytowość słabszą niż którykolwiek z elementów, które ta struktura organizuje. Żeby zatem wyjaśnić *fakt unifikacji* bytów, nie można przyjąć, iż jest on zrozumiały *bardziej* niż różnorodność bytów. Ten fakt domaga się wyjaśnienia, a jest nim wskazanie na istnienie Czynnika unifikującego, czyli Stwórcę owego ładu. Bo samą strukturę można pojmować właśnie jako obdarzoną ruchem harmonicznym; strukturę złożoną z podobnych sub-struktur, zwanych przez współczesną fizykę oscylatorami harmonicznymi.

Naturalnym wydaje się pytanie, jak rozumieć hipotezę nieskończonego ciągu przyczyn cząstkowych, która bywa odrzucana jako niemożliwa do przyjęcia w przesłance mniejszej sylogizmu dowodzącego istnienia Boga. Wydaje się, że nie chodzi tu o czysto hipotetyczny krok myślowy, ale – by się tak wyrazić – pewną namacalną charakterystykę natury;

charakterystykę przebiegu procesów natury, która jest właśnie niemal oczywista. Richard Feynman pisze: („Wykłady” t. I, rozdz. 21) „Oto niektóre zjawiska opisywane przy pomocy tego równania [równania różniczkowego oscylatora harmonicznego]. [...] drgania elektronów w atomie, powodujące powstawanie fal świetlnych, [...] skomplikowane oddziaływania w reakcjach chemicznych, rozwój kolonii bakterii oddziałujących z dostarczoną pożywką i z produkowanymi przez bakterie toksynami, lisy zjadające króliki, które żywią się trawą, itd.”.

Chodzi tu o cykliczność procesów natury zwięźle wyrażoną w słowach Arystotelesa: *generatio unius est corruptio alterius*. Powstawanie jednego bytu jest związane z zagładą innego. Naturalnie cykliczność, o której mowa, można rozumieć jako dosłownie *krąg natury*. Całość widzianego przez nas świata składa się z szerszych lub węższych kręgów tego rodzaju; które można by nazwać „ekosystemami”. W naturze nie „marnuje się” nic: zwłoki zwierzęcia są pożywką dla bakterii, te zaś z kolei umożliwiają powstanie doskonalszych form życia. Uprawa roli jest wyraźnym przykładem tego, jak „odpady” wykorzystać można dla podtrzymania cyklicznego rozwoju życia. To właśnie jest widzialne „gołym okiem” i chociaż *krąg życia* w danym razie może być stosunkowo wąski, nie mniej zasadniczo wskazuje na to, *co poza nim*. Ostatecznie wzięcie pod uwagę tego „ekosystemu”, jakim jest świat jako całość prowadzić musi do uznania Transcendentnej Przyczyny istnienia świata. Wyeliminowanie hipotezy „ciągu nieskończonego” jest tym samym, co „domknięcie kręgu życia” świata; systemu tym razem wziętego jako całość.

10. Pełnia istnienia a formalizm matematyki. Problem kantyzmu

Awicenna przyjmował, że *esse* i *unum* (istnienie i jedno) to *accidentia* (przypadłości) istoty. Przyjmował przy tym, że z nieskończonej liczby możliwości zaktualizowana bywa dana jednostka jako realnie istniejąca. Widać w tym ujęciu problem specyficznego stosunku przedmiotów matematyki do przedmiotów naturalnych. Jeżeli mianowicie za przedmiot matematyki przyjmiemy owe zbiory, czyli możliwości, to zaistnienie jednostki będzie polegało na *sui generis* redukcji owego zbioru do tegoż elementu zbioru, czyli jednostki właśnie, którą można by – jak się wydaje – oznaczyć po prostu kwantyfikatorem egzystencjalnym $\exists$.

Istnieje zasadnicza różnica między stwierdzeniem, że „ile” jest czymś dla rzeczy przygodnym (bo nie wchodzącym w jego definicję bezpośrednio, ale tylko może jako cecha – *proprium* – do tej istoty przypisana tak ściśle, że żadna rzecz materialna ilości pozbawioną być nie może), a stwierdzeniem, że rzeczy jako takie są przygodne. Awicenna przyjął to drugie, używając jednak języka Arystotelesa. *Otwiera to* przynajmniej *możliwość* (określoną *możliwość*) dyskusji z tym stanowiskiem. Sprawa ta jest istotna, bo pośrednio otwiera się zrazem *możliwość* dyskusji z kontynuatorami awicenianizmu (nieświadomymi dłużnikami jego myśli).

Można by się zgodzić, że stosunek przedmiotów matematyki do przedmiotów naturalnych jest to stosunek przypadłości (mówiąc językiem filozofii klasycznej przyjmowanej jeszcze do pewnego stopnia przez Awicennę) do substratu czyli podmiotu. W

tym sensie stanowisko to (stanowisko Awicenny) jest trafne, w tym mianowicie zakresie, w jakim idzie za kategoriami Arystotelesa. Liczba bowiem jest istotnie przypadłością rzeczy, a ściślej rzecz biorąc, określona liczba (wymierność, rozciągłość) jest przypadłością określonej rzeczy.

Należy wszelako określić relację pierwszeństwa. Czy matematyczne ideatum jest bytem „autonomicznym”? Czy jest ono bytem obiektywnym od rzeczy fizycznych niezależnym? Czy też przeciwnie: „ile” jest z rzeczy fizycznych jedynie wyabstrahowane, a abstrakcję pojmować należy (jak to czynił Arystoteles) w terminach oświecenia *wyobrażeń*? Arystoteles i Augustyn przyjmowali *oświecenie partykularne*. Natomiast Awicenna, przyjmując *oświecenie generalne* (i kładąc podwaliny pod ideologię Oświecenia), de facto postawił ważność abstrakcji pod znakiem zapytania i sformułował podstawy dla wykreowania bytu od świata fizycznego niezależnego.

Problem (czy też ewentualna nieścisłość ujęcia) polegać tu musi na przyjęciu, że sama jednostkowość rzeczy jest – wedle Awicenny – pochodną jej matematycznej poznawalności, tak jakby warunkiem możliwości, czy też sensowności istnienia było rzeczywiście posiadanie określonych właściwości przypisywanych przedmiotom matematycznym; a zasadniczo to, że posiadanie owych właściwości jest warunkiem nie tylko koniecznym (na co jeszcze można by się zgodzić), ale i wystarczającym. To właśnie ostatnie twierdzenie już jest problematyczne. Wedle bowiem Tomasza, jedno transcendentalne (a więc to, które „umożliwia” powstanie rzeczy, to więcej niż jedno matematyczne albo inaczej to ujmując: jedno matematyczne jest tylko wtórne w stosunku do jedności transcendentalnej. Ponieważ Tomasz w stanowisku Awicenny dostrzega jakiś redukcjonizm, warto się zastanowić, czy może istotnie, przeprowadzenie pewnych odróżnień jest rzeczą konieczną, a czy ich poniechanie – nie prowadzi do absurdów. Problem ten nie jest problemem historycznym jedynie. Jeżeli zaś byłby nim pierwotnie, to i tak historia ta zdefiniowała tożsamość tego, co określamy mianem nowoczesności. Awicenna umarł w roku 1037, idee zaś Oświecenia są żywe do dziś przynajmniej w tym sensie, że trawią tkankę cywilizacji obecnie.

Przyjęcie dualizmu przedmiotów intencjonalnych (w rozumieniu Szkota) oraz przedmiotów realnych (odróżnienie *vérités de raison* i *vérités de fait* (Leibniz); resp. *relations of ideas* i *matters of facts* (Hume)) jest niczym innym, jak tylko przyjęciem, że możliwość istnienia jest wyznaczona przez ten typ racjonalności, który jest wyłącznie związany z matematyką. Arystoteles mówi: ten, kto nie pojmuje czegoś jednego *określonego*, nie pojmuje niczego (De veritate, q. 2 a. 12 arg. 10). W danym razie rzeczą kapitalnej wagi jest określenie, jak rozumieć należy owo „jedno”. Tomasz precyzuje, że chodzi tu o niepodzielność, integralność *rzeczy* (De veritate, q. 2 a. 15 co. Secundum Philosophum in IV Metaphysicorum, qui non intelligit *aliquid* unum, nihil intelligit. Per hoc autem aliquid est unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum; unde oportet quod quicumque cognoscit aliquid quod sciat distinctionem eius ab aliis) (dzięki temu *coś* jest jednym, że jest w sobie niepodzielnym, a oddzielnym od innych; stąd też ten, kto poznaje *coś*, musi poznawać odróżnienie tego od innych). Otóż Awicenna pojął jedno jako to, do czego redukuje się logiczna możliwość zaistnienia. Naturalnie każdy przedmiot fizyczny musi zachowywać się w sposób przewidywalny; racjonalny. Jest to fundament filozofii greckiej i ogólnie racjonalności zachodnioeuropejskiej. Co więcej, integralność bytu winna być respektowana.

Jeżeli respektowana nie jest, to skutkiem tego nie jest bynajmniej „wykreowanie nowych egzystencjalnych możliwości” z tychże możliwości nieskończonego continuum, ale zniszczenie jednostki. Zniszczyć gatunku po prostu się nie da (nie da się zmienić faktu że np. dinozaury rzeczywiście w przeszłości istniały). Nie da się również „wytworzyć” gatunku – lepszego. Możliwe zaś jest zniszczenie gatunku homo sapiens i taki jest jedyny sens Darwinowskiej eugeniki. Bo fakt, że gatunek ten na Ziemi istniał pozostanie zupełnie niezmienny przez całą wieczność. O „przygodności” faktów w ogóle tu może być mowy.

Schemat redukcji możliwości do istnienia aktualnego może być per participationem schematem racjonalnym. Eksperymentowanie istotnie na nim właśnie się opiera. Przedmioty wytwarzane (na skalę eksperymentalną lub masową) muszą oczywiście zachowywać się w sposób przewidywalny. Wszelako kamieniem węgielnym Cywilizacji Zachodnioeuropejskiej jest przekonanie, że w sposób przewidywalny zachowują się nie tylko przedmioty sztuczne (wytwory), ale wszystkie w ogóle przedmioty i to niezależnie od tego, czy są aktualnie poznawane, czy też – nie. Co więcej, te ujmowane teoretycznie (istniejące niezależnie od ludzi) muszą mieć pierwszeństwo przed wytworzonymi przez ludzi. Theoria w sensie antycznym (a nie nowoczesnym) musi mieć pierwszeństwo. Oznacza to odwrócenie wspomnianej powyżej relacji bytowego pierwszeństwa. Oznacza to – w konsekwencji – określenie, *czym ilość naprawdę jest*.

Choć już w starożytności Platon (de facto) pomylił najogólniejszy typ racjonalności z racjonalnością matematyczną, zajmował bynajmniej stanowiska dualistycznego w sensie przyjętym przez Szkota i Leibniza. Byt i jedno to, według Platona, najogólniejsze predykaty, a zatem i idee. To właśnie różni jego stanowisko od stanowiska Leibniza. W pojęciu Platońskim jedno i byt są „współ-zakresowe” i mogą być traktowane teoretycznie – w sposób niezależny od tego, jak się przejawiają.

Według zaś wspomnianych kontynuatorów myśli Awicenny, „faktyczność” związana jest ze światem fizycznym, w który wgląd możemy uzyskać jedynie przez poznanie bytu intencjonalnego, czyli możliwości zaistnienia; chodzi o „zredukowanie” możliwości pełnej „amplitudy istnień” (zwanej przez Awicennę *mawdzud*) do istnienia jakiegoś i zredukowanie zbioru liczby do zasady liczby, tzn. określonej jednostki. W danym razie chodzi o rzecz – jednostkę realnie istniejącą. Stosownie do tego, system pojęć (u Szkota myśl Awicenny kontynuującego) będzie systemem pojęć „wirtualnych” (określonych co do ekstensji ważności), nie zaś systemem do którego przypisać można definicje realne. To, że jedno jest właściwością bytu „transcendentną” oznacza – w wypadku Awicenny – że otwiera ono nie tyle perspektywę dialogu, co raczej możliwości egzystencjalne przekraczające właśnie porządek aktualny, z tym że sposób owego przekraczania jest – z założenia – niewyjaśniony. „Egzystencjalny” to – u dwudziestowiecznych epigonów Awicenny – tyle, co „nieokreślony”.

Stanowisko Awicenny stapia w sobie (podobnie jak średniowieczna myśl arabska w ogóle) arystotelizm i platonizm. Właściwie w godzeniu tych stanowisk trudno dopatrzeć się czegoś z gruntu nagannego. Osobliwym wszelako było to, że – jak zauważa Gilson – taki w sumie synkretyzm Arabowie uważali za coś zgoła naturalnego. Chodzi o *sposób*, w jaki te nurty zostały stopione. Ten problem poruszano we WSTĘPIE 7 (i wielokrotnie później). Problem stosunku znaków do rzeczy, a w szczególności problem stosunku przedmiotów matematycznych do przedmiotów materialnych. *Praktyczne* wykorzystanie matematyki do zbadania przyrody jest bowiem czymś zgoła innym, niż na poły religijny stosunek do tzw.

„postępu”. Arystoteles miał prawdopodobnie trzeźwy stosunek do możliwości tego, co tym mianem określa się dziś, a dlatego właśnie, że był to stosunek trzeźwy – nie mógł być stosunkiem bałwochwalczym.

Tomasz tak oto charakteryzuje w „Summie” stanowisko Awicenny:

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna et Algazel, dixerunt quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse, non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse, quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis; unde eius generatio nunquam compleretur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quaedam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus. Et si haec in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrilis compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum quae accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens, accidit enim quod multis martellis operetur; et nihil differt utrum uno vel duobus vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum, posuerunt quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens. Sed hoc est impossibile. Quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. Item, multitudo in rerum natura existens est creata, et *omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur*, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis, quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est; eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis. (STh., I, 7, 4,c.)

Odnosnie do powyższego [istnienia nieskończonego] stwierdzam istnienie dwu opinii. Niektórzy – jak Awicenna i Al Gazali – twierdzili, że niemożliwym jest istnienie jako takiej (per se) nieskończonej wielości w akcie, ale nie jest niemożliwe istnienie takiej nieskończonej wielości akcydentalnie. O wielości nieskończonej jako *takiej* mówimy, kiedy do czegoś *wymagane* jest istnienie takiej wielości. I to właśnie jest niemożliwe, jako że owo *coś* zależałoby od tego, co nieskończone [infinita to również nieokreślone, podobnie jak w języku greckim]. W danym razie powstanie tego czegoś nigdy nie doszłoby do skutku, jako że przejść nieskończoną liczbę elementów jest niemożliwością. Wielością zaś nieskończoną akcydentalnie nazywamy tę, która nie jest do [zaistnienia] czegoś wymagana, ale się przydarza tak, że występuje. Możemy to wyrazić posługując się obrazem działania rzemieślnika, dla którego *pewna* wielość jest wymagana jako taka (per se). Potrzeba bowiem *wiele*: sztuki, dłoni, dłuta. Z drugiej strony, gdyby to „wiele” było mnożone w nieskończoność, czynność rzemieślnika nigdy by do skutku nie doszła, bo zależałaby od przyczyn nieskończonych co do ilości. Natomiast wielość dłut, która *przydarza się* z racji tego, że jedno się łamie, a bierze się inne, jest wielością akcydentalną, *przydarza się* bowiem jedynie, że wykonuje się czynność

przy pomocy wielu dłuć. I nie ma istotnej różnicy, czy chodzi o jedno, dwa, czy też dowolną (nawet nieskończoną) ilość dłuć – jeżeli przyjęlibyśmy, że czynność rozciąga się na czas nieskończony. Tak właśnie wspomniani myślicie przyjęli możliwość istnienia aktualnej wielości nieskończonej akcydentalnie. Otóż jest to jednak niemożliwe. Wszelka bowiem wielość musi być wielością określoną od strony gatunkowej. A żaden gatunek wielości nie jest „nieskończony”, ponieważ wszelka wielość jest wielością mierzoną jednostką. Stąd też niemożliwością jest aktualne istnienie wielości nieskończonej – i to zarówno tej per se jak i akcydentalnej. Ponadto, wielość istniejąca w naturze jest wielością stworzoną, a *wszystko to, co stworzone, zawiera się pod określonym zamysłem Stwórcy*. Działający bowiem nie działa na oślep. Dlatego to, koniecznym jest, aby wszystko, co stworzone zawierało się pod jakąś liczbą. Niemożliwym jest więc istnienie w akcji nawet tej akcydentalnie nieskończonej wielości. Możliwe zaś jest istnienie wielości nieskończonej w możności. Przymnożenie bowiem wielości idzie za podziałem [jakiejś] wielości. Im dalej bowiem coś jest dzielone, tym większą otrzymujemy liczbę. Stąd też, jako że nieskończoność tkwi w możności w podziale czegoś ciągłego – kiedy idzie się w kierunku materii [teżę ciągłej rzeczy], [...] na tej zasadzie nieskończoność jest zawarta w możności w takim to dodawaniu wielości.

Wedle Awicenny, możliwe jest istnienie nieskończonej liczby jednostek, co musi być o tyle zrozumiałe, że możemy istotnie ująć poznawczo nieskończony zbiór liczb. Natomiast nie jest możliwe wedle niego, aby do zaistnienia określonej jednostki potrzebna była aktualnie nieskończona liczba przyczyn istotowo powiązanych. Nieskończoność istotna jest niemożliwa do zaistnienia; możliwa jest tylko nieskończoność akcydentalna. W twierdzeniu Awicenny, że możliwa jest aktualna nieskończoność akcydentalna zawiera się implicite stwierdzenie, że jednostki realnie istniejące mogą nie być ze sobą w sposób istotny realnie powiązane. Tymczasem właśnie istota dowodu kinetycznego zasadza się na stwierdzeniu, że takowe powiązanie *musi istnieć*. Awicenna przyjmował, że istnieć mogą jednostki z innymi w łańcuchu przyczynowo skutkowym niepowiązane, czyli „przygodne” w radykalnym, tego słowa znaczeniu (Można to zresztą rozumieć też – w odniesieniu do człowieka – jako *sui generis* „wolność”). Dowód kinetyczny taką właśnie możliwość wyklucza. Niezależnie od punktu wyjścia, każda droga *rozumu* jako takiego (jako dążącego do pełni) musi prowadzić do Źródła bytów. Wszystko w świecie fizycznym musi być ze sobą powiązane, bo gdyby tak nie było, wypowiedanie jakichkolwiek twierdzeń pozbawione by było sensu (trafiałoby w „próżnię”). Nie ma w naturze „pustych miejsc”, czy też „egzystencjalnych pułapek” (Hegel mówi o „impasie egzystencjalnym”). Zabrnawszy w jedną z nich niepodobna by było z niej się wydostać. Nie chodzi przy tym w ważność dowodu kinetycznego wyłącznie. Chodzi o ważność rozumienia w ogóle, choć istotnie dowód na istnienie Boga jest sumą ludzkiej racjonalności.

Ów aspekt egzystencjalny metafizyki Tomasza bywa przeciwstawiany analizie ruchu, którą mamy w dowodzie stricte Arystotelesowskim. Wygląda to tak, jakby „oprócz” fizycznego działania do zaistnienia (i istnienia przede wszystkim) potrzeba było czegoś więcej, a mianowicie stworzenia możliwości działania, co rzeczywiście w *pewnym sensie* jest prawdą. Problem tylko w tym, czy można by *stworzenie możliwości* określić mianem udzielenia istnienia substancji jednostkowej – podmiotowi działania. Dowód *ex contingentia mundi* Leibniza operuje takim schematem myślenia. Zakłada się, że jednostkową rzecz (a u Leibniza jest nią po prostu dusza) poznawalibyśmy jako pierwszą daną doświadczenia. Tzw.

zasada tożsamości (użyta tu przez Leibniza) okazuje się być jednak zupełnie nieprzydatna w poznaniu fizycznego świata. Dowód ten *musi być* w sumie dowodem antropologicznym, podczas gdy dowód kinetyczny być nim *może warunkowo* jedynie. Ponadto „przygodne” *definiuje się* w relacji do „absolutnego”. Udzielenie istnienia substancji jednostkowej jest *wnioskiem*, a nie *przesłanką* dowodu na istnienie Boga. Wydaje się, że bez zwykłej analizy faktów fizycznych dowód tego typu jest jedynie pewnym skrótem myślowym. Bóg istotnie udziela bytom istnienia, ale to nie znaczy, aby ten fakt nie mieścił się w schemacie dowodu kinetycznego (i dowodu sensu stricto w ogóle). Chodzi o to, że działanie movens czy też generans nie byłoby tym, czym jest, gdyby nie było skorelowane do odpowiedniego skutku. Te dwa naturalne składniki są urealnione, czy umieszczone na jednej „płaszczyźnie egzystencjalnej” (która – jak wspomniano – „ma znikomą dozę bytowości”). Dowód kinetyczny w postaci podanej w „Fizyce” nie daje jasności co to Źródła owej korelacji (udzielenia istnienia, urealnienia *przedmiotu bezpośredniego doświadczenia*). Zostawia tę sprawę niedookreśloną. Tomasz zaś właśnie tę sprawę uściśla.

Nonsensem wydaje się stwierdzenie, że na przykład między istnieniem syna i ojca mamy stosunek wyłącznie akcydentalny. Istnienie związku przyczynowo skutkowego (jego dostrzeżenie) jest w ogóle warunkiem umożliwiającym de facto poznawanie świata i zresztą działanie moralne i odpowiedzialność moralną również. Jest więc ogólnie warunkiem koniecznym działania człowieka w świecie. Bez jego przyjęcia, działanie człowieka byłoby (dosłownie) przypadkowe; odkrycie naukowe byłoby wynikiem szczęśliwego zbiegu okoliczności, a dobro moralne prostym skutkiem współistnienia (faktycznego współistnienia) danej liczby (zbioru) ludzi na danym miejscu. Do tego zresztą sprowadza się stanowisko „moralne” Hegla i idealizmu niemieckiego w ogóle. Jest to *pewna* interpretacja myśli Awicenny; i bynajmniej *nie jedyna*. Bo metafizyka istnienia (jeżeli mielibyśmy się mimo wszystko trzymać tego terminu) może czerpać właśnie z myśli Awicenny. Tomasz rzeczywiście to czyni, a unika kreowania bytów praeter necessitatem. Istnienie bowiem pojawia się w samym sercu świata fizycznego.

Jak wspomniano, problem ten nie jest wyłącznie problemem natury metafizycznej; problemem ultimum ludzkich możliwości poznawczych. Jest to problem *natury* tych możliwości poznawczych, czyli możliwości poznawania świata w ogóle. Chodzi tu też o naukową praxis; chodzi też o działanie moralne. W każdym w ogóle działaniu (podjęciu myślenia również) o możliwości jego urzeczywistnienia decyduje określony punkt wyjścia. Istnienie „pułapek egzystencjalnych” podcina korzenie racjonalności ludzkiej w ogóle, a wskutek tego godzi w życie człowieka po prostu.

Ontologizm mógł się mylić przyjmując, że dla poznania czegokolwiek w ogóle konieczne jest poznanie Boga – Źródła wszystko, co istnieje. Uściślijmy jednak: jest to błąd logiczny. W Quaestiones disputatae Tomasz przytacza mnóstwo obiectiones (zarzutów adwersarzy), w których mamy ewidentne błędy logiczne. Po co to czyni, skoro nie podaje *źródeł*, z których one pochodzą? Zastanawiające jest w sumie to, że wskazanie błędu nie dyskwalifikuje *intentio* adwersarza – pewnego dążenia do zdobycia prawdy obiektywnie ważnej. Inaczej to ujmując: błędy te mają określoną wartość heurystyczną. W interesującym nas przypadku chodzi o to, że w stanowisku ontologizmu zawiera się to ziarno prawdy, że wykluczenie *możliwości* poznania Przyczyny Pierwszej musi prowadzić ostatecznie do wykluczenia poznania w ogóle, czy po prostu do zdegradowania życia ludzkiego.

Poznanie Bytu Najwyższego (a raczej jego „poznanie”) w relacji do poznania czegokolwiek w nauce w sposób pewny jest zasadniczym tematem „Krytyki czystego rozumu” Kanta. Cudysłowu użyto powyżej, ponieważ „poznanie” owo to coś zgola przeciwnego do dowodu na istnienie Boga. Ten bowiem jest przez Kanta – w imię swojskie pojętej naukowości – właśnie atakowany. Przejrzyjmy się zatem skuteczności obrony „nauki”.

[...] w kosmologicznym argumentcie kryje się całe gniazdo uroszczeń dialektycznych, które krytyka transcendentalna może łatwo odkryć i zburzyć. [...] Znajduje się tu [...] Wniosek [wyprowadzający] pierwszą przyczynę z niemożliwości nieskończonego szeregu [kolejno] nad sobą danych przyczyn w świecie zmysłów, do czego zasady stosowania rozumu nie upoważniają nas nawet w doświadczeniu, a tym bardziej nie mogą rozszerzyć tej zasady poza nie (dokąd ów łańcuch wcale nie da się przedłużyć). (A 609; B 637- A 610; B 638; s. 482, 3 tłum. cyt.).

Widać tu, że ważność dowodu, który Kant atakuje, zależy w jego pojęciu od idei nieskończonego szeregu, którego możliwości istnienia w świecie (rzekomo) wykluczyć niepodobna. Przy tym świadomość ma być współmierna z tą nieskończonością.

Istnieje – zdaniem Kanta – „nieskończenie wiele stopni świadomości, aż do zupełnego jej zaniku”. (B 415; op. cit.). Niezależnie od tego, że odrzuca on „nieskończoność ekstensywną” Mendelssohna, to i tak przyjmuje nieskończoność *sui generis*. Różnicę między oboma pojęciami anonsuje sam tytuł dzieła Mendelssohna – „Fidon”. Chodzi o różnicę ilości tożsamą z substancją (i dlatego dopuszczającą u Mendelssohna rozumowanie kauzalne) i tej substancji nadanej – transcendentnej w rozumieniu Awicenny, o czym była mowa powyżej. To, co Kant nazywa świadomością, zanika monotonicznie aż do nicości (ewolucjoniści powiedzieliby, że świadomość wyłania się z mroków egzystencji bydlęcej), gdy tymczasem jasność (która potrzebna była Mendelssohnowi dla udowodnienia trwałości duszy), jest pojęciem węższym. To pojęcie jasności przedstawień jest szczególnie interesujące (i zostanie poddane w analizie w RODZIALE COGNITIO CONFUSA), dlatego warto przytoczyć już tu obszerniejszy urywek „Krytyki”.

Jasność nie jest [...] świadomością pewnego przedstawienia. Albowiem pewien stopień świadomości, który jednak nie wystarcza do [powstania] przypomnienia, musi znajdować się nawet w niektórych ciemnych przedstawieniach, ponieważ bez wszelkiej świadomości nie rozróżnialibyśmy ciemnych przedstawień przy wiązaniu ich ze sobą. [...] Natomiast przedstawienie jest wtedy jasne, gdy jego świadomość wystarcza do uświadomienia sobie jego odrębność od innych przedstawień. Jeżeli świadomość ta wystarcza wprawdzie do odróżnienia, ale nie do uświadomienia sobie różnicy, wówczas przedstawienie trzeba jeszcze nazwać ciemnym. (B 416-415; op. cit.).

Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewußtsein zum Bewußtsein des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Reicht dieses zwar zur Unterscheidung, aber nicht zum Bewußtsein des Unterschiedes zu, so müßte die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also gibt es unendlich viele Grade des Bewußtseins bis zum Verschwinden. (op. cit.)

Odróżnienie to jest niezwykle instruktywna i pokazuje to, co dla kantyzmu zupełnie charakterystyczne, bo rozbrat z doświadczeniem fundamentalnym. Wszak „odróżnienie” (Unterscheidung) poprzedzać musi wszelkie „uświadczenia sobie różnicy” i *wystarczać musi* do „uświadczenia sobie różnicy” z racji tego właśnie, że jest nie tyle przedmiotem refleksji właściwej dla nauk szczegółowych, ale raczej znamieniem ludzkiej rozumności w ogóle (znamieniem użycia zasady niesprzeczności). Natomiast Bewußtsein des Unterscheides jest domeną nauk szczegółowych z racji tego, że dokonują one refleksji nad pierwotnymi danymi doświadczenia w *specjalny sposób*.

Odróżnianie można by – ogólnie – określić Arystotelesowskim terminem διαίρησις. Διαίρησις prowadzi do wyodrębnienia rodzaju (przedmiotu nauki szczegółowej), ale też do wprowadzenia ładu we wszelkie czynności prawdziwie ludzkie (RODZ. COGNITIO CONFUSA). Natomiast różnica jest jednak różnicą w jakimś rodzaju. Jeżeli „rozum” Kantowski ma tak osobliwą postać matrycy, która byłoby „rodzajem totalnym”, to antynomie muszą wpisywać się w jego charakter. Rozum (Vernunft) w sensie szerszym dzielimy dalej na Verstand i Vernunft (w sensie węższym), a „idea” Boga ma się zawierać w tym ostatnim jedynie, co musi być konsekwencją operowania myśleniem zakresowym.

W pierwszej antynomii zawiera się następujące rozumowanie: Nie można wykluczyć, że „Świat posiada początek w czasie, a przestrzennie jest również ograniczony”. Można to „próbować udowodnić”, ponieważ:

Jeżeli [...] przyjmiemy, że świat nie posiada początku w czasie, to aż do każdej danej chwili upłynęła wieczność, a tym samym upłynął nieskończony szereg następujących po sobie stanów rzeczy w świecie. Lecz oto nieskończoność szeregu polega właśnie na tym, że nie może on być nigdy do końca doprowadzony [...] początek świata stanowi przeto konieczny warunek jego istnienia. (A 426; B 454 op. cit.).

Awiceniańskie rozumienie „ilości transcendentalnej” jest wyraźne w Uwagach do tejże Antynomii:

Prawdziwe (transcendentalne) pojęcie nieskończoności polega na tym, że kolejno przebiegająca synteza jedności w przemierzaniu pewnego *quantum* nie może nigdy być doprowadzona do końca (A432, B 460). ** Całość ta zawiera przez to mnogość (danej jednostki), która jest większa niż każda liczba; stanowi to matematyczne pojęcie tego, co nieskończone.

W kolejnej (drugiej) antynomii rozważa się pojęcie całości i części wspomnianego quantum. Antynomia trzecia mówi o stosunku następcości, również pojętej na planie linearnym. To, co uprzednie, otwiera możliwości nieskończone (nieokreślone co do kompetencji naukowotwórczego Verstand (A 451; B 479). Antynomia czwarta dotyczy specjalnie dowodu „kosmologicznego”. Kant nie dopuszcza istnienia Przyczyny Transcendentnej, ponieważ wszystkie jego (Kanta) „przyczyny” są immanentne z samej swej natury, czyli wtłoczone w wymyśloną przez niego matrycę poznania.

Jeżeli [...] zaczynamy dowód w sposób kosmologiczny, zakładając szereg zjawisk i cofanie się w nim wedle empirycznych praw przyczynowości, to nie można potem od tego odstąpić i przejść do czegoś innego, co jako człon wcale nie należy do szeregu. Albowiem trzeba uważać coś za warunek w tym samym właśnie znaczeniu, w jakim stosunek tego, co uwarunkowane do jego warunku został wzięty w szereg, który w stałym postępowaniu naprzód miał doprowadzić do owego najwyższego warunku. (A 457; B 467 -A 458; B 468).

Jest to doprawdy osobliwe, że mówi się tu o *warunkach*, tak jakby doświadczenie ludzkie generujące warunki eksperymentu spletały się w jedno z doświadczeniem – by tak rzec – totalnym. Kant po prostu udowadnia, że Bóg nie może być eksperymentatorem – nic więcej.

Absolutna całość wielkości (wszechświat), całość podziału, pochodzenia, warunku istnienia w ogóle, wraz ze wszystkimi pytaniami, czy ma być wytworzony za pomocą syntezy skończonej, czy też takiej, którą należy prowadzić do nieskończoności – [wszystko to] nie dotyczy możliwego doświadczenia. [...] Zjawiska domagają się wyjaśnienia tylko o tyle, o ile warunki ich wyjaśnienia są dane w spostrzeżeniu; wszystko jednakże, co kiedykolwiek mogłoby być w nich dane, zabrane w absolutnej całości, nie jest samo w ogóle żadnym spostrzeżeniem. Ta całość zaś jest właściwie tym, czego wyjaśnienia domagamy się w transcendentalnych zagadnieniach rozumowych. (A 483; B 511- A 484; B 512, op. cit.).

Podkreślmy wyrazy wyraźnie i nieprzypadkowo wskazujące na omawiany „transcendentalny” matematyzm.

Das absolute *All der Größe* (das Weltall), der *Teilung*, der Abstammung, der *Bedingung* des Daseins überhaupt, mit allen Fragen, ob es durch endliche, oder ins Unendliche *fortzusetzende Synthesis* zu Stande zu bringen sei, gehet keine mögliche Erfahrung etwas an. [...] Die Erscheinungen verlangen nur erklärt zu werden, so weit ihre Erklärungsbedingungen in der Wahrnehmung gegeben sind, alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in einem *absoluten Ganzen zusammengekommen*, ist selbst eine Wahrnehmung. Dieses All aber ist es eigentlich, dessen Erklärung in den transzendentalen Vernunftaufgaben gefordert wird. (op. cit.).

Absolutna całość wielkości (wszechświat), całość podziału, pochodzenia, warunku istnienia w ogóle, wraz ze wszystkimi pytaniami, czy ma być wytworzony za pomocą syntezy skończonej, czy też takiej, którą należy prowadzić do nieskończoności – [wszystko to] nie dotyczy możliwego doświadczenia [...] Zjawiska domagają się wyjaśnienia tylko o tyle, o ile warunki ich wyjaśnienia są dane w spostrzeżeniu; wszystko jednakże, co kiedykolwiek mogłoby być w nich dane, zebrane w absolutnej całości, nie jest samo w ogóle żadnym spostrzeżeniem. Ta całość zaś jest właściwie tym, czego wyjaśnienia domagamy się w transcendentalnych zagadnieniach rozumowych. (Ingarden).

To, że świat jawi się później dla Kanta jako „tajemnicze miejsce”, pełne „egzystencjalnych pułapek” jest konsekwencją przyjęcia, że świat (das Weltall) jest „wielkością absolutną” (Das absolute *All der Größe*), w której wszak to, co aktualnie spostrzeżone, jedynie *może* się pojawić. Jest to konsekwencją być może *wyraźnie* przez samego Kanta niedostrzeżoną, ale mimo to nieuniknioną. W każdym razie lektura „Krytyki” czyni takie wnioski naturalnymi:

Wiele sił przyrody, które swe istnienie ujawniają w pewnych skutkach, pozostaje dla nas niezbadanych. Nie możemy ich bowiem dość daleko śledzić za pomocą obserwacji. Przedmiot transcendentálny leżący u podstaw zjawisk, a z nim i powód, dla którego nasza zmysłowość posiada właśnie te, a nie inne najwyższe warunki, są i pozostaną dla nas niezgłębione [...]. (A 613; B 641- A 614; B 642; s. 482, 3 tłum. cyt.)

Idiosynkrazja Kanta w stosunku do nauki uważanej tradycyjnie za naczelną pokazuje się w ostentacyjnym używaniu wyrazu „teologia” w kontekście dowodu na istnienie Boga. Teologowie średniowiecza istotnie położyli ogromne zasługi dla rozwoju filozofii. Kontynuowali jednak tradycję filozofii klasycznej. *Scientia divina* to – jak mówi Arystoteles – nauka „boska” (θεολογική) w dwojakim (bo podmiotowym i przedmiotowym) znaczeniu. „Teologia Pisma św.” (tak zwana jest przez Tomasza ta pierwsza) wydaje się w oczach Kanta kompromitować „teleologię filozoficzną”. Arystotelesowskiego odróżnienia Kant nie zachowuje, bo zasady racjonalizmu każą patrzeć na „świadomość” jako monolit. Natomiast odróżnienie obu jest kamieniem węgielnym tomizmu.

„Summa” wspomina o Stwórcy, bo zresztą jest to Summa teologiczna, a więc przyjmuje rozważanie sub specie aeternitatis. Z drugiej jednak strony, *zamysł* Stwórcy (wspominany przez Tomasza w krytyce poglądu Awicenny przytoczonej powyżej) możemy poznać „analitycznie” i rzeczywiście Arystoteles mówi nie tyle o *intentio Creatoris*, ale o *intentio naturae*. Traktujemy zatem tę uwagę Tomasza (STh., I, 7, 4,c.) jako skrót myślowy – jak dalece sięga celowość budowy kosmosu jest sprawą do ustalenia. Natomiast nieistnienie „gatunku” liczby nieskończonej oczywiście odnosi się do porządku czysto naturalnego, a mianowicie do wspomnianego powyżej odróżnienia *numerus numerans* i *numerus numeratus*. Tomasz nie przeczy możliwości istnienia zbiorów nieskończonych – ta bowiem możliwość zawiera się pojęciu *infinita in potentia*. I jest ona związana z *numerus numerans*, czyli abstraktem matematycznym. Natomiast istnienie nieskończoności w realnym świecie jest już niemożliwością. I tu chodzi o *numerus numeratus*. Istnienie nieskończonego *numerus numeratus* równa się przyjęciu – idąc tokiem rozumowania przytoczonego tu *passus* „Summy” – nieskończonych warunków zaistnienia czegoś albo też istnienia „pustych” miejsc w kosmosie, które by umożliwiły koegzystencję rzeczy właśnie ze sobą niepowiązanych.

Z racji tego, że działanie Boga dotyka samego rdzenia natury, nie może być On nazwany Wielkim Matematykiem, a działanie owo – (jedyne) *intelligent design*. Inaczej niż eksperymentator, Bóg realizuje racjonalny plan kosmosu sięgający wewnętrznej struktury rzeczy. To samo tyczy się materii pierwszej Arystotelesesa. Nie jest ona „materialem”, bo jest teleologicznie przyporządkowana do specyficznych form. Doświadczenie Arystotelesowskie – podobnie – nie jest eksperymentowaniem (na kosmiczną skalę). W wypadku tego ostatniego „idee” po prostu „odzwierciedlałyby” „rzeczywistość”. Natomiast doświadczenie fundamentalne jest doświadczeniem rzeczy w stosunku do aktywności ludzkiej zupełnie niezależnych. Istoty rzeczy ujmujemy teoretycznie; na drodze abstrakcji.

Nie może dziwić fakt, że Awicenna dowód kinetyczny Arystotelesesa w ogóle zakwestionował. Tomasz zarzuty Awicenny odnotowuje (*Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut Avicenna calumniatur:*

Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 7) (rozumowanie Arystotelesa nie jest podważone przez tych, którzy – jak Awicenna – sądzą, że [...] cechą części jest być poruszonym i znajdować się w spoczynku nie inaczej, jak tylko *akcydentalnie*).

Podobnie rzecz przedstawia się z Janem Dunsem Szkotem. Autor „Traktatu o Pierwszej Zasadzie” wyraźnie mówi, że przedkłada on wartość dowodów „z możliwości” nad te „fizyczne”, nie wahając się przy tym przed napiętnowaniem „pogaństwa” adwersarzy. Istotnie, dowód Arystotelesa jest dowodem „pogańskim” w tym sensie, że odwołuje się on do rozumu naturalnego, tzn. do rozumu aktualnie nieoświeconego światłem wiary. Jest on – by się tak wyrazić – „aktem miłosierdzia” wobec rozumu człowieka uwikłanego w trudności związane z faktem istnienia w świecie naturalnym, czy też „zagubieniem” w świecie „ludzkim”. Pogaństwo istotnie jest częścią świata współczesnego. Właściwie wszystkie obszary ludzkiej egzystencji roją się od bożków nazywanych różnymi imionami. Ateizm wydaje się być przynajmniej deklaracją otwartą. Rzeczywistość, w jakiej żyjemy, wyznacza też *warunki*, w jakich powstała niniejsza książka. Solidarność międzyludzka domaga się przywrócenia integralnej wiedzy o człowieku i wyeliminowania „egzystencjalnych pułapek”, o których powyżej wspomniano. Simulacra są przeszkodami specjalnego rodzaju, ale w ogóle (nie tylko współcześnie) na przeszkody w poznaniu Ultimatum trafiano zawsze.

Przeszkody wspomniane płyną (zdaniem Tomasza) z wyobraźni człowieka. Nie jest bowiem natura ludzka monolitem, ale zawiera w sobie pierwiastek animalny (wyobraźnię), który winien zostać „prześwietlony” przez pierwiastek racjonalny. Arystoteles w „Protreptyku” przyrównuje filozofa do mitycznego Linkeusa, który był w stanie widzieć rzeczy przez ściany; nieprzezroczyste przedmioty. Otóż jest rzeczą niebagatelnej wagi jak dalece – do jakiego stopnia – jesteśmy w stanie „prześwietlić” wyobrażenia umysłem, aby uczynić egzystencję człowieka lepszą. Problemem jest, czy abstrakcja matematyczna (tzn. „prześwietlenie” rzeczy w sposób charakterystyczny właśnie dla racjonalności typu matematycznego) jest ostatnim słowem, na jakie może zdobyć się rozum naturalny.

Paradoksalnie, podejmując wysiłek racjonalnego ujęcia otaczającego go świata, człowiek może natrafić na trudności większe, niż te w ogóle początkowo przewidywane. W „Fedonie”, Platon ustami Sokratesa relacjonuje swoją być może własną drogę do filozofii; do zdobycia mądrości. Spektakularne spekulacje Anaksagorasa przywiodły go (mimo swego rozmachu lub – być może – właśnie dlatego, że były zbyt śmiałe) do progu zupełnego zwątpienia w wartość ludzkich możliwości poznawczych. Platon określił to mianem misologia – wstrętu do rozumu. (98 BC; 99 DE; 89 CDE; 90 CDE). Stanowisko to nieobce jest nawet (choć być może powinniśmy – w świetle powyższych uwag – powiedzieć raczej *właśnie*) racjonalistom. Można tu podać przykład Pascala. Racjonalność typu matematycznego, jak widać, wcale nie musi prowadzić do znalezienia przez konkretną osobę trwałego fundamentu istnienia w otaczającym ją świecie. Różne postaci irracjonalizmu (egzystencjalizm, pragmatyzm, agnostycyzm) idą – jak wiadomo z historii – ręką w rękę z rozwojem tzw. „racjonalizmu”. Przez „racjonalizm” zaś w danym razie rozumiemy właśnie ów redukcjonizm, który za jedyny typ racjonalności przyjął ten wskazany przez Awicennę.

Awicenna twierdzi, że niemożliwe jest udowodnienie istnienia Boga sensu stricto. Można tylko mieć tylko co do Jego istnienia „jawne znaki” (signa manifesta; VIII c. 5, 411,

42-45; c. 4, 403, 70-71; IX c. 1, 434, 3-5; I c. 1, 5, 78-79),¹⁴² czyli – jakby to określił Jaspers – „szyfry Transcendencji”. Problem polega w danym razie na tym, czy ten typ poznania (tzn. przez „znaki”) jest istotnie dla człowieka satysfakcjonujący. Historyczny człowiek – motywowany Ideą transcendentalną Kanta („znakiem” *sui generis*) – przez dziesięciolecia dobywał ostatka sił, aby jakby rozpaczliwym wysiłkiem cel swej egzystencji uchwycić. W końcu cel „okazał się” złudzeniem, a wartość przypisano dążeniu, a nie osiągnięciu celu (co postulował już Lessing). Można by to nazwać tryumfem ludzkości, jeśli w ogóle zdyskontowanie sił witalnych człowieka i ludzkości w ogóle dla osiągnięcia materialnego dobrobytu („droga” w zgoła opacznym tego słowa znaczeniu) można nazwać sukcesem. Niewątpliwie mamy do czynienia z afirmacją podmiotowości, co wszelako nie musi (czy też wręcz nie może) być równoznaczne z afirmacją każdego podmiotu (*hypostasis*), w którym człowieczeństwo rzeczywiście istnieje i afirmacją jego aspiracji. Inaczej ujmując: nawet jeżeli człowiek historyczny istotnie doświadcza (przez znaki) Boga, to i tak sposób owego doświadczenia wypadłoby bliżej określić. Bo samo pragnienie Boga istoty tego doświadczenia wcale nie musi wyjaśniać. Bywa tak, że wyrazy normalnie przez ludzi używane dewaluują się; tracą wartość z racji samego faktu, że są właśnie pospolicie używane. Zapewne może to jakoś tłumaczyć obawę co do nazywania Boga w określony sposób. Bo *usprawiedliwić* jej jednak nie może. Używanie języka przedmiotowego może być tu trudne, nie jest wszelako niewykonalne. Co więcej, sama podmiotowość ludzka może być wyrażona językiem przedmiotowym (nieegzystencjalnym) bez żadnego uszczerbku dla autentyczności *realnego* (fizycznego) podmiotu człowieczeństwa.

Zastanawiając się nad podmiotowym aspektem tego problemu, czyli wartością „antropologicznego” dowodu na istnienie Boga, warto przywołać na myśl słowa Tomasza mówiące, że Bóg działa również w umyśle i woli człowieka. Naturalnie jest tu trudność wymagająca wyjaśnienia (*De potentia*, q. 3 a. 7 c. *Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est*) (To, że Bóg działa w każdej rzeczy naturalnej nie powinno być pojmowane tak, że natura sama nie działa, ale że w samej działającej naturze, czy też woli, działa Bóg. Należy pokazać, jak to jest możliwe ...).

Respondeo. Dicendum, quod simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt: attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam; et ad hoc quidem ponendum sunt diversis rationibus moti. Quidam enim loquentes in lege Maurorum, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt, omnes huiusmodi naturales formas accidentia esse: et cum accidens in aliud subiectum transire non possit, impossibile reputabant quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in alio subiecto; unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si obiiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se; dicebant, quod Deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse

¹⁴² Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. van Riet, Introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain-Leiden (t. I – III) 1977 – 1983.

calorem causaret nisi appposito igne; non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. Haec autem positio est manifeste repugnans sensui: nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur (quod etsi in visu sit dubium, propter eos qui visum extra mittendo fieri dicunt, in tactu et in aliis sensibus est manifestum), sequitur quod homo non sentiat calorem ignis si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc iudicet sensus, cuius iudicium in proprio sensibili non errat.

Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra. Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes naturales collatae: sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret.

Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est; ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere.

Ratio vero quam pro se inducunt, est omnino frivola. Nam cum dicitur accidens de subiecto in subiectum aliud non transire, intelligitur de accidente eodem secundum numerum, non quia simile accidens secundum speciem possit induci in aliud subiectum virtute accidentis quod alicui subiecto naturali inest. Et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Falsum etiam est quod supponunt, omnes formas esse accidentia: quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cuius principium forma accidentalis esse non potest, sed substantialis tantum. Periret etiam generatio et corruptio, et multa alia inconvenientia sequerentur.

Należy przyznać bezwarunkowo, że Bóg działa w czynnikach zarówno naturalnych jak i wolnych. Niektórzy wszelako nie pojmując, jak to jest możliwe, popadli w błędy. Przypisali mianowicie działaniu Boga działanie [samej] natury – wskutek czego rzeczy naturalne nic nie czyniłyby własną swą mocą. Niektórzy [...] przyjęli, że wszystkie formy naturalne są przypadłościami. Otóż ponieważ przypadłość nie może przejść z substratu na substrat, przyjęto, że rzecz naturalna nie może przez swą własną formę wprowadzić formy podobnej do innego substratu. [W konsekwencji Bóg „wyręczałby” rzeczy w ich działaniu]. A jeżeli by im zwrócić uwagę, że skutkiem zbliżenia ognia do przedmiotu mogącego być ogrzewanym jest zawsze ogrzanie (chyba że wchodzi jakaś przyczyna to ogrzewanie udaremniająca), [a owo „zawsze” wskazuje na przyczynę właśnie – to powiedzą, że jest to wyłącznie *zrządzenie Boga*, który ustanawia w naturze takie właśnie prawidłowości.]

Twierdzenie to [jest sprzeczne ze świadectwem zmysłów. Zmysły bowiem nie ujmowałyby w danym razie właściwości tych oto przedmiotów].

Twierdzenie to jest również sprzeczne z rozumem. W świecie nic nie jest zbyteczne. A zbytecznymi byłyby [w danym razie] własne formy i naturalne możliwości działania.

Nie licuje to twierdzenie również z Bożą dobrocią. Ta bowiem udziela rzeczom dobra na tyle, na ile jest to możliwe. Chodzi tu nie tylko o udzielenie istnienia, ale i o udzielenie możliwości działania.

Uzasadnienie zaś tego twierdzenia jest po prostu śmieszne. [Zasada bowiem, że przypadłość nie przechodzi z substratu na substrat odnosi się do przypadłości konkretnych – do danego substratu przypisanych, a nie podobnych co do gatunku. Błędem jest ponadto przyjmowanie, że wszystkie formy są przypadłościami].

Można chyba w tym miejscu już pokusić się o pewne uogólnienie stanowiska Awicenny i Kanta. „Formalizm” ich obu zasadza się na przyjętym implicite przekonaniu, że właściwie

wszystkie naturalne jednostki, to jakby Primomota w sensie radykalnym. Przypomnijmy: Primomota są wyjęte z *bezpośredniej* argumentacji dowodu kinetycznego. Primomota to substancje żywe; przede wszystkim zaś te, których życie manifestuje się najsilniej: substancje myślące. Właściwie nie ma znaczenia, w jaki sposób „autonomię”, „podmiotowość”, czy cokolwiek podobnie przypisanego do człowieczeństwa wyłączymy ze świata fizycznego. Historia filozofii nowożytnej pokazuje wiele tyleż pomysłowych, co dowolnych rozwiązań. Stosownym wobec tego wydaje się – odwrotnie – pokazanie relacji Primomota do zwykłych czynników naturalnych (opisu ich w terminach analogii). Ogólnym prawem natury jest to, że naturalny substrat wydatkuje tyle energii, ile pobiera z otoczenia. W wypadku wszelako organizmów żywych nie dzieje się to mechanicznie, a relacja *movens* – *motum* nie jest całkiem czytelna. Wszelako również one mogą wydatkować tyle tylko energii, ile pobierają z zewnątrz. To prawo jest wyrażone w postaci idealnej w trzecim prawie mechaniki Newtonowskiej. Działanie przedmiotów, w których akcja równa się reakcji jest symetryczne – przeciwnie niż w naturze, w której doskonała symetria jest tylko wypadkiem idealnym. Natomiast energia ta ulega w owych Primomota jednak pewnej transformacji, tak że one same mogą czynić wrażenie autonomicznego źródła ruchu – tak jak „świadomość” racjonalistów. Ważną jest zatem rzeczą zwrócenie uwagi, że chcenie i myślenie (najdoskonalsze przejawy życia) są też pewną formą energii i muszą pochodzić z określonego źródła. Dokładniej (według Tomasza) mogą one pochodzić tylko bezpośrednio z Pierwszego Źródła aktywności bytów. Mówimy zatem o „czynności” intelektu, choć niepodobna jej nazwać ruchem literalnie, bo w czasie rozwija się ona tylko akcydentalnie.

Summa Theologiae II-II, q. 180 a. 6 c. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur secundum quod motus est actus perfecti, ut philosophus dicit, in III de anima. Quia enim per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt, inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales, ut probatur in VIII Physic. Et ideo sub eorum similitudine potissime operationes intelligibiles describuntur.

[...] czynność intelektu, którą jest co do swej istoty kontemplacja, nazywa jest ruchem o tyle, o ile ruch ten jest aktem tego, co doskonałe, jak powiada Arystoteles w III księdze „O duszy”. Skoro bowiem do poznania tego, co umysłowe dochodzimy przez [poznanie] tego, co zmysłowe, a czynności zmysłowe nie dokonują się bez ruchu [w zwykłym tego słowa znaczeniu], stąd to nawet czynności umysłowe określa się jako swego rodzaju ruchy, a stosownie do podobieństwa do różnych rodzajów ruchu, różnie wyraża się ich specyfika. Otóż w wypadku ruchów cielesnych najdoskonalszymi i pierwotnymi są ruchy lokalne (jak tego się dowodzi w VIII księdze „Fizyki”). Dlatego też najlepiej dają się opisać czynności umysłowe pod podobieństwem do nich [właśnie].

„Ruch” woli w pewnym sensie wypływa z pierwszego Źródła ruchu, podobnie jak każdy inny (Contra Gentiles, lib. 3 cap. 89 n. 7. Superius est ostensum quod Deus est causa omnis actionis, et operatur in omni agente. *Est igitur causa motuum voluntatis*). Przyczyną tego jest to, że działanie woli jest wtórne; zależne od działania Pierwszej Przyczyny. Jak widzieliśmy,

aktywność Pierwszej Przyczyny w niczym nie pomniejsza autentyczności działania przyczyn wtórnych. Problem – jeżeliby go próbować ująć w terminach ekstensji – wydaje się zupełnie niezrozumiały. Mogłoby się bowiem wydawać, że Bóg „powinien” uczynić „wolne miejsce” dla woli człowieka. Zwracano już wielokrotnie uwagę na to, że jedność naturalna (i podmiotowość konsekwentnie również) jest czymś zasadniczo różnym od jedności matematycznej (zakresowej). W wypadku tej pierwszej chodzi o integralność (niepodzielność). Wyrażając się językiem „Księgi o przyczynach”: chodzi o to, aby „wrócić do samego siebie”; chodzi o „Erinnerung” w sensie bytowym.

De veritate, q. 22 a. 2 c. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite).

Podobnie jak wtórny czynnik działający nie działa inaczej, jak tylko przez moc pierwszego czynnika działającego w nim obecną, tak też o cel wtórny nie inaczej jest pożądaný jak przez moc celu pierwszego w nim obecną – o ile mianowicie jest ku tamtemu przyporządkowany, czy też nosi na sobie jego podobieństwo. Podobnie więc jak Bóg, będąc pierwszym sprawcą działa we wszelkim czynniku sprawczym, tak też z racji tego, że jest pierwszym celem, [pośrednio] jest przedmiotem pożądania w każdym celu. I to jest właśnie pożądanie Boga pośrednio (implicite).

Przyczyna Pierwsza nie pozbawia właściwego charakteru działania przyczyny wtórnej. Przekonanie, że Bóg pozostawia „wolne miejsce” dla woli człowieka (przekonanie, które wiedzie prostą drogą do deizmu), może być o tyle sugestywne, że – analogicznie (za Demokrytem) – ruch lokalny można wyobrażać jako zajęcie takiegoż „wolnego miejsca”. Jest to zatem problem actio ad distans i problem istnienia próżni. W sensie ścisłym, cały świat jest wypełniony polem grawitacyjnym albo elektromagnetycznym pochodzącym z różnych źródeł, i odwrotnie: świat definiujemy jako to, w czym pola te się znajdują aktualnie. Stąd też przekonanie, że na przykład Słońce przyciąga Ziemię na odległość jest naiwne. Gdyby jakimś dziwnym trafem Słońce uległo anihilacji, to tak jego działanie trwałoby przynajmniej tak długo, jak trwa propagacja pola grawitacyjnego. Ono – jak wykazał Eisenstein teoretycznie, a sprawdzono to niedawno eksperymentalnie – jest propagowane tak jak fala elektromagnetyczna.

Nowoczesny atomizm jest wszelako dzieckiem tradycji arabskich Aszarytów. Problem „wszechmocy” Boga i jej stosunek do mocy stworzeń jest omawiany w cytowanym powyżej tekście Tomaszowym (De potentia, q. 3 a. 7 c.). Bóg i jego działanie pojęte w terminach zakresowych może (u Sartre’a) stanowić „zagrożenie” dla podmiotowości człowieka. Stąd właśnie pochodzi trudność w sformułowaniu „antropologicznego” dowodu na istnienie Boga. Twierdzenia Sartre’a i im podobne są dość sugestywne i trafiają często na podatny grunt. Tymczasem dystynkcje Tomasza wydać się mogą zbyt trudne.

De veritate, q. 6 a. 3 ad 3. Sed Deus agit in voluntate non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit: et ideo, quamvis nihil divinae voluntati resistat, tamen voluntas, et quaelibet alia res, exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic eius voluntas impleretur; et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam vero contingenter, quamvis illud quod Deus vult, semper fiat.

Bóg działa w woli nie na sposób konieczności, bo woli nie zmusza; porusza ją, nie zabierając jej właściwego dla niej charakteru, który polega na wolności wyboru jednego z dwojga. Dlatego też, jakkolwiek nic nie jest w stanie przeciwstawić się woli Boga, to jednak wola, i każda inna rzecz, wykonuje wolę Boga wedle własnego dla siebie samej sposobu. Ten bowiem sposób nadała rzeczom wola Boga. I tak właśnie ma się wypełnić jego wola. Dlatego też tę wolę Boga wypełniają jedne rzeczy z konieczności; inne – przygodnie, jakkolwiek to, czego Bóg chce – spełni się zawsze.

Ostatecznie chodzi o to, że przyczyna ruchu, to Przyczyna istnienia rzeczy; sama wolność człowieka wypływa z pierwszego źródła. Tak samo wszelkie jego aspiracje duchowe – proporcjonalnie do stopnia zbliżenia się do Pierwszej Przyczyny.

Summa Theologiae I, q. 105 a. 5 c. omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium.(...) Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores.

Wszystkie rzeczy działają mocą samego Boga. I tak jest On przyczyną działań wszystkich rzeczy działających [...] Bóg nie tylko porusza rzeczy ku działaniu, jakby stosując formy i moce rzeczy do ich działań. Tak bowiem czynić może również na przykład rzemieślnik, który stosuje siekierę do właściwej jej czynności rąbania, a przecież formy siekierze nie udziela [chodzi o tego, kto siekierą wyłącznie *się posługuje*]. Bóg zaś ponadto daje formę stworzeniom działającym i podtrzymuje jej w istnieniu. Stąd też jest nie tylko przyczyną działającą o ile daje formę, która jest pryncypium działania (jak czynnik sprawczy – dając formę – pośrednio jest przyczyną [naturalnych czynności elementów]. Bóg bowiem ponadto zachowuje formy i moce rzeczy [...] [Tego ewidentnie nawet – trzymając się naszego przykładu – wytwórca siekiery uczynić nie może, ponieważ rzeczy wytworzone ręką człowieka z *natury* swej dążą do rozkładu].

Fizyka Arystotelesa odkrywa możliwość konfiguracji stanów faktycznych, tzn. rozumność (ew. zrozumiałość) procesów przyrody. Ta sama rozumność kieruje działaniami ludzkimi: wprost lub pośrednio. Rozumność ludzka jest zasadą bezpośrednio związaną z ruchem ludzkiego ciała (na czym opiera się pojęcie odpowiedzialności za czyny), podczas gdy racjonalność działania przyrody jest ujmowana i uchwytywana poznawczo na planie czysto teoretycznym, czyli jakby w pewnym dystansie w stosunku do tego, co aktualnie istnieje.

Ten zresztą dystans nadaje ostatecznie dynamizm działaniu ludzkiemu, które tylko dzięki niemu może być odpowiednio „wymierzone” i obliczone. Nie ulega wszelako wątpliwości, że ruch ludzkiego ciała jest ruchem o charakterze zupełnie fizycznym. Dzieje ludzkości nie rejestrują w gruncie rzeczy niczego innego jak tylko to, co związane było z ową właśnie fizyczną obecnością człowieka w świecie. Jednak oczywistym jest to, że racjonalność ludzkiego działania nie jest tym samym, co racjonalność tkwiąca u podstaw działania przyrody. Według Tomasza, źródłem tej ostatniej jest intelekt Boga. Hegel zdyskwalifikował poznanie Boga jako źródła istnienia rzeczy fizycznych. Droga, którą już zasugerował Szkot, wiodła ku racjonalności, której planowo od racjonalności ludzkiej nie odróżniono.¹⁴³ W efekcie „bóg” Hegla okazał się kolektywną świadomością ludzką. Trafnym niewątpliwie w stanowisku Hegla było wskazanie pryncypium dziejów ludzkich, specjalnie zaś dziejów cywilizacji zachodnio-europejskiej, gdzie indziej bowiem (poza Europą) Hegel „rozwoju” nie dostrzegł. Otóż niewątpliwie trafnym było dostrzeżenie siły nadającej dynamizm rozwojowi tejże cywilizacji. Zresztą nauka (w przyjętym obecnie sensie) powstała właśnie tylko w Europie Zachodniej. Najpewniej coś motywowało pracę poszczególnych ludzi (niekoniecznie poświęconą wprost poznaniu Pierwszej Zasady). Siła ta działała efektywnie, w sposób analogiczny do prawidłowości procesów naturalnych. Świat jednak dotychczas nie uległ zagładzie, mamy więc wszelkie dane po temu, aby przypuszczać, że istnieje źródło jednostajności procesów naturalnych, natomiast Idea Absolutna Hegla okazała się właśnie fantomem, który łudził oczy „ludzkości” przez jakiś czas, po to tylko aby bezlitośnie pozbawić ludzi wszelkich złudzeń co do możliwości zjednoczenia z Pierwszą Zasadą. Dwie rzeczy są niewątpliwym faktem: nikt nie wierzy już dzisiaj w racjonalność „absolutną” w stylu Awicenny i Hegla. Niepodobna poza tym nie dostrzec faktu, jak destrukttywne okazało się pozbycie się tego rodzaju „złudzeń” dla samej „ludzkości”. Eduard von Hartmann i Oswald Spengler bez ogródek mówili o starczym uwiąznięciu naszej cywilizacji, zachowując w stosunku do tego procesu postawę daleką od normalnego „ optymizmu” racjonalistów.

Jeżeli jest możliwa jakakolwiek w ogóle postać antropologicznego dowodu na istnienie Boga to tylko ta, którą możemy ująć przez pryzmat dziejów cywilizacji ostatnich wieków. Dwie rzeczy są widoczne: efektywna obecność siły nadającej dynamizm cywilizacji oraz stopniowy tejże cywilizacji uwiąd dokładnie *proporcjonalny* do stopnia rozpacz i beznadziei na osiągnięcie choćby namiastki, czy też pozoru możliwości zjednoczenia z Pierwszą Zasadą. Istnieje coś, co jest najbardziej „formalne” w człowieku – intelekt; i coś, co jest „najbardziej formalne” wśród bytów – Pierwsza Przyczyna. Ludzkie życie musi być zasilane realnym wpływem tej Przyczyny.

Po krótko oznacza to tyle, że obecność człowieka w fizycznym świecie została określona w sposób *nie dość zadawalająco oddający specyfikę rozumnej natury człowieka*. Jest bowiem (co nie ulega kwestii) racjonalność matematyczna racjonalnością *jakąś*. Ma ona określone sukcesy, wydawałoby się zatem, że to dzięki niej właśnie człowiek mógł stać się panem własnych losów, czyli zapanować nad pierwiastkiem animalnym we własnej naturze, a pośrednio też i nad całym światem fizycznym (zwierzęcy może najpierw). Postawa człowieka wobec otaczającego go świata, możliwość zajęcia w stosunku do niego dystansu,

¹⁴³ É. Gilson, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, über. von franz. W. Dettloff, Düsseldorf 1959, 565.

możliwość kreowania egzystencji godnej rozumnej natury człowieka, jest tym, czego niewątpliwie należałoby oczekiwać, jeżeli w ogóle moglibyśmy się spodziewać możliwości aktywnego istnienia w świecie. Otóż racjonalność typu Awiceniańskiego okazała się właśnie fantomem, a wszelkie siły i dynamizm, które udało się z niej wyzyskać, okazały się płynąć ze źródła, którego albo w ogóle nie dostrzeżono, albo stracono je z oczu, albo wreszcie planowo odrzucono. Chodzi mianowicie o racjonalność wypracowaną przez filozofię grecką. Bo poznanie matematyczne nie jest w niej wyłącznym typem racjonalności. Ponadto istnienie człowieka w świecie nie jest wynikiem, jakiegoś irracjonalnego „zbiegu okoliczności”, co wydaje się sugerować egzystencjalizm, idący w tym punkcie za Awicenną.

Wszystkie w ogóle rzeczy w kosmosie są (czemu właśnie Awicenna przeczył) ze sobą powiązane w sposób istotny. Na tym opiera się możliwość tworzenia definicji oraz ścisłego języka pojęciowego. Istnienie rzeczy poszczególnej nie jest bynajmniej „przygodne” w – by tak rzec – radykalnym sensie. Zaistnienie bowiem syna jest oczywistym skutkiem istnienia (i działania) rodzica, a nazywanie obu ludźmi – prostą tegoż konsekwencją. Naturalnie istnieją rzeczy ze sobą *bezpośrednio* niepowiązane. Przyjmować jednak, że wszystkie w ogóle rzeczy aktualne mogłyby być zupełnie inne niż są (Wittgenstein) jest kompletnym nieporozumieniem. Może się bowiem co prawda zdarzyć, że widzimy *pewien wycinek świata*, a uchwycenie jego *całości* wymaga pewnego wysiłku i pracy. Przyjmować jednak z góry, że ten wysiłek i praca są daremne, jest nieuzasadnione i arbitralne. Dowód kinetyczny na istnienie Boga polega właśnie na uchwyceniu *całości* powiązanych ze sobą rzeczy, a przynajmniej zasadniczo w tym kierunku jego argumentacja winna zmierzać. Poznanie *całości* byłoby o ogóle niemożliwe, tylko wówczas gdyby przyjęto, że rozważanie *części* musi być rozważaniem części pojętych zakresowo.

Trwanie, ciągłość, czy cokolwiek, co można by określić podobnie, jest niezbywalnym elementem świata i również obecności człowieka w tymże świecie. „Ewolucja” tegoż świata jest *pewnym* (określonym co do natury) faktem. Jest ona określona co do punktu wyjścia i dojścia. Bo te określa Arystoteles jako substancje. Linia narysowana na kartce papieru może *symbolizować* ciągłość, bo to, że znajduje się ona *na* kartce, jest w tym wypadku dla (idei) linii nieistotne. W realnym wszelako świecie ciągłość (relacja) musi być oparta na bytowych podstawach (substancjach). W innym wypadku ruch (zmienność) pokazuje się jako coś co do natury nieokreślonego; jako „nie-byt”, jak to już było w starożytności¹⁴⁴.

To, na co zwrócił uwagę Arystoteles, Dionizy i Tomasz to to, że cała natura jest przeniknięta – by się ta wyrazić – bynajmniej nie Bergsonowskim élan vital, ale jednością ładu, którą wyraża pojęcie intentio naturae. Według Tomasza, owa intentio naturae jest tak dalece efektywnym pryncypium unifikacji kosmosu, że np. w wypadku zaistnienia człowieka na Ziemi dochodzi ona do głosu w postaci istnienia bytu (rzeczy) zupełnie *trwałego, wyróżnionego i obdarzonego specjalnym (intelektualnym) charakterem*. Jakkolwiek odkrycie wyraźnej granicy owej intentio naturae – granicy, którą jest tkwiące w rzeczach istnienie, jest niewątpliwym osiągnięciem samego Tomasza, to faktem jest jednak, że w tym punkcie jest on kontynuatorem wielowiekowej tradycji filozofii zachodnioeuropejskiej, greckiej przede wszystkim. Czyż bowiem i Platon – mimo wspomnianych powyżej ewidentnych pomyłek – nie dążył w gruncie rzeczy do czegoś innego, jak tylko do ujęcia owego *lepiej* kosmosu

¹⁴⁴ Aristotle, Physics, II, Ch. 2; 201b – 202a.

(Fedon, 97 DE)? Czyż cała filozofia grecka nie była oparta na idei kosmosu – ładu – jedności w różnorodności?

11. Doświadczenie nieobecności Boga

Niekiedy przyjmuje się, że człowiek może *doświadczać* obecności Boga. W danym razie dowód na istnienie Boga byłby niepotrzebny przynajmniej wówczas, gdy takie doświadczenie miałoby miejsce oraz dla tych, którzy mogliby go dostąpić. Normalnie doświadczenie przeciwstawiamy temu, co na nim (jako rozumieniu) oparte. Otóż oczywistą trudnością byłby przełożenie języka owego doświadczenia na język uniwersalnie ważny. Trudność ta wydaje się nie do pokonania. Aby uniknąć werbalnych sporów wystarczy tu stwierdzić, że język metafizyki (w prezentowanym tu rozumieniu) jest językiem tak uniwersalnym, jak to tylko możliwe. To, czy nazwalibyśmy go „doświadczeniem” *sensu largo*, nie wydaje się istotne. W istocie możliwość komunikowania tego rozumowania nie jest niczym innym, jak tylko powszechnym dobrem. Oczywiście owo jakby „prywatne” doświadczenie takim dobrem z samej swej istoty być nie może. Nie mamy prawa odmawiać nikomu wiary co do tego, że takowe doświadczenie ma. Z drugiej wszelako strony, doświadczenia tego niepodobna uczynić czymś „zwyczajnym”.

Hipoteza ciągu nieskończonego zakłada coś – w pewnym sensie – doświadczeniu obecności Boga przeciwnego. Chodzi mianowicie o *doświadczenie nieobecności Boga*, tzn. „doświadczenie” pewnego braku w naturze; pewnego punktu zwrócenia się „na zewnątrz”. Takie rozumienie doświadczenia jest w ogóle bardziej zrozumiałe potocznie. Wiadomo bowiem ze zwykłej introspekcji, że człowiek znacznie silniej odczuwa *nieobecność* osoby, która niedawno umarła, niż jej *obecność*, którą przyjmuje za bezproblematyczną po prostu. Analogicznie rzecz przedstawiać się musi z *doświadczeniem nieobecności Boga*. Naturalnie nie chodzi tu śmierć niczyją inną, niż śmierć samego człowieka, który *w sobie doświadcza* wszelkich prywatcji ogólnie rzecz biorąc (czyli z każdym dniem – jak powiadali antyczni – zbliża się do śmierci). Subiektywnie rzecz biorąc, brak dobra *jakiegoś* (na przykład zdrowia) może być odczuwany jako dotkliwa prywatcja. *Absolutnie* jednak rzecz biorąc, brak *Źródła* wszelkiego dobra w ogóle *powinien być* odczuwany silniej. Zadaniem metafizyki jest uświadomienie sobie *skąd* pochodzi *wszelkie dobro* w ogóle, to znaczy nazwanie braku (prywatcji) jemu właściwym imieniem.¹⁴⁵ Chodzi również o nieużywanie tak ważnych pojęć

¹⁴⁵ Summa Theologiae I, q. 49 a. 3 c. Respondeo dicendum quod ex praedictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum, ostensum est enim quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subiecto. Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod praehabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est. Summum autem malum esse non potest, quia, sicut ostensum est, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic, semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod philosophus dicit, in IV Ethic (c. 11, 1126a 12-13), quod *si malum integrum sit, seipsum destruet*, quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali),

w sposób nieodpowiedzialny. W przesłance mniejszej dowodu określamy stosunek dóbr partykularnych (czynników sprawczych wtórnych) do Dobra Samoistnego. Śmierć, choroba, zło i tym podobne prywacie wpisują się w porządek tych wtórnych czynników sprawczych, które trzeba starannie odróżnić od Czynnika Pierwszego.

W samym człowieku jest coś, co pozwala mu rzeczona nieobecność Boga poniekąd „odczuć”. Samym charakterem wszelako owego „odczucia” odróżnia się człowiek od zwierząt, które zapewne „czuć” mogą od człowieka nierównie „autentyczniej”. To zaś ludzkie „odczucie” sprowadza się do pragnienia oderwania od dóbr partykularnych. „Odczucie” wszelako próbowano pojmować dosłownie: jako „nastrój”, a za wyjściową sytuację poznawczą uznać Angst – trwogę (Heidegger). Ujęcie to może wydawać się dość sugestywne, nie jest to jednak ujęcie tego, co wyjściowe po prostu; tego, co ogólne, i co winno być przedmiotem filozofii.

Według Platona i Arystotelesa, filozofia rodzi się ze zdumienia. W Tomaszowej typologii afektów *admiratio* (zdumienie) to gatunek strachu. *Affectus* wszelako to zasadniczo czynność woli. Jeżeli człowiek może (w przeciwieństwie do zwierząt) przeżywać lęk chorobliwy – będący przedmiotem fascynacji ze strony egzystencjalizmu – to tylko dlatego, że *zasadniczo* przeżywa on *konstruktywnie* coś *zewnętrznie* jedynie do lęku podobnego. Zdumienie jest pewnym dystansem w stosunku do przedmiotu poznawanego nie dość jeszcze wyraźnie. Człowiek – paradoksalnie – przeżywa swą rozumność niekiedy w chwili nie tyle intelektualnej „pełni”, co raczej zagubienia, pytania o sens; w chwili zdumienia i bezradności. W pewnym więc sensie chodzić może o coś dokładnie przeciwnego temu, co się pospolicie określa mianem „inteligencji”. Filozofia grecka narodziła się ze zdumienia. Pierwszych filozofów charakteryzowała „naiwność”, której zazwyczaj człowiek współczesny nie ośmieliłby się – z obawy przed śmiesznością – okazać. Tymczasem Grecy jednak owej

subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum. Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii. Tum quia omne malum causatur ex bono, ut supra ostensum est. Tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quae est per se, ut patet in II Physic. Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliae extraneae positiones antiquorum ortum habuerunt, quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam, puta si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis. Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet. Similiter etiam, quia invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt. Sed cum omnia contraria convenient in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias, inveniri unam causam communem, sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis caelestis. Et similiter supra omnia quae quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est.

„naiwności” wcale się nie wstydzi. ¹⁴⁶ Człowiek „inteligentny” często maskuje swą rzeczywistą głupotę potokiem zręcznie dobranej wymowy; słowami, pod którymi nie kryją się myśli, lecz próżność. W tym sensie człowiek nie jest istotą z natury „inteligentną”; jest on z natury istotą okazującą gotowość zrozumienia tego, o czym wie doskonale, że w danej chwili jego zdolność pojmowania przerasta. Tak właśnie pojmować należy różnicę gatunkową natury ludzkiej – rozumność.

Doświadczenie („doświadczenie”) transcendencji jako *wkraczającej* w pustkę egzystencji autentycznie ludzkiej, jest pośrednie – dostrzegamy (doświadczamy) ściśle rzecz biorąc *skutków* nie zaś Transcendencji bezpośrednio. Człowiek może bowiem w rozmaity sposób doświadczać prywatności (choroba, śmierć, nieład moralny). Za tym właśnie doświadczeniem prywatności idzie niekiedy *wkroczenie Transcendencji* w życie historycznego człowieka. Ono z kolei jest ujmowane intelektualnie i w *skutkach* swych doświadczane w życiu człowieka (doświadczane pośrednio jedynie). Nie można udowodnić, że *wkroczenie Transcendencji* w życie człowieka *powinno się* dokonać (gdyż jest ono wolnym aktem Transcendencji); nie można jednak *nie uznać* w sposób czysto intelektualny *skutków* owego *wkroczenia Transcendencji* w życie człowieka.

W cytowanych powyżej tekstach Tomasza przytoczono jego zdanie odnośnie do charakteru działania (movere) Pierwszego Poruszydźcy. Naturalnie w sensie ścisłym przez poruszenie rozumiemy przemieszczenie ciała. Ale sensie szerokim, poruszeniem będzie również nadanie woli (czynnikowi niematerialnemu) pewnego impulsu w kierunku dobra. Każdy człowiek z takim impulsem ku dobru (i Dobru potencjalnie też) po prostu przychodzi na świat. Jest to tzw. syndereza – prąsowanie. Ponieważ jednak chcenie idzie in concerto za zrozumieniem, konieczne jest rozumowe ukierunkowanie owego aktu woli. Czasami koniecznym bywa staranne przeprowadzenie dowodu na istnienie Boga. Z drugiej zaś strony, jako że czysto teoretyczne rozumowania zależne są od woli człowieka (jako jego *działalność*), pojawia się problem, jak *historyczny* człowiek ten pierwszy impuls woli ma wykorzystać. „Zapoczątkować” możemy Drogę poszukiwania Boga w *dowolnym historycznie czasie*. Jako że zaś historia – niestety – bywa historią kulturowej „wieży Babel”, chodzić będzie o „przełożenie” języka dowodu kinetycznego (z postaci zaproponowanej przez Arystotelesa) na język *jakiś* – własny. Ruch bowiem możemy wyrazić w terminach dla nas *subiektywnie* bardziej „czytelnych”. Zawsze wszelako należy respektować *genetyczną* zależność chcenia do rozumienia. Ta zresztą opozycja jest zawarta w odróżnieniu przez Arystotelesa indukcji i dedukcji (w pojęcie doświadczenia wpisuje się *intentionis naturae*, zmierzająca – zdaniem Arystotelesa – do doskonalenia władz poznawczych człowieka)..

Jak zaznaczono, właściwą nazwą dowodu, o który cały czas nam chodzi, jest u Tomasza *via* – Droga. Otóż „dróg” dojścia człowieka do Boga może być wiele; na pewno więcej niż owych kanonicznych pięć. Nie chodzi przy tym o dowolność, czy też praktycyzm. Chodzi jedynie o to, że mamy prawo niekiedy (biorąc nasze własne życie in concreto) posłużyć się językiem właśnie jakby bardziej „prywatnym”. W dobie totalnego relatywizmu i agnostycyzmu wydaje się rzeczą niebagatelnej wagi przewrócenie uniwersalnej wartości *każdemu językowi bytu*, nawet wówczas gdyby ten to język był jedynie językiem in statu nascendi.

¹⁴⁶ Verecundia to – w typologii afektów Jana Damasceńskiego – inna odmiana strachu.

Chodzi o różne style ludzkiego życia, które wszelako winny być określone w terminach dalekich od dowolności. Biorąc realistycznie pod uwagę wielość, trzeba wszelako starać się język opisu owej wielości uczynić jednoznacznym. Odróżniając rzeczy zarazem jednak dostrzegamy jedność w wielości, musimy zatem przyjąć istnienie tego, co te różne rzeczy łączy w jedno.

Contra Gentiles, lib. 2 cap. 41 n. 2. Si enim diversi agentes ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet quod huius ordinis sit aliqua una causa: nam multa non uniuntur nisi per aliquod unum. Et sic illud ordinans est prima causa et una distinctionis rerum.

Jeżeli bowiem różne czynniki działające, od których pochodzi różnorodność rzeczy, są w stosunku do siebie uporządkowane, trzeba, aby istniała jakaś tego porządku przyczyna. Wiele bowiem nie łączy się w jedno inaczej jak tylko dzięki czemuś, co tę jedność stwarza. Otóż owo „porządkujące” to pierwsza i jedyna przyczyna zróżnicowania rzeczy.

Problem odróżnienia ładu do pryncypium ładu jest szczegółowo omawiany w XII księdze Metafizyki. Niezależnie do tego, że życie ludzkie bywa i być powinno ułożone zgodnie wymogami prawego rozumu, faktem jest jednak, że naznaczone jest ono de facto zawsze wspomnianą powyżej prywatą. Sam fakt niewiedzy jest związany immanentnie z kondycją ludzkiej egzystencji. Negowanie tego faktu musi prowadzić do podcięcia korzeni racjonalności w rozumieniu Sokratejskim. A Hegel właśnie przyjął, że źródło jest tym, co od niego pochodzi („Bez świata Bóg nie byłby Bogiem”). Można w tym kontekście mówić o „antropoteizmie”, bo możemy łatwo ulec *złudzeniu*, że życie intelektualne zewnętrznego czynnika sprawczego nie potrzebuje. Możemy łatwo stracić z oczu *fakt*, że jedynie rzecz *odrębna* w stosunku do intelektu jest w stanie działalność intelektu zainicjować. Jest to – jak wspomniano – związane z względną doskonałością (autonomią) natury rozumnej. Pojęcie „humanizmu” naturalnie w Heglizmie się nie wyczerpuje, bo Kierkegaard zainicjował pogląd zupełnie „optymizmowi” Hegla przeciwny. Jeżeli Heglizm jest afirmacją „Rozumu”, to egzystencjalizm bywa afirmacją tego, co jemu się sprzeciwia. Chorobliwa fascynacja grzesznością (bez zdecydowanej *woli* oparcia się jej), nurzanie się w brudach, może być dla niektórych przyjemnym urozmaicheniem nudnego skądinąd życia. Pamiętać jednak należy o tym, że dla innych może stać się to śmiertelną trucizną. Przeżycie nieobecności Boga musi prowadzić do zdecydowanej woli przyłgnięcia do Niego mimo wszystko.

ROZDZIAŁ VI. FORMALIZACJA POJĘĆ

1. Mechanicyzm a jakości rzeczy

W Rozdziałach II. 1; 2 poruszono problem nowożytnego paradygmatu nauki. Schemat postępowania zaproponowany przez Galileusza okazał się efektywny przez wiele wieków. Wszelako nauka w XX wieku stanęła w obliczu czegoś, co można by określić jako wyczerpanie się możliwości tkwiących w tym – mechanistycznym – paradygmacie nauki.

David Bohm przeprowadza krytykę filozofii mechanistycznej. Pojęcia mechanicyzmu nie zawęża on do mechanicyzmu deterministycznego w postaci proponowanej przez Leibniza i Descartes’a. Mechanicyzm indeterministyczny to bowiem według niego również stanowisko Szkoły Kopenhaskiej.

Bohm krytycznie pisze o tym, co sam określa jako przyczynę kryzysu nauki, co następuje: „W gruncie rzeczy jedyne zmiany uważane za możliwe w tym schemacie [chodzi o mechanicyzm – przyp. mój], to ilościowe zmiany parametrów lub funkcji określających stan układu (z takim stopniem dokładności, na jaki natura tego układu pozwala). Zasadnicze *jakościowe* [podkreślenie moje] zmiany sposobów istnienia podstawowych tworów i form, w których wyrażone są podstawowe prawa, uważa się jednak za niemożliwe. A więc istota stanowiska mechanistycznego polega na założeniu stałych, podstawowych jakości, co oznacza, że prawa muszą w końcu sprowadzać się do czysto ilościowych zależności.”¹⁴⁷

Należałoby zwrócić uwagę na słowa dotyczące „założenia [istnienia] stałych, podstawowych jakości”. Użycie wyrazu „jakość” jest znamienne, albowiem przynajmniej *implicite* zakłada się konceptualne poznanie *określonych rzeczy*. I tego określenia nie da się *zredukować* do jakiegokolwiek abstrakcji matematycznej. Widać, że bez ujęć konceptualnych w nauce obyć się w ogóle nie da – cokolwiek by nie powiedziano na temat uniwersalności metody matematycznej.

W tym punkcie można poczynić pewne ogólne stwierdzenie odnośnie do nieskończonej różnorodności rzeczy, które muszą istnieć we wszechświecie. Muszą te rzeczy mieć pewien stopień autonomii i stabilności własnego sposobu bycia [...]. Jeżeli takowa autonomia by nie istniała, to nie moglibyśmy zastosować pojęcia „rzeczy”, a zatem nie byłoby sposobu sformułowania żadnych praw natury. Jak bowiem może istnieć obiekt, byt, proces, jakość, właściwość, system, poziom, czy cokolwiek innego, co tak chcielibyśmy wyrazić – bez tego, aby posiadało to jakiś stopień stabilności i autonomii własnego sposobu istnienia – pozwalający zachować własną tożsamość przez określony czas i zdefiniować ją na tyle choćby, by była odróżnialna ona od innych rzeczy?¹⁴⁸

Należy zwrócić uwagę na słowa: „zachować własną tożsamość przez określony czas”. Bohm wydaje się przyjmować pragmatyczny punkt widzenia, a tymczasem wyrazy te można by wziąć po prostu ich nagiej dosłowności. Jednostka bytująca w określonym gatunku

¹⁴⁷ David Bohm, *Przypadek i przyczynowość w fizyce współczesnej*, tłum. Z ang. St. Rouppert, Warszawa 1961.

¹⁴⁸ The Essential David Bohm edited by Lee Nicol; 2. SUMMARY OF THE ESSENTIAL CHARACTERISTICS OF A MECHANISTIC PHILOSOPHY, p. 20
http://cspeech.ucd.ie/Fred/docs/Bohm_2005_.pdf

rzeczywiście zachowuje własną tożsamość przez czas określony – w wypadku organizmów żywych – jako czas życia. Zdaniem Platona, jest tak dlatego, że „partycypuje” ona w niezmiennym garnku. Inaczej ujmując: czas ten jest określony od strony przedmiotowej.

Problem ten jednak u Bohma polega jedynie na określeniu, jak dalece naukowe koncepcje są „pojemne”. Bohm pisze (s. 222), że definitywności ich ujęcia a priori „rozwój fizyki [...] ciągle zaprzeczał”. Tzn. pojęcie tego, co elementarne zmieniało się. Ciekawe jest przy tym i to, że faktycznie stawiano znak równości między „elementarnym” i „realnym”. I to zresztą jest też typowe dla mechanicyzmu.

Bohm pisze dalej: (s. 221) „zawsze istnieje możliwość, że ta [dana] cecha ma tylko względną i ograniczoną ważność, i że granice tej ważności mogą być odkryte (s. 222) w przyszłości”.

Zdaniem Bohma, mechanicyzm nie tylko nie może być dla nauki paradygmatyczny, przeciwnie (s. 222) –

„Założenie absolutnego i ostatecznego charakteru jakiegokolwiek cechy naszych teorii sprzeciwia się podstawowej zasadzie naukowej metody. Metoda ta wymaga, aby *każda* cecha podlegała ciągłemu badaniu i sprawdzaniu, które może ujawnić sprzeczność w każdej chwili, gdy przechodzimy do nowego obszaru albo do dokładniejszego niż dotychczas badania poprzednio znanych obszarów. Normalnym obrazem, który wystąpił we wszystkich bez wyjątku badanych dotychczas dziedzinach nauki, było ujawnianie *nie kończących się szeregów takich sprzeczności* [podkreślenie moje], z których każda prowadziła do nowej teorii, pozwalającej na poprawniejsze i głębsze zrozumienie badanych zjawisk. A więc pełne i konsekwentne stosowanie metody naukowej ma sens tylko wówczas, gdy powstrzymujemy się od zakładania, że jakakolwiek cecha jakiejś teorii ma charakter absolutny i ostateczny, gdy nie przyjmujemy zatem filozofii mechanistycznej.

Podkreślone przeze mnie słowa spotkały się z entuzjastycznym przyjęciem ze strony marksistów. Problem zależności „ile” i „jak” jest – jak wiadomo – centralnym problemem materializmu dialektycznego. Chodzi o pojawianie się nowych jakości a tle zmian ilościowych. Otóż w stosunku do materializmu mechanistycznego materializm dialektyczny stoi istotnie w opozycji zasadniczej.

Język, jakim Bohm operuje, czyni skojarzenie z marksizmem raczej naturalnym: (s. 223, 4):

Najbardziej istotną cechą charakteryzującą tę ogólną strukturę [praw przyrody] jest to, że każdy dany zbiór jakości i własności materii oraz kategorii praw wyrażających te jakości i własności jest stosowalny tylko w ograniczonym zespole zjawisk i w ograniczonym stopniu przybliżenia, granice zaś ich podlegają coraz lepszemu określeniu przy pomocy badań naukowych. W rzeczy samej, zarówno sam charakter danych doświadczalnych, jak i wyniki coraz dokładniejszej analizy logicznej wykazują, że poza powyższymi granicami ważności każdej danej teorii jest zawsze możliwość istnienia nieograniczonej różnorodności dodatkowych własności, jakości, tworów, układów, poziomów, itd., do których stosują się odpowiednio nowe rodzaje praw przyrody. Zbierając wszystkie powyższe różne możliwości w jedną kategorię „rzeczy”, widzimy, że systematyczna i konsekwentna analiza wniosków z danych doświadczalnych i obserwacyjnych prowadzi nas do poglądu, że przyroda może zawierać w sobie nieskończoność różnych rodzajów rzeczy.

Zwróćmy uwagę na niepozorne na pierwszy rzut oka sformułowanie: „normalny obraz”. Chodzi o obraz przemysłów naukowych. Oczywiście marksizm rości pretensje do (zupełnego) ujęcia „obrazu rzeczywistości”. W tym kontekście Bohm używa nawet pojęcia „mapy umysłowej świata”.

Dziecko ma zdolność stworzenia umysłowego obrazu (image) świata. [...] W tym to obrazie może ono zachować trwałe odróżnienie siebie samego i innych obiektów [...] W ten sposób formuje się generalny obraz (picture) świata w czasie i przestrzeni – złożony z odrębnych i trwałych bytowości (entities), które na siebie nawzajem mogą przyczynowo oddziaływać. [Obraz ten] wymaga wyróżnienia (singling out) jednego obiektu tak by ten reprezentował pozycję obserwatora. W każdym momencie ten specjalny punkt widzenia winien w ten [właśnie] sposób być wzięty pod uwagę [...]. Jest to mapa relatywistyczna.¹⁴⁹

Proces myślenia nie jest jedynie reprezentowaniem „świata, który się jawi”. Stanowi on własny wkład w to, jak świat jest doświadczany.¹⁵⁰

Każda bytowość podlega nieustannemu formowaniu się z nieskończonego tła, a z drugiej strony w to samo tło znowu wpada [...] – dzieje się to tak długo, jak ona istnieje. Tak więc każda rzecz ma korzenie w całości i w całość tę znowu wpada. Wszelako i tak pozostaje ona rzeczą o określonym, niezależnym stopniu bytowości. Jest to możliwe dlatego, że każda rzecz zawiera w sobie specyficzny obraz całości (kosmosu), z której to całości na jest ona formowana, a w której też się rozmywa [...]. Zjawiskowa odrębność rzeczy widzialnych bezpośrednio jest w istocie względną (bo do pewnego stopnia) nieodróżnialnością w stosunku do innych [obektów] [...]. Sam świat determinuje ową nieodróżnialność i jej granice [...].¹⁵¹

Chodzi zatem o ujęcie całości, podczas gdy poszczególne „fakty” traktuje się z pogardą równą tej Ojca Założyciela – Hegla. Tym samym odrzuca się korespondencyjną teorię prawdy Arystotelesa (zgodność sądu ze stanem faktycznym).

Pojawia się jednak proste pytanie: czy ujmowanie jakości (za którym może iść tworzenie pojęć konceptualnych) musi równać się tworzeniu „obrazów” jakichkolwiek w ogóle? Fizyczny obraz może przedstawiać *węższy* lub *szerszy* „zakres rzeczywistości”, w związku z czym pozostaje on w dialektycznym stosunku do tejże rzeczywistości. Ale przecież obraz jest wytworem wyobraźni, a nie rozumu, który jedynie mógłby być odpowiedzialny za tworzenie pojęć.

Można zgodzić się na konstatację Bohma, że pewne założenia czynione a priori są *faktycznie* w stanie hamować postęp nauki. A jednak, jeżeli przyjmiemy nawet, że definitywnie wyeliminujemy tego rodzaju założenia, to z tego bynajmniej nie wynika, że rozwój nauki rzeczywiście będzie postępował ad infinitum. Wynika z tego jedynie tyle, że *mógłby* on ad infinitum postępować, gdyby nie istniały *inne* jego granice, bo mielibyśmy być może do czynienia z ograniczeniami innego rodzaju. Na przykład z ograniczeniami

¹⁴⁹ Ibidem, s. 46

¹⁵⁰ Ibidem, s. 112

¹⁵¹ Ibidem, s. 202; List z 9 września 1958

wynikającymi z braku precyzji w określeniu, czym jest wyżej wspomniana jakość. U Arystotelesa może ona być różnicą gatunkową, a ujęcie pojęciowe to ujęcie przede wszystkim definicji rzeczy. Zasada ta (definicja) nie ma w sobie innej postaci nieskończoności poza nieskończonością trwałości ludzkiego rozmienia – tegoż rozmienia absolutną niezmiennością. Bo zmiana charakteryzuje drogę osiągnięcia celu-pewności, nie zaś sam cel. Pewność jest – według Arystotelesa – cechą ujęć naukowych. Trudno natomiast postęp nauki uznać za wartość samą w sobie. Postęp ten ma wartość względną jedynie, bo też i środki są wartościowe jedynie w stosunku do celu. Według Tomasza (Wstęp do Komentarza do *Analitik Wtórych*) poznanie ludzkie nie różni się zasadniczo w tym punkcie od procesów naturalnych: każdy z nich prowadzi do określonego celu. Jeżeli są one poznawalne, to dlatego jedynie, że analogia taka w ogóle ma miejsce. Natomiast nie widać, jak powyższe ogólne twierdzenia Bohma można by uzasadnić. Jeżeli nawet jest wzmianka o odróżnieniu rzeczy i jej otoczenia, to i tak nie widać, jak odróżnienie to można by osadzić w kontekście teoretycznym. Pragmatyzm zaważył niewątpliwie na trafnych skądinąd spostrzeżeniach Bohma. Bo zresztą wspomniane odróżnienie jest jednym z zasadniczych elementów filozofii Bohma.¹⁵²

W tworzeniu pojęć o uniwersalnej wartości ważną bywa przede wszystkim refleksja; często również refleksja historyczna. Hegel nie przyjmował dialektyki nieskończoności, w stylu postmodernizmu (marksizm „oswojony”). Przyjmował on absolutny charakter *jednego przynajmniej ujęcia konceptualnego* – ujęcia bytu. Według Hegla, osnową zmian w świecie jest powstawanie i zanikanie sprzeczności. Natomiast poznanie absolutne (poznanie bytu u końca historii) byłoby owych sprzeczności *absolutnym zniesieniem*.

Wygodnie posłużyć się dla ilustracji zupełnie oderwanych pojęć *obrazem*; lub – jak to czyni Hegel – historią. Natomiast nie wydaje się, by prowadzić to musiało do zrozumienia danego problemu. Bo *absolutnym zniesieniem* płynności jakiegokolwiek wyobrażenia (i „obrazu” rzeczywistości); zniesieniem zmienności przez ujęcie tego, co w zmianie jest stałe, jest utworzenie *jakiegokolwiek* w ogóle pojęcia – ono bowiem nie pozostaje do bytu w stosunku „alienacji”, czyli stosunku nieokreślenia, ale in nuce pojęcie bytu zawsze w sobie zawiera. Chodzi o abstrakcję dokonywaną przez każdego w ogóle człowieka, bo transponowanie jej na plan kosmiczny wydaje się nieporozumieniem. Język potoczny i język nauki również musi dysponować kategoriami otrzymanymi w jej wyniku. Arystoteles wyróżnia dziesięć kategorii bytu, czyli dziesięć sposobów orzekania. Pojawia się naturalnie problem, czy istnieje coś, dla nich wszystkich wspólnego. Tomasz twierdzi, że istnieje ich wspólna podstawa, choć nie pojęcie rodzajowe (byt nie jest rodzajem). Tomasz twierdzi, że u podstaw poznania leży *empirycznie* pozyskane pojęcie bytu oraz zasady niesprzeczności (nietożsamości bytu i niebytu). Stosownie do tego, co czytamy w IV księdze „*Metafizyki*”, sama zdolność tworzenia (sensownych) pojęć oparta jest na użyciu zasady niesprzeczności. Tym samym w poznaniu empirycznym *sprzeczność zostaje zniesiona* i to mocą intelektu *jednostkowego człowieka*, który tworzy pojęcia. Te pojęcia mogą być zupełnie ścisłe, możemy zatem mówić o formalizmie konceptualnym; ścisłe zaś mogą być dlatego, że zawierają w sobie in nuce pojęcie bytu. Wszystkie sposoby wyrażania czegokolwiek są jedynie wyrażeniami modalności bycia. Naturalnie samego bycia nie można pojmować jako

¹⁵² Ibidem, s. 10, 19

całości, nie ma to bowiem żadnych empirycznych podstaw. Ów specyficzny stosunek jednostkowego intelektu człowieka do zmieniającej się rzeczywistości jest nazywany *abstractio totius*. Sprzeczność jest sprzecznością jedynie relatywnie, tzn. dopóki nie zostanie „zniesiona” w akcie abstrakcji. Jest to akt fizyczny. Polega to on przeniesieniu „obrazu” rzeczywistości do intelektu. Fakt, że „ile” rzeczy jest jakąś kategorią przesądza o tym, że absolutnej wartości kategoria ta nie mieć nie może. Jest ona ważna w relacji do tej pierwszej – kategorii substancji.

Bohm postuluje przynajmniej ze względów pragmatycznych stałe punkty odniesienia zmian. Pragmatyzm ten każe zarazem postulować możliwość mnożenia ich ad infinitum. Takie jednak pojęcie nieskończoności wiąże się z formalizmem typu matematycznego, a ten (z założenia) miał być uzupełniany przez poznanie jakości. Hegel chyba jakoś ten problem rozumiał mówił bowiem o dobrej nieskończoności (czy nieskończoności określonej pozytywnie co do jakości). Jakąś rzecz jednak być może tylko dlatego, że jest relatywną jednością tego, co tę jedność integruje. Chodzi o wspomniane już wielokrotnie odróżnienie jedności bytu od jedności liczby. Sam zresztą Bohm dostrzega potrzebę jakościowego ujęcia owych zintegrowanych naturalnie struktur.

Jednym z głównych problemów występujących w tym obszarze [teorii kwantów] jest rozpatrzenie struktury „elementarnej” cząstki i wykrycie, jakiego rodzaju ruchy zachodzą wewnątrz tej struktury. Poznanie tych ruchów może pomóc wytłumaczyć «powstawanie» i «znikanie» różnego rodzaju cząstek i ich wzajemne przekształcenia. W zwykłej interpretacji teorii kwantów zagadnienie to jest nadzwyczaj trudne do rozpatrywania. Jeżeli uważa się, że nie wolno *starać się pojąć*, co się dzieje na tym poziomie, to *jest się ograniczonym do czynienia operacji matematycznych na ślepo*, w nadziei, że w jakiś sposób jedna z tych operacji doprowadzi do nowej i poprawnej teorii (s. 210).

Chodzi więc o wykluczenie przypadku w rozwoju nauki.¹⁵³ «Powstawanie» i «znikanie» rzeczy winno – jak się wydaje – być jakoś widoczne w rozwoju («powstawaniu») nauki. Natomiast odzwierciedlanie rzeczy w ogóle nie wydaje się możliwe. Problem «powstawania» i «znikania» był zarazem zawsze naczelnym problemem filozofii, a sam mechanicyzm (sposób jego wyjaśniania) nie jest stanowiskiem nowym w dziejach myśli Zachodnioeuropejskiej. W pewnej rudymen tarnej postaci pojawił się on już u zarania filozofii greckiej. Hylozości przyjmowali *jeden substrat* (jeden „element”, który dziś nazwalibyśmy materią), a wszelkie zmiany w świecie (postrzegane jako jakościowe) tłumaczyli przez *ilościowe* zmiany tegoż substratu. Stosownie do tego, realność „zwykłych” przedmiotów byłaby złudzeniem. Byłyby one bowiem (jak nadmieniono) jedynie „agregatami” elementu (resp. elementów). Otóż w (empirycznie stwierdzalnym) fakcie „kreacji” i „anihilacji” trudno się dopatrzeć tego substratu. Po prostu *powstaje coś nowego*. I Arystoteles mówi – polemizując z hylozoistami – że owo „nowe” to substancja (substrat ogólnie nie wnosi pojęcia samodzielnej bytowości). Substancji nie nazywamy jednak w sposób dowolny (operacyjny) ani też nawet w sposób „tymczasowy”. Do tego, co powstaje (substancji), pojęcia konceptualne pozostają w odniesieniu przedmiotowym. A nazwy służą do określania właśnie substancji przede wszystkim, wszystkiego zaś innego jedynie *relatywnie*. Odwrotnie: ujęcie

¹⁵³ Ibidem, s. 75, 76

tego, co wtórne (na przykład matematyczne ujęcie ilości) uzyskuje zrozumiały sens *jedynie* przez *odniesienie* do ujęcia substancji w ramach formalizmu konceptualnego. Bez niego matematyka jest – by użyć słów Bohma – „ślepa”. Bohm pisze, że jeżeli nie opieralibyśmy się na pojęciach i modelach, znalezienie czegokolwiek „przy pomocy metod tylko matematycznych byłoby bardzo mało prawdopodobne” (211). Właściwie byłoby praktycznie niemożliwe.

Problemu tego jednak (jak nadmieniono) niepodobna zredukować do wymiaru pragmatycznego. Na pewno w każdym razie nie było tak w wypadku starożytnej filozofii greckiej. Bo jakoś (teoretycznie) próbowano ten problem rozwiązać zawsze. Reakcja na rozwiązanie pierwsze – mechanizmu hylozoistów – ze strony Parmenidesa była taką właśnie – teoretyczną *par excellence*. Jest raczej zrozumiałe, że chcielibyśmy ustalić stosunek intelektu do jego przedmiotu, a trudno to uczynić posiłkując się terminami owego oryginalnego materializmu. Pojęcie bytu wydaje się najlepiej gwarantować trwałość przedmiotu wiedzy. Problem tylko w tym, że stosunek owego bytu do rzeczy (zmiennych) jest żaden albo przynajmniej zupełnie niejasny. Platon poczuwał się do duchowego pokrewieństwa z filozofią Parmenidesa, próbował jednak wytłumaczyć wielość rzeczy. Dlatego właśnie mówi o sławetnym „ojcóbóstwie Parmenidesa”. Platon w Fedonie położył specjalny nacisk na poznanie owego „co” rzeczy (jak na to zwraca uwagę Krapiec). Niezależnie bowiem od predylekcji dla matematyki, kapitalną wagę przepisuje on konceptualnemu ujęciu przyczyn. Inną sprawą jest to, że problem powstawania nie został definitywnie rozwiązany również przez Platona. Arystoteles zarzuca mu, że mówienie tym kontekście partycypacji (Fedon) nie wyjaśnia nic, a ponadto i to, że brak u niego dostatecznej podstawy ugruntowania owej wielości. Rzeczy bowiem jawią się jako różne z tej właśnie racji, że postrzegamy ich różne jakości. „Przypadłości wydatnie przyczyniają się poznania istoty rzeczy” (*accidentia conferunt magnam patrem ad cognoscendum quod quid est.*) Z drugiej zaś strony ta relacja jakości do istoty rzeczy jest w matematyce zupełnie niewidoczna.¹⁵⁴

Ten problem odrębności rzeczy – problem uwypuklony jako centralny w polskim tomizmie – został rozwiązany dopiero przez Arystotelesa właśnie. Stagiryta przyjmuje istnienie zróżnicowanych substratów; zróżnicowanych stosownie do sposobu, w jaki rzeczy się przejawiają (*jakimi* są). Oznacza to odwołanie się do źródłowego doświadczenia faktów. Stagiryta wypowiada się w tej kwestii z wielką precyzją, choć paradoksalnie jego język stał

¹⁵⁴ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 n. 5. Contra Gentiles, lib. 3 cap. 56 n. 5. Nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii obiecti: non enim visu cognoscimus aliquid nisi inquantum est coloratum. Proprium autem obiectum intellectus est quod quid est, idest substantia rei, ut dicitur in III de anima [4: 429b 10]. Igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiae illius rei: unde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, ut dicitur in I posteriorum [4: 73a 37]. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in I de anima [1: 402b 21], quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est; hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur a sensu, et sic per sensibilibus accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quicquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae eius, oportet esse intellectui ignotum.

się barierą dla tych, którzy chcieliby przyłożyć jego kategorie do współczesnych kategorii myślowych. Czyż zresztą zamykanie się w owych kategoriach nie jest znamieniem zredukowania wagi doświadczenia źródłowego? Mechanicyzm może być takim redukcjonizmem.

Współcześnie nie przyjmuje się (jak to czynili jońscy filozofowie przyrody), że powstanie można zredukować do interakcji cząstek materialnych. Nauka mówi o *specyficznych* tworzywach genetycznych i DNA, które określać mają tożsamość powstającej jednostki. Odkrycia w tym wypadku mogą mieć rozmiar rzeczywiście imponujący, choć – paradoksalnie – określenie, *czego* one właściwie dotyczą może zejść na plan drugi. Jest to pytanie filozoficzne, ale samą filozofię bywa przeciwstawiana w danym razie nauce. Jeżeli filozofia miałaby mieć wartość historyczną zasadniczo, to sprawa ważności Arystotelizmu dziś przedstawiałaby się beznadziejnie. Zamiast więc posiłkować się „historycznym Arystotelesem” spróbujmy zadać pytanie równie naiwne, jak to, które zapewne postawiliby sam Arystoteles, gdyby przyszło mu żyć obecnie. Można więc zapytać, *czym* właściwie jest kod DNA. Ewidentnie jest on znakiem. Po raz kolejny wobec tego stajemy wobec problemu określenia stosunku znaku do rzeczy. Rzeczy mają zdolność do reprodukcji; znaki – nie. Samą reprodukcję można opisać przy pomocy pewnych znaków, ale to *opis* to coś innego niż *rzecz*. Znaki nie mają możliwości urealnienia rzeczy. Ziarno pszenicy ma *realnie rzecz biorąc* moc „większą” niż genialna książka. Ta bowiem może stać się płodna dopiero w realnym umyśle tego, kto ją czyta.

Wiadomo dzisiaj, z jaką rezerwą odnosił się sam Platon do słowa pisanego. „Idealizm” współczesny jest zgoła odmienny od tego starożytnego (platońskiego). Bo idee to przede wszystkim słowa pisane. Wszelako nie to, że Szkoła Tybińska „odkryła” nauki niepisane Platona jest najważniejsze. Najważniejsze jest to, że w ogóle o „odkryciu” w tym wypadku wspomniano. Bo fakt, że Platon zostawił po sobie nauki niepisane był dobrze znany Tomaszowi.¹⁵⁵ Tak więc nie to, że odkryto” cokolwiek jest istotne, ale to, że istnienie nauk niepisanych poszło w niepamięć (dzięki hermeneutyce Schleiermachera, Gadamera i innych). I w tym wypadku trzeba zapytać, dlaczego tak się stało. Powodem musi być nie co innego jak wspomniany bałwochwalczy stosunek do słowa pisanego. Jeżeli szukamy poprzednika nowożytnego mechanicyzmu i poglądu, że znaki mają moc urealniania rzeczy, to sięgnąć musimy nie do starożytności, ale do przeszłości bliższej – do średniowiecznej filozofii arabskiej. Tam właśnie stosunek „świadomości” do „rzeczywistości” jest sprawą zasadniczą.

Jest to problem poruszony już we WSTĘPIE. 7; problem stosunku języka do rzeczy. Nadmieniono, że „Księga ksiąg” – jej status ontyczny legł u podstaw nierozwiązywalnej aporii filozofii Islamu. A schemat paralelizmu bytowania i myślenia został ukształtowany w

¹⁵⁵ In Physic., lib. 4 l. 3 n. 6. Omne enim receptivum alicuius dicebat esse locum, non distinguens inter receptibilitatem loci et materiae: unde cum materia sit receptivum formarum, sequitur quod materia sit locus. Tamen sciendum est quod de receptivo diversimode Plato loquebatur: quia in Timaeo dixit receptivum esse materiam; in *dogmatibus autem dictis et non scriptis, idest cum verbotenus docebat in scholis*, dicebat receptivum esse magnum et parvum, quae etiam ex parte materiae ponebat, ut supra dictum est. Tamen, cuicumque attribueret esse receptivum, semper dicebat quod receptivum et locus sint idem.

nowożytności pod jej wpływem. Bo tylko jedno Słowo jest realne, jak mówi o tym List do Hebrajczyków.

Znaków używa przede wszystkim matematyka, stąd też opis matematyczny jest opisem ścisłym. Ale jest ponadto opisem *czegoś*. Chodzi o powstający substrat. Istnienie tego substratu jest przyjmowane jako oczywiste, bo nikt nie traktuje np. dziecka jako rzeczy o tożsamości wyznaczonej przez zsumowanie molekuł. Problemem jest jednak uściślenie ujęcia tego substratu powstawania.

Znak jest pewną przypadłością i „ile” rzeczy jest nią przede wszystkim. Znaki same z siebie mogą nam pomóc w rozumieniu otaczającego nas świata, choć niepodobna z góry stwierdzić, że *muszą* to czynić. Poznanie nigdy nie jest bezprzedmiotowe, choć określenie *relacji* poznanych przedmiotów może być poważnym problemem. Wszystko zależy od tego, czy dociekliwość posuniemy dostatecznie daleko, a nie zadowolimy się tym, jak rzeczy czy nam się przedstawiają, i szukać będziemy tego, co jest u podstaw zjawisk. O tym pisał już Heraklit.

Idee materializmu pokazują się jałowe w momencie konfrontacji z fenomenem powstawania. Dotyczy to zarówno mechanicyzmu starożytnych jak i tego końca XIX wieku. Płodną zaś pokazuje się koncepcja dualizmu falowo-korpuskularnego. Niewątpliwie w powstawaniu mamy do czynienia z transferem energii, a właściwości falowe materii wynikają a tego, że rzeczy mogą być stowarzyszone z określoną falą. Jeżeli sama rzecz może być pojmowana jako fala stojąca, to jej działanie może być pojmowane jako fala biegnąca, o charakterze podobnym do jej źródła. Podobnym na przykład co do struktury DNA. W jednym tylko wypadku może dojść do powstania nowej fali stojącej: kiedy mianowicie dwie fale biegnące nałożą się konstruktywnie, w ten sposób, że wszędzie poza jednym określonym miejscem te dwa przebiegi falowe się wygaszą, a w tym jednym miejscu powstanie nowy oscylator harmoniczny, zwany przez Arystotelesa substancją. Owo ściśle określone miejsce to materia signata dimensionibus – materia oznaczona, która przesądza o *jednostkowości* nowego substratu. O jego *określoności* przesądza stan energetyczny źródeł fal. Dwie fale biegnące to tworzywa genetyczne rodziców. Poczęcie dokonuje się w momencie konstruktywnego nałożenia się fal. Oczywiście fale te wychodzą ze swoistych źródeł, dzięki efektowi tunelowemu. Bezpośrednim źródłem rodzenia jest zatem „węzeł” fali stojącej – potentia generativa. Oczywiście charakter fali można opisać przy pomocy terminów używanych obecnie w biologii. Ale określenie, *czym one są* jest sprawą osobną.

Stwierdzenie, że gatunki (które, wbrew temu, co przyjmował Awicenna, ewoluować nie mogą) są bytami *jakimiś*, winno być wzięte w jego nagiej dosłowności. Co więcej, jeżeli jakoś stanowi o różnicy gatunkowej, to można by (idąc śladami Platońskiego „Sofisty”) zapytać o różność jako taką, czyli jakby jakoś fundamentalną. Czy istnieje mianowicie jakoś wyróżniona – transcendentalna? Jest nią, wedle scholastyków, dobro. Istnieć po prostu jest dobrem. Życie winno być chronione tym wyraźniej, im doskonalsza jest jego postać (sposób bycia). Naturalnie życie zwierzęcia jest nieporównywalne z życiem człowieka, a życie zbrodniarza – z życiem świętego. Dokonywać trzeba odróżnień. Potrzeba przede wszystkim jednak specjalnej uwagi, aby otoczyć troską ową fundamentalną postać życia związaną z ludzkim za-istnieniem w świecie. Potrzeba odróżnienia i uwagi. Każde ludzkie działanie wypływa ze specyficznego pryncypium, a ludzkie działania różnicują się wedle źródeł. Mechanicyzm Descartes’a, kazał mu zamknąć oczy na tę różnorodność; jest on

regresem w stosunku do stanowiska Arystotelesa. Władze (potentiae) ludzkie są różne i różnią się od siebie stopniem formalności. Najbardziej formalny jest intelekt.¹⁵⁶ O ile ἐνέργεια danej władzy bywa stowarzyszona z materią (w sposób opisany powyżej), to ἐνέργεια intelektu nie jest od strony materialnej określona nigdy. Jest określona od strony niematerialnej reprezentacji rzeczy materialnej. Z tej to racji intelekt winien mieć dominującą rolę w życiu człowieka. Bez niego nie tylko nauka, ale całe życie byłoby ślepe i chaotyczne. Na krótką metę „spondaiczność” działań ludzkich może być materialnie zdyskontowana. Na dłuższą metę okazuje się ona prowadzić do starczego uwiąznięcia ludzkich sił witalnych.

2. Wartość prawdy a prawdy ważne w nauce

Najprostszym (bo najbardziej przejrzystym) naukowym sposobem porządkowania rzeczy jest to, które Bohm nazywa jedno-jednoznaczny. Chodziłoby w sumie o przyjęcie jednego jednorodnego tła, na którym obiekty mogą być wyróżnione tylko co do pozycji. „Mapa wyobrażeniowa świata” może zawierać punkty, obrazy, choć punkty oczywiście w naturze istnieć nie mogą. Dalej, dwa punkty na niej umieszczone można by ewentualnie pojąć jako przyczynę i skutek, a to z racji tego, że po prostu ze sobą sąsiadują. „Porządkowanie” w danym razie dotyczyłoby *kopii sztucznych* obiektów, nie zaś rozumienia ich w intelekcie. O bliskości bowiem obrazów na mapie wyobrażeniowej świata można mówić jedynie o tyle, o ile bliskość ta in concreto bywa realizowana w praktyce (jedne obiekty wytwarzamy po innych). Natomiast podobieństwa rzeczy (species w rozumieniu Tomaszowym) odniesione są bezpośrednio raczej do rzeczy niż do siebie nawzajem (skutek zaś odniesiony jest do bezpośredniej przyczyny). Zasadniczo zatem porządkowanie u Bohma miałoby miejsce w eksperymentowaniu: polegałoby na wyróżnieniu tego, co warunkujące (od strony bliskości czaso-przestrzennej) i tego, co uwarunkowane; przy zachowaniu takiej właśnie kolejności. W ten sposób na plan pierwszy wysuwa się pragmatyczna strona „porządkownia”. Bo ta związana z rozumieniem rzeczy musi być najdalsza od prostego ich kopiowania w wyobraźni. Tu chodziłoby o ujęcie teoretyczne (i hierarchię istnień), bo takie zresztą zostało wypracowane na gruncie filozofii greckiej. Inaczej to ujmując: porządek był raczej *odkryty*, niż *wprowadzony*. Praktyka wychodzi od przyczyn (ten, kto działa, jest pewną przyczyną), gdy tymczasem u Arystotelesa dla danego ujęcia wymaga się uzasadnienia, to znaczy podania przyczyny. Przechodzi się ze skutku do przyczyny.

Przechodzenie od przyczyn do skutków wiąże się historycznie z imieniem Newtona, a teoretyczną jego podstawą jest determinizm, na przykład wydaniu Leibniza. Nie przypadkiem bowiem naukowcy (Newton, Leibniz, Descartes) byli w początkach nauki nowożytnej filozofami. Chodzi więc o mechanycyzm w wydaniu Newtona-Laplace’a. Tego typu uporządkowanie przyczyny wobec skutku nazywa Krapiec agens a tergo – działający od tyłu;

¹⁵⁶ Contra Gentiles, lib. 2 c. 60, n. 4. Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis. Et est dignissimum et formalissimum in ipso. Igitur ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

przy czym „tył” rozumieć można przede wszystkim czasowo: ustalenie określonych warunków brzegowych determinuje jednoznacznie wyniki eksperymentu. W ten sposób *szeregujemy rzeczy* i do tego w sumie ograniczałoby się wprowadzanie ładu w otaczający nas świat.

Ułożenie związków przyczynowo-skutkowych w taki sposób ma swoich zdeklarowanych zwolenników. Kołakowski-marksista chwalił Awicennę za to właśnie, że to on wprowadził do myśli zachodnioeuropejskiej taki właśnie, deterministyczny schemat rozumowania. Marksizm jest naturalnie determinizmem swoistym, ale też niektóre wypowiedzi Einsteina wydają się sugerować, że „uratować” chciał on zależności przyczynowo skutkowe w takiej właśnie (deterministycznej) postaci. Chodzi o jego polemikę z indeterminizmem Szkoły Kopenhaskiej.

Stanowisko Awicenny zostało przyjęte przez Jana Dunsza Szkota. Mówiąc o jednoocności pojęć i jednorodności „tworzywa myśli” mamy właśnie na myśli to, co w filozofii określa się mianem Szkotowej teorii jednoznaczności bytu. Ważną jest rzeczą zrozumienie, o co w istocie tu chodzi. Arystoteles uznaje jednoznaczność *pojęć*, ale nie uznaje jednoznaczności *bytu*. Obok systemu pojęć, idei, czy czegokolwiek, co spodobałoby nam się określić podobnie, istnieje coś, co warunkuje tenże system i to bynajmniej nie jednoznacznie, ani wieloznacznie, relacja pojęć do rzeczy jest bowiem – jak mówiliśmy – analogiczna. Wieloznaczność jest dla nauki zgubna i tu Szkot ma rację. Wszelako remedium przez niego zaproponowane może być nie mniej destruktywne. Oto mamy zamknięty system pojęć, a przedmiotowe odniesienie uzyskujemy – w najlepszym razie – dzięki „intuicji” lub czemuś podobnie niejasnemu. Arystoteles nie uznaje jednoznaczności bytu, bo – jak na to słusznie zwracają uwagę rzecznicy tomizmu egzystencjalnego – istnienie ujmujemy przede wszystkim w sądzie. Nie jest to jednak – jak sugeruje Maritain – intuicja bytu; ani – jak twierdzi Gilson – bezpośrednie i wyjściowe dla danego systemu filozoficznego ujęcie bytu. Każde z osobna pojęcie – jak o tym mowa w IV księdze *Metafizyki* – jest w ten sposób egzystencjalnie umotywowane. Zasadniczą rolę w tworzeniu języka jednoznacznego odgrywa pierwsza zasada intelektu – zasada niesprzeczności. Tylko dzięki niej można wyróżnić określony metodologicznie przedmiot nauki. Arystoteles wyjaśnia, skąd „idee” pochodzą, podczas gdy takie pytanie dla Szkotysty brzmi nedorzecznie. Stanowisko Arystotelesa jest zgodne ze zdrowym rozsądkiem. Jeżeli mamy jakiegokolwiek wątpliwości co do znaczenia jakiegoś pojęcia pytamy o podanie jego definicji *realnej*, to znaczy prosimy o zastosowanie zasady niesprzeczności in concreto w tym właśnie wypadku. Oczywiście niektórych przynajmniej pojęć „denotować” na pewno nie możemy. Zasady niesprzeczności w ten sposób zastąpić się nie da.

Obok owego związku jedno-jednoznacznego Bohm wymienia związek jedno-wieloznaczny i wielo-jednoznacznym; co jednak nie rozwiązuje sprawy jakości rzeczy. Wciąż bowiem mamy konstrukcję myśli. Natomiast *naturalne* jest dla człowieka tworzenie języka konceptualnego, przy czym odniesienia zakresowe nie mogą odgrywać tu zasadniczej (lub zgoła żadnej) roli. Naturalnym dla człowieka jest szukanie przyczyny, a im precyzyjniej jest on w stanie wskazać przyczynę danego zjawiska, tym język jego jest ściślejszy. Nie chodzi tu o ścisłość matematyczną. Poznanie bowiem konceptualne, u podstaw którego leżeć musi specjalna (różna od abstrakcji matematycznej) czynność intelektu, jest poznaniem *innym* od racjonalności matematycznej.

Relacja kauzalna dotyka *istoty* systemu pojęć i to wyraźnie odróżnia stanowisko Arystotelesa od stanowiska Kanta. Takowe „oparcie” na świecie realnym jest właśnie dla człowieka naturalne. Przeciwnie, specjalnego wysiłku ze strony kantystów i pozytywistów było trzeba, by tę naturalną tendencję wykorzenić (czy też przynajmniej zdezwuować ją jako „regulatywną” jedynie). Paroksyzm tej idiosynkrazji w stosunku do poznania przyczyn przyszedł w XX wieku. Stanowisko neopoztywistów było antymetafizyczne, jak to powszechnie wiadomo. Interesujące jest wszelako to, że okazało się ono stanowiskiem destruktywnym dla samej (wąsko pojętej) nauki, bo korzenie jej podcinającym. Jest rzeczą oczywistą, że obecnie odkryć naukowych na miarę Einsteina, Diraca, czy też Plancka nie ma. Nic też (oprócz uporczywego optymizmu reformatorów) nie wskazuje na to, aby miały się one pojawić. Nauka rozwijała się zawsze *mimo* zapędów reformatorów, a nie *dzięki* nim. Realnie (choć dla powierzchownego obserwatora niezauważalnie) motywował jej rozwój arystotelizm.

Mówiąc o tym, że jest to dla człowieka *naturalne*, mamy na myśli to, że rozwój i dojrzałość człowieka polega na zaktualizowaniu zdolności formowania języka konceptualnego. Normalnie rozwijające się dziecko osiąga ową zdolność formowania języka konceptualnego. Jest to czynność zupełnie intelektualna, człowiek wszelako jako istota cielesno-duchowa, do pracy umysłowej potrzebuje określonych (często bardzo zwyczajnych) warunków. Przede wszystkim ciszy. Wbrew temu, co mogłoby się wydawać, nie jest to prywacja. W VII księdze Fizyki Arystoteles określa ten stan pozytywnie jako pokój umysłu.

Witold Lutosławski był stanowczym rzecznikiem zagwarantowania ludziom prawa do ciszy. W Sieci zamieszczono tekst „LUTOSŁAWSKI 2013 MANIFEST. O równowagę dźwięków i ciszy”.¹⁵⁷ Za książką „Witold Lutosławski. O muzyce. Pisma i wypowiedzi” w opracowaniu Zbigniewa Skowrona, wydanej przez Towarzystwo im. Witolda Lutosławskiego, Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria w 2011 roku, przytoczę szereg cytatów:

s.433

Słuch ludzki jest zmysłem upośledzonym, ponieważ jest zupełnie bezbronny. Możemy zamknąć oczy, jeśli nie chcemy widzieć, możemy nie jeść, jeśli nam nie smakuje, możemy nie dotykać, jeśli nas parzy. Natomiast nie pomoże zatykanie uszu, a nawet zalepianie ich woskiem, jeśli nie chcemy słyszeć. Dźwięk dochodzi do nas poprzez czaszkę. Słuch nasz jest bezbronny i pod tym względem jesteśmy niewolnikami otaczającego nas świata. Może wydać się dziwne, że powtarzam rzeczy oczywiste dla każdego. A jednak większość ludzi postępuje dziś tak, jakby te zupełnie oczywiste fakty nie dochodziły do ich świadomości.[...]

[...] człowiek został wyzuty z jednego z elementarnych praw – prawa do ciszy. Prawa tego nie chronią ustawy, nie uznają go również sami ludzie w swych codziennym postępowaniu.

[...]

Pozostaje tylko rozdrażnienie i smutek człowieka, któremu zadają przymus. Powie ktoś, że jestem specjalnie wrażliwy. Pewnie; gdybym nie był wrażliwy na dźwięk, nie mógłbym być kompozytorem. Ale to złudzenie, że tylko muzycy i kompozytorzy obdarzeni są taką wrażliwością. Jest ona dużo powszechniejsza, niż się to na pozór wydaje. Tylko tępieje ona z roku na rok na skutek gwałtu zadawanego jej codziennie przez współczesne życie.

¹⁵⁷ <https://www.muzykajest.pl/lutoslawski-2013-manifest-o-rownowage-dzwiekow-i-ciszy/>

[...]

Należałoby przedsięwziąć badania naukowe celem wydobycia wpływu, jaki zjawisko to wywiera na psychikę ludzką. Łatwo przewidzieć, że wpływ ten nie może być dodatni.

Już dziś mówić mogę z całą pewnością o jednej stronie tego zagadnienia. Jest nią mianowicie zanik wrażliwości muzycznej u ludzi mających nawyk słuchania tzw. muzyczki przy każdej możliwej okazji, nie wykluczając godzin poświęconych jednocześnie pracy umysłowej.

s.431

Prowadzi to do deprecjacji tej sztuki przez spowszechnienie jej, a nawet obrzydzenie. Drugą [sprawą jest] gwałt zadawany codziennie przez miliony użytkowników radia ich sąsiadom, czyli jeden z koszmarów, a zarazem absurdów naszej epoki, jakim jest *przymus słyszenia muzyki*.

s.422

Wszechobecność muzyki, a raczej pseudomuzyki w życiu codziennym – na ulicy, w domu towarowym, na plaży, w parku, w taksówce, na statku itd., a co najgorsze, we własnym pokoju zza ściany – otóż wszechobecność ta musi wyrobić w człowieku dźwiękowstręt, a w najlepszym razie – zobojętnienie na wszelką muzykę.

s.394

Tak, chodzi tu [...] o fakt zupełnie do niedawna nie znany, a nawet trudny do wyobrażenia; o to mianowicie, że sztuka, której motywy powstawania i cele, jakim ma służyć, łączą się przecież w naszej świadomości zawsze z tym, co najszlachetniejsze, otóż że sztuka ta może mieć udział w zadawaniu ludziom przymusu, a więc w czymś, co w każdym z nas budzić musi odrazę. Przymus słuchania muzyki jest więc zjawiskiem dla wszystkich nowym, zaś dla prawdziwych jej przyjaciół – czymś wielce niepokojącym. Powstaje w związku z tym wiele pytań, na przykład czy wszyscy ci, dla których prawdziwa muzyka wiele stanowi w życiu, będą już na zawsze skazani na to, aby pseudomuzyka – papka wlewała się do ich uszu w miejscach i porach niemożliwych do przewidzenia? Czy jedynym lekarstwem na to jest może nauczyć się nie słuchać (co jest prawie niemożliwe!), a więc zgodzić się dobrowolnie na stopienie własnej wrażliwości i tym samym zabić w sobie zdolność reagowania na muzykę prawdziwą?

UNESCO, z inspiracji Lutosławskiego, wydało uchwałę o prawie do ciszy.

We denounce unanimously the intolerable infringement on individual freedom and of the right of everyone to silence, because of the abusive use, in private and public places, of recorded or broadcast music. We ask the Executive Committee of the International Music Council to initiate a study from all angles—medical, scientific and juridical—without overlooking its artistic and educational aspects, and with a view to proposing to UNESCO, and to the proper authorities everywhere, measures calculated to put an end to this abuse.

Potępiamy jednogłośnie nieakceptowalne naruszanie wolności osobistej i prawa każdego człowieka do ciszy, z powodu bezprawnego wykorzystania, w miejscach prywatnych i publicznych, nagranej lub nadawanej muzyki. Prosimy Komitet Wykonawczy Międzynarodowej Rady Muzycznej o zainicjowanie prac badawczych w środowiskach medycznych, naukowych i prawnych, bez pomijania aspektów artystycznych i edukacyjnych, i zaproponowanie UNESCO i wszystkim odpowiednim władzom przyjęcie ustalonych norm, które położą kres temu bezprawiu.

Mimo tego, prawo to jest coraz brutalniej deptane. Nie jest sprawa wyłącznie muzyki, bo też i grecka μουσική to nie tylko die holde Kunst. Chodzi o wewnętrzną harmonię, którą się narusza z motywów przede wszystkim komercyjnych. Człowiek bowiem o silnej i zintegrowanej duchowo osobowości jest raczej marnym „konsumentem”. Ex post przychodzi ideologia, która istnienie „konsumentów” uznaje za „osiągnięcie cywilizacyjne”. W sumie prowadzić to jednak musi w szerszym horyzoncie czasowym do degradacji ludzi w ogóle, a zatem „konsumentów” również.

Od strony fizycznej problem jest to zupełnie zrozumiały: fala akustyczna jako nośnik informacji jest *uporządkowanym* ruchem molekuł, natomiast im bardziej ów ruch jest *nieuporządkowany*, tym mniej ma w sobie przesłanek po temu, aby być nośnikiem informacji. Ucho ludzkie analizuje dźwięki, ale szумы właśnie zanalizować się nie dają. Są one bardziej chaotyczne niż głos ludzki, w którym można wyróżnić *wyraźnie* składniki harmoniczne. Ucho ludzkie dokonuje spontanicznie analizy Fourierowskiej. Naturalnie, zdolność *odróżniania* można wychować i tak jest wypadku tych, którzy – jak Lutosławski – muzyką zajmowali się ex professo, a zarazem dostrzegali wagę omawianego problemu całkiem wyraziście.

Zupełnie chaotyczny ruch molekuł jest ruchem termicznym. Otóż pomiędzy owym przejrzystym, harmonicznym czytelny dźwiękiem, a ruchem chaotycznym mamy właśnie coś, co określa się jako hałas. Ponieważ dziecko uczy się języka mówionego w pierwszym rzędzie, hałas musi stanowić przeszkodę dla nabywania zdolności komunikacji werbalnej.

Mówiąc o tej *naturalnej* dla ludzkiej rozumności zdolności tworzenia pojęć i języka zresztą w ogóle, mamy na myśli zdolność *skupienia* uwagi na określonym przedmiocie. Nie chodzi przy tym zasadniczo o *przedmiot konkretny*. Dziecko normalnie się rozwijające dąży do zrozumienia jedności przedmiotu, a zatem do tworzenia języka conceptualnego. Chodzi tu o zasadę Arystotelesa: qui unum non intelligit, nihil intelligit. Ten, kto nie rozumie czegoś jako jednego, nie rozumie tego wcale. I nie może tu chodzić o żaden surogat jedności w postaci np. tzw. wartości oczekiwanej statystycznie, o której mówi probabilistyczna interpretacja mechaniki kwantowej.

Dicendum, quod secundum philosophum in IV metaphysicorum, qui non intelligit aliquid unum, nihil intelligit. Per hoc autem aliquid est unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum; unde oportet quod quicumque cognoscit aliquid quod sciat distinctionem eius ab aliis. Prima autem ratio distinctionis est in affirmatione et negatione: et ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subiectum habens, ut dicitur in IV Metaphysicor., et alterum contrariorum semper est privatio, ut dicitur in eodem, et in I Physic., inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur eius privatio et eius contrarium.¹⁵⁸

Wedle Arystotelesa [...] ten, kto nie pojmuje czegoś jednego, nie pojmuje niczego. Jednym zaś jest coś dzięki temu, że jest w sobie niepodzielne, a różne od innych. Stąd też trzeba, aby ten, kto pojmuje coś (odrębnego), znał jego odróżnienie od innych rzeczy. Otóż pierwszą racją odróżnienia jest ta oparta na twierdzeniu i przeczeniu; stąd też potrzeba, aby ten, kto zna twierdzenie, znał też i przeczenie [...].

¹⁵⁸ Thomas Aquinas, Questiones Disputatae de Veritate, q. 2 a. 15 c.

[Po pierwsze jest jasne przynajmniej tyle, że „być” i „nie być” mają określone znaczenie [wyrazy winny mieć określone znaczenie lub znaczenia]. Jeżeli znaczenia nie byłyby ograniczone, ale miałyby się przyjąć nieskończoną liczbę znaczeń, rozumowanie oczywiście będzie niemożliwe; bo nie mieć jednego znaczenia, to tyle, co nie mieć znaczenia w ogóle; jeżeli wyrazy nie mają znaczenia, dyskusja z innym i z samym sobą zresztą też, jest uniemożliwiona. Jest bowiem rzeczą niemożliwą myśleć o czymś, ani myśleć zarazem o czym jednym ...]¹⁵⁹.

Nauka jest funkcją społeczną, podobnie jak funkcją społeczną jest sam język. Nawet jednostka w stosunku do samej siebie objawia – paradoksalnie – ową społeczną naturę; naturę użytkownika języka. Być może nie zawsze musimy powtarzać wyrazy na głos lub w wyobraźni po to, aby sobie przypomnieć *swoje własne* myśli, niewątpliwie jednak hałas (albo tzw. szum informacyjny), który przecież też zapisuje się w naszej pamięci, może stać na przeszkodzie tworzeniu *własnego języka*. Chodzi bowiem o to, aby język, którego się uczy, stał się naszym własnym językiem, tzn. językiem służącym do wyrażania zupełnie osobistych myśli. To, co się określa niekiedy mianem „wolności myśli” (dokładnie przeciwne wolności słowa) polega właśnie na rozmywaniu znaczeń i kreowaniu szumu informacyjnego.

Jak nadmieniono, metafizyka jest jedyną możliwą „filozofią życia”, bo ona tylko zaspakaja naturalne pragnienie poznania przyczyn i pragnienie osiągnięcia duchowej pełni w porządku naturalnym. Ten rozwój urzeczywistnia się jedynie w środowisku respektującym wolność *słowa* (ekspresji określonych *form myśli*); wolność dokładnie przeciwną temu, co nazywa się powszechnie wolnością *myśli*. Ta ostatnia jest naznaczona organiczną idiosynkrazją w stosunku do wszelkich *określonych postaci* myśli (słów intelektu). W ten sposób sprzeciwia się też rozwojowi intelektualnemu człowieka. Fakt ten dostrzeżono już przed z górą 150 laty, choć znaczenie jego pokazano w kontekście dalece ważniejszym niż ten związany z naturalnym jedynie rozwojem człowieka.¹⁶⁰

Dwie rzeczy splatają się wypowiedzianiu słowa intelektu: cisza (w pozytywnym znaczeniu wewnętrznego pokoju) oraz obietnica, czy też przecucie duchowej pełni. Wszelka aktywność intelektualna (zdaniem Tomasza) zawiera w sobie jakby owo przecucie pełni, co wyrażają na przykład słowa: *Omnes homines vident eum [Deum], unusquisque intuetur*

¹⁵⁹ <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>

Aristoteles, *Metaphysica*, IV, c. 4, 1006a 28 – 1006b 11.

¹⁶⁰ SYLLABUS COMPLECTENS PRAECIPUOS NOSTRAE AETATIS ERRORES QUI NOTANTUR IN ALLOCUTIONIBUS CONSISTORIALIBUS, IN ENCYCLICIS ALIISQUE APOSTOLICIS LITTERIS SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PII PAPAE IX.

§ I. Pantheismus, Naturalismus et Rationalismus absolutus.

III. Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter; sibi ipsi est lex, et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit.

§ II Rationalismus moderatus.

X. Cum aliud sit philosophus, aliud philosophia, ille ius et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit; at philosophia neque potest, neque debet ulli sese submittere auctoritati.

[Eum] procul.¹⁶¹ „Głos” Transcendencji jest słyszany jakby z oddali i trzeba właśnie specjalnej życzliwości i ciszy, by go nie zagłuszać.

W porządku naturalnym a zarazem elementarnym porządku społecznym (w rodzinie) słowa obietnicy spodziewalibyśmy się adresować do tych przede wszystkim, którzy są nam najbliżsi w porządku naturalnego (i fizycznego) rodzenia. Słowo intelektu, z kolei jest rozumieniem zrodzonym w intelekcie. Rodzenie fizyczne jest jakby partycypacją w tamtym, związanym w wypowiedzianiu słowa obietnicy, wierności i zaufania. Słowo intelektu jest nam bliższe niż cokolwiek innego w świecie fizycznym, choć naturalnie ów fizyczny (rodzinny) wymiar egzystencji człowieka chcielibyśmy uczynić tak spójnym i zintegrowanym jak to tylko możliwe. Nie tylko jednak wymiar czysto naturalny ludzkiej duchowości jest w tym wypadku pomocny. Mówiąc o integralności *natury* w *ogóle* musimy wziąć pod uwagę też Naturę, w której integralność przejawia się w wypowiedzianiu Słowa i w jego rodzeniu. Deus est maxime unus (Bóg jest w największym stopniu jednym) właśnie z racji tego, że (dwie) processiones (choć nie ruch literalnie, bo mowa wszak o Nieporuszonemu Poruszycielu) w Nim domykają integralność Jego Natury. Ten kontekst wykraczający poza porządek naturalny należy tu odnotować, aby pokazać, że neoplatonickie wyobrażenie Boga jako Jedni jest uproszczeniem. Partycypując w tym porządku integralności Bożej Natury, człowiek uzyskuje maximum możliwości egzystencjalnych – spójności i dynamiki życia.

Diagnoza kultury masowej podana przez Lutosławskiego, wydaje się głęboko przysiębiająca. Wydaje się, że mimo dostrzeżenia problemu, nie uczyniono nic, aby go rozwiązać, a samo jego wyartykułowanie mogło stać się raczej zachętą do bezkarnego deptania godności ludzkiej. Tej zdolności skupiania się (tak wysoko cenionej przez Platona w Fedonie) ewidentnie człowiekowi współczesnemu brak, a ex post prywatcja ta może być dowartościowana. W tym kontekście wypadnie się zatem odwołać do klasycznego pojęcia *μυσική* i w nim upatrywać ludzkich możliwości egzystencjalnych. Ale ponadto trzeba by je określić od strony przedmiotowej. Tylko partycypacja w dynamicznej jedności natury Boga może skutecznie przywrócić tę wewnętrzną harmonię i pozostać głuchym na „szum informacyjny”. Powtórzmy zatem za Sienkiewiczem: *ultima necessitas ultimis nititur rationibus*.

Problem jedności jest – jak wiadomo – centralnym problemem neoplatonizmu, choć oczywiście wyrwanym z przytoczonego powyżej kontekstu. Problem ten jest problemem integralności osobistej. Na czym ona się opiera? Czy na prostym przeciwstawieniu innym? Integralność definiowana w tych terminach jest jednością prywatcji. Tymczasem dynamiczna jedność natury manifestuje się w bliskości pochodzenia. Słowo wewnętrzne (*verbum interius*) jest właśnie najbliższej nam samym – istotom rozumnym. Dlatego też wolność słowa jest sprawą zasadniczą dla wolności człowieka. Ta wolność słowa manifestuje się też w wolności przekazywania wartości osobom, które pochodzą od nas drodze naturalnego rodzenia. Dynamika egzystencji osobniczej mierzy się właśnie ową bliskością – już to słowa, już to osoby, do której bezpośrednio to słowo adresujemy. Ostatecznie jednak źródeł wolności trzeba szukać w Pierwszym Źródle bytu. Bóg – wedle Augustyna – jest nam bliższy niż my sami sobie. Paradoks ten wynika z faktu, że dynamika wewnętrznego życia Boga jest wpisana w Jego naturę. Jest on *maxime unus* – choć nie „Jedni”, jak to sobie wyobrażali

¹⁶¹ Compendium theologiae, lib. 2 cap. 8 co.

neoplatonicy. Pojęcie jedności matematycznej nie jest nam pomocne w zrozumieniu, czym jest integralność życia.

Deklaracja Dignitatis Humanae¹⁶² postuluje właśnie ową wolność słowa, podczas gdy Quanta Cura piętnuje wolność myśli. Obowiązkiem i prawem każdego człowieka jest dążenie do poznania prawdy i *trwanie przy prawdzie już poznanej*. Obowiązek ten musi się wiązać z odrzuceniem *pozoru prawdy*.

Problem komunikacji zatem nie ogranicza się wyłącznie do porozumiewania się między różnymi osobami. Arystoteles w „Metafizyce” mówi, że chodzi też o zdolność nawet „mówienia do samego siebie”, czyli po prostu o możliwość rozwinięcia zdolności umysłowych. Materialne warunki, w których przychodzi nam żyć, stoją często temu na przeszkodzie. Arystoteles czyni wspomnianą uwagę w kontekście dyskusowania rozumności człowieka w ogóle; jego zdolności tworzenia jednoznacznych pojęć. Świat nas otaczający może wskutek szumu informacyjnego rozpadać się na rapsodię niepowiązanych ze sobą epizodów.

Wartość i intensywność komunikacji jest wprost proporcjonalna do zdolności tworzenia pojęć jednoznacznych. Ideałem jest język na przykład etyki, w którym *od strony jakościowej* precyzyjnie opisać można *zupełnie różne* fenomeny ludzkiej egzystencji. Do tej ścisłości naukowej język potoczny zbliża się mniej lub więcej. A jednak – jak nadmieniono – intensywność komunikacji jest mierzona właśnie ową bliskością do języka conceptualnego; zupełnie jednoznacznego. Ten typ racjonalności jest *absolutnie niezbywalny* dla normalnego rozwoju człowieka.

Tworzenie pojęć jednoznacznych i odkrywanie prawd naukowych *jest znakiem*, czy też *przejawem* aktywności intelektualnej. Istotą zaś jest zastosowanie zasady niesprzeczności we wszystkich postaciach życia; odróżnianie dobra od zła, prawdy od fałszu, a ostatecznie też i budowanie życia w wymiarze personalnym i wspólnotowym.

Nauka, według Arystotelesa, jest uściśleniem poznania potocznego w wypadku tej nauki, która posługuje się *abstractio totius*. Stajemy „na twardym gruncie” zupełnie zabezpieczeni od wpływu relatywizmu. Nauka *narzuca* nam twierdzenia konieczne. Nie jest to przymus dominacji jednej („subiektywnej”) opinii nad inną. To sama rozumna natura ludzka *zmusza* każdą w ogóle jednostkę mocą swej własnej siły do przyjęcia określonych prawd. I jest to droga do *spełnienia* potencjalności tkwiących w rozumnej naturze człowieka. Prawda „nie musi” być nikomu narzucana. Ona sama posiada urok każący każdemu

¹⁶² Dignitatis Humanae, 2: Secundum dignitatem suam homines cuncti, quia personae sunt, ratione scilicet et libera voluntate praediti ideoque personali responsabilitate aucti, *sua ipsorum natura impelluntur* necnon morali tenentur obligatione ad veritatem quaerendam, illam imprimis quae religionem spectat. Tenentur quoque *veritati cognitae adhaerere atque totam vitam suam iuxta exigentias veritatis ordinare*. Huic autem obligationi satisfacere homines, modo suae propriae naturae consentaneo, non possunt nisi libertate psychologica simul atque *immunitate a coercitione externa* fruuntur. Non ergo *in subiectiva personae dispositione, sed in ipsa eius natura* ius ad libertatem religiosam fundatur. Quamobrem ius ad hanc immunitatem perseverat etiam in iis qui obligationi quaerendi veritatem eique adhaerendi non satisfaciunt; eiusque exercitium impediri nequit dummodo iustus ordo publicus servetur.

człowiekowi jej się poddać.¹⁶³ Konieczność twierdzeń naukowych, a więc i jednoznaczności pojęć, nie jest bynajmniej „przymusem”. Konieczność ta blask samej prawdy. Jeżeli ktoś go nie dostrzega, to należałoby uczynić wszystko, aby *on sam* właśnie go dostrzegł. Nie chodzi o narzucenie komukolwiek własnego zdania. Wręcz przeciwnie – jak powiada Platon w „Filebie” – chodzi o to, żeby dojść do prawdy, która nie jest ani „moja” ani „twoja”. Jeżeli w ogóle, prawda zawsze jest raczej „twoja”, albowiem, jeżeli nie jestem w stanie przekazać *tobie* myśli moich dość przekonująco, to być może *wina leży po mojej stronie*. Prawdę znajduje każdy sam. Zarazem to intelekt (zdaniem Arystotelesa) definiuje naturę człowieka. Wszelkie postaci tzw. naturalizmu są złudzeniem co do tego, co w rzeczywistości jest dla człowieka naturalne.

W ten sposób widać, że zdolność do tworzenia pojęć jednoznacznych jest rzeczywiście przede wszystkim funkcją społeczną. I to ta zdolność określa nas jako ludzi, istoty rozumne przede wszystkim. Najbardziej elementarnym znamieniem rozumności nie jest zdolność posługiwania się formalizmem matematyki, ale zdolność tworzenia języka konceptualnego.

We wspomnianej powyżej IV księdze „Metafizyki” Arystoteles mówi o zdolności używania znaków w kontekście obrony zasady niesprzeczności. Tak to jest też ujęte przez Tomasza (STh. I 13, 5 obj. 1) *aequivocatio impedit contradictionem*. (Wieloznaczność wyklucza możliwość stwierdzenia sprzeczności). Rozumność człowieka najpełniej objawia się w używaniu pierwszych zasad intelektu, a pierwszą w ogóle *naturalną* zasadą intelektu jest zasada niesprzeczności. Naruszenie tejże zasady poznajemy właśnie wtedy, kiedy natykamy się na ekwiwokację. Każda zaś nauka musi w ogóle tejże ekwiwokacji się wystrzegać. Warunek wstępny wszelako to nie warunek wystarczający; dla nauki pretendującej do miana uniwersalnej ważna jest jedność proporcji; analogii. Ostatecznie chodzi o ustalenie stosunku świata od jego Transcendentnej Przyczyny.

Prawda jest dobrem, choć nie jest „wartością” w sensie sugerowanym przez fenomenologów. Inaczej: wartością jest o tyle, o ile *jest dobrem intelektu*. Jak pisze Arystoteles, na przestrzeni wieków widzimy, że postęp dokonywał się tak, że to sama prawda podsuwała często ludziom drogi odkrycia. Prawda bowiem jest *naturalnym* dobrem intelektu. Nie jest ona aprioryczną kategorią, która czyniłaby z nauki rodzaj zbiorowej kompulsji. Ujęcie prawdy opiera się na elementarnym doświadczeniu ładu w każdym w ogóle wycinku fizycznego kosmosu. Oczywiście odkrywamy coraz szersze jego obszary. Czyniąc to, nie posuwamy się jednak na oślep; na chybił trafił. Kierujemy się analogią. Analogia, która pozawala w ogóle pojąć *realną relację* jednoznacznych pojęć do fizycznych rzeczy, kieruje również metodycznym poszerzaniem wiedzy na każdym (nie tylko elementarnym) etapie, tzn. nie tylko na etapie prostego doświadczenia. Istnienie „końca czasów” w stylu heglowskim jest już obecnie jedynie zabawną ciekawostką. A jednak w wymiarze personalnym owa *consummatio* dokonuje się rzeczywiście wówczas, gdy czas „osobisty” (καίρως) ulega

¹⁶³ Dignitatis Humanae, 1: Homines vero cuncti tenentur veritatem, praesertim in iis quae Deum Eiusque Ecclesiam respiciunt, quaerere eamque cognitam amplecti ac servare. Pariter vero profitetur Sacra Synodus officia haec hominum conscientiam tangere ac vincere, nec aliter veritatem sese imponere nisi vi ipsius veritatis, quae suaviter simul ac fortiter mentibus illabatur.

transformacji w relację poznawczą kierującą intelekt człowieka (osoby) ku Transcendentnej Przyczynie świata – z tej tylko racji, że jakiś tegoż świata wycinek bywa ujęty w terminach jakościowych. Nauka w ogóle polega na przekraczaniu tego, co znane i postępowaniu ku temu, co nieznanie. Natomiast poznanie Transcendencji po prostu dokonuje się w nauce naczelnej (metafizyce), która wykorzystuje maximum naturalnych możliwości intelektu.

Fizyka Arystotelesa to nauka o kosmosie jako całości celowo zorganizowanej. Widzimy ład, czyli relacje rzeczy do siebie nawzajem jak w gigantycznym ekosystemie. A jednak ład jest dziełem rozumu. Jest dziełem stwórcy. Dlatego też odkrycie zasady, która *przekracza* już nie tylko jakiś partykularny aspekt kosmosu, ale kosmos jako całość, jest równie racjonalnym krokiem jak te wszystkie, które prowadziły nas do odkrycia kosmosu jako całości. Zasada wszelako *przekraczająca* ten porządek, czyli Zasada Transcendentna ma przyczynowość właśnie przekraczającą każdy w ogóle porządek przyczyn jednoznacznych. Stąd też jest ona przyczyną analogiczną: skutek nie dorównuje mocy przyczyny.

Nauka, która odkrywa istnienie przyczyny Najwyższej (Boga) jest nauką w pełnym tego słowa znaczeniu. Oznacza to, że genus methodologicum („rodzaj” naukowy) musi być jednoznaczny. Twierdzenie bowiem „Bóg istnieje” oznacza taki sam fakt, co twierdzenie: „istnieją atomy”.

Mówiąc najprościej: jeżeli nauki zajmują się faktami, to nauka naczelna (metafizyka) zajmuje się nimi również, bo wszak stwierdzenie „Bóg istnieje” jest faktem właśnie, choć może nie „takim”, jakim by go sobie wyobrażał Wittgenstein. Naturalnie jedne fakty bywają ważniejsze w naszym życiu niż inne. Podobnie odkrycia naukowe. Fakt zgubienia portfela jest najpewniej mniej ważny niż fakt zagubienia się w życiu. Chodzi zaś w tym wypadku o stosunek do tego, co ład życia może warunkować jedynie z zewnątrz – Przyczynę Transcendentną. Żadna część systemu nie może stanowić o ładzie systemu jako takiego. Dotyczy to też świata jako całości. Dotyczy to podobnie wyróżnionej części tegoż świata, jaką jest człowiek. Jest ona bowiem wyróżniona zdolnością odnalezienia drogi do Źródła.

Stwierdzenie, że „Bóg powinien być na pierwszym miejscu” zapewne nie zadowoli jednak wszystkich. Popatrzmy wobec tego na ten problem z punktu widzenia rozumu naturalnego; rozumu pozbawionego tego impulsu ku Dobru Absolutnemu, którego udziela tylko wiara. W istocie od strony afektywnej (impulsu woli w ogólności) mamy coś zgoła tamtemu przeciwnego – wspomnianą powyżej angustia philosophorum. Ten problem ma całkiem wyrazistą teoretyczną postać. Postać przedmiotu metafizyki.

Najtrudniejszą ze znanych Arystotelesowi trudności filozoficznych było pytanie, czy byt jest rodzajem albo udowodnienie, że *byt nie jest rodzajem* (ens non est genus). Jeżeli nim nie jest, to mogłoby się wydawać, że nauka o bycie jest nauką o wszystkim i o niczym (bo nie ma określonego co do rodzaju przedmiotu). W „Sofiście” Platona czytamy, że byt jest rodzajem. Wedle Arystotelesa, nim nie jest. Jeżeli metafizyka ma jednak określony przedmiot (genus methodologicum), to tylko dlatego, że posługuje się sądem, a nie „ideami”, które są – wedle idealistów – tak „płodne”, że rodzą one to, co nazywają oni myśleniem. W metafizyce zaś chodzi specjalnie o sąd co do istnienia Przyczyny Transcendentnej. Przyczyny zupełnie od świata odrębnej; takiej, którą od świata dzieli nieskończona przepaść. Rozum naturalny nie w stanie o własnej mocy owej otchłani przekroczyć. Bo przebyć ją może tylko wolny akt Boga. Filozofia jej przebyć nie może, i nie może też sobie „wymyślić” Boga, który odpowiadałby „pocieszającej” wizji naturalnej kondycji człowieka. W ten sposób widzimy, że twierdzenie

co do stosunku świata do Boga jest twierdzeniem dalece poważniejszym „egzystencjalnie” niż to na pierwszy rzut oka mógłby się wydawać.

Oczywiście angustia nie jest częścią metafizyki, bo też i metafizyka jest to *theoria*, a nie „ontologia” w stylu Heideggera. Angustia towarzyszy nauce naczelnej ale w pewien określony sposób. Odwrotnie: angustia w każdej w ogóle postaci daje się sprowadzić do tej postaci paradygmatycznej i źródłowej, czyli jakby „zracjonalizować”. Dotyczy to też religii. W tym sensie metafizyka może być ludziom wierzącym rzeczywiście „potrzebna”. Określa ona bowiem ogólnie stosunek natury do tego, co ją przekracza. Może być potrzebna zarówno ludziom wierzącym, jak i niewierzącym, bo może jednie (jeszcze) „nie wierzącym”.

Metafizyka jest nauką o faktach, nie zaś o możliwościach. Inaczej: możliwości te wpisane się tylko w inicjatywę (wolną inicjatywę) samego Boga, który wkracza w historię człowieka. Jedyna „ontologia” (nauką o tym, co możliwe) jest ta, która mówi o tym, co sam Bóg wypowiada w Objawieniu.

Jeżeli Jan Duns Szkot tej różnicy uznać nie zdołał, to stało się tak zapewne z powodu coraz silnej wówczas już na myśl europejską oddziałującego awerroizmu. Awerrości próbowali brutalnie dezawuować teologię jako „dialektykę” umysłu. Szkot chyba zwątpił w to, że uda mu się uratować arystotelizm bez domieszki owego „naturalizmu” podejrzanego proveniencji.

Problem polega na określeniu specyfiki przedmiotu metafizyki. Jan Duns Szkot sądził, że byt musi być (jako przedmiot metafizyki) jednoznaczny. Jest to zresztą zrozumiałe, bo wszak musimy podciągnąć wszystko, o czym mówi metafizyka pod jeden mianownik. Inaczej nie wiadomo by było, o czym właściwie mówimy. Od strony metodologicznej (*genus methodologicum*) jest to zrozumiałe. Natomiast nie od strony fizycznej. Jak „uratować” perspektywę metafizyczną nie popadając zarazem w oderwany od faktów „idealizm” – w filozofię pojęć, idei, symboli? Jest to rzeczywisty problem.

Arystoteles znalazł ten wspólny mianownik – jest nim *generalne dążenie natury do zaistnienia*. Jak przetłumaczyć ten ostatni termin na łacinę? Etymologicznie *existere* to tyle, co „pojawić się”, a „zaistnieć” znaczyłoby właśnie tyle – od strony zjawiskowej. Ale egzystencja w ścisłym pojęciu to chyba coś więcej. Na to zwraca uwagę Gilson, a niejasność tę tłumaczy niezwykle wnikliwie tym, że intelekt staje tu w obliczu granic własnych zdolności poznawczych. Chodziłoby więc o sprecyzowanie sensu owego *existere*.

Tomasz to właśnie czyni i idzie w stosunku do Arystotelesa o krok dalej: formuła *ens inquantum est ens* (przedmiot metafizyki) wyraża *generalne dążenie do istnienia*; przy czym pojęciem wieczności świata (wprowadzonym przez Arystotelesa dla ujęcia ogólności powstawania) bynajmniej się posilkować nie trzeba. Świat może być (z czysto filozoficznego punktu widzenia) wieczny. Ale jego wieczność nie jest bynajmniej *koniecznym* wnioskiem metafizyki. *Bardziej ogólna* jest tendencja do *istnienia* niż tendencja do *zaistnienia*, wobec czego nauka najbardziej ogólna tę właśnie charakterystykę świata bierze pod uwagę.

Powstawanie – zdaniem Arystotelesa – jest przemianą „momentalną”. Stąd też i Pierwsza Przyczyna rzeczy nie jest scharakteryzowana u niego tak wyraziście, jak można by sobie tego życzyć. Rzeczy nie tylko bowiem zależą od Niej w jednym momencie – zaistnienia właśnie. One wszak istnieją przez jakiś czas (choć sensu bycia wprost z czasowości wyprowadzić się nie da, a dialektyka „chwili” i „wieczności” sprawy jednak nie wyjaśnia). Rzeczy zależą od Pierwszej Przyczyny w istnieniu. Natomiast „w jednym momencie” (*in actu*

temporis) przestałyby istnieć, gdyby ta Przyczyna ze świata się wycofała. Jest to zdanie św. Augustyna i św. Grzegorza. Ewentualność ta jest – jak na to zwraca uwagę Gilson – czysto hipotetyczna, to znaczy Istnienie Samoistne jest źródłem istnienia po prostu. „Bóg” deistów, który ze świata się „wycofuje” jest ideą niedorzeczną. Nawet jeżeli ograniczylibyśmy się do stwierdzenia, że daje on pierwszy impuls ruchu, to i tak w tym impulsie (byciu jakimś) musi zawierać się udzielenie istnienia (bycia) po prostu. To *aktualne* istnienie *skądś* musi pochodzić.

Zarazem staje się widocznym generalny imperatyw ludzkiego życia. Życie (jako najdoskonalsza postać bycia) winno być chronione – o tyle mianowicie, o ile prowadzi do ostatecznego Źródła Bycia.

3. Definicja a znaki

W każdym zdarzeniu *rzeczy* pierwotnie przejawiają się w naszym umyśle przez *species sensibilis* (postać zmysłową). Intelkt następnie dokonuje abstrakcji, w wyniku czego mamy *zaczątkową* wiedzę na temat istoty rzeczy.

Tomasz odróżnia dwie czynności intelektu, które dalej następują: ujęcie istoty rzeczy oraz złożenie i dzielenie (sąd) (STh., I, 84, 5; 84, 8).¹⁶⁴ Punktem wyjścia jednego i drugiego jest owo zaczątkowe (niewyraźne) ujęcie istoty rzeczy. Druga z tych czynności odnosi się do sądu dokonującego twierdzenia i zaprzeczenia odnośnie do określonych przedmiotów. Ich adekwatne, naukowe ujęcie dokonuje się dzięki definicji realnej. Formowanie definicji i wydawanie sądu można od siebie odróżnić i to rzeczywiście Tomasz czyni. Nie wydaje się wszelako, żeby było to absolutnie konieczne: wszak definicja jest też określonym sądem; w niej również *przypisujemy* różnicę rodzajowi. Czynność intelektu jako takiego byłaby może czymś zasadniczo prostym: zróżnicowanie pojawia się dopiero na skutek interakcji z

¹⁶⁴ De veritate, q. 14 a. 1 c. Intellectus enim nostri, secundum philosophum in Lib. de anima, duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quidditates; ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se et falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando vel negando: et in hac iam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quae est eius signum.

De veritate, q. 14 a. 1 c. Et ideo dicit Augustinus, quod cetera potest homo nolens, credere non nisi volens. Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum et falsum; non enim dicimur alicui assentire nisi quando inhaeremus ei quasi vero. Similiter etiam dubitans non habet assensum, cum non inhaereat uni parti magis quam alteri.

Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 10. Intellectus autem habet duas operationes, quarum una vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscuiusque rei. Alia eius operatio est per quam componit et dividit.

Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 4 n. 11. Verum autem et falsum, etsi sint in mente, non tamen sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones, et quod quid est rerum. Et hoc est quod dicit, quod verum et falsum, circa simplicia et quod quid est, nec in mente est.

wyobraźnią, bez której – jako narzędzia – intelekt nie może pracować. O ile Arystoteles przyrównuje intelekt do światła, to – jak się wydaje – wyobraźnię można by przyrównać do pryzmatu, który owo światło rozszczepia. Od strony zjawiskowej to ostatnie jest oczywiście lepiej widoczne. Stąd też Awerroes wyobraźnię uznał za najwyższą władzę poznawczą człowieka, a Kant szczególną rolę w nauce przypisał „schematyzmowi wyobraźni”.

Tomasz pisze, że ujęcie definicji realnej *de facto* uzyskujemy dopiero po pełnym wykończeniu systemu danej nauki; chodzi o definicję realną przedmiotu nauki, która jest pryncypium dowodzenia (84, 8 ad 1). Nie mamy tu jednak błędnego koła; w punkcie bowiem wyjścia nauki *de facto* przyjmuje się jedynie *niewyraźne* ujęcie istoty rzeczy; wyraźne jej ujęcie jest wynikiem dopiero ujęcia definicji. Należy zatem (interpretując tekst pierwszego rozdziału „Fizyki”) wyrażnianie odróżnić od rozumowania (czego – zdaniem Tomasza – nie uczynił Awerroes. Wspominano o tym we WSTĘPIE. 7).

Ujęcie przedmiotu (przeciwstawione sądowi intelektu) może być dwojakie: jak widzieliśmy, to, co wyabstrahowane ze *species sensibilis* może być *proste* lub *złożone*. Wszystkie rzeczy realne, które widzimy, są złożone, co jest faktem raczej oczywistym. Dlatego też ten rodzaj abstrakcji, dzięki któremu ujmujemy *złożenie* rodzaju i różnicy gatunkowej, (co ma przecież jakąś podstawę w rzeczy realnej) – a dane wyjściowe *uwyrażniamy* w ten właśnie sposób – jest najbardziej dla naszego rozumu naturalny. Tym rodzajem abstrakcji posługuje się *scientia naturalis* i zresztą wszystkie bardziej od niej szczegółowe nauki.

W danym razie abstrahujemy to, co ogólne, pomijamy zaś to, co szczegółowe. Właściwie zaczątkowa wiedza na temat istoty rzeczy jest jednak punktem wyjścia również innego rodzaju abstrakcji. O abstrakcji bowiem mówimy w dwojakim sensie: 1) o czynności *wyciągania* ze *species sensibilis* istoty rzeczy, której to czynności skutkiem jest *niewyraźne* ujęcie istoty rzeczy (ROZDZIAŁ VIII. COGNITIO CONFUSA); 2) o *uwyrażnianiu* (διδάσκειν) tej pierwszej danej intelektu, której skutkiem jest *adekwatne ujęcie* istoty rzeczy. Błędu w tej pierwszej czynności być po prostu nie może, bo też nie ma tu interakcji wyobraźni (od wyobrażeń bowiem abstrahujemy). A z kolei *uwyrażnianie* danych intelektu bynajmniej nie ogranicza się do ujęcia definicji. Uwyrażnić bowiem można również *wyłącznie jeden* i to *najbardziej ubogi czynnik formalny* rzeczy, a mianowicie jej „ile”. Abstrakcji takiej dokonuje matematyka, jej zaś skutkiem jest kwantytatywne ujęcie rzeczy. „Ile” stanowi stronę formalną przedmiotu, stronę zaś materialną stanowi tzw. *materia intelligibilis*. Matematyka nad ową materią nie dokonuje refleksji; stąd też nie mamy tu danych świadczących o tym właśnie, że *materia intelligibilis* to po prostu istota rzeczy. A więc, ponieważ jest ona (istota) ujęta tylko pośrednio, ujęcie jej jako istoty rzeczy schodzi na plan dalszy. Czynnik formalny, który jest wynikiem tak pojętej abstrakcji, jest *prosty* (dlatego Tomasz mówi o *formowaniu prostych istot*). Właściwie można się tu domyślać pewnej dwuznaczności tkwiącej w terminie „proste”. „Prostą” bowiem może być istota w stosunku do specjalnie i wyłącznie jej przysługującego, określonego predykatu („prosta” zatem *względnie*); „prostą” może być też forma w sensie absolutnym – taką prostotą charakteryzują się przedmioty matematyczne. Naturalnie można powtórzyć tu to, co powiedziano wyżej: czynność intelektu jako takiego jest *zawsze taka sama* – zróżnicowanie wypływa z odmiennego sposobu posłużenia się wyobrażeniami. Tomasz ujmuje to w ten sposób: różne

rodzaje abstrakcji (wlicza w to też separację; metodę właściwą dla metafizyki) odróżniamy stosownie do *stopnia* dematerializacji danych wyjściowych umysłu.

Oba rodzaje abstrakcji: *abstractio totius*, charakterystyczna dla nauk o przyrodzie i *abstractio formalis* charakterystyczna dla matematyki, można ze sobą porównywać, to znaczy pokusić się o rozumienie jednej w świetle innej. W zasadzie nie ma w tym nic niewłaściwego, chociaż oczywiście pojawia się groźba redukcjonizmu, a samo porównywanie może być utożsamione z wartościowaniem.

Przyjmijmy na początek za „układ odniesienia” *abstractio totius*. W definicjach wyróżniamy rodzaj i różnicę gatunkową. Rodzaj wskazuje, że dany gatunek nie jest wyizolowanym składnikiem kosmosu, ale pojawia się w określonym otoczeniu – środowisku dlań naturalnym. Natomiast różnica gatunkowa stanowi o tym, że jest on czymś różnym od innych. Analogicznie, w matematyce można wyróżnić czynnik formalny. Co więcej, normalnie bywa dostrzeżony tylko on; a to, co nazywa Tomasz *materia intelligibilis*, schodzi na plan drugi lub bywa pomijane zupełnie. A jednak tylko *materia intelligibilis* jest realnym residuum *abstractio* matematyki. Bez niej „byty matematyczne”, wydawać by się mogły czymś autonomicznym i od rzeczy fizycznych niezależnym, bytem, który – według słów Husserla – *nulla re indiget ad existendum*.

Domniemane istnienie owego bytu autonomicznego, czy też „obiektywnego” (intencjonalnego) może stać przesłanką do spojrzenia na *abstractio totius* z tego drugiego „układu odniesienia”. Platon, hołdując matematycyzmowi (przynajmniej o tyle, że twierdził, że „byty matematyczne” są realne, bo na pewno nie „intencjonalne”), przyjął, że pierwsze ujęcie intelektu jest „synoptyczne”, czyli jakby „wszechobejmujące”. Wedle Arystotelesa, *cognitio confusa* jest nim potencjalnie jednie, bo zawiera w sobie możliwość eksplikacji. Dalej, Platon przyjmuje, że διαίρησις roznieć należy dosłownie jako „podział”. Stąd też osobliwe trudności „definiowania” rzeczy przez „podział” relacjonowane w „Sofiście”. Tomasz przyjmuje, że tą pierwszą daną intelektu (daną niewyraźnie) jest byt. Neoplatonicy zaś mówią, że uwyrażnianie to *divisio entis*. Tak w platonizmie, jak i neoplatonizmie wątki teoriopoznawcze splatają się z wątkami eschatologicznymi. W „Menonie” Platon mówi o preegzystencji duszy, czego dowodem ma być „przewidzina” matematyczna, którą przynosimy rzekomo ze sobą na świat. Oczywiście te wątki mają pewną wartość, a też trudno winić kogokolwiek za to, że próby filozofowania podejmował wszak w określonym (niekoniecznie pozytywnie) środowisku intelektualnym, wskutek czego naznaczone one zostały taką właśnie nieścisłością. Z drugiej wszelako strony niepodobna nie docenić właśnie ścisłości filozofii Arystotelesa. Tomasz wyjaśnia ściśle, w jaki sensie poznanie „synoptyczne” jest w ogóle możliwe.¹⁶⁵

¹⁶⁵ STh., I^a q. 58 a. 2 c. Respondeo dicendum quod, sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum; sicut partes alicuius continui. Si enim unaquaeque per se accipitur, plures sunt, unde et non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto, et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III de anima. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis; et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur.

Ujęcie definicji może być wykończone, definitywne, wtedy mianowicie, kiedy ujmujemy *różnicę gatunkową*. Wyjściowa dana poznania – poznanie niewyraźne – to ujęcie *jakby* rodzaju, w którym trzeba później dokonać rozróżnień. Ujęcie definicyjne jest doskonałym uwyrażnieniem. Jest tak wtedy, kiedy dany gatunek *odróżnia się wyraźnie* od wszystkich innych, na przykład stopniem bytowej doskonałości. Według Dionizego, hierarchia bytów kosmosu jest „gęsta”: cała potencjalność materii pierwszej została definitywnie zaktualizowana. Jeżeli zaś jako zasadę sądu i odróżniania ujmujemy relację bytu do (relatywnego) niebytu, to *coś* nazywamy bytem z racji tego, że odróżnia się od tego, co stoi *jakby* „najbliżej” niego; jasnym staje się, że pełne zastosowanie zasady niesprzeczności musi doprowadzić do – jak to właśnie określili średniowieczni neoplatonicy – zupełnej *divisio entis* – pełnego ujęcia hierarchicznego zróżnicowania gatunków w porządku kosmosu. Tak właśnie rozumie się ujęcie definicyjne rzeczy.

Możemy jednak *jakby* „zatrzymać się wpół drogi” w poszukiwaniu adekwatnej różnicy gatunkowej. Mieć wówczas mieć będziemy do czynienia z *demonstratio per signum* i – analogicznie – z ujęciem istoty rzeczy przez ów *znak*. Signum, figura, przypadłość jest tym, co z pewnym *prawdopodobieństwem* wskazuje na istotę rzeczy (występując w miejsce różnicy gatunkowej). Demonstratio per signum nie jest dowodem w sensie ścisłym. Arystoteles odróżnia dowód w sensie absolutnym od owego właśnie dowodu *przez znak*; ten ostatni jest dowodem o wartości jedynie względnej. Arystoteles ujmuje to ze zwykłą dla siebie precyzją: dla jednego skutku mamy tylko jedną przyczynę (to znaczy każda z czterech przyczyn – celowa, poruszająca, formalna i materialna może być tylko jedna). Tak jednak nie jest w wypadku znaku – może on *wskazywać* na tę i ową rzecz zarówno (na marginesie zauważmy, że to samo odnosić się musi do *desygnowania*).

Πότερον δ' ἐνδέχεται μὴ τὸ αὐτὸ αἴτιον εἶναι τοῦ αὐτοῦ
 πᾶσιν ἄλλ' ἑτέρων, ἢ οὐ; ἢ εἰ μὲν καθ' αὐτὸ ἀποδέδεικται
 καὶ μὴ κατὰ σημεῖον ἢ συμβεβηκός, οὐχ οἷόν τε·

Znak nie wskazuje w sposób jednoznaczny na przyczynę, a sam dowód wobec tego ma wartość jedynie *akcydentalną*, to znaczy stanowi jedynie materiał do wykorzystania w nauce *sensu stricto*.

Unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Quaecumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quae est essentia divina. Et ideo quantum ad talem cognitionem, omnia simul cognoscunt, sicut et in patria *non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus*, ut Augustinus dicit in XV de Trin. Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quae una specie cognoscuntur; non autem illa quae diversis.

ὁ γὰρ λό-
γος τοῦ ἄκρου τὸ μέσον ἐστίν· εἰ δὲ μὴ οὕτως, ἐνδέχεται. ἔστι
δὲ καὶ οὗ αἴτιον καὶ ᾧ σκοπεῖν κατὰ συμβεβηκός· οὐ μὴν
δοκεῖ προβλήματα εἶναι. εἰ δὲ μὴ, ὁμοίως ἔξει τὸ μέσον·
εἰ μὲν ὁμώνυμα, ὁμώνυμον τὸ μέσον,

W celu opracowania tych danych musimy posłużyć się analogią:

τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν τὰ
αὐτὰ καὶ τὸ μέσον ἔξει κατ' ἀναλογίαν. (Anal. Post., II, c. 17, 99a 3 ss).

A oto komentarz Tomasza:

Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 19 n. 1, ss. Postquam philosophus determinavit quaestionem motam, utrum ad existentiam effectus sequatur existentia causae, et e converso; hic inquit utrum ad unitatem causae sequatur unitas effectus et e converso [...].

Contingit enim aliquid assignari pro causa alicuius effectus tripliciter: uno modo, accipiendo causam per se, et sic demonstrative concludendo effectum; alio modo, accipiendo aliquod signum; tertio modo, accipiendo aliquod accidens. Si ergo accipiat pro causa id quod per se est medium demonstrationis, non potest esse nisi una causa unius effectus in omnibus. Et hoc probat quia medium per se in demonstrationibus est *ratio ultimi*, idest definitio maioris extremitatis. Quae tamen si demonstrari indigeat de subiecto, demonstrabitur per definitionem subiecti, ut supra habitum est. Manifestum est autem quod unius una est definitio. Unde oportet quod unius effectus non accipiat nisi una causa, quae est medium demonstrationis. Si vero non accipiat quasi causa inferens, id quod est per se medium demonstrationis, sed accipiat pro medio aliquod signum vel aliquod accidens, tunc contingit unius effectus accipi quasi plures causas in diversis, sicut patet in exemplo superius posito. Per se enim causa quod aliquid sit vituperabile, est esse praeter rationem rectam. Sed quod aliquid sit superabundans vel deficiens, est signum eius quod est praeter rationem rectam [...]. contingit et id quod est causa et id cuius est causa considerare secundum accidens; sicut musicus per accidens est causa domus, cuius per se est causa aedificator, qui tamen est causa receptaculi latronum per accidens, si contingat hoc in domo fieri [...].

Po wykazaniu rozwiązania poruszonego problemu, czy za istnieniem skutku idzie istnienie przyczyny, czy też – odwrotnie, Arystoteles zadaje pytanie, czy za jednością przyczyny idzie jedność skutku, czy też – odwrotnie [...].

Trojako możemy coś określić jako przyczynę czegoś innego. (1) Biorąc przyczynę jako taką (per se) i w ten sposób wnioskując co do skutku na drodze dowodzenia. (2) Przyjmując jakiś znak. (3) Przyjmując jakąś cechę akcydentalną. Otóż jeżeli za przyczynę przyjmuje się to, co jest per se zasadą (medium) dowodzenia, to może istnieć zawsze tylko jedna przyczyna jednego skutku. Arystoteles tego dowodzi tak, że w dowodach *medium per se* to pojęcie „skrajnego”, to znaczy definicja większego terminu skrajnego sylogizmu. A gdyby potrzeba było dowodu odnośnie do przedmiotu nauki (subiecto), to byłaby to definicja tegoż przedmiotu nauki. [...] Jasną jest rzeczą, że jedno ma jedną definicję. Stąd też przyczyna jednego skutku może być tylko jedna, a mianowicie medium (termin średni) dowodu. Jeżeli

zaś nie przyjęlibyśmy przyczyny niejako powodującej inferencję – ta znaczy takiej, która jest per se medium dowodzenia – a w jej miejsce przyjęlibyśmy jakiś znak lub cechę przypadłościową, wtedy zdarza się, że dla jednego skutku przyjąć można niejako wiele przyczyn – w wielu wariantach [argumentacji] [...] na przykład przyczyną per se czynu godnego nagany jest to, że rozmija się on z prawym rozumem. Natomiast to, że w czynie tym mamy nadmiar, czy też niedomiar – jest tylko znakiem tego, że rozmija się on z prawym rozumem. [...] Może być i tak, że zarówno przyczynę, jak i to, czego ona jest przyczyną rozważamy biorąc pod uwagę cechę przypadłościową, na przykład: o ile budowniczy jest przyczyną per se domu, to muzyk jest tą przyczyną przypadłościowo. Z kolei sam budowniczy może być przypadłościowo przyczyną przyjęcia do domu zbójców, jeżeli taki fakt miałby rzeczywiście miejsce.

Znak (jego natura) wskazuje na *pochodzenie* poznania. Czym dana rzecz jest, różni się (zazwyczaj) od tego, *skąd* mamy o niej wiedzę.

Summa Theologiae I, q. 13 a. 8 c. Respondeo dicendum quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus eius cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua eius operatione vel proprietate, sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, [...] non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis.

Nie zawsze to, *skąd* dla oznaczania [czegoś] daną nazwę wzięto, jest tym, *dla* oznaczania czego tę nazwę wzięto. Tak bowiem jak substancję danej rzeczy poznajemy z jej właściwości i działań, tak też i ją nazywamy niekiedy na podstawie jakiegoś jej działania lub właściwości. Na przykład substancję kamienia nazywamy na podstawie jego działania [...] natomiast nazwę wzięto dla oznaczenia substancji kamienia, a nie jego działania.

„Etymologia” wyrazu *kamień* podana tu za Izydorem z Sewilli jest nieistotna. Można podać polski przykład neologizmu (urabiania nazwy): Słoń nazwany został (inaczej niż w językach, które kopiują tu Grekę), od czynności „Słaniania się”, natomiast oczywistym nonsensem jest nazwanie „słoniem” wszystkiego, co taką czynność przejawia.

Jeżeli *signum* nie wskazuje jednoznacznie na istotę rzeczy, a to z racji tego, że mamy tu do czynienia z cechą akcydentalną, moglibyśmy naturalnie zapytać, czy pomiędzy tymi cechami akcydentalnymi jedne lepiej wskazują na istotę rzeczy niż inne. Wydaje się, rzeczą oczywistą, że tak być musi. Ponadto, weźmy tę przypadłość, która jest pierwsza ze wszystkich, a mianowicie „ile”. Przecież matematyka bierze ją właśnie za przedmiot i postępuje z *zupełną ścisłością*. Dokonujemy tu rzeczywiście *uwyrażnienia* i choć kresem jego nie jest ujęcie istoty rzeczy, to uwyrażnienie, o którym mowa, jest z pewnością zupełnie ściśle. Ów czynnik formalny, którym zajmuje się matematyka, uwyżyć stosunkowo najłatwiej. Matematyka dowodzi (*demonstrat*), a moglibyśmy nawet przypuszczać, że *wskazuje na rzeczy*. W danym jednak razie pojawia się oczywiście problem ontycznego statusu tych *rzeczy*. Zdaniem Tomasza, są to substancje, których odrębność wskutek takiego typu abstrakcji (*abstractio formalis*) schodzi plan drugi.

Naturalnie rolą *signum* jest to, aby motywowało nas do zwrócenia się do rzeczy i do znalezienia *adekwatnego* ujęcia jej istoty. W podręcznikach zaś matematyki teoretycznej

podajemy przynajmniej treść fizyczną danego abstraktu: teoria wektorów jest *zilustrowana* danymi fizyki (która przecież jest bliżej świata fizycznego); rachunek różniczkowy – opisem ruchu, jaki daje fizyka. Co więcej, nawet sama fizyka nie musi odgrywać tu (ściśle rzecz biorąc) roli owego pośrednika: właściwości liczby e (podstawy logarytmu naturalnego) *uzmysławiamy sobie* na przykładzie idei procentu składnego oraz „maszyny hazardowej” Bernoullego. *Signum* dane w teorii matematycznej, a jeszcze bardziej w fizycznej stanowi motyw zwrócenia się ku światu fizycznemu w celu przeprowadzenia eksperymentu.

W matematyce *abstrahujemy* od ujęcia przyczyny i skutku, specjalnie zaś nonsensem byłoby poszukiwanie w niej przyczyny celowej; „przyczyny przyczyn” (Platońskiego „Fedona”, 99AB). Z drugiej wszelako strony, owo „zwrócenie się” ku naturze jest niczym innym jak właśnie poszukiwaniem przyczyn i skutków. Terminy te są już nieodzowne w fizyce, która dokonuje eksperymentu. Co więcej, im dalej oddalamy się od kwantytatywnego opisu świata, tym bardziej uderza nas w oczy fundamentalna cecha natury – jej celowość. Badając bez uprzedzenia organizmy żywe, zauważamy, że są one do siebie nawzajem dostosowane; przy czym dostosowanie owo nie dotyczy dostosowania do środowiska – widzimy coś w pewnym sensie przeciwnego: w naturze zwierzę znajduje w postaci niemal gotowej to, co Natura przygotowała dla niego jako na przykład jego pokarm. Różne organizmy są do siebie celowo dostosowane na przykład w obrębie jakiegoś ekosystemu. Alexis Carrel pisze zaś o teleologicznej budowie organizmu człowieka („Man the Unknown”, VI, 3).

Dwie cechy badania natury: 1) odróżnienie przyczyny i skutku oraz 2) dostrzeżenie celowości natury wskazują na to, że fizyka matematyczna znajduje się w pół drogi między matematyką a nauką, która bada naturę w sposób specjalny, wskazując na przyczyny i skutki oraz specjalnie na przyczynę celową.

Wyposażeni w to *signum*, jakim jest „ile” rzeczy (a może dokładniej – system korespondencji), zwracamy się ku naturze po to choćby, aby uzmysłowić sobie fizyczny sens przedmiotów matematycznych, o czym była mowa powyżej.

Naturalnie *signum*, w które wyposaża fizyka-teoretyka ta nauka – matematyka, ma specjalny charakter dla fizyki właśnie. Spodziewamy się bowiem znaleźć w naturze przedmioty *podobne* do prostych idealnych przedmiotów matematycznych. Zarazem jednak doskonale zdajemy sobie sprawę z tego, że te idealne przedmioty matematyczne w naturze nie istnieją. *Signum* jest tu bowiem jedynie *przybliżeniem* przedmiotów realnych. Dla biologa badającego złożony organizm zwierzęcia matematyka jest rzeczywiście *uproszczeniem* tego, co w naturze złożone. Z drugiej wszelako strony moglibyśmy przypuszczać – za Platonem – istnienie relacji odwrotnej i sądzić, że przedmioty realne „partycypują” jedynie niedoskonale w przedmiotach idealnych.

Kierując się ku adekwatnemu ujęciu danej rzeczy w opozycji do wszystkich innych, czyli ku jego definicji, poszukujemy naturalnie tego, co lepiej *odróżnia* rzeczy niż jedynie ich położenie. Z pewnością eksperymentator odróżnia rzeczy. Ostrożniej jednak można by powiedzieć, że odróżnia on *obiekty* o tyle tylko, o ile jest to w doświadczeniu potrzebne. Matematyka naturalnie świetnie nadaje się do opisu zjawisk w świecie obserwowanych. Zjawisko bowiem ma dwie strony – relatywy, a najprostsze ich odróżnienie to umieszczenie ich w przestrzeni przede wszystkim. Najbardziej jednak ogólne teorie fizyczne takie jak *Relativitätstheorie* wyróżniają tylko dwie strony zjawiska umiejscowionego w czasie i

przestrzeni. Są to elementarne „cegiełki”, z których zbudowany jest nasz świat. Umieszczenie obiektów (relatywów) w takim schemacie pozwala na zachowanie relacji przyczynowo-skutkowej: umieszczenie ich zaś poza opisanym przez ową teorię „stożkiem przyszłości” prowadziłoby do zanegowania relacji przyczynowo-skutkowej.

Fizyka naturalnie nie poprzestaje na kwantytatywnym opisie zjawisk. Teoria fizykalna wyrażona wyłącznie językiem kwantytatywnym może bowiem być zupełnie nieczytelna, jak na przykład równanie Wheelera-DeWitta. Przeciwnie: można sobie wyobrazić fizyka (Faraday), który zupełnie równań w książce swej nie zamieścił, poprzestając na opisie jakościowym zjawisk. Bo jakościowy opis rzeczy wydaje się konieczny. Nie może to zresztą dziwić: przypadłością bliższą różnicy gatunkowej jest *quale* (jakość) niż *quantum* (ilość).

„Fizykę” Arystotelesa określa się niekiedy mianem „jakościowej”, przeciwstawiając ją (na jej niekorzyść) kwantytatywnej, „ściślej” fizyce Galileusza i Newtona. Otóż takie stawianie sprawy jest jednak mylące. Prawda, pisma przyrodnicze Arystotelesa pełne są owych *demonstrationes per signum*, przy czym *signum* w jest pojmowane właśnie jako „jakość”, nie zaś „ilość”. A jednak w jednym i drugim wypadku mamy – jego zdaniem – dowód, który tylko z pewnym prawdopodobieństwem prowadzi do ujęcia istoty rzeczy. Można go traktować zresztą jako hipotezę.¹⁶⁶ To, że Arystoteles stawia *hipotezę* właśnie odnośnie do na przykład istnienia systemu geocentrycznego, nie przesądza bynajmniej o tym, że „nauka”, którą nam rzekomo w ten sposób zaproponował, istotnie *musi* tę hipotezę zawierać. Jest to rzecz niebagatelnej wagi: sam Arystoteles mógł sobie nie zdawać dokładnie sprawy ze ścisłej granicy, gdzie nauka się kończy a zaczynają się robocze hipotezy, które – z samej ich natury – interpretować możemy i (w imię ścisłości naukowej) *powinniśmy*: τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν τὰ αὐτὰ καὶ τὸ μέσον ἔξει κατ' ἀναλογίαν. W wypadku rzeczy pojmowanych analogicznie, bez ścisłego wyodrębnienia przedmiotu wiedzy, sam termin średni sylogizmu będzie pozbawiony ścisłości dowodowej. Sam zaś język, brany w jego nagiej dosłowności i ubóstwie przykładów, których Arystoteles *nie mógł przecież znać* może nas prowadzić do poważnych nieporozumień.

Tomasz na intersujący nas tu podział dowodu dowód przez znak i dowód w sensie absolutnym nakłada inny: dowodu przez przyczynę (*propter quid*) oraz dowodu „że”.

Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 5. Ad quintum dicendum, quod signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quo ad nos, quo manuducimur in cognitionem alicujus

¹⁶⁶ Summa Theologiae I^a q. 32 a. 1 ad 2 Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epiciclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. [...]

occulti. Et quia ut frequentius effectus sunt nobis manifestiores causis; ideo signum quandoque contra causam dividitur, sicut demonstratio quia est quae dicitur esse per signum a communi, ut in 1 Physicor. dicitur; demonstratio autem propter quid est per causam. Quandoque autem causa est manifesta quo ad nos, utpote cadens sub sensu; effectus autem occultus, ut si expectatur in futurum; et tunc nihil prohibet causam signum sui effectus dici.

Znak jako taki wnosi pojęcie tego, co *dla nas* (subiektywnie) oczywiste (jasne). Dzięki temu prowadzi on nas ku temu, co zakryte. A racji tego, że przyczyny są dla nas częściej jasne niż skutki, znak przeciwstawia się przyczynie, podobnie jak dowód „że” coś jest, nazywany jest dowodem przez znak; na podstawie cechy ogólnej [...] natomiast dowód „dlaczego” coś jest, jest dowodem przez przyczynę. Niekiedy zaś [odwrotnie] przyczyna jest *dla nas* jasna (podpadająca pod zmysły) skutek zaś – ukryty, oczekiwany w przyszłości. W danym razie nie stoi na przeszkodzie, aby przyczynę nazwać znakiem swego skutku.

Właściwe zrozumienie tego tekstu jest niebagatelnej wagi: wszak na samym wstępie zrezygnowaliśmy w dowodzie na istnienie Boga z dowodu *propter quid*. Czyżby ten drugi rodzaj dowodu (quia-że) był jednak pozbawiony naukowej ścisłości?

Otóż z dowodem tym (quia-że) mamy do czynienia wówczas, gdy skutek „nie dorównuje mocy przyczyny”, czyli – mówiąc prościej – skutek i przyczyna nie zawierają się w jednym gatunku lub rodzaju. Po to jednak, aby dokonać abstrakcji *wspólnej natury przyczyny i skutku*, musimy właśnie przyjąć, że ta „moc” jest w zjawisku do pewnego stopnia zrównoważona. W postaci skrajnej mamy taki postulat w wypadku trzeciej zasady mechaniki Newtonowskiej: akcja równa się reakcji. Tak „radikalnego” jednak przeciwstawienia relatywów zjawiska tu nie przyjmujemy: o zjawisku bowiem nie można a priori przyjąć, że stanowi układ izolowany. W naturze takie idealne obiekty po prostu nie istnieją. Zjawiska układają się w pewnej nieprzypadkowej sekwencji; są one *izolowane w pewnym ograniczonym jedynie sensie*; zdarzenie na odległej od nas galaktyce może być odizolowane czasem, który fala elektromagnetyczna potrzebuje na pokonanie owej odległości.

Naturalnie domeną *scientia naturalis* jest *zupełnie adekwatne ujęcie bliższej przyczyny*. Tu mamy niewątpliwie *demonstratio per causam* w pełnym tego słowa znaczeniu. Posuwając się jednakowoż „wstecz”, ku rzeczom, które mają „więcej” bytowości, czyli są przyczynami wyższymi, dochodzimy w końcu do przyczyny w stosunku do świata całkiem *transcendentnej* – skutek rzeczywiście nie dorównuje mocy tej przyczyny. Mówiąc prościej: Bóg jest nieskończenie bardziej doskonały niż jakikolwiek świat, który mógłby stworzyć.

Czy zatem mamy do czynienia z *demonstratio per signum* i wyłącznie prawdopodobieństwem istnienia Boga? Wielu filozofów parających się tzw. filozofią Boga istotnie na prawdopodobieństwie poprzestaje. Nie jest to jednak zdanie Tomasza: istnienie skutku (świata) nie dorównuje mocy Przyczyny; *dorównuje jednak racji działania tejże Przyczyny*. Czy stworzenie świata jest konieczne? Nie. Czy świat z konieczności wskazuje na swą Przyczynę? Tak. Bóg *nie może stworzyć* świata, który by nie stanowił świadectwa, Jego – Boga istnienia. *Demonstratio quia* zatem, która nas w tym dowodzie interesuje, to dowód w sensie ścisłym; a nie dowód *przez znak*. I tylko zdaniem Awicenny, istnienia Boga nie da się

udowodnić. Odnosnie do jego istnienia mamy rzekomo tylko wyraźne znaki *signa manifesta*.¹⁶⁷ Śladami Awicenny podąża obecnie znaczna część filozofów.

Bóg „nie może” stworzyć absurdalnej sekwencji zdarzeń, ponieważ nie licuje to z Jego godnością. Nie wynika z tego jednak, że – jak chce Leibniz – stworzenie dokonuje się z „konieczności”. Koniecznym jest *sposób*, a nie *przedmiot* działania Boga, bo nie może On działać inaczej jak tylko w sposób właściwy dla Jego Natury, to znaczy w sposób wolny. I to wystarcza do przeprowadzenia dowodu na istnienie Boga, który jest *koniecznym*, a nie *prawdopodobnym* jedynie.

A drugiej wszelako strony, Bóg nie jest „wszechmocny” w sensie zaproponowanym przez Ockhama. Instruktywnym może być tu komentarz Tomasza do urywka Ewangelii Łukaszej: 1. 37: „Bo u Boga nie będzie żadne *słowo* niepodobne” (Wujek); Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum (37 ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα).¹⁶⁸ Bóg może uczynić wszystko, co jest rozumne i daje się *wyrazić słowem*. Dlatego ludzkie z kolei definiowanie rzeczy jest w ogóle tak ważne. Ponadto w Słowie Boga „definiować” możemy w sposób nieodwołalny własną swą osobowość. Nawet jednak na planie czysto naturalnym parrhesia – wolność słowa; jego dynamika jest dla ludzkiego życia sprawą zasadniczą.

Odróżnienie przyczyny od skutku (a co za tym idzie, wyraźne ujęcie istoty rzeczy) sprowadza się do ujęcia realnej definicji rzeczy. Chodzi o naturę rzeczy (naturę zarówno przyczyny, jak i skutku). Definicja owej natury zawiera formę oraz tzw. materia communis. Ujęcie istoty rzeczy i odróżnienie przyczyny i skutku to poniekąd jedno i to samo (zróżnicowane przez udział wyobrażeń jedynie). Jeżeli bowiem przyczyną działania jest forma, a tym, na co działanie przechodzi jest substrat, to jest rzeczą jasną, że właśnie forma i substrat (materia communis) są dane w dwu wyróżnionych ze zjawiska relatywach. Wychodzimy od poznania niewyraźnego, poznania w niezróżnicowaniu i stopniowo poszukujemy zasad różnicujących. Inaczej to ujmując: w poznaniu niewyraźnym mamy „rodzaj”, dla którego poszukujemy różnic (a przynajmniej *znaków* na te różnice wskazujących).

Naturalnie nie każde zjawisko daje równie dobry wgląd w istotę rzeczy; nie każde prowadzi równie łatwo do ujęcia natury rzeczy *łącznie* w zjawisku danych. Albo inaczej: dwie rzeczy (relatywy) mogą raczej manifestować nie tyle specyficzną dla obu naturę, co raczej cechę, czy też rodzaj obu przysługujący.

Znaki – jak wspomniano – pokazują nie tylko rzeczy, ale i sposób, w jaki rzeczy ujmujemy. Ów sposób jest istotnie związany z formalną stroną języka, a znaki, które są poszczególnym osobom w nim *dane*, pokazują społeczną naturę użytkownika języka. Owo danie można nazwać – w sytuacji źródłowej – dialogiem. Wbrew temu, co można by przypuszczać, dialog nie jest tematem filozofii nowoczesnej wyłącznie. Albo inaczej: kontekst, w jakim dialog pojawia się u Arystotelesa, jest szerszy, bo odsłania *osobowy*

¹⁶⁷ Avicenna Latinus, op. cit., VIII Ch. 5, 411, 42-45; I Ch. 1, 5, 78-79.

¹⁶⁸ <http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/52/>

charakter poznania, nie poprzestając na jego społecznym aspekcie, co mogłoby uczyć zeń przejaw świadomości kolektywnej.

Dialog w rozumieniu klasycznym jest więc przejawem rozumności *osób*. O ile bowiem to, co Tomasz nazywa *actio hominis* może być składnikiem „zachowań” i być „badane” przez behawioryzm, to z pewnością *actio humana* tak badana być nie może. U źródeł bowiem jest coś więcej niż odruch. Arystoteles w naruszeniu racjonalnej podstawy διαλέγεσθαι widzi niebezpieczeństwo zachwiania trwałości całej budowy społecznej. Ta bowiem opiera się na nazwaniu rzeczy w sposób niedowolny i na definiowaniu ich również. Opiera się na pierwszej zasadzie intelektu zasadzie niesprzeczności.

Jasną jest przede wszystkim rzeczą, że prawdziwym jest przynajmniej to, że dany wyraz oznacza, albo że coś jest, albo że nie jest, a więc nie wszystko przedstawia się „tak i nie tak” [jak istnienie u relatywistów]. Ponadto, jeżeli „człowiek” oznacza coś jednego, niech będzie to [na przykład] „zwierzę dwunożne” [nie ma zaś znaczenia, czy przyjmiemy się jedno czy wiele znaczeń; chodzi tylko, aby ilość ich była określona definitywnie]. Należałoby sobie życzyć, by przyjmowano jedną [określoną] nazwę dla każdego rozumienia [słowa wewnętrznego - λόγος]. Jeżeli się tego nie uczyni, ale pokaże się, że coś oznacza rzeczy nieskończone [nieokreślone], to jasną jest rzeczą, że o rozumieniu (λόγος) mowy być nie może. Nie znaczyć bowiem czegoś jednego, to tyle, co nie znaczyć nic w ogóle. A jeżeli wyraz nic nie oznacza, zniweczony jest dialog (τὸ διαλέγεσθαι) między ludźmi, a naprawdę to i dialog z samym sobą. Bo jeżeli ktoś nie pojmuje umysłem czegoś jednego, nie jest w stanie pojąć umysłem niczego. Jeżeli zaś jest w stanie – to niech tę czynność [intelektu] nazwie jedną nazwą. Niech zatem – jak powiedziano na początku – nazwa będzie nazwą czegoś i to czegoś jednego. A nie może „bycie człowiekiem” równać się „niebyciu człowiekiem”, jeżeli „człowiek” oznacza nie tylko coś w relacji do jednego, ale jedno [po prostu]. [W relacji bowiem do człowieka mogą pozostawać cechy przypadkowe].¹⁶⁹

Dwa pojęcia: λόγος i τὸ διαλέγεσθαι zostały ze sobą zestawione, a sam dialog oparty wobec tego na postawie osobowej – osobowym rozumieniu.

Tomasz odróżnia *actio hominis* od *actio humana*. Pierwsza z tych czynności jest charakterystyczna dla człowieka *jako* istoty rozumnej i wolnej; druga – nie. Trywialny przykład odruchów bezwarunkowych może stosować się właśnie do *actiones hominis*. Działanie to przysługuje człowiekowi, a jednak nie *jako* człowiekowi rozumianemu *jako* istota wolna i rozumna.

Działania człowieka w ogóle muszą wypływać ze ściśle określonych, odpowiednio zróżnicowanych pryncypiów. Dotyczy to również tego działania, jakim jest (w pewnym aspekcie, choć nie wyłącznie – jak to przyjmował Wittgenstein) nauka. Różnice w zwykłej kondycji materialnej człowieka bywają tak znaczne, że uniemożliwią często wzajemne zrozumienie.

To właśnie wobec tego stanowi o „formie” tego, co się współcześnie określa mianem dialogu; to pozwala zidentyfikować dialog ów jako cechę specyficznie ludzką, a potencjalnie emblematyczny przykład zdarzenia „ludzkiego” w pełnym tego słowa znaczeniu;

¹⁶⁹ Arystoteles, *Metaphysica*, IV, c. 4; 1006a 28-1006b 16.

odslaniającego potencjalnie „formę człowieczeństwa”. Ta forma stanowi – jak wspomniano powyżej – podmiotową stronę nauki. Rzeczą godną uwagi jest wszelako to, że w dialogu nie zmysł wzroku (ten najdoskonalszy) odgrywa rolę zasadniczą, ale zmysł słuchu. Nie bez racji bowiem nazwano go *sensus disciplinae*.

Mówiliśmy dotychczas o obserwacji zdarzenia, milcząco zakładając, że chodzi o posługiwanie się zmysłem wzroku. Istotnie Arystoteles przyznaje mu pierwszeństwo z uwagi na to, że „pokazuje wiele różnic”. Filozofia w ogóle jest chyba zdominowana przez owo pojęcie „oglądu”. Dość wspomnieć, jaką rolę odgrywa u Husserla i Heideggera pojęcie ἀποφάνσις. Czy pozostałe zmysły są czymś z natury pośledniejszym?

Mogę naturalnie słyszeć X-a rozmawiającego z Y-em; specjalne jednak znaczenie ma fakt, że rozmowa (w sensie przekazywania komunikowalnych dźwięków) może dokonać się między *mną* a X-em na przykład. W danym razie *ja* jestem częścią zdarzenia, które mogę „obserwować od wewnątrz” inaczej niż na przykład widzieć przedmiot przed sobą. Naturalnie wyrazy mówione od strony podmiotowej właśnie pierwotnie były znakami.

Na pierwszych stronicach „Metafizyki” Arystoteles przeprowadza analizę poznania animalnego. Z pewnością zwierzę zdolne jest doświadczać, tzn. integrować różne zdarzenia ujmując je łącznie. Możemy to powiedzieć przynajmniej o tych doskonalszych zwierzętach. Horyzont życia zwierzęcia jest jednak ograniczony; nie tyle co prawda do chwili obecnej, co do stosunkowo wąskiego przedziału czasu, przy czym długość czasu nie jest tym, o co przede wszystkim tu chodzi: w wypadku rośliny (która też żyje) życie wyklucza przynajmniej świadomość upływu czasu. Zwierzęta świadomość tę mają ze względu na posiadanie pamięci, która poniekąd rzutuje zwierzęcą egzystencję (za pośrednictwem działań instynktownych) w przyszłość. Otóż dialog ludzi bynajmniej nie sprowadza się do „posiadania wspólnej pamięci”; nie to bowiem wyznacza „tożsamość” człowieka. Zdolność podejmowania dialogu, a właściwie zawierania przyjaźni, która na dialog otwiera, wynika z faktu, że człowiek posiada zdolność do *absolutnej auto-determinacji swojego własnego czasu teraźniejszego*. Czas jego doświadczenia *intelektualnego* może zatem rozciągać się na lata nawet i o tym właśnie pisze Arystoteles w „Metafizyce”. Uwarunkowania czasoprzestrzenne życie człowieka przekracza w sposób radykalny; intelekt jego jest bowiem niematerialny. Żadną zatem miarą to doświadczenie nie wpisuje się w ramy „czasowości” (*Zeitigung* Heideggera); ono właśnie je zupełnie przekracza.

Obserwując dialog X-a z Y-em, który wcale nie musi zasadniczo ograniczać się do na przykład 15 minutowej rozmowy, odkrywamy wspólną (przez dialog się manifestującą) rozumność obu – na drodze abstrakcji. Odkrywamy zarazem odrębność obu, gdyż chodzi przecież o działanie i przyjmowanie działania (Zdaniem Cyserona przyjaźń polega na obustronnym świadczeniu sobie i przyjmowaniu przysług).

Stanowiąc *potencjalnie* (jako znak) najbogatszy materiał poszerzenia poznania konceptualnego, dialog stanowi zarazem – paradoksalnie – największe zagrożenie ludzkiej rozumności. Partnerzy bowiem dialogu – na przykład uczeni, którzy dyskutują ze sobą jakiś problem naukowy – są zakładnikami specyficznego stosunku *wolitywnego*, który *wcale dialogu wspomagać nie musi*. Bywa wręcz i tak, że w tym samym momencie, kiedy wypowiadamy jakieś *starannie przemyślane zdanie* stajemy w obliczu „niezrozumienia”, a przynajmniej braku uwagi.

Nie możemy naturalnie podjąć literalnie dialogu za mistrzami wieków minionych, a nasze rozumienie (λόγος) słów na przykład Arystotelesa musi ograniczać się do uważnego odczytania jego tekstów – bez klucza hermeneutycznego. Jest to – by tak rzec – dialog w sensie szerokim, bo wszak dyscyplina winna cechować nasz stosunek do mistrzów. Ogólnie wszelako chodzi to o wspominaną już wielokrotnie wolność słowa; o dopuszczenie do głosu wszystkich w ogóle; chodzi o diachroniczny wymiar ludzkiej egzystencji, bo ten synchroniczny musiałaby ją nieodwołalnie zubażać. Parrhesia to kolejno: „wolność słowa”, „pewność siebie” i wreszcie „ufność” – to, co mówimy lub zapisujemy, adresujemy do osób, po których spodziewamy się życzliwości, humanitas w sensie podanym przez Cyncerona.

Jeżeli Tomasz mówi: addiscentem oportet credere (uczący się musi wierzyć) to bynajmniej nie dlatego, że ma na myśli autorytet. To zaufanie sprawia owo unikatowe zdarzenie, związane z tym, że wiedza staje się czymś jakby żywym, wówczas dopiero, kiedy *dolożę starań*, owa relacja uczeń – nauczyciel pokazała się dość wyraźnie.

4. Intencjonalność natury a maximum wolności i egzystencjalnych możliwości ludzkich

Zdaniem Tomasza, tym, co najbardziej formalne w rzeczy jest istnienie (esse [...] est formale respectu omnium quae in re sunt; Summa Theologiae, I q. 8, a. 1, c.; maxime formale omnium est ipsum esse; I, q. 7, a. 1). Stąd też rozmienienie bytu i ujmowanie zasady niesprzeczności, która byt ujmuje tematycznie, jest sprawą zasadniczą w formalizacji pojęć. Chodzi tu też o formułę przedmiotu nauki naczelnej (u Tomasza: ens inquantum est ens); chodzi o rozumienie bytu jako jej przedmiotu właśnie.

Arystotelesowska idea ładu epistemologicznego; idea wzajemnego podporządkowania sobie nauk, a zatem i każdej z części poszczególnych nauk – in statu nascendi – innym danej nauki częściom (jak również analogicznego uporządkowania wszystkich czynności prawdziwie ludzkich), stoi w ewidentnej sprzeczności z przyjmowaną niekiedy zasadą, głoszącą, że prawo do interpretacji danej teorii naukowej (we współczesnym tego słowa znaczeniu) przysługuje – zasadniczo czy też nawet wyłącznie – jej twórcy (a ład jest dziełem autorytetu). Zasada owa milcząco przyjmuje, że „teoria” owa jest poniekąd zamkniętą całością, dosłownie odizolowaną od reszty systemu nauki. Chodziłoby w danym razie o pewien „wgląd”, czy też wręcz „intuicję” naukową. Przedmiotowe odniesienie poszczególnych pojęć do rzeczy (definicje realne) byłoby w danym razie niemożliwe. Bo przedmiotowym byłyby ujęcie jedynie owych całości. Wiąże się z tym powszechnie przyjmowane przekonanie, że języki poszczególnych systemów filozoficznych są nieprzekładalne. Sprowadza się to w sumie to twierdzenia, że przedmiotem filozofii jest ona sama, nie zaś rzeczy.

Zasada owa opiera się na Szkotystycznym paradygmacie nauki: porządek możliwości nie jest genetycznie powiązany z poznaniem zmysłowo-intelektualnym. Według Szkota, tenże porządek możliwości; porządek istotowy, jest zasadniczo od poznania zmysłowego niezależny. Poznanie zmysłowe daje nam informację wyłącznie o stanie faktycznym, nie zaś

o *możliwości* istnienia. Ta zaś ostatnia jest właśnie domeną nauki. Natomiast wyjściową jest intuicja istnienia. Te dwie rzeczy mają stanowić o wartości danej filozofii: intuicja bytu i systematyczne zbudowanie systemu.

Kierunek myśli Szkota wydaje się być dobrze zrozumiały; a nawet – w pewnym sensie – trafny. Czymże bowiem innym jest postęp nauki, jeżeli nie *poszerzaniem możliwości intelektualnych człowieka*; sięganiem w obszary dotychczas uważane za *niemożliwe* do zbadania? Naturalnie, według Szkota, na szczycie nauk znajduje się metafizyka i ta ma za przedmiot *ens inquantum ens* – byt jako taki. Rozumienie tej formuły w ogóle przysparza poważnych trudności nie tylko rzecznikom myśli Szkota, ale w ogóle tym, którzy pragną spojrzeć na rozwój filozoficznej myśli europejskiej w *szerszej* perspektywie, która – jak wiadomo – sięga średniowiecza. Trudno przecenić znaczenie formuły nadanej przez Szkota nauce naczelnej: wszak legatariuszami jej są Descartes, Wolff, Brentano i ci, którzy to tego ostatniego w XX wieku nawiązali. Nie jest to ujęcie wartościujące, ponieważ ten nurt i rozwój myśli europejskiej śledzą przede wszystkim zdecydowani zwolennicy Szkotyizmu (L. Honnefelder, „Scientia transcendens”).

Problem z właściwym (resp. poprawnym) odczytaniem myśli Szkota (być może należałoby w danym razie mówić o jej reinterpretacji), polega na wskazaniu *jak dalece* posuwać się może intelekt człowieka w poszukiwaniu swych *możliwości* poznawczych. Według Szkota, jest to horyzont nieograniczony, albowiem nie ma istotnej i wyraźnej granicy między intelektem człowieka i intelektem Boga.¹⁷⁰ Gödel jednak udowodnił, że żadna „teoria” nie może pretendować do miana uniwersalnej, bo niemożliwy jest zupełny system aksjomatów a priori.

Horyzont „nieskończony” nie musi być zasadniczo horyzontem nieograniczonym. W języku greckim ὁρίστων wnosi ewidentnie konotację prywatności, a nie cechy eminentnej. Tymczasem spodziewać by się należało jako wyniku przyjęcia paradygmatu Szkotowego *faktycznego* poszerzenia możliwości poznawczych człowieka. W „Reportaria Parisiensia” czytamy, że na przestrzeni wieków dokonywała się rzeczywista akumulacja wiedzy. Co jest w sumie osobliwe, to to, że jest to *jedyny fakt*, który uznano za niepowątpiewalny. A według Arystotelesa, faktów naukowych może być tyle, ile jest wniosków nauki. Istnienie Boga jest takim faktem (takowym „że”). Oczywiście fakty te są pewne. Tymczasem pozytywne znaczenie „nieskończoności” jest do przyjęcia tylko w kontekście teologicznym; w kontekście wszechwiedzy Boga. Widać tu jeszcze raz stosunek rozumu naturalnego do Objawienia. Czy mamy prawo opierać się na Nim dla podparcia tez filozoficznych, czy też przeciwnie: w intelekcie poszukiwać będziemy trwałej podstawy i motywu przyjęcia Objawienia? Racjonalizm jest jakby paroksyzmem „wyzyskiwania” Objawienia; nie czyni bowiem nic innego, jak tylko uzurpuje sobie prawo do zajęcia Jego miejsca. Sam zaś intelekt winien zostać poniżony, „żeby zrobić miejsce dla wiary filozoficznej”. „Faktem” dla Kanta jest to, że „idee” zwane przez niego transcendentnymi są właśnie niedosiężnym horyzontem intelektu. Zresztą przyjąwszy matematykę za naukę paradygmatyczną do innego wniosku dojść on nie mógł (te dwa motywy racjonalizmu tu się dogodnie splatają). Zdaniem Tomasza,

¹⁷⁰ É. Gilson, „Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre“, über. von franz. W. Dettloff, Düsseldorf 1959, 565.

„nieskończone” matematyki jest wynikiem prywatacji podziału. Podział każdej wielkości może postępować ad infinitum.

U Kanta widać formalizm (bo „udało mu się” wydedukować „czyste pojęcia”), ale nie widać formalizacji pojęć. Bo kategorie aprioryczne są jałowe i bez znaczenia nawet dla samych kantystów.

Według Arystotelesa, metafizyka jest nauką dającą człowiekowi maximum wolności. Istotnie postęp nauki zawsze polegał na odkrywaniu, że *możliwe* jest to, co uprzednio było uważane za niemożliwe. Problem polega na tym, jak dalece da się posunąć granice *owych możliwości*. Inaczej rzecz ujmując: jak *nazwać* owe możliwości, tak, aby nazwa ta wyrażała właśnie samą *naturę* możliwości.

Problem nazywania naturalnie nie jest problem językoznawczym wyłącznie. Chodzi bowiem o *najogólniejsze* nazywanie; nazywanie, o którym językoznawstwo, zajmujące się *faktycznym* stanem języka nie mówi nic. Chodzi ponadto nawet i o to, że wychodząc od analizy *samego języka*, jak to np. uczynił Chomsky, nie możemy określić jego *ostatecznych możliwości*. Są to bowiem możliwości *tworzenia* języka, a więc możliwości każdy w ogóle stan języka z istoty swej przekraczające. O tym zaś mówi Arystoteles w *Metafizyce*, ks. IV, rozdz. 4.

Gramatyka opisowa porządkuje kategorie wyrazów, możemy jednak pokusić się o uporządkowanie wszystkich nazw od strony filozoficznej. Arystoteles zebrał wszystkie *orzeczniki* w 10 kategorii. Pierwszą z nich jest kategoria substancji. Tu wszelako trafiamy od razu na problem natury samo nazywanie przekraczający. Otóż substancja jest przede wszystkim (zgodnie z etymologią łacińskiego wyrazu, a także greckiego ὑπόστασις) – substratem. Ten zaś jest zawsze jednostkowy. Tak więc kategoria substancji zawiera w sobie gatunek oraz podmiot dany gatunek podtrzymujący. Arystoteles zadowolił się wskazaniem, że *genetycznie* rzecz ujmując, gatunki *pojawiają się* jedynie w poszczególnych egzemplarzach. Tym samym jednak problem najogólniejszej kategorii bytu pozostał – wedle Tomasza – nierozwiązany (STh, I, 44, 2).

Problem ten – według Szkota – przezeń nie tylko nie został rozwiązany, ale rozwiązany być nie mógł przez żadnego z myślicieli „pogańskich”. Ens inquantum ens, według Szkota, nie może być w żaden sposób naznaczony piętnem „greckiego naturalizmu”; czyli wzmiankowanym genetycznym jego rozumieniem. Ens nie należy rozumieć tu reduplicative, ale formalnie tzn. tożsamościowo. To pierwsze rozumienie imputuje Szkot Tomaszowi (Metaph., n. 24; Quodl., q. 3, nn. 76- 8; L. Honnefelder, „Ens inquantum ens”, s. 102, 103), bo sprowadza się ono do rozumienia kauzalnego. Odrzucając „grecki naturalizm” Szkot przyjął jednak mimowolnie arabski legat myślowy. Ens to mawdżud Awicenny – porządek możliwości emanujący z intelektu Boga. Mówiąc o tym legacie, mamy na myśli brak ostrej granicy między poznaniem wychodzącym z pryncypiów *naturalnych*, a nauką wychodzącą z pryncypiów *nadnaturalnych*. Do którego właściwie porządku ma należeć ens inquantum ens? Porządek możliwości zawiera się, (jako obiectum secundarium) w intelekcie Boga. Czy można zatem przyjąć, że jest to *naturalny* porządek poznawczy człowieka? Wydaje się to nonsensem. A więc, jeżeli brak *naturalnej* podstawy przyjęcia porządku nadprzyrodzonego, to na czym ten porządek nadprzyrodzony właściwie się opiera? Z jakiego motywu przyjmujemy Objawienie? Kamieniem węgielnym racjonalizmu jest odrzucenie nie tylko faktycznego istnienia takowego motywu, ale i samej możliwości jego istnienia. A

chodzi niewątpliwie o możliwości natury intelektualnej, bo duchowej. W ten sposób dotykamy po raz kolejny problemu wolności słowa, czyli rozwoju duchowego człowieka.

Istnieją wypowiedzi Szkota, w których stwierdza on wyraźnie, że *nie należy odróżniać istoty i istnienia* w bycie, że zatem *byt jest jednoznaczny*. Teksty te mogły być skierowane przeciw Tomaszowi z Akwinu, który właśnie przyjmował *realną w bycie różnicę między istotą i istnieniem*. Sam zresztą używa nieco różnej w stosunku do Szkotowej formuły przedmiotu metafizyki: *ens inquantum est ens*.

Zwolennicy prostych rozróżnień przyjęli wobec tego, że wszystkie nieporozumienia filozoficzne wiążą się właśnie z *nieodróżnieniem* istoty i istnienia w bycie (czego archetyp mamy właśnie u Szkota), a samą formułę metafizyki Tomaszowej należy czytać: „byt jako istniejący”. Takie jest stanowisko przede wszystkim Gilsona. Istotnie, Tomasz przyjmuje, że o przedmiocie nauki należy w punkcie wyjścia nauki *wiedzieć, że jest*. Najprościej byłoby przyjąć, że w punkcie wyjścia metafizyki poznajemy bezpośrednio istnienie bytu. Takie jest stanowisko tzw. tomizmu egzystencjalnego. A jednak Tomasz powtarza tu doktrynę „Analityk Wtórych”. Dlaczego wobec tego sam Arystoteles nie przyjął stanowiska „egzystencjalnego”, skoro ma być ono tożsame ze stanowiskiem realistycznym, dla którego *wiedzieć, że jest* wydaje się sprawą zasadniczą? Bo to, że go nie przyjął mimo wszystko jest prawie powszechnie przyjęte. Susanne Mansion twierdziła, że Arystoteles je przyjął, ale uzasadnienie wydaje się sztuczne. Jeżeli jednak odrzucimy to uzasadnienie, to Szkota i Arystotelesa po równi wypadnie może nazwać „esencjalistami”.

Można też iść inną drogą i przyjąć, że teksty Tomasza są niespójne; że czasami przyjmuje on stanowisko Arystotelesa, a innym razem neoplatoników (a specjalnie *ogólne* pojęcie bytu (czyni to Kremer)). Jest to jednak de facto zarzut bardzo poważny. Należałoby *udowodnić*, że elementy arystotelizmu nie dają się pogodzić w tomizmie z elementami neoplatonizmu. Kremer tego nie uczynił. Gilson *zakłada*, że istnieje w ogóle wymóg wybrania określonej intuicji bytu, za czym idzie z logiczną koniecznością rozwinięcie owej intuicji w system filozoficzny („Jedność doświadczenia filozoficznego”). Dodaje ponadto, że Tomasz komentując Dionizego rozwija *inne* wątki niż te, gdy komentuje on Arystotelesa. Gilson był znakomitym historykiem filozofii i zapewne dostrzegł, że komentując na przykład Liber de Causis, Tomasz lojalnie relacjonuje stanowisko, w stosunku do którego przyjmuje pewien dystans. Dlaczego jednak prawie nigdy nie dystansuje się w stosunku do Arystotelesa? Nie chodzi tu jednak zasadniczo o tę lub ową tezę. Problem bowiem polega na tym, że teza Gilsona to *myśl Szkotystyczna*, nie Tomaszowa. Tomasz de facto mówi coś wręcz przeciwnego: *wszyscy ludzie wychodzą z tych samych zasad*; błąd bierze się w niewłaściwej ich eksplikacji. I jest to zasadnicza teza epistemologii Arystotelesa, którą Tomasz przyjmuje bez zastrzeżeń.

Przyjmując, że Tomasz (ten „oryginalny” Tomasz) dostąpił jakiejś szczególnej, unikatowej intuicji; intuicji istnienia, sytuujemy jego myśl na gruncie zupełnie mu obcym. Wiadomo już dziś, dzięki pracom Ludgera Honnefeldera, że to Szot przyjmuje, że mamy niewyraźną intuicję bytu jednostkowego jako istniejącego w punkcie wyjścia metafizyki. Przecistawianie sobie Szkota i Tomasza w tym właśnie punkcie jest pełnym nieporozumieniem: sam zresztą Gilson mówi wyraźnie, że teoria sądów egzystencjalnych jest

identyczna u Szkota i Tomasza.¹⁷¹ Twierdzenie to trzeba uznać z własne (i dowolne) twierdzenie Gilsona, bo *jakoś* daje się ono poprzeć tekstami Szkota, a *zupełnie poprzeć się nie da* tekstami Tomasza.

Skoro zatem ens inquantum est ens nie może znaczyć: byt jako istniejący, to co właściwie ta formuła oznacza? Posłużmy się jeszcze raz Szkotowym terminem, tym razem terminem intencjonalności, który – jak skądinąd wiadomo – zdobył sobie trwałe prawo obywatelstwa w filozofii XX wieku. Termin ten naturalnie jest terminem scholastycznym. Chodzi więc o jego właściwe zrozumienie.

Dodajmy jeszcze jedną myśl, która pozwoli nam, spojrzeć na problem w szerszej perspektywie. Filozofowanie według Platona (Fedon, 97E) ma polegać na odnajdywaniu tego, co *lepiej*; na odnajdywaniu „dobra samego”, jak to trochę naiwnie pojęli później neoplatonicy.

I jeszcze jedna myśl – tym razem podsumowująca to, od czego rozważania niniejsze zaczęliśmy. Jak mianowicie ma się paradygmat nauki naczelnej w pojęciu Tomaszowym do paradygmatu nauki Arystotelesowskiej w ogóle, a nauki naczelnej Arystotelesa w szczególności? Jak rozumieć *jedność systemu* nauk? A ponadto, jak rozumieć to, że nauka naczelna jest zarazem najbardziej ogólna? Zasady owe – należące właśnie do *zupełnie różnych* systemów i nurtów filozoficznych – zostały *zintegrowane w jedną spójną całość*.

Jak zaznaczono, Tomasz zajął pewne własne stanowisko wobec koncepcji nauki naczelnej w postaci zaproponowanej przez Arystotelesa. Nie był to jednak sprzeciw, ale raczej *uściślenie*. Co bowiem – wedle niego (Tomasza) – jest przedmiotem metafizyki Arystotelesa? Otóż w Summa Theologiae, I, 44, 2, pisze on, że jest nim *byt jako powstający* (chodzi zatem o byt dochodzący do istnienia). Jest to zrozumiałe, dlatego że w „Metafizyce” substancja jest właśnie określona, jeżeli nie wprost jako przedmiot metafizyki, to w każdym razie jako to, czym ona się przede wszystkim zajmuje. A substancja właśnie to *to, co powstaje* w określonym gatunku. Tak właśnie należy rozumieć „najogólniejszą kategorię bytu”. Wydaje się nawet, że istnienie gatunków należałoby przyjąć jako oczywiste („wieczne”). Otóż tego założenia Tomasz właśnie nie przyjął. Nie stanął jednak tym samym w opozycji do „greckiego naturalizmu”; w pewnym sensie filozofia Tomasza jest bardziej naturalistyczna niż filozofia Arystotelesa. Nie tyle „rozciągłość w czasie” decyduje o randze istnienia, co jego – by tak rzec – intensywność. Bo każda rzecz dąży do istnienia w każdym momencie, gdy w nim partycypuje. Chodzi tu ponadto o ideę *jedności kosmosu*. Chodzi o to, co sam Arystoteles w „Protreptyku” określa jako *najogólniejsze dążenie natury*. Tomasz nie padł ofiarą naiwnego holizmu; idea kosmosu w jego rozumieniu była gruntownie umotywowana. Platon pisze w „Timajosie”, że świat jest dziełem najlepszego stwórcy. Świat stworzony przez „демиурга” nie jest „najlepszym z możliwych” (Leibniz); on jest *najlepiej uczynionym*; uczynionym *najlepiej* jak to tylko *możliwe*. W tym kierunku idzie Tomaszowe rozwinięcie myśli Platona, tyle tylko, że bierzemy pod uwagę empirycznie stwierdzalne *najogólniejsze dążenie natury*. Z

¹⁷¹ É. Gilson, „Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre“, übers. W. Dettloff, Düsseldorf 1959, s. 570.

filozoficznego punktu widzenia okazuje się ono rzeczywiście (o czym dowiadujemy się w punkcie dojścia filozofii) dążeniem do Pierwszej Zasady.

I z tym właśnie wiąże się problem intencjonalności. W miejsce egzystencjalnego nastawienia na porządek istotowy, Tomasz przyjmuje *intencjonalne* („egzystencjalne”) *nastawienie wszystkiego w ogóle na to, co lepsze; na istnienie*. Istnieć jest w ogóle lepiej niż nie istnieć. Arystoteles właściwie de facto przyznaje, że *lepiej jest zaistnieć* (powstać), choć w tym miejscu różni się nieco od Tomasza; Tomasz po prostu przyjmuje perspektywę szerszą, perspektywę *większych możliwości*. *Maximum możliwości istnienia każdego bytu zawiera się w jego aktualnym istnieniu w danej konfiguracji innych rzeczy; w porządku kosmosu. Przedmiotem metafizyki jest wszystko to, co dąży do maximum sobie dostępnego, tzn. do własnego istnienia*.

Do pewnego stopnia stwierdzenie to zawiera się to już w Arystotelesowskiej zasadzie niesprzeczności. Stwierdzenie, że bytu nie *należy* utożsamiać z niebytem w pewnym sensie można rozumieć jako *jedyny imperatyw*; imperatyw, w którym – inaczej to ujmując – zawierają się materialnie wszystkie w ogóle moralne i pragmatyczne dyrektywy ludzkiego życia. To właśnie mamy na myśli mówiąc, że metafizyka odkrywa maximum możliwości egzystencjalnych człowieka i nauki przezeń tworzonej. Nie istnieje *konieczność żadna w ogóle* poza koniecznością rozumianą w tak szerokich ramach. Nie istnieje wymóg przyjęcia żadnego sztywnego gorsetu prawnego, intelektualnego, czy też moralnego, który *przynajmniej potencjalnie* nie dałby się wyprowadzić z tej zasady. Naturalny intelekt człowieka jest kompetentnym sędzią *wszystkiego w ogóle*, co zawiera się w porządku czysto naturalnym. W tym to właśnie porządku opcja fundamentalna i intuicja mają znaczenie zgoła marginalne. Upada też rola autorytetu, jeżeli ten związany byłby z rzekomą intuicją bytu zarezerwowaną dla nielicznych. Jedyny autorytet, jaki ma *obiektywną* wartość to ten, który *po prostu* przekraczać musi *naturalne* kompetencje umysłu ludzkiego. Natomiast autorytet nauki naturalnej ma wartość jedynie pragmatyczną (względą); co więcej, stawia osobę nim obdarzoną (czy też raczej: *obarczoną*) w dość kłopotliwej sytuacji obowiązku odpowiedzi na dowolnie „naiwne” pytania.

W pojęciu autorytetu naukowego zawierają się dwa elementy: odkrywczości (może nie tyle intuicji bytu, co „naiwności” spojrzenia) i sprawność w konstruowaniu koherentnego systemu zdań. Tomasz pisze, że sam autorytet ma znikomą wartość poznawczą; to znaczy rzeczywisty rozwój nauki nie może opierać się na nim wyłącznie. Sprzecznym bowiem z zasadą ekonomii wysiłku umysłowego jest żądanie zgłębiania całości systemu i weryfikacja jego jako całości właśnie. Wobec wielości systemów i niemożliwości ich ujęcia w całości, pojawienie się filozofii „filozofia końca filozofii” (postmodernizm), wydaje się nieuniknione. Co więcej, można nawet mówić o „filozofii końca nauki”. Bo jeśli poznanie możliwości musi iść przed poznaniem aktualnym, to eksplorowanie systemów uznanych za ważne musi poprzedzać badanie tego, co realnie istnieje. Ustalenie status quaestionis musi okazać się praktycznie niewykonalne w wypadku braku przedmiotowego umocowania *części* poszczególnych systemów. Mówiąc zaś o „częściach” mamy na myśli definicje realne rzeczy.

Metafizyka jest nauką nadrzędną (architektoniczną) w sensie ustalenia ładu części poszczególnych systemów. Jest nadrzędną w stosunku do wszystkich w ogóle nauk. Nie jest to bynajmniej *postulat*: nauka ta – według Arystotelesa – najpełniej odpowiada intelektualnej (czyli *prawdziwej*) naturze człowieka. Otóż rzeczą tejże natury jest zajmować (przynajmniej

potencjalnie) postawę sędziego wobec tego, co *nieoczywiste*; co *może być inaczej*. Chodzi właśnie o maximum egzystencjalnych możliwości człowieka. Osąd intelektualny jest ich fundamentem: *Intellectus est radix libertatis*. Intelpekt jest korzeniem wolności. Idea jedności kosmosu i idea jedności systemu nauk opiera się na stwierdzeniu, że *wszystko w ogóle* jest dostępne osądowi ludzkiego rozumu, *jeżeli zawiera się w porządku naturalnym*. Dlatego też idea fragmentaryzacji wiedzy, idea specjalizacji jest wprost przeciwna wolności człowieka; jego nieskrępowanemu rozwojowi intelektualnemu. Skrajna specjalizacja może służyć praktycznym korzyściom, nigdy jednak nie może służyć nieskrępowanej wolności intelektualnej jednostki ludzkiej jako takiej. Żaden zatem twórca tego, co się określa mianem „teorii naukowej” nie może uzurpować sobie prawa wyłączności w interpretacji tej własnej „intuicji”. Pełnoprawnym sędzią bowiem jest każdy potencjalnie człowiek z tej racji, że pierwsze zasady intelektu są poznawane *przez wszystkich* empirycznie, nie są zaś zarezerwowane dla wąskiego kręgu specjalistów. Tylko taki paradygmat nauki czyni z niej przedmiot dobra wspólnego; umożliwia jej nieskrępowany rozwój. Postrzeganie nauki w kategoriach komercyjnych czy też pragmatycznych musi prowadzić (podobnie jak związana z tym fragmentaryzacja, podział „kompetencji” wiedzy) do starczego uwiązania nauki. Metafizyka jest egzystencjalną nie tyle z racji jakiejś unikatowej intuicji, co z racji wzięcia pod uwagę wszystkich w ogóle przejawów bycia, istnienia i życia.

ROZDZIAŁ VII. ODREBNOŚĆ BYTÓW

Zasadniczą rolę w formalizacji pojęć spełnia zasada niesprzeczności; zasada odróżniania *bytów*, bo takową jest ona przynajmniej u Tomasza. Arystoteles co prawda w IV księdze *Metafizyki* mówi raczej o *rzeczach* (literalnie: o *czymś*), co mogłoby zawęzić jej przedmiot. W niczym jednak to nie podważa jej *znaczenia*, bo ważną jest ona w ogóle odnośnie do wszelkich *obiektów*. Jedyne, co można stwierdzić od razu to to, że *pełne* jej znaczenie widoczne jest w nauce, która traktuje tę zasadę tematycznie. W istocie bywała ta zasada odrzucana (to znaczy właściwie: gorzej wykorzystywana) razem z nauką naczelną – metafizyką, bo największy właśnie użytek czyni z niej nauka pierwsza – metafizyka. W niczym jednak, wedle Tomasza, nie zmienia to faktu, że każda nauka tą zasadą się posługuje. Bo odróżnianie w ogóle jest niezbywalnym warunkiem poznawalności przedmiotów. Stąd też w każdej nauce odrębność przedmiotów jest sprawą zasadniczą.

1. Separowalność obiektów

Zasada nieoznaczoności jest wyrażona w następujący sposób:

$$\Delta p \cdot \Delta x \geq h;$$

$$\Delta E \cdot \Delta t \geq h;$$

Przyjmuje się, że w zasada nieoznaczoności wyraża indeterminizm natury. Spróbujemy pokazać, że ów indeterminizm nie jest bynajmniej związany z naturą jako taką, ale ze specyficznym dla fizyki sposobem jej ujęcia. Natomiast inny sposób ujęcia natury; ten – powiedzmy – właściwy dla *scientia naturalis* – ograniczenia te mogłoby usuwać. I chodziłoby o ujęcie całkiem *racjonalne*. Poprzedza je zaś stan, w którym niedookreśloność przedmiotu jest związana z samą potencjalnością ludzkiego intelektu.

Zdaniem Einsteina, „wiara w zewnętrzny świat niezależny od podmiotu rejestrującego go jest podstawą naszej wiedzy przyrodniczej”. (Der Glaube an eine vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Außenwelt liegt aller Naturwissenschaft zugrunde). Godne uwagi jest tu to, że Einstein mówi o *wierze* właśnie, podobnie zresztą jak Husserl o przekonaniu o istnieniu świata. Paradoksem wydaje się stwierdzenie, że wiedza musi się opierać na wierze. Husserl jest o tyle przynajmniej konsekwentny w swym racjonalizmie, że mówi, iż to spontaniczne przekonanie istnieniu realnego świata należy „wziąć w nawias”. W niczym wszelako nie zmienia to założenia, że rzekomo takie przekonanie mamy. Oczywiście każdy człowiek musi być przekonany co do realnego istnienia *pewnej ilości rzeczy*, które stanowią środowisko jego życia. Przekonanie to wszelako różni się toto caelo od przekonania co do istnienia jakiegoś „zbiornika” rzeczy realnych zwanego rzeczywistością. „Wziąć w nawias” trzeba ponadto istnienie Boga. Dlaczego? Ponieważ na progu nowożytnego racjonalizmu stoi postać Descartes’a z jego wiarą w prawdomówność Boga, który „gwarantuje” istnienie świata. Najwyraźniej brak tu istotnego elementu czystej racjonalności; choć paradoksem znowu jest, to, że ów irracjonalizm jest dziełem „racjonalistów”. Najwyraźniej sami racjoniści byli jakoś świadomi irracjonalności swego systemu. Kantowska „wiara filozoficzna” jest właśnie taką hybrydą przekonań i wiedzy. Nauka jednak jako taka winna być przede wszystkim świadoma tego, gdzie trzeba położyć granice danego typu racjonalności.

Analizując treść zasady nieoznaczoności, dochodzimy najwyraźniej do granic wyznaczonych przez samą metodę przyrodoznawstwa. Natura tych ograniczeń wypływa z istoty pojęć matematycznych, które właśnie zawężają racjonalność, czyniąc „miejsce na wiarę” – która zresztą może stać się w końcu jakąś postacią idololatrii. Należałoby przeciwnie – rozciągnąć granice racjonalności i „wiarę” ową zupełnie wyeliminować, tzn. zastąpić ją ugruntowaną wiedzą. Można próbować to uczynić interpretując owe „graniczne” równania w terminach filozofii przyrody – *scientia naturalis*. Bo jeżeli chodzi o wiarę *sensu stricto*, to znaczy otwarcie na Objawienie, to – zdaniem Tomasza – jest ona środkiem (jak wszystkie inne cnoty) – między łatwowiernością a niedowiarstwem. Pozbawienie racjonalizmu uroku „objawienia” może wydać się przykre; chodzi jednak właśnie o usunięcie przesądów (łatwowierności) krępujących rozwój intelektualny człowieka.

Przez wieki wierzono, że wielkości wyrażone powyższymi równaniami można zmierzyć z dowolną precyzją. Jeżeli bowiem analizujemy ruch przedmiotu o masie 100 gramów, wydawałoby się, że zupełnie podobnie możemy zanalizować ruch przedmiotu o masie 100 miligramów i posuwać się możemy zupełnie pewnie przeskalowując potencjalnie w nieskończoność wymiary przedmiotu – otrzymując te same właściwości. Przekonanie to

okazało się błędne. Nie możemy oddzielnie zmierzyć z dowolną dokładnością pędu i położenia „małego” obiektu; podobnie nie możemy jednocześnie zmierzyć dokładnie jego energii i upływu czasu. Przekonanie, czy też „wiara” dominująca w nauce przez stulecia kazała przyjmować za oczywiste, że możemy obiekty dowolnie odizolować, bo idea pomiaru opiera się właśnie na takiej możliwości. Otóż to właśnie przekonanie okazało się nieuzasadnione. Odkryto pewne zjawisko, które dowolnej separowalności obiektów wydaje się przeczyć.

Splątanie kwantowe to fenomen fizyczny, który polega na tym, że pary „obektów” (a raczej pary relatywów w stanowiących poszczególne obiekty) reagują w ten sposób, że stan jednej daje natychmiastową informację o stanie drugiej („natychmiastową” to znaczy „przekazywaną” z prędkością większą do prędkości światła, przy czym „informacja” w szczególnej teorii względności równa się zależności przyczynowej). Obiekty te są „małe” nie tyle w sensie ekstensji, bo dalej te elementarne obiekty mogą składać się w *określonym porządku* w większe obiekty, które w sensie szerszym również moglibyśmy określić jako „kwantowe”. Przeprowadzono badania, które dowodzą, że zjawiska podobne do tych obserwowanych na poziomie elementarnym, mają miejsce w wypadku percepcji zmysłowej (badano zmysł węchu) oraz w wypadku postrzegania przez ptaki natężenia pola magnetycznego Ziemi. Stan obiektu (zmysł i ptak też byłby takim obiektem) może być adekwatnie opisany jedynie jako stan całości, nie zaś jako suma stanów jego części. Dotyczy to takich na przykład właściwości jego „części” jak: położenie, pęd, spin, polaryzacja. Wygląda to tak, jakby jedna część „wiedziała”, co dzieje się z inną, a całość „zachowywała się” w sposób wykluczający mechaniczne zgrupowanie cząstek (jedynie – rzekomo – realnych).

Powyżej użyte cudzysłowy stanowią świadectwo pewnego braku pojęć, które mogłyby adekwatnie wyjaśnić omawiany fenomen. Arystotelesowskie pojęcia materii o formy okazują się niezbywalne. W fenomenie ruchu wyróżnić możemy *movens* i *motum*, które są w pewnym sensie czynnikiem – odpowiednio – formalnym i materialnym. W każdym razie analiza fenomenu ruchu winna prowadzić do wyodrębnienia tych pryncypiów. I tu mamy zależność przyczynową. Obiekty wszelako nie dają się dowolnie przegrupowywać, czy też dzielić, bo w końcu dochodzimy do przyczyn *wewnętrznych* (materia i forma zarówno *movens* jak i *motum*). Zwyczajnej zależności przyczynowej *wewnątrz* *movens* i *motum* (wziętych oddzielnie) nie ma, bo nic nie jest przyczyną samego siebie. Mimo to są to *przyczyny wewnętrzne*, to znaczy konstytuujące tożsamość naturalnych obiektów.

Ta samo tyczy się określenia „zachowanie”. Termin ten wydaje się wnosić konotację *zbioru* reakcji danego obiektu i informacji na jego temat. Właściwym wszelako wydaje się raczej termin „działanie”, bo działanie wypływa z określonych (wskazanych powyżej) pryncypiów. Ma ono określone źródło i określony cel, który jest po prostu kresem działania naturalnego. A fortiori to samo tyczyć się musi ludzi: pryncypiami ich działań są cnoty i wady i one to stanowią o względnej jednostajności działań i o przewidywalności działań poszczególnych ludzi (np. po kłamcy zasadnie spodziewamy się kłamstwa, a po człowieku prawdziwym – prawdy; dlatego też – dzięki owej jednostajności – możemy ludzi wychowywać, co znaczy nimi rozumnie kierować – respektując ich godność). Podobnie rzecz się ma z celami. Niezależnie od tego, że cel danego działania może nie harmonizować z Celem całego świata, to nawet najbardziej zbrodnicze i absurdalne pomysły noszą pewne

pozory rozumności, gdyż inaczej byłyby tak odrażające, że nie mogłyby motywować do działania nikogo.¹⁷² Zarówno działanie jak i jego podmiot mają określoną naturę, a odkrycia fizyki początku XX wieku można nazwać ponownym odkryciem natury właśnie.

Jako kwantowy definiuje się taki system, który nie może zostać rozbity (poddany fragmentaryzacji) na czynniki składowe – chodzi nie tyle o „poszczególne składniki” takiego systemu, co o nieseparowalne od siebie nawzajem części całości. Jedna część nie może być adekwatnie opisana bez odniesienia (nie biorąc pod uwagę jej relacji) do innej. Inaczej ujmując: „części” pozostają do siebie w określonej (niekwantytatywnej) proporcji. Systemy zwane kwantowymi powstają i znikają w określonych warunkach. Przykładem powstania jest rozpad cząstki elementarnej na dwie ze sobą splątane cząstki.

Postać matematyczna równań nie daje wprost wglądu w naturę zdarzenia, które – jak się wydaje – ma charakter zupełnie elementarny. Co zasada ta oznacza *praktycznie* stwierdzamy na przykład odnotowując, że obecność przedmiotu pomiarowego zakłóca stan izolacji badanego przedmiotu. I jest to niewątpliwie faktem. Nie chodzi tu o niemożliwość *zmierzenia* owych par wielkości fizycznych z dowolną dokładnością – chodzi tu o to, że one *w ogóle nie mogą pozostać w izolacji* – nie tylko w stosunku do przyrządu pomiarowego, ale dowolnego innego przedmiotu.

Owa łączność (*mirabilis conectio rerum* Dionizego) może być przejaskrawiona i opacznie pojęta, bo rzeczy nie łączą się ze sobą *bez określonego porządku*. Są one dostosowane przede wszystkim do bliższego ich otoczenia. Na przykład zmysły ludzkie – do właściwych przedmiotów. Aparaty pomiarowe pojmowano jako pewnego rodzaju udoskonalenie zmysłów, wobec czego spodziewano się, że będą one zdolne do „doświadczania” wszystkich w ogóle przedmiotów. I to właśnie okazało się fikcją. Ogólnie, wszystkie ludzkie wytwory – przynajmniej potencjalnie – stanowią pewien dysonans w harmonii natury. Nie istnieje zatem – by tak rzec – „łączność totalna”. *Jedną* jest tylko relacja całości kosmosu do jego Transcendentnej Przyczyny. Jest to zdanie Tomasza.

Eksperyment w sensie klasycznym polega na jasnym ustaleniu, co jest układem, co zaś jego otoczeniem. Przyjmuje się, że jest on powtarzalny, tzn. można go wygenerować z właściwie nieograniczoną dokładnością. Tymczasem właśnie okazało się w XX wieku, że *odizolowanie* przedmiotu ujętego kwantytatywnie daje tylko *przybliżone* pojęcie o jego właściwościach fizycznych. Gdyby przedmioty składały się z infinitezymalnych elementów, które można by dowolnie (dzięki analizie matematycznej) komponować, fakt *sprzężenia* pewnych wielkości fizycznych (dane w powyższych równaniach) byłby niezrozumiały. Leibniz sądził, że przedmioty składają się z monad (tzn. jakby z jednostek matematycznych) i stanowią dowolne ich zgrupowania („agregaty”). Otóż doświadczenia, które doprowadziły do powstania fizyki kwantowej takie wyobrażenie świata podważają.

Można by ponadto przypuszczać, że wyodrębnianie to jakby „słabsza” forma „stwarzania”, a człowiek jest demiurgiem na swoją ludzką miarę. Z drugiej zaś strony – skoro byłby on wyróżnioną częścią natury – to sama natura byłaby takim demiurgiem, to znaczy

¹⁷² Summa Theologiae I, q. 49 a. 3 c. [...] philosophus dicit, in IV Ethic (c. 11, 1126a 12-13)., quod si malum integrum sit, seipsum destruet, quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum.

„eksperymentatorem”, którego działanie zapisane jest – powiedzmy – w danych paleontologicznych. Oczywiście jest to tylko gra wyobraźni, bo *racjonalnych* dowodów na to dostarczyć niepodobna. W każdym razie przynajmniej tzw. kreacja par zadaje kłam takiej idei „wyodrębniania” przedmiotów.

Jeżeli trafiamy w tym miejscu na istotne ograniczenie stosowalności analizy matematycznej do badania przyrody, to naturalnie należałoby spróbować zinterpretować ową pierwotną daną doświadczenia w sposób bardziej ogólny. W istocie pogram fenomenologii był programem powrotu do danych źródłowych. Wydawać by się mogło, że Husserłowska epoké czyni zadość postulatowi bezzałożeniowości nauki pierwszej. Tak jednak nie jest. Wyraźnie założenie istnienia „Rzeczy w sobie” widać u Kanta. „Nigdy na myśl nie przyszło mu wątpić w jej istnienie”. Jest to niewątpliwie jakaś wiara. Czy Husserl od tego widma „wiary” naukę uwolnił? Bynajmniej. Wskazuje on tylko na jednostronność scjentyzmu, bo fakt, że nauka mówi o czymś, na co fenomenologia nie zwraca uwagi, pozostawia on jako bezdyskusyjny. Fenomenologia jest „luksusem”, na który może sobie pozwolić tylko *zwykły konsument kultury materialnej*. Ale w danym razie nie jest ona nauką naczelną. To raczej oczywiste. Jest też oczywiste, że podmiotowość ludzką zdefiniowano w terminach właśnie odrębności od „materii”; od Nie-ja. Jest to jakaś namiastka odróżnienia, ale tylko namiastka.

Scientia naturalis mówi, że tym, co pierwotnie poznajemy, jest *układ sprzężonych relatywów, sprzężenie zaś to jest określone przez generalną tendencję natury do otrzymania i zachowania istnienia*. „Wiara w istnienie” czegokolwiek fizycznego w tym wypadku jest nieporozumieniem. Przede wszystkim dlatego, że na temat świata zewnętrznego nie możemy powiedzieć nic w ogólności jak tylko to, co pozyskaliśmy z elementarnych aktów poznawczych. Istnienie zasadniczo jest współistnieniem, to znaczy właśnie jakby „splątaniem”.

Po wtóre, samo pojęcie „wiary” jest nie na miejscu, zważywszy, że mamy do czynienia z aktem czysto racjonalnym – jeśli *odróżniamy* cokolwiek, to u źródeł poszukujemy poznania relatywów *w nieodróżnieniu*. Miarą zaś ścisłości rozumowej jest to, jak dokładnie rzeczy możemy od siebie odróżniać. *Niezdeterminowanie* i *zeterminowanie* są związane ze *sposobem* poznania przedmiotu, nie zaś z nim samym. Nasze pierwotne poznanie faktu jest poznaniem *niezdeterminowanym*, tzn. takim, które wymaga poczynienia odróżnień.

Nawet najbardziej prymitywna postać poznania (na przykład zwierzęca) polegać musi na czynieniu odróżnień. Inaczej bowiem zwierzę nie byłoby w stanie zachować tej samej ilości energii witalnej przez całe życie. Bo życie jest właśnie takowym zachowaniem. Bez poznania relacji do otoczenia określenie egzystencjalnej relacji do niego jest w ogóle niemożliwe. Oczywiście odrzucane są informacje zbędne lub choćby tylko drugorzędne. Bo samo ich „gromadzenie” prowadzi do „szumu informacyjnego”, i problem metabolizmu informacji jest nie do rozwiązania. Jeżeli egzystencja zwierzęca jest zawężona do ram wyznaczonych przez instynkt (i dalej poznanie zwierzęce posunąć się nie może), to ta ludzka jest „bardziej pojemna” nie sensie ekstensji (Awicenna, Kant), ale w sensie pozytywnego ustalenia granic ludzkich możliwości, które są zarazem granicami świata materialnego. Sama zaś ona polega w sumie na „spojrzeniu” ku Zewnętrznej Stronie świata, i na oderwaniu od wszelkich przedmiotów materialnych.

Jest rzeczą jasną, że matematyka jakichś odróżnień istotnie dokonuje. Biorąc wszelako „dokonanie” w jego nagiej dosłowności, przyjąć należy, że mamy to do czynienia z

czynnością, a więc i jakimś jej *punktem wyjścia*. Matematyka dokonuje odróżnień wychodząc od poznania faktu fizycznego w *niezdeteminowaniu* – confuse. Czyni to dzięki *właściwej sobie jedynie metodzie abstrakcji* (abstractio formalis). Jest to jeden z rodzajów w abstrakcji; jeden, choć nie jedyny. Jest rzeczą zasadniczej wagi zdanie sobie sprawy z tego, że jeżeli metodę kwantytatywnego ujęcia przedmiotów uznamy za wyłączną, to nigdy poza ograniczenia związane z naturą abstractio formalis nie wyjdziemy. Właściwym bowiem dla matematyki sposobem ujmowania przedmiotu jest ujęcie części skonstruowanej z potencjalnie nieskończonym tłem ilościowego continuum. Ścisłość i jasność matematyki wynika z faktu, że przedmiot jej jest ujęty w wyobraźni i zdaje się zresztą dla wielu być od świata fizycznego niezależny; w istocie wyobraźnia nasza może funkcjonować do pewnego stopnia niezależnie od aktualnych wrażeń zmysłowych. Ścisłość matematyki pokazuje się jeszcze wyraźniej, kiedy zastanowimy się nad naturą owej „części” wyodrębnionej z tła continuum. Otóż ów czynnik formalny (materią jest naturalnie to, co wyobrażalne w ogóle) jest związany z *oznaczeniem* pewnego położenia w owym continuum. Możemy nazwać to na przykład „desygnowaniem”; istotną rzeczą jest tu to, że jest to właśnie „znak” w pełnym tego słowa znaczeniu. Znak zaś mowy naturalnej związany jest nie tyle z rzeczonym desygnowaniem, co *ze sposobem ujęcia przedmiotu*. Bo wypadku matematyki sposób ów jest zupełnie taki sam dla *wszystkich przedmiotów*.

Jest rzeczą sprawdzalną, że matematyczne signum-znak pozostaje w określonym stosunku do fizycznych przedmiotów. Możemy się bowiem o tym przekonać formułując teorię fizykalną w języku matematyki i wypróbowując ją eksperymentalnie. Jest raczej oczywiste, że na przykład dym może być oznaką ognia, ale nie jest on tym samym zupełnie pewnym *dowodem* na istnienie ognia. Termin ten, w języku scholastycznym to *demonstratio*. Jest rzeczą jasną, że *wykazywać* możemy w sposób pewny w nauce Arystotelesowskiej, podczas gdy wskazywać (desygnować) możemy tylko z pewną dozą prawdopodobieństwa. Hegel na pierwszych stronicach Fenomenologii Ducha omawia ten problem. Każdy konkret *wskazany* literalnie (a nie przedmiot *wykazany* naukowo) może być zastąpiony przez jakikolwiek inny. Stąd „dialektyka” ogólności i szczególności wpisywać się musi w ten nie-Arystotelesowski paradygmat nauki.

Wchodzimy więc w domenę prawdopodobieństwa, zgodnie z tym, co przewidywał Arystoteles: *demonstratio per signum* jest tylko prawdopodobne. Podobnie wypowiada się Tomasz:

Dwojako przywołuje się uzasadnienie danej rzeczy [przedmiotu]. Albo czyni się to dla wykazania wyczerpująco jakiejś podstawy [danej rzeczy] ([...] [takie] wyczerpujące uzasadnienie przywołuje się w scientia naturalis [...]); albo przywołuje się uzasadnienie, które nie wykazuje wyczerpująco podstawy, ale takie, które pokazuje, że po przyjęciu tej podstawy otrzymujemy zgodność z [obserwowanymi] skutkami [...], bo poczyniwszy takie założenie, można zachować świadectwo danych zmysłowych [...]; takie uzasadnienie nie wykazuje [niczego] wyczerpująco, bo również poczyniwszy może i inne założenie, świadectwo danych zmysłowych mogłoby być zachowane.

Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum [...] Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae

radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent.¹⁷³

Miarą prawdopodobieństwa jest w danym razie staranność przeprowadzenia eksperymentu. Nie mniej jednak pewne wielkości okazują się o organicznie niewspółmieralne i to jest właśnie związane już nie tylko z pragmatycznym aspektem doświadczenia (eksperymentu), ale z jego istotą. Zresztą te wielkości określa się w nauce jako niekomutujące. Jakoś przynajmniej zdano sobie sprawę z istotnych ograniczeń w poznaniu natury na drodze fizykanej.

Pytanie o stosunek przedmiotów matematyki do przedmiotów realnych jest niewątpliwie pytaniem natury filozoficznej. Jest rzeczą znamioną, że bez ścisłego aparatu filozoficznego (a za takowy uznać należy pogląd Arystotelesa, że przedmioty matematyki otrzymywane są na drodze abstrakcji) stosunek ten wyjaśniany bywał redukcjonistycznie. To znaczy redukowano matematykę do empirii lub przedmioty realne pojmowano tak jak matematyczne przybliżenia. To pierwsze stanowisko (np. Th. Lippsa) zwane jest psychologizmem: prawdy matematyczne są uogólnieniami doświadczenia. Pierwsza praca Edmunda Husserla („Philosophie der Arithmetik”) napisana była w tym duchu. Ale już w „Badaniach Logicznych” Husserl psychologizm zaatakował. Strenge Wissenschaft (na wzór Exakte Wissenschaft) zbudowana była na wzór matematyki (w której Husserl był wykształcony). Przedmioty, które badać ma fenomenologia są to przedmioty zupełnie podobne do przedmiotów matematycznych: dostrzegając konieczny charakter prawd matematycznych (to znaczy odrzucając osobliwe stwierdzenie, że np. równanie $2 + 2 = 4$ jest uogólnieniem doświadczeń, a „umysł” człowieka na drodze „ewolucji” mogły przyjąć inną postać tej równości), Husserl chciał rozciągnąć tę pewność matematyki na inne dziedziny (stąd mowa na przykład o wartościach moralnych).

Zdaniem Tomasza z Akwinu, przypisanie przedmiotom realnym jedności podobnej do tej przedmiotów matematycznych, jest poważnym błędem. Weźmy tę drugą jedność. „Tożsamość” przedmiotu jest tu wyznaczona przez „ilość” tkwiącą w samym przedmiocie. Tożsamość przedmiotów *eksperymentu* jest istotnie wyznaczona przez ilość materiału użytego do wytworzenia przedmiotów eksperymentu. Natomiast zupełnie nie jest jasne, jak *przedmioty naturalne* mogłyby być „wytworzone” w ten właśnie sposób. Z drugiej zaś strony, jest *zupełnie jasne*, że przedmioty naturalne w pewnych warunkach tak właśnie zmierzone być nie mogą. Człowiek nie może stać się „demiurgiem”.

Przypuszczano, że jeżeli wzięlibyśmy układ okresowy pierwiastków, to numer w tym układzie odpowiadałby „tożsamości” przedmiotu. Podobnie moglibyśmy sobie wyobrazić „numer” przypisany do każdego przedmiotu realnego. W „Timajosie” Platona są podane przykładowe eksperymenty myślowe przeprowadzone w tym duchu. W danym razie przedmiot miałby tylko strukturę addycyjną – wyznaczoną przez „ile” tworzywa w nim tkwiącego.

¹⁷³ Summa Theologiae I, q. 32 a. 1, ad 2.

Jest rzeczą jasną, że obiekt eksperymentu jest obiektem idealnym, fenomenalnym. Niepodobna wyznaczyć tożsamości żadnego organizmu żywego w ten właśnie sposób. Widzimy zaś, że każdy żywy organizm ma naturalną tendencję do zachowania własnej integralności. Zresztą nie jest ona równie silna przez cały okres osobniczego życia. Tzw. cicatrization index wskazuje jak i do jakiego stopnia, organizm *sam* przywraca właściwą sobie *równowagę* (integralność). Chodzi o równowagę energetyczną, bo ilość „tworzywa” (materii) jest pochodną właśnie owej równowagi.

Wracając więc do przykładu okresowego układu pierwiastków można zapytać, czy istotnie „tożsamość” przedmiotu wyznaczona jest wyłącznie przez tzw. liczbę atomową (tzn. liczbę protonów w jądrze)? Pomijając oczywisty fakt istnienia izotopów, a więc różnej liczby neutronów w jądrze, można powiedzieć, że stan energetyczny atomu jest wyznaczony przez funkcję falową. Istnieją dyskretne poziomy energetyczne, ale istnieją one dlatego, że atom jest w określony sposób *złożony* z cząstek elementarnych – nie stanowi układu izolowanego – na przykład w stylu monady Leibniza. I dalej: atomy wchodzą w skład związków chemicznych bynajmniej nie dlatego, że dzieje się to „przypadkiem”; uzasadnieniem bowiem na przykład wartościowości atomów jest właśnie budowa jego powłok elektronowych. Natura składa się w organiczną całość poczynawszy od najbardziej elementarnych cząstek, a skończywszy – jak się wydaje – na układach najbardziej złożonych.

Fakt, zdarzenie, zjawisko, jakie obserwujemy, jest elementarnym składnikiem owego procesu organizowania się „par” przyczyna-skutek w coraz szersze struktury zdominowane dążnością do zachowania własnej tożsamości. Przedmiot doświadczenia źródłowego jest teleologicznie zorganizowaną strukturą sięgająca „dna” świata, którym są cząstki elementarne.

Kant przyjmował, że organizacja danych doświadczenia pochodzi wyłącznie z umysłu. Wobec tego chcąc poznać cokolwiek *różnego* od umysłu (coś, co się *poza umysłem* znajduje), stawalibyśmy zawsze nie tyle w obliczu rzeczy w normalnym tego słowa znaczeniu, ale w obliczu otchłani nieokreśloności (Ding an sich) (lub absurdu egzystencjalistów). Wydaje się, że nie ma racjonalnej podstawy, by przyjąć raczej owo Kantowskie „optymistyczne” „jestem demiurgiem mojego świata”, niż równie irracjonalne przekonanie typu: „*piekło* jest we mnie”. Oba stanowiska są umotywowane emocjonalnie i z nauką nie mają nic wspólnego.

Jedno rzeczy realnej jest to bycie niepodzielnym w sobie. Porównywanie kwantytatywne przedmiotów jest możliwe dopiero wówczas, gdy ujmemy przynajmniej w sposób niezdeterminowany dwa elementy zjawiska, w których manifestuje się powszechna dążność natury do zachowywania istnienia. I takie porównywanie nie może zadowolić umysłu ludzkiego, co zresztą *expressis verbis* mówi sam Kant. Ów zaś brak wewnętrznego pokoju – zdaniem Kanta – należy przyjąć z dobrodziejstwem inwentarza, jaki daje rzekomo nauce transcendentalizm. Sprowadza się to w sumie do postawy emocjonalnej wobec tego, co człowiek spodziewałby się osiągnąć jako eschaton życia. A jednak sami naukowcy (wspominaliśmy powyżej Bohma) mówią, że pojęcia zwane niekiedy jakościowymi są konieczne potrzebne *nauce*, a nie wyłącznie dobremu *samopoczuciu naukowców*. Jednostronność metody matematycznej jest szkodliwa dla samej nauki.

Bo właśnie sprawą osobną jest sposób wykorzystania owego relatywnego sprzężenia. Możemy go ująć jako element różniczkowy i „komponować” przedmioty w sposób niemal dowolny. Możemy wszelako wyrazić owe relatywy jako przyczynę i skutek; jako

przyczynę, która udziela skutkowi istnienia. Poznajemy skutek jako dążący do właściwego istnienia, to znaczy jako rzecz o tożsamości „wyznaczonej” przez dążenie do zachowania własnego istnienia (istnienia otrzymywanego od przyczyny). Skutek ujmujemy w danym razie jako byt jakiś, to znaczy rzecz o naturze określonej definicją realną. Naturalnie signum-znak języka pozwala nam tę definicję wyrazić. Z drugiej wszelako strony, wyrazy, którymi się posługujemy w danym razie, są raczej słowami, niż znakami po prostu. W pierwszym zdaniu „Hermeneutyki” Arystotelesa czytamy, że znaki są zależne od ujęć intelektu. Inaczej: wyrażamy naszą wiedzę o rzeczach stosownie do aspektu ich ujęcia; stosownie do *sposobu* ich ujęcia. Oznacza to na przykład tyle, że powszechniki stosują się do rzeczy, ale sposób ujęcia rzeczy jest w danym razie związany z charakterem (i rodzajem aktywności) naszego intelektu. To samo dotyczy przedmiotów matematycznych. Ujmujemy rzeczy w określony sposób tzn. na drodze abstractio formalis, natomiast są to oczywiście rzeczy realne, których realność zresztą zazwyczaj od razu w matematyce tracimy z oczu. Natomiast ujęcie definicyjne rzeczy jest ujęciem na drodze abstrakcji powszechnika (abstractio totius) i ten rodzaj abstrakcji jest bliższy naturze. Dzięki scientia naturalis odnośnie do istnienia świata zewnętrznego nie mamy żadnej „wiary”. Dzięki abstractio totius wypowiadamy sprawdzalne twierdzenia, ważne w wąskim, aspektowym zakresie.

Jest zresztą rzeczą godną uwagi, że odkrycie fizyki kwantowej stanowi w pewnym sensie potwierdzenie odgraniczenia stosowalności analizy matematycznej. Jeżeli fakt naukowy to odniesione do siebie bytowością relatywy, można dzięki abstractio formalis relatywy owe pojąć jako element różniczkowy dx . Element ten może być dowolnie mały. Otóż w naturze – o czym się przekonano – elementem „różniczkowym” jest raczej hx , a nie dx . Stała Plancka jest „bardzo mała”, ale nie jest ona elementem infinitezymalnie małym. To, że chodzi tu o przedmioty „małe” nie jest wszelako najistotniejsze. Niepodobna bowiem zrozumieć istoty na przykład reakcji chemicznych bez odwołania się do istnienia owych „małych” przedmiotów. Nie chodzi tu o to, co „małe” po prostu, ale o to, co *elementarne* dla natury jako takiej.

Stwierdza się zazwyczaj, że stała Plancka nie ma znaczenia dla przedmiotów „dużych”. Otóż w rzeczywistości ona nie ma znaczenia dla przedmiotów idealnych, fenomenalnych. Przez przedmiot taki rozumiemy na przykład kulę karabinową. Nieoznaczoność iloczynu pędu i przesunięcia jest znikoma w tym wypadku. Problem jednak w tym, kula karabinowa jest właśnie przedmiotem idealnym, fenomenalnym: jej „tożsamość” jest wyznaczona addycyjnie, przez podanie sposobu jej wytworzenia. Czy na przykład kot jest przedmiotem idealnym, skoro jest przedmiotem „dużym”? Otóż jeżeli każde ciało naturalne jest superpozycją elementarnych przebiegów falowych „unoszących” cząstki materialne, to nie jest bynajmniej jasne, dlaczego te ciała miałyby się „składać” w ten sam sposób w wypadku kuli i kota. W wypadku kota one składają się „konstruktywnie”. Wydaje się, że pęd i położenie kota możemy wyznaczyć zupełnie precyzyjnie. Jest to jednak złudzenie, oparte na przekonaniu, że kota możemy zastąpić odpowiednim przedmiotem idealnym. Jeżeli chodzi o miejsce, które zajmuje dany przedmiot, to jego granice bynajmniej nie „rozmywają się” w dokładnie taki sam sposób dla wszystkich przedmiotów o „tej samej wielkości”. Podobnie „pęd” kota nie jest bynajmniej związany jedynie z przemieszczeniem się, ale też z procesami organicznymi, które dokonują się wewnątrz jego organizmu.

Reasumując: to, co jest zasadniczym przedmiotem naszego poznania, nigdy nie może pozostawać w zupełnej izolacji: skutek jest skutkiem działania określonej przyczyny; a ujęcie naukowe polega na uwyrażnianiu, zdeterminowaniu przyczyny i skutku. Wiedza poszerza się stopniowo przez wciągnięcie danej przyczyny w zasięg przyczyny dalszej, itd. Jest to nasza wiedza o określonym aspekcie świata realnego, przekonanie o istnieniu jakiejś „całości”, którą trzeba by *naprzód* poznać jest niczym nie ugruntowane.

Indeterminizm, z jakim mamy to do czynienia, jest indeterminizmem poznania nie zaś bytowania. „Znaki bowiem nie oznaczają rzeczy bezpośrednio, ale za pośrednictwem ujęcia intelektu” (Arystoteles). To, że poznajemy rzeczy jako „ilościowe” jest związane z naszym sposobem ich poznania nie zaś z samymi rzeczami. *Scientia naturalis* bliższa jest poznaniu natury przez fakt, że jej przedmiotem są natury rzeczy istniejące w poszczególnych jednostkach. A jednak i w wypadku *scientia naturalis* mamy do czynienia z indeterminizmem *sui generis*. Tomasz stwierdza, że rzeczy przez nią badane zachodzą *ut in maiori parte* – w większości wypadków. Jakkolwiek bowiem jest rzeczą zupełnie pewną, że skutek jest skutkiem zawsze określonej przyczyny, to twierdzenie przeciwne, bynajmniej nie jest prawdziwe: przyczyna może nie wywołać skutku z powodu istnienia innej przyczyny, której istnienia nie dostrzegliśmy, a której istnienie nie jest ujęte bezpośrednio przez dany aspekt poznania.

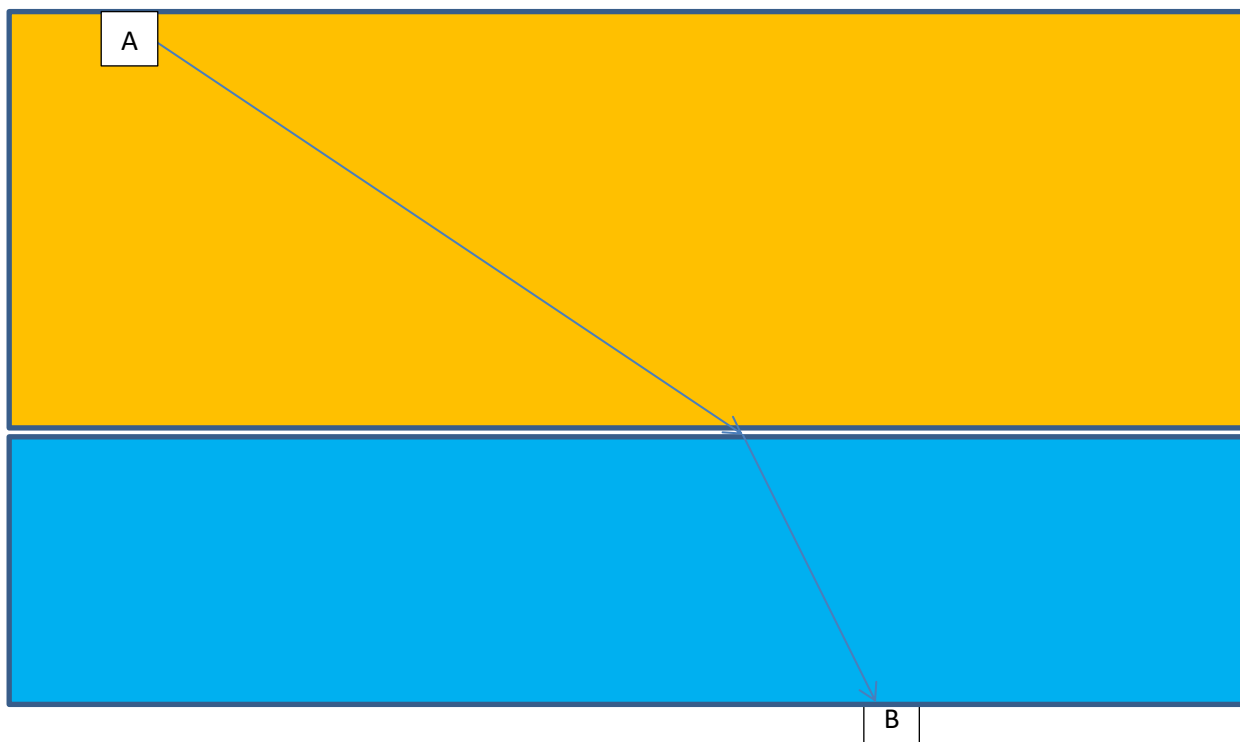
Mamy zatem w samej naturze pewien margines nieokreśloności, który wszelako w niczym nie narusza racjonalnej budowy kosmosu jako całości. Wspomniana powyżej niedookreśloność poznania, czy też potencjalność ludzkiego intelektu w punkcie wyjścia jego aktywności, jest chyba rzeczą bezdyskusyjną. Nikt chyba nie będzie przeczył, że potencjalność ta jest wpisana w kondycję życia ludzkiego. Od dobrego nauczyciela zależy, czy wyzyska on wszystkie potencjalności i możliwości tkwiące w umyśle ucznia. Bo czasami samo ich dostrzeżenie bywa niezwykle trudne (zarówno od strony obiektywnej, jak i od strony woli nauczyciela, który – paradoksalnie – musi być dość pokorny, aby dostrzec to, w czym, może uczeń nad nim potencjalnie góruje). Natura oczywiście takim nauczycielem nie jest, bo też nie może antycypować trudności, na jakie natrafiamy w zdobywaniu wiedzy. Ale – per analogiam – mamy coś, co może być nazwane dialogiem związanym nawet z samą naturą. W „Wyznaniach” Augustyna jest opisany taki właśnie dialog. Pytanie, które kierujemy do człowieka jest określone przynajmniej co do formy języka, w którym je formułujemy. „Język” natury jest inny, bo też zawsze odpowiedź na dociekliwość umysłu ludzkiego brzmi: „jeszcze nie”; „nie jestem twoim przeznaczeniem”. I w tym punkcie natura niewątpliwie żadnego oszustwa (w przeciwieństwie do człowieka) dopuścić się nie może. To, że każda przyczyna może być udaremniona w swym działaniu sprowadza się do tego, że zawsze wskazuje on „Poza”, w mocniejszym lub tylko jeszcze słabszym tego słowa znaczeniu. Jeżeli „części” kosmosu by się „dodawały”, to jednak zawsze wskazany byłoby pewien „kierunek”; owo „Poza”. Tym właśnie różni się jedność addycyjna od jedności bytowej.

Prawidłowym zatem postępowaniem dla *scientia naturalis* jest przechodzenie od skutku do przyczyny. Naturalnie przeciwnie rzecz przedstawia się z eksperymentem: dążymy do wytworzenia określonego skutku. A jednak naukowcy zgadzają się co do tego, że dokładne powtórzenie warunków brzegowych jest w zasadzie niewykonalne. Metoda doświadczalna Arystotelesa polega więc na obserwowaniu skutków i poszukiwaniu przyczyn.

Przyczynowość Arystotelesowska jest przyczynowością warunkową, ale też daje *pewność* zależności przyczynowej przesłanek sylogizmu. Ta ostanía jest przyczynowością absolutną, podczas gdy takowej absolutnej przyczynowości w naturze dopatrzeć się niepodobna, choć rzeczywiście w nią *wierzono*.

Przez stulecia wierzono w determinizm przyrody. Przekonanie to wpływało z założeń systemu Descartes'a i Leibniza. A wiara ta wpływała z przekonania co do uniwersalności metody matematycznej. Można to nawet wyrazić w formie poetyckiej: „Bóg jest wielkim matematykiem”, a „księga natury jest spisana językiem matematyki”. O ile bowiem dla fizyki obserwacja natury musi stanowić bodziec dla formułowania teorii fizykalnych, to sama matematyka (z racji specyficznej dla niej abstrakcji) właśnie z tego rezygnuje. Matematyk nie przechodzi od skutku do przyczyny, ale od przyczyny do skutku. Na przykład istota okręgu jest „przyczyną” jego właściwości. Wierzono, że rzecz podobnie się przedstawia ze światem fizycznym. Przez przyczynę Descartes rozumiał siłę wywołującą ruch. Ruch w danym razie jest mechanicznym przegrupowaniem cząstek materialnych. Być może Bóg dał pierwszy impuls owego kosmicznego ruchu, przekazywanego dalej zgodnie z zasadą zachowania pędu. Podobnie rzecz przedstawia się z Leibnizem: zasadniczą sprawą jest zachowanie energii kinetycznej. Otóż nic teoretycznie nie stałoby na przeszkodzie temu, aby poznać owo mechaniczne oddziaływanie materii z dowolną dokładnością, a więc na poziomie atomowym również.

To właśnie okazało się fikcją. Feynman wykazał, że przedmiot (nawet ten makroskopowy) nie porusza się po trajektorii wyznaczonej przez jego stan wyjściowy („przyczynę”). Teoria tzw. całek po trajektoriach pokazuje, że ciało bynajmniej nie porusza się w sposób zdeterminowany z punktu A do punktu B; ono „wypróbowuje” różne trajektorie. Widać to na przykładzie zasady Fermata: jak wiadomo, światło wybiera najkrótszą (*najlepszą*) drogę optyczną przechodząc przez ośrodki o różnym współczynniku załamania, tzn. w nierównym stopniu spowalniające jego ruch. Jak to się dzieje? Feynman mówi (żartem), że światło „obwachuje” różne drogi i „wybiera” najlepszą, tzn. najkrótszą. Możemy sobie wyobrazić człowieka topiącego się 10 metrów od brzegu i drugiego, na brzegu odległego od niego 30 metrów. Jest jasne, że najkrótsza efektywna droga dotarcia do topiącego się jest pochodną sprawności poruszania się po suchym terenie i w wodzie. Niekoniecznie bowiem trzeba przepłynąć jedynie 10 metrów, a resztę przebiec; kompromis między bieganiem a pływaniem jest konieczny dlatego, że nie płyniemy przecież z prędkością nieskończenie mniejszą niż biegamy. Chodzi o najbardziej sprawne dotarcie z punktu A do punktu B.



Założmy jednak – zupełnie teoretycznie – że osoba topiąca się jest na tyle przytomna, że widzi wybór dobrej drogi, ale nie na tyle przytomna, żeby wyraźnie dostrzec, że zbliżający się do niej przedmiot jest człowiekiem. Posuńmy nasze założenia o krok dalej: być może osoba topiąca się rozpoznaje przedmiot *jako* człowieka *dlatego właśnie*, że porusza się on po najkrótszej drodze, tzn. celowo. Mogłoby się bowiem zdarzyć, że jakiś przedmiot mógłby zbliżać się do niej po linii prostej (na przykład duży ptak lecący tuż nad ziemią, a potem nad wodą). Otóż topiąca się osoba rozpoznaje celowe działanie i z tego *wnosi o istocie* przedmiotu, który się do niej zbliża. Podobnie rzecz przedstawia się z postrzeżeniem wzrokowym, jeżeli jest ono rzeczywiście źródłowym. Jaspers nazwałby zapewne sytuację człowieka tonącego „sytuacją graniczną” (taką, z jakiej oczekujemy wybawienia). Rozciągnijmy jednak to pojęcie na postrzeżenie zmysłowe, jeżeli jest ono rzeczywiście źródłowym. Bycie świadomym tego, co świadomość w ogóle musi poprzedzać może wydawać się niewykonalne (przynajmniej dla przeciętnego człowieka). Zazwyczaj nie „jesteśmy świadomi” tego, że na przykład płat śniegu, który widzimy w słabym świetle jest błękitny. *Pamiętamy*, że „powinien być” on biały. Natomiast o tym, że jest jednak inaczej dowiadujemy się dopiero widząc płótna impresjonistów. Do zwykłych idei po prostu się przyzwyczajamy i one przesadzają o (jak chcą egzystencjaliści) pospolitości życia. Tak samo możemy nie być dokładnie świadomi natury postrzeżenia źródłowego, które zawsze jest jednak „wybawieniem”. Sam Arystoteles określa je właśnie mianem (σωτηρία) – wybawienia.

οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν
φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ
ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύ-

ναμὶς ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν.¹⁷⁴

Nawet na poziomie czysto zmysłowym poznajemy celowość działania natury. W „Protreptyku” Arystoteles idzie o krok dalej: celem natury jest doskonalenie władz poznawczych człowieka.

Otóż wszystko to byłoby zupełnie niezrozumiałe, gdybyśmy w postrzeżeniu zmysłowym mieli do czynienia z mechanicznym oddziaływaniem „materii” na nasze zmysły, czy też reakcją na takowe oddziaływanie.

„Trajektorię zmysłów” zwierzęcych widać w zachowaniu mrówek *Wasmannia auropunctata*. Organizują one doświadczenie optymalizując przez pozostawianie feromonów drogę dotarcia do pokarmu.¹⁷⁵



¹⁷⁴ *De Anima*, II c.5, 417b 3-5.

¹⁷⁵ To Save Drowning People, Ask Yourself “What Would Light Do?”

POSTED BY AATISH BHATIA ON MAR 26, 2014

<http://nautil.us/blog/to-save-drowning-people-ask-yourself-what-would-light-do>

Spróbujmy ująć problem w pewnym uproszczeniu: oto mamy „duży” przedmiot (przyczynę) i próbujemy dotrzeć do przedmiotu „małego” (skutku). Odpowiada to na przykład zasłanianiu lub odkrywaniu szczelin, na których rozpraszają się elektrony. W tym wypadku dochodzimy do wyników jedynie prawdopodobnych. Możemy jednak próbować odkrywania zależności odwrotnej: a mianowicie badać, jak „składają się” przedmioty duże z przedmiotów małych. Otóż widzimy, że nie składają się one bynajmniej na chybił trafił, ale wedle określonego porządku. Celowość natury jest tu ewidentna. Na przykład organizm ludzki jest niewątpliwie celowo zorganizowaną całością (A. Carrel). Z pewnością nie jest agregatem cząstek, jak przypuszczali „determiniści” Descartes i Leibniz. Elementy, atomy, związki chemiczne układają się celowo, w określonym porządku. Stwierdzenie, że ów porządek jest wynikiem przypadku, jest absurdalne. Przypadek bowiem w danym razie w naturze by dominował, a widzimy coś wręcz przeciwnego. W naturze zatem mamy determinizm zupełnie specjalnego rodzaju: oto dla zaistnienia danej rzeczy konieczna jest taka to a taka konfiguracja tworzyw. Naturalnie może się zdarzyć, że powstawanie bytów doskonalszych (na przykład zwierząt) „zatrzyma się wpół drogi”, na skutek interakcji „niewłaściwych” przyczyn. Na przykład dziecko może się urodzić z wadami genetycznymi. Nie mniej jednak wyniki scientia naturalis, która właśnie zajmuje się naturalnym powstawaniem, są pewne w tym przynajmniej sensie, że opisują zupełnie adekwatnie ludzką naturę, choć ta w wypadku kalekiego dziecka nie dochodzi do pełni doskonałości w jego działaniu.

Sama zatem zasada Fermata ma znaczenie – wedle Feynmana – filozoficzne:

Zasada najkrótszego czasu jest zupełnie inną filozoficzną zasadą dotyczącą sposobu działania natury. Zamiast zależności kauzalnej typu: jeżeli uczynimy coś, to nastąpi coś innego, i tak daje [ad infinitum], przyjmujemy sytuację [odwrotną]; że [nie warunki brzegowe, a] *światło decyduje*, który czas jest najkrótszy, czy też graniczny i ono to wybiera drogę [działania natury].¹⁷⁶

Otóż owo „światło decyduje”, czy też – ogólnie – „decyduje natura”, to po prostu Arystotelesowska *intentio naturae* – *βούλημα φύσεως*. To działanie musi zatrzymywać się na określonych obiektach.

Punkt wyjścia dla odróżniania w scientia naturalis dany jest właśnie w percepcji faktu, zdarzenia. Cóż zatem widzimy? Na pewno nie rozpoznajemy bytu danego na „tle” bytowości (*entitas* – mawdżud filozofii arabskiej) pojętej jako materia matematyczna. Bytowość, którą niewątpliwie tu rozpoznajemy jest generalną tendencją natury do doskonałości i zachowania istnienia (byt jest pierwszym przedmiotem intelektu). Widzimy relatywy w niezdeterminowaniu, relatywy, które później rozpoznajemy jako przyczynę i skutek. Owo niezdeterminowanie, nieodróżnienie jest *dane*. Z drugiej jednak strony, realną przyczyną, czy też istotą *łączności bytów*; *mirabilis conectio rerum*; jest generalna tendencja „ożywiająca” całą naturę, która to natura jakby „wybiera” najlepszą, najkrótszą drogę. Owo „wybieranie” nazwiemy właśnie „bytowością”. Refleksja nad postrzeżeniem wzrokowym przede wszystkim

¹⁷⁶ Nawiasy [...] pochodzą ode mnie.

pozwała nam, na skonstatowanie faktu celowego działania natury; działania na nasze sensoria; jest to bowiem jakby „soteria” – wyzwolenie.

Relatywy zdarzenia są odniesione do siebie samymi sobą (Tomasz nazywa je *relativa secundum dici*).¹⁷⁷ Nie mniej jednak jako realne zdarzenie, relatywy są połączone, czy też wkomponowane w generalną tendencję natury przejawiającą się m.in. w tworzeniu organizmów coraz doskonalszych, mających coraz więcej bytowości. Chodzi tu naturalnie o bytowość wewnętrzną danego przedmiotu, o jego tożsamość. A relacji obu niepodobna wyrazić w terminach ekstensji. Bo jeżeli na przykład Spinoza twierdził: *omnis determinatio est negatio*, zakładał milcząco poznanie „całości”, na „tle” której rozpoznamy część. Jest to ewidentne zastosowanie metody matematycznej poza jej właściwym obszarem działania. „Pomiędzy” relatywów w danym bowiem razie wyznaczone byłoby przez – by tak rzec – „zanurzenie” w zbiorniku „ilości”. „Tożsamość” zarówno przyczyny, jak i skutku byłaby rzeczą względną jedynie. Co zatem znaczy to „odróżnienie od niebytu”? Można nawet zradyzalizować „poznanie” niebytu (*Nichtung* Heideggera). Natomiast powinno chodzić tu cały czas o przyczynę i skutek. Skutek jest *relatywnym* w stosunku do przyczyny niebytem. Przez przyczynownie bowiem rozumiemy właśnie udzielanie bytowości.

Oczywiście w *stworzonym* świecie nie istnieją *samodzielne* byty, które można by określić mianem *relativa secundum dici*. Jeżeli takowe Relatywy istnieją *poza nim* (w naturze Boga), to jednak nie mogą być poznawane na drodze naturalnej.¹⁷⁸ W istocie, brak zaspokojenia w poznaniu owych „zwykłych” relatywów (redukowalnych do odrębnych substratów), jest świadectwem tego, że ludzkie aspiracje duchowe sięgają właśnie *poza świat stworzony*.

¹⁷⁷ Summa Theologiae I, q. 13 a. 7 ad 1. Ad primum ergo dicendum quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec dicuntur relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi, quae dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur et circa nomina divina haec differentia est considerata.

De potentia, q. 7 a. 10 arg. 11. Praeterea, huiusmodi relativa quae de Deo dicuntur ex tempore, aut sunt relativa secundum esse, aut secundum dici. Si sunt relativa secundum dici, in neutro extremorum aliquid ponunt realiter. Hoc autem est falsum, secundum praedicta: nam in creatura relata ad Deum realiter existunt.

De potentia, q. 7 a. 10 ad 11. Ad undecimum dicendum, quod distinctio ista relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis. Quaedam enim sunt relativa secundum esse quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna; et quaedam sunt relativa secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu. Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes; relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes.

¹⁷⁸ W polemice z Gilbertem de la Porée, Tomasz odnotowuje, że ta cecha relacji, która jest wspólna dla wszystkich przypadłości (tkwienie w substracie), jest w Bogu eminentnie, tzn. Poszczególne Osoby „są w” istocie Boga, tzn. są tożsame z Jego Naturą. W tym jednak miejscu zaznaczono tylko to, że Relatywy owe są nietożsame ze sobą nawzajem.

Matematyka niewątpliwie dokonuje uwyrażnienia tego, co niezdeteminowane. A jednak zatrzymuje się ona „wpół drogi”, przyjmując za przedmiot „ile”, tzn. formę przypadłościową, nie zaś formę gatunkową. Bo „ile” rzeczy jest właśnie jej przypadłością. W tym sensie *scientia naturalis* stanowić musi naturalne dopełnienie matematycznie zorientowanego przyrodoznawstwa. *Demonstratio per signum* jest tylko prawdopodobne, jeżeli jest to poznanie przyrody. Natomiast *demonstratio per causam* jest pewne. Bo forma substancjalna spoczywa w rzeczy, tak jak do forma zastępcza spoczywa w umyśle; natomiast forma przypadłościowa – nie.

Ujęcie jedności przedmiotu jest niewątpliwie niezbywalne. Arystoteles mówi, że ten, kto nie pojmuje czegoś jako jednego, nie pojmuje niczego. Chodzi jednak o zdanie sobie sprawy z tego, z jakiego rodzaju jednością mamy w danym razie do czynienia: czy z jednością addycyjną jedynie, czy też z jednością bytową (jednością realnego przedmiotu). W tym pierwszym właśnie znaczeniu Husserl powie, że „każda istota, ma swój matematyczny zakres”.

U źródeł wspomnianych powyżej błędów filozoficznych leży przekonanie Jana Dunsa Szkota, że byt jest adekwatnym przedmiotem intelektu. Jak wiadomo, pojęcie, „adekwacji” jest bardzo kontrowersyjne. Definicja prawdy Izaaka ze Stella: *veritas est adaequatio rei et intellectus* jest bardzo przejrzysta, ale również może być pojęta opacznie. Bo jeżeli od czasów Descartes’a, a jeszcze wyraźniej – Kanta przyjęto, że to raczej rzeczy stosują się do umysłu niż odwrotnie, to możliwość taką można było z góry przewidzieć. A w danym razie człowiek okazał się ostatecznie „zamknięty w klatce świadomości”. Również „powrót do rzeczy samych” Husserla nie był przecież niczym innym, jak szukaniem pierwotnych danych *wewnątrz* świadomości. Poza świadomość – rzekomo – wykroczyć nie możemy; zakładałoby to bowiem sprzeczność: poznanie czegoś, co nie jest przez poznanie uchwytywane. Stwierdza się przy tym, że stanowisko scholastyków, przyjmujących istnienie świata zewnętrznego jest „naiwne”, „niekrytyczne”, tzn. przyjmuje za rzecz oczywistą to, co wcale oczywiste nie jest; czyni „za dużo założeń”. Kant odrzuca istnienie „rzeczy”, ale zupełnie naiwnie przyjmuje jako oczywiste istnienie „rzeczowości” (*Ding an sich*). Trudno nazwać to stanowiskiem krytycznym.

Faktem jest jednak, że to raczej „racjonałści” czynią nieuzasadnione założenia. Przede wszystkim w scholastyce brak pojęcia „świadomości”. Pojawiło się ono dopiero u Gocleniusa i Clauberga w dobie po-kartezjańskiej. „Idee I” Husserla stanowią w sumie analizę owej świadomości. Otóż mamy, wedle niego, dwie „sfery” w stosunku do siebie „komplementarne”: świadomość i rzeczywistość. Ponieważ dla Husserla świadomość jest pierwotna, wobec tego przyjęto, że dla realistów pierwotna jest rzeczywistość. Bo w każdym razie u Descartes’a mamy termin *realitas obiectiva*. A jednak sam termin „*realitas*” pochodzi od Jana Dunsza Szkota, a Tomasz nigdy go w swoich pismach nie użył.

Fichte zupełnie otwarcie mówi, że opcja realistyczna („dogmatyczna”), czy też idealistyczna musi być umotywowana afektywnie. W istocie, chodzi to o nic innego, jak specjalny rodzaj dewocji: racjonalista wierzy głęboko w istnienie świata ducha, a na tych, których określa mianem „realistów” patrzy z pobłażaniem, bo zresztą religia rozumu domaga się „tolerancji”. Natomiast zastanawiający jest zupełny brak takowej tolerancji w stosunku do samego Arystotelesa, co świadczyłoby o tym, że zdawano sobie przynajmniej niejasno

sprawę, że Arystoteles, żadnej „opcji” w stylu Fichtego nie przyjął, a wspomnianego wyboru nie dał sobie narzucić.

Ikona „pobożności” Kartezjańskiej jest tzw. w literaturze anglosaskiej „floating man”. Awicenna wyobraził sobie, że ktoś mógłby przyjść na świat w wieku dojrzałym w kompletnej izolacji od tego, co nazywamy światem, (nieświadom również własnego ciała) i postawił sobie pytanie, czy byłby świadom samego siebie jako umysłu. Ponieważ odpowiedź była twierdząca, „świadomość” została powołana do istnienia.

Pójdźmy za tropem rozumowania Awicenny bez czynienia wszelako osobliwego założenia, że „umysł” człowieka mógłby zaistnieć bez świata. Oto ktoś w wieku dojrzałym (lecz pozbawiony doświadczenia) kieruje swój wzrok na cokolwiek w ogóle. Stajemy wobec trudnego problemu określenia, co właściwie on poznaje (zakładając, że nie zna on żadnego języka i nie ma żadnej wiedzy). Analiza redukcyjna, którą powyżej naszkicowaliśmy, przekonuje nas, że mamy do czynienia z poznaniem w nieodróżnieniu, poznaniem – jakby – sprzężonym. I to jest właśnie „pierwotna dana świadomości”. W nim bowiem wprzód mamy tylko dane pierwotne, których stosunek do rzeczy jest jeszcze nie znany. Chodzi teraz o to, jak te dane optymalnie wykorzystać. Odróżniamy zatem relatywy, ale z drugiej strony, nie czynimy tego na oślep, bo coś wszak je łączy. Relatywy okazują się zatem przyczyną i skutkiem, czynnik zaś sprzężenia – istnieniem, czyli generalną tendencją natury do osiągnięcia doskonałości. W owym sprzężeniu manifestuje się ów czynnik (*esse*), o którym mowa była powyżej. Otóż po to, aby poznać coś w sposób zdeterminowany „intelekt formuje sam w sobie quasi wzorcą ideę niebytu” (Tomasz), która jakoś do tego, co jest poza nim, się odnosi. Jak widać, adekwacja, o której mowa, czyli wskazanie na najbliższy bytowi danemu niebyt, to sąd niesłychanie ubogi co do treści i bardzo wobec tego „krytyczny”. Jak widzimy, w ogóle nie można przyjąć bardziej minimalistycznego założenia: po to, aby poznać coś pozytywnie dokonujemy negacji i to nie bynajmniej „na tle” apriorycznie przyjętego tła (*entitas-mawdzud*), ale wyłącznie w tak wąskich granicach doświadczenia, jak to tylko możliwe. Niebyt tak ujęty jest niebytem relatywnym; niebytem skutku wobec przyczyny. Jeżeli przyjęlibyśmy określenie stanowiska Tomasza jako realizm, to pamiętać należy, że nie czyni on *żadnych* założeń; podczas gdy każdy inny system (np. Kantyzm) czyni założenia, których w ogóle udowodnić się nie da. Maritain słusznie zauważył, że Kartezjanizm jest podbudowany motywem prawdomówności Boga; motywem, który poza Objawieniem nie ma racji bytu; albo odwrotnie: motywem, który z nauki czyni „objawienie”: zgodnie z założeniami Oświecenia czerpiącymi ze średniowiecznej filozofii arabskiej.

Oświecenie zakłada istnienie pewnej całości; tymczasem ewidentnie nawet idealista żyje w świecie życia codziennego (który Husserl nazwałby może *Lebenswelt*). Zapytajmy zatem o status obiektów owego świata. Czy książka; taka powszechnie ceniona; nie zawiera sądów *adekwatnie* odwzorowanych w ludzkim umyśle? Czy nie jest ona ponadto fizycznym bytem? Bo biblioteka, w której mogę ją znaleźć, niewątpliwie nim jest. Nawet wobec tego idealista musi przyznać, że jego *Lebenswelt* jest naturalnym środowiskiem zupełnie materialnych rzeczy, choć oczywiście istnienie idealnego zbiornika rzeczy jest sprawą osobną. Według Arystotelesa, nie tyle „rzeczywistość”, co raczej rzeczy (*πράγματα*) są tym środowiskiem.

Nie ulega wątpliwości, że definicyjne ujęcie rzeczy (będące domeną *scientia naturalis*) jest konieczne nawet w samej fizyce, która wszak musi posługiwać się opisem jakościowym.

Otóż ujęcie jedności matematycznej i próba definiowania rzeczy w ten sposób jest jednak niewystarczające. Ile-quantum w odniesieniu do materialnego świata to jedynie znak, a znak może być interpretowany jednak różnorodnie.

Stajemy w fizyce wobec ograniczeń, które przyroda nakłada nie tyle na nasze poznanie, ale na ważność metody matematycznej i eksperymentalnej. W szczególności odnosi się to do samego „miejsca”, które można rozumieć dwojako: albo jako neutralne położenie w przestrzeni; albo jako granicę dwu ciał, tzn. dwu odróżnionych relatywów zjawiska. W pierwszym wypadku czyni się założenie, że przestrzeń jest izotropowa, co bynajmniej nie musi być prawdą. W drugim – uzyskujemy miejsce naturalne rzeczy wyznaczone przez interakcję dwu relatywów zjawiska. Ściśle rzecz biorąc, to nie tyle rzeczy znajdują się w przestrzeni, co ona znajduje się „pomiędzy” nimi.

Problem naturalnego miejsca ciał jest związany ze sposobem wyznaczania natężenia fali, którą możemy stowarzyszyć z danym ciałem. Otóż z makroskopowego punktu widzenia (z punktu widzenia fenomenalnego), natężenie całkowite jest sumą natężeń części. Natomiast analizując falowe własności materii sumujemy amplitudy fal, a natężenie wyznaczamy wtórnie. Otóż może się zdarzyć, że fale się wygaszają w danym miejscu wskutek superpozycji i w tym miejscu mielibyśmy właśnie granicę ciała. (Monady naturalnie „wygaszać się” nie mogą). Takie pojęcie ciała jest zgodne z tym, co Tomasz mówi na temat corpus mixtum – tzn. ciała złożonego z ciał elementarnych. Awicenna sądził, że elementy zachowują się w corpus mixtum (dziś powiedzielibyśmy, że np. ciało człowieka składa się z cząstek materialnych). Fakt dualizmu falowo-korpuskularnego ilustruje dobrze materialno-formalną budowę ciał fizycznych, o czym mówi Tomasz. To, że fala zajmuje określone miejsce, związane jest dobrze z pojęciem rozciągłości ciała.

To, że nie można stworzyć układu izolowanego, wskazuje na ograniczoność stosowalności III zasady mechaniki Newtonowskiej (akcja = reakcja). Zasada taka – pojęta w postaci radykalnej – przeczyłaby tezie: omne quod movetur ab alio movetur; oraz stwierdzeniu, że czynnik bezpośrednio poruszający jest potencjalnie sam poruszany. Ale właśnie ta Newtonowska zasada nie ma uniwersalnej ważności. Ważna jest ona niewątpliwie odnośnie do przedmiotów eksperymentu, bo one to mają ułatwić egzystencję człowieka na Ziemi izolując go od niepożądanego wpływu środowiska. Ułatwienie wszelako nie musi iść w parze z dobrem jako takim, bo izolować, czy też marginalizować można też innych ludzi. Za „niepożądane” ponadto można uznać właściwie wszystko.

Nawet jeżeli Arystoteles mówi i ruchu periodycznym i niezmiennym, to domniemana jego „wieczność” (idea broniona przez awerroistów) jest opacznym pojmowaniem owej *filozoficznej* koncepcji. Okrąg istotnie nie ma początku i końca, ale cykliczność procesów naturalnych nie daje się adekwatnie opisać w terminach czysto matematycznych. Arystoteles porównuje świat do jednego żywego organizmu. Taki zaś organizm musi pobierać energię z zewnątrz. Analogicznie, odcięcie kosmosu od Strony Zewnętrznej równałoby się jego anihilacji.

Specjalne więc (specyficzne) znaczenie może mieć zasada *podobna* do trzeciej zasady mechaniki Newtonowskiej odnośnie do organizmów żywych (dusza jest zasadą ruchu; jest to oscylator harmoniczny potencjalnie nietłumiony). Naturalnie, w skali kosmicznej możemy mówić o „duszy świata”, która w pełni i w sposób wyczerpujący aktualizuje całą materię pierwszą kosmosu. Jednak dusza zwierzęca tworzy jedynie *sui generis* mikrokosmos,

wciągając mianowicie w krąg własnej egzystencji części otaczającego je świata. Specjalnie odnosi się to do duszy ludzkiej, która jest „potencjalnie wszystkim”, tzn. ma możliwość poznawczego uobecnienia w sobie porządku całego kosmosu, (co literalnie przyjmował Awerroes) lub przynajmniej pewnego jego wycinka (co wydaje się stwierdzeniem ściślejszym).

Oscylator harmoniczny, jakim jest organizm ludzki jest nietłumiony potencjalnie jedynie, dlatego że potrzebuje on jednak uzupełnienia energii z zewnątrz. Fakt, że przypomina on do pewnego stopnia układ zamknięty, izolowany (jak dusza i ciało kosmosu, gdyby ten nie miał Przyczyny Transcendentnej) wynika stąd, że energia absorbowana z zewnątrz zamienia się na energię specyficzną dla danego organizmu. I to poniekąd wyznacza jego tożsamość.

Truizmem wydaje się stwierdzenie, że również w stosunkach ludzkich akcja wywołuje reakcję. Reakcje wszelako bywają nieadekwatne. Bo osoba, która doznała krzywdy często nie ma możliwości dochodzić sprawiedliwości, a – z drugiej strony – niektórzy są w stanie wyrzucić nawet zemstę za doznaną krzywdę. Niezależenie jednak od wszystkiego, „wektor” działań naturalnych nigdy nie jest dość precyzyjnie skierowany (jak to można by sobie wyobrazić odnośnie do przedmiotów idealnych.) Prawo karne stanowi pewne remedium, ale nigdy nie działa ono w 100% sprawnie. W najlepszym razie jest ono (podobnie jak prawo naturalne) partycypacją prawa absolutnego, wiecznego. Ogólnie, wszelkie działania naturalne są jednak asymetryczne, a Strona Zewnętrzna stanowi o ich trwałości.

U źródeł owego opacznego pojmowania praw naturalnych leży pewne wyobrażenie faktu; błędne wyobrażenie co do jego *natury*; błędne wyobrażenie co do tego, co istnieje.

Szkot pojął poznanie tego, co istniejące, inaczej niż Arystoteles. Przedmiotem „wizji” czy też „oglądu” zmysłowego jest to, co „jako całość jest jednocześnie istniejące” (In Met., VII, q. 15 [4] 17). Podobnie jak później u neopozytywistów, chodzi o „wiązkę właściwości” niepowiązanych ze sobą (istotnymi) relacjami. Domniemana substancja leżałaby jakoś „głęboko pogrzebana” pod owymi „własnościami” – na przykład owca nie byłaby w stanie poznać swej matki przybranej w wilczą skórę. Innymi słowy: „Konfiguracja przedmiotów tworzy stan rzeczy” (Wittgenstein, Tractatus, 2.0272).

Teoria „wiązki właściwości” powszechnie jest jednak przypisywana Hume’owi. Jest to u niego teoria ontologiczna dotycząca statusu przedmiotowości. Przedmiot poznania „jest” zbiorem właściwości, (wtórnych) relacji i modalności. Wedle tej teorii, dany obiekt składa się z właściwości i niczego ponadto, tzn. „jest” tymi właściwościami. Poza tymi właściwościami obiekt istnieć nie może i nie może być poznawalny. Na przykład jabłko to kolor, kształt, smak, itd. W szczególności, nie istniałaby substancja jako nośnik owych właściwości. Stanowisko to jest zupełnie destruktywne dla nauki. Bo ta musi polegać na porządkowaniu relacji i odróżnianiu właściwości. „Właściwości” ze sobą nie powiązane stanowiłyby przeszkodę w poznaniu naukowym. One muszą być powiązane (parami), a ostatecznie wskazywać (jeżeli uporządkowane będą zupełnie) na podstawę (substrat; substancję), która jest ich naturalnym nośnikiem.

Powyżej (WSTĘP. 7) wspomniano o problemie substancji i przyczynowości. W pracy niniejszej wielokrotnie tym dwoma terminami już się posługiwano. Pojęcie substancji i przyczyny wydaje się zupełnie niezbywalnym składnikiem każdej „złożonej” sytuacji komunikacji. Przeciwnie – nieposługiwanie się tymi terminami wydaje się sztuczne; nienaturalne.

Wszelako odwoływanie się do pojęcia substancji i przyczynowości *nie jest absolutnie konieczne*. W polemice z neopozytywizmem można po prostu wskazać, że *absolutnie konieczne* jest przyjęcie *jedynie czegoś*, co jest w ruchu; że konieczne jest w elementarnym „atomie” ruchu wskazanie na dwa i tylko dwa relatywy odniesione do siebie w sposób konieczny. Ruch jest jedyną zmysłowo postrzegalną postacią *bycia*. Inaczej: ruch jest oczywistością zmysłową, choć jeżeli chcemy w ogóle jakoś to, co elementarne wyrazić w poznaniu *intelektualnym*, to najwygodniej posłużyć się pojęciem *bytu*. Stąd też *nieodróżnienie owych dwu relatywów – bytu aktualnego i relatywnego, bo aktualizowanego przez tamten – „nie-bytu”, czyli czegoś aktualizowanego przez ruch* – jest rezygnowaniem z wypowiadania jakichkolwiek sensownych twierdzeń, w których zawsze *coś od czegoś odróżniamy*. Odróżnienie zaś *jest zupełnie niezbywalnym warunkiem* poznania czegokolwiek w ogóle. Odróżniamy na przykład w zdaniu podmiot od orzeczenia.

Sprawa dookreślenia statusu bytowego owego „czegoś” (substratu, którego istnienie należy koniecznie przyjąć), jest wtórna. Oczywiście ostatecznym substratem okaże się substancja, a związek *movens – motum*, czyli ruch, w sposób naturalny zmierza zawsze do ukonstytuowania się jakiejś substancji lub – co może nawet bardziej widoczne w samym wyrazie *παθεῖν* [doznawać] – zagłady. Doznawanie bowiem to właśnie *παθεῖν*. Jak wiadomo, doznawanie rozumie się specjalnie jako „uleganie” wpływowi, który bywa destruktywny, stąd też pochodne wyrazy typu: patologia i inne. Ewidentnie *πάθημα* – choroba jest ruchem prowadzącym do zniszczenia substancji. Właśnie nie widać, jak tego można by nie zauważyć. Czy istotnie zniszczenie substancji jest fikcją? Czy ruch (jakiś ruch) nie prowadzi do jej zniszczenia?

Naturalnie, wprost w elementarnym składniku doświadczenia substancja się nie pojawia. W „Komentarzu do Metafizyki” Tomasz pisze, że to metafizyka, a nie *scientia naturalis* „jest nauką o substancji”. Jest to zrozumiałe, zważywszy, że chodzi o określenie *samodzielności bycia*, a nie po prostu o jego elementarny przejaw. Dlatego też Droga z Ruchu odwołuje się do *pierwszej oczywistości*, czego Droga z Przyczynowości Sprawczej nie czyni. Nie mniej jednak określanie *movens i motum* zawsze w owych fundamentalnych kategoriach (bytu i relatywnego w stosunku do niego w ruchu – niebytu) jest dość kłopotliwe. Jest to oczywiście wspomniany problem konieczności przeprowadzenia analizy redukcyjnej, czyli jakby odkrycia elementarnych składników pojęć w ogóle. Dlatego też wygodniej po prostu (zgodnie z językiem potocznym) posługiwać się pojęciem przyczyny i substancji, pamiętając przy tym, że zawsze zresztą możemy się odwołać do pojęć bardziej elementarnych, czy też – „neutralnych”.

Uzmysłowienie sobie istnienia jakiegokolwiek substancji bez ujęcia jej właściwości jest oczywiście niemożliwe. Co do tego wypada się ze zwolennikami Locke’a i Hume’a zgodzić. A jednak przecież owego „uzmysłowienia” bynajmniej Arystoteles nie postulował (istotę rzeczy poznajemy na drodze abstrakcji; „czynności” zupełnie w stosunku do „uzmysłowienia” przeciwnej). Wręcz przeciwnie, scholastycy twierdzili: *accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est*. Przypadłości są wydatną pomocą dla poznania istoty rzeczy. Rzekoma nieścisłość ma tkwić w samym pojęciu „*substantia*”. Sub-stans to to, co „stoi pod”. Naturalnie przychodzi tu na myśl spoczynek, bo zresztą metafizyka mówi o względnie trwałym istnieniu rzeczy, (czego chyba zwolennicy omawianej „teorii” nie są w stanie wytłumaczyć; wytłumaczyć, co stanowi o trwałości danej rzeczy). Jeżeli pojęcie spoczynku

przychodzi wtórnie w stosunku do pojęcia ruchu, to oczywiście „substare” jest od strony zjawiskowej poprzedzane przez „subici”, czyli po prostu „moveri”. Czy zarzut można podnieść również w stosunku do nieścisłości pojęcia „podlegania zmianom” („moveri”) (jeżeli nawet „podleganie” względnie przynajmniej trwałemu istnieniu uznalibyśmy za „niejasne”)?

Zanegowanie istnienia substancji wydaje się prostą konsekwencją przyjęcia owej „teorii”, bo, zdaniem Arystotelesa, substancję poznajemy właśnie przez odróżnienie relatywów zjawiska. Jest to odniesienie jednoznaczne *wyłącznie* od strony języka jako tego, w którym „jest” sądu może stanowić o „jedności” orzekania. I tylko tak można rozumieć „jednoznaczność” bytu. Szkot, jak wiadomo, rozumiał ją wyobrazeniowo: jako zanurzenie przedmiotów w jednym continuum bytowości, co jest do pewnego stopnia poprawne jedynie odnośnie do przedmiotów matematycznych.

„Jest” zdania, specjalnie zaś przestanki i wniosku sylogizmu, stanowi o jego ścisłości. Wszelako oprócz owej ścisłości, pod owo „jest” musimy jednak podłożyć empiryczną treść. Innymi słowy; jeżeli byt orzekany jest wielorako (πολλαχὸν λέγεται τὸ ὄν), to różnorodność ta winna dać się zilustrować wielorakimi przejawami, czy też sposobami bycia, a MOVERI jest nim niewątpliwie w sensie zasadniczym. I tego sensu pominąć nie można, w przeciwnym bowiem razie odróżnienie (bytu od niebytu) miałoby sens tylko wyobrazeniowy, jak u Spinozy i Heideggera, z zasada niesprzeczności byłaby pusta. Czasownik ESSE strony biernej nie ma i mieć nie może, stąd też naturalna opozycja agens-actum nie może być pomocna w określeniu *werbalnie* postaci bycia. Co więcej, kategoria passivum w ogóle nie istniała w języku praindoeuropejskim. Ona została wypracowana na gruncie łaciny i greki. Tak więc poprzednik łacińskiego MOVERI czy też greckiego κινεῖσθαι miał pierwotnie znaczenie: poruszać się. Jeżeli taki był pierwotny stan języka, to można zasadnie przypuszczać, że to, co pierwotne w poznaniu, i *język w ogóle poprzedza* (a nie tylko poprzedza język w tej oto jego określonej historycznie postaci), tę właśnie niedookreśloność MOVERI w sobie zawiera. A z drugiej strony, uwyrażnianie danych pierwotnych prowadzić musi do odróżnienia bytu właśnie od niebytu na bazie tychże jedynie danych pierwotnych. Inaczej bowiem byłaby to tylko Nichtigkeit, bez treści empirycznej. Jeżeli zaś wypowiadamy twierdzenia, które mają być uzasadnione (sylogistycznie), to oczywiście przyczynę i skutek odróżniamy przynajmniej w tym sensie, w jakim movens musi być przyczyną w sylogizmie (Analytica Posteriora II, c. 11). Podsumowując: jakkolwiek odrzucenie odróżnienia – by tak rzec – radykalnego (substancji i przyczyny) może nosić pewne *pozory* racjonalności, to zamykanie oczu na dane doświadczenia i rezygnowanie z wypowiadania twierdzeń uzasadnionych, z pewnością żadnych znamion rozumności nie ma. Pierwsza Droga Tomaszowa jest bliższa oczywistości, a więc umysłem idealistów również, co jednak nie oznacza, że idealista po prostu *musi* ją przyjąć. „Musi” uczynić to warunkowo jedynie, bo też odrzucenie podstaw rozumowania przynajmniej werbalnie pozostaje zawsze możliwością otwartą. „Musi”, *jeżeli* chce wypowiadać się rozumnie.

Ta rola sylogizmu i dowodzenia została uwypuklona przez Sokratesa i Platona. Co więcej, u Platona została ona ujęta jednostronnie z uszczerbkiem dla empirycznej treści bycia. „Jest” Fedona (75C 10-D 3) jest jakby *pieczęcią*, którą podkreślamy *bezpośrednio* wagę wypowiedzi:

... ὁ λόγος
ἡμῖν ... περὶ πάντων
οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι” καὶ ἐν ταῖς ἐρωτή-
σεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι.

Platon mówi tu dialogu; o zapytywaniu fundamentalnym – ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες, i fundamentalnym odpowiadaniu – ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι. I nagie “jest” (to, co istnieje) – “αὐτὸ ὃ ἔστι”, rzekomo się tu właśnie pojawia. Jak zaznaczono jednak powyżej, dialog z naturą jest specyficzny. A bycie jest dane bezpośrednio tylko w tym sensie, że „pieczętuje” (ἐπισφραγίζει) relację movens i motum (Bo *my* tego nie czynimy z pewnością; nie da się stwierdzić owego – wyrażonego w 1 os. plur. – ἐπισφραγιζόμεθα). Język nie może zastąpić doświadczenia bycia, które werbalizację w ogóle poprzedza. W konsekwencji, ὁ λόγος ἡμῖν, jest to tylko *moje* rozumienie, nie zaś rozumienie ważne uniwersalnie. Dwadzieścia z górą wieków później, dopuszczono myśl, że bycie to jest byciem-dla-mnie (Für-sich-sein) po prostu. Platon takowej konkluzji sam nigdy by nie wyprowadził. Mówi on expressis verbis, że jego stanowisko jest prowizoryczne. Wydaje się, że po prostu czekał na Arystotelesa, który miał definitywnie rozwiązać ten problem.

„Bundle of Properties Theory” wraz ze swym uzasadnieniem ewidentnie upada wówczas, gdy przyjmiemy (jak tego wymaga analiza redukcyjna sposobu orzekania i poznania), że elementarną strukturą faktu nie jest – jak błędnie przyjęto – dowolna kompozycja „właściwości”, ale „właściwości” jedynie dwie, odniesione do siebie w sposób warunkowo konieczny: to, co „następuje” musi być poprzedzone przez to, co poprzedza. Zresztą zwyczajna obserwacja winna nas co do tego upewnić: poznajemy właściwości, ale przecież poznajemy je w określonej sekwencji: widząc coś, pragnę upewnić się co do innych właściwości przedmiotu. Postępujemy krok po kroku; a poznanie „wiązki właściwości” jednocześnie jest niemożliwe tak samo jak jednoczesne wykonanie dwu i więcej ilości kroków w różnych kierunkach. Jednocześnie istnieją tylko dwa relatywne zjawiska.

W wypadku bundle of properties theory, mamy do czynienia z *większą ilością* odniesionych do siebie elementów. Stosownie do tego, odniesienie owo nie może być istotnym elementem tkwiącym w fakcie; jest ono jedynie przypadkowe: to, co poznane wprzód jest zależne po prostu od tego, który przedmiot materialny silniej oddziałuje na nasze receptory, co jest oczywiście rzeczą przypadkową (Szkot).

Stosownie do tego, zdanie zwane protokołarnym (tzn. „odpowiadające” danemu „faktowi”) jest jedynie luźno powiązane z innymi podobnymi zdaniem (atomizm logiczny). Nie można zatem powiedzieć, aby fakt (jedno opisanie w ten sposób zjawisko) był realną przyczyną innego. Obrazowo można sobie to wyrazić w ten sposób, że pomiędzy dwoma dowolnymi punktami prostej można umieścić dowolną liczbę innych punktów. Otóż między „przed” i „po” również mamy podzielne w nieskończoność continuum, w którym moglibyśmy, jak się wydaje, „zmieścić” dowolną liczbę „zjawisk”, które być może jedynie uchodzą naszej uwagi dlatego, że nie dość silnie oddziałują na nasze receptory poznawcze.

Zdaniem Arystotelesa, w scientia naturalis obowiązuje zasada causam et effectum oportet esse simul. Znaczy to, że przyczyna i skutek „stykają się” ze sobą w ten sposób, że wykluczają obecność „trzeciego”, „obcego” elementu. W obszerniej powyżej cytowanych tekstach Tomaszowych komentujących „Fizykę” pokazano, jak rozumieć „naturalną bliskość”

przedmiotów – potencjalnych relatywów zjawiska. Pojęcie przyczyny odnosi się zarówno do przyczyny i skutku tkwiących w danym zjawisku, jak i odniesienia przyczynowego do przyczyny dalszej – innego zjawiska. Nie jest to założenie aprioryczne: wynika ono z analizy redukcyjnej sposobu orzekania i rozumienia rzeczy – u źródeł każdego poznania leżeć musi fakt, tzn. relatywne odniesienie do siebie wyłącznie dwu rzeczy. Relatywy są odniesione do siebie w sposób ścisły. W innym wypadku nie bylibyśmy w ogóle w stanie wyrazić żadnego twierdzenia czy też przeczenia, które przecież zakłada relatywne odniesienie do siebie bytu i niebytu.

2. Intencjonalność a komplementarność

Odrębność bytów była prawdopodobnie dla Tomasza kwestią dalece mniej dyskusyjną niż jest nią obecnie. Dlatego to wypadnie podjąć pewne wątki założone jedynie w mniejszej przesłance dowodu kinetycznego – wyraziściej niż to było u samego Tomasza. Ten – by tak rzec – nowoczesny monizm jest poniekąd pochodną rozmienienia intencjonalności. Termin ten nie jest wynalazkiem Brentana, bo jest on terminem scholastycznym, a pośrednio i Arystotelesowskim. Dwojako jednak można rozumieć intencjonalność. Zdaniem Arystotelesa i Tomasza, jest to modus istnienia rzeczy. Zdaniem Awicenny, Szkota i Husserla, jest to modus poznania. Zacieranie granic między bytami jest skutkiem przyjęcia Awicenniańskiej koncepcji intencjonalności. Jako że jednak sam Awicenna był (przynajmniej we własnych oczach) arystotelikiem, warto przyjrzeć się owemu archetypowi intencjonalności, aby poszukać płaszczyzny porozumienia nad podziałami, których nie uniknięto w przeszłości, a których skutki trwają do dziś. Bo doniosłość dorobku Awicenny dla myśli Zachodu wydaje się bezdyskusyjna. Co więcej, nowożytny paradygmat nauki daje się zupełnie przejrzysto ująć w filozoficznych terminach Awicenny właśnie. Dotyczy to nawet zupełnie – jak by się wydawało – nowych odkryć, bo te były właśnie antycypowane w pojęciach filozoficznych.

Ujmując zaistnienie jakiejś formy gatunkowej (lub jednostki w tym gatunku), można ją sobie wyobrazić na podobieństwo obecności w polu potencjału. Otóż w pewnym miejscu tego pola może pojawić się obiekt, który sprawi, że owo pole potencjału uzyska fizyczną mierzalność jako natężenie pola (na przykład grawitacyjnego lub elektrostatycznego). W ten sposób owo pole, które samo jako takie jest wielkością stricte нефizyczną, uzyskuje mierzalność. Tak właśnie można by sobie wyobrazić powstanie jednostki w danym gatunku, jeżeli mianowicie sam gatunek byłby czymś podobnym do a-lokalnego pola potencjału. Porównanie to można jeszcze dalej uogólnić, przyjmując, że wszystkie w ogóle możliwe do zaistnienia gatunki w owym „polu potencjału” gatunków się zawierają. Pole potencjału jest pewnym ideatum, a ideatum owo musielibyśmy pojmować jako „jednorodne” (jednoznacznie a priori wymierne) gdyby gatunki *poszczególne* były jedynie *przybliżeniem* do owego ideatum i „pojawiałyby się” stosownie do tego, jak materialne substraty (obiekty, które czynią pole mierzalnym) pojawiałyby się w tym polu. Obiekty – jak wiadomo – powodują pewne zaburzenie tegoż pola, a to z racji swej materialności, czy też – ogólniej – „przedmiotowości” (na przykład z racji posiadania ładunku).

Owo ideatum można różnie określać, a na historię świata patrzeć od strony owego ideatum, co czynili Awicenna i Hegel, choć dla Awicenny jest nim ostatecznie Bóg, a nie jego idea w nowożytnym tego słowa znaczeniu. Mianowicie racjonalność budowy kosmosu domaga się przyjęcia jakiegoś punktu konwergencji ewolucji materialnego świata. I ten punkt konwergencji byłby „Matematycznym Umysłem” świata – byty byłyby tym doskonalsze, im bardziej „dostosowane”; im bliższe owego „punktu konwergencji”. Ujmując to inaczej: punkt docelowy „ewolucji” świata byłby dany z góry i można by go określić na przykład imieniem Boga. Tak właśnie jest u Awicenny (a u Hegla w pewnym swoistym sensie również), choć z drugiej strony określanie go precyzyjnie nie zawsze musiało wydawać się absolutnie konieczne. Bo „Matematyczny Umysł” świata, czy też coś zwanego podobnie, nie wydaje się pretendować do miana określenia ścisłego; takiego, do którego przywiązuje się definitywne znaczenie. Tym, co nie ulega kwestii, jest to, że Pryncypium to jest zdefiniowane przez a-lokalność. Jest ono – używając języka Kanta – transcendentalne (nie: transcendentne, bo te dwa pojęcia Kant starannie odróżnia). To, co przychodzi później (myśl Hegla i Comte’a) jest jakby „oswajaniem” tradycyjnej wiedzy o Bogu w terminach transcendentalizmu. Tak jest na przykład u Bergsona. Ewolucjoniści przeważnie nie używają pojęcia Boga, bo też darwinizm wyrasta (prawdopodobnie) z potrzeby Jego odrzucenia. Ale ewolucjonista Bergson może go używać bezpiecznie, jeżeli raz przyjęto, że „idea” ta (w aktualnej, faktycznej i historycznej postaci) ewoluuje wraz z kosmosem (orzeczenia doktrynalne Kościoła – również). Oczywiście żadna „idea” nie jest w stanie upomnieć się o prawa pokrzywdzonych i marginalizowanych (nienarodzonych; terminalnie chorych), stąd też „ulepszanie” „świata ludzkiego” posuwa się dość swobodnie. Przyjęto, że nie ma faktyczności świata, o którą takie próby muszą się rozbić. W istocie faktyczności świata odmówiono tyleż substancjalności, co konieczności. Bo te dwa pojęcia stapiają się w jedno – celowości natury (*intentio naturae*).

Tymczasem człowiek – jako ekspozytariusz prawa „ewolucji” – domaga się kreatywności rozciągającej się poza wąskie ramy eksperymentu. Zukav mówi o „mocy kreatywnej” ewoluującej wraz z „rosnącą duchowością” podmiotu. Jest to wyzwolenie pewnego potencjału i właśnie w holizmie omawiane powyżej fizykalne pojęcie potencjału pola odgrywa zasadniczą rolę. Pole całości nie jest czymś do niej naddanym, czy też od niej różnym; ono jest rozciągnięciem zarysów doświadczenia fizykalnego. Pole charakteryzuje całość jako złączoną i syntetyzowaną; jako zdarzenie w systemie tego, co określono mianem rzeczywistości. Zawierać ma ono przeszłość i przyszłość. Zawierać ma potencjalności przyszłości. Idea struktury została rozszerzona poza mechaniczne dodawanie i dzielenie części typowe dla scjentyzmu. To dodawanie poczytano za znamię tradycyjnej nauki. Idea „struktury” rozciągnęła się na sferę, którą „filozofowie” holizmu określili mianem „metafizycznej”.

Filozofia Marksa stanowi – jak wiadomo – odwrócenie tradycyjnego paradygmatu. Ewolucja nie jest określona przez punkt docelowy, chyba że za takowy chcielibyśmy przyjąć istnienie społeczeństwa bezklasowego. Natomiast bierze się pod uwagę substrat „ewoluujący”, to znaczy przyjmujący coraz doskonalsze formy. Według Awicenny, Dawca Form (działając mocą Boga) wypromieniowuje formy (gatunki) bez specjalnego zróżnicowania. (Współcześnie zróżnicowanie to pojmuje się właśnie jako wtórne; jako różny sposób „dostosowania się”. Ponieważ jednak rzecz nie może dostosowywać się sama do siebie, to świat jako całość musi dostosowywać się do czegoś poza nim, czyli po prostu do

Dawcy Form albo Matematycznego Umysłu świata). Lustrzane odbicie poglądu Awicenny to to, które przyjmuje, że niezróżnicowane formy są sukcesywnie „zdobywane” w trakcie procesu „przybliżania się” do matematycznie racjonalnego ideatum. Człowiek naturalnie stanowi uprzywilejowaną część procesu „ewolucji”, inaczej bowiem przecież nie mógłby on przede wszystkim być jej świadom, cokolwiek by to miało oznaczać.

Wyższość myśli Awicenny nad jej nowożytnymi kontynuacjami polega na tym, że wskazano, dlaczego obiekty matematyczne dają się stosować do badania natury, a człowiek jest zdolny do „przybliżania się” do matematycznie racjonalnego ideatum. Zdaniem Awicenny, istnieje paralelizm istnienia i myślenia. Formy (poznawcze i gatunkowe) są wypromieniowywane przez Dawcę Form (Oświecenie generalne) bez intencji ze strony Dawcy (O poznaniu „intencji” Boga nie można, zdaniem Descartes’a, „mówić bez zuchwalstwa”; a celowości Jego działania, zdaniem również Awicenny, nie da się poznać). Ta „intencja” działa w kierunku przeciwnym, bo jest to wspomniana konwergencja bytowania i poznania. Jest to *jakiś* wytłumaczenie, dalekie co prawda od ścisłości Analityk Wtórych, choć bez niego zrozumieć *podstaw* nowożytnego paradygmatu nauki jednak niepodobna. Trudnym jest zresztą i wyłuskanie z niego źródłowego arystotelizmu.

Mamy mianowicie teorię matematyczną, która jest jakby „wypromieniowana” w świat materialny, tzn. poddana eksperymentalnej weryfikacji. Mamy operator, którym działamy na obiekt materialny, wskutek czego pojawia się obserwabla, odpowiadająca temu obiektowi.

Wspólny mianownik wszystkich wspomnianych powyżej paradygmatów poznania polega na przyjęciu istnienia z jednej strony tzw. „świadomości”, z drugiej zaś tzw. „rzeczywistości”. Działaniem „świadomości” jest teź „świadomości” „intencjonalność”, przeciwstawiona czysto mechanicznemu działaniu materii (to znaczy ciał materialnych). Przy tym matematyczne ideatum „świadomości” odpowiada – jak nadmieniono – na zasadzie paralelizmu oddziaływaniom materialnym. Awicenna mówi, że Dawca Form wypromieniowuje „formy”, które równolegle pojawiają się w umyśle ludzkim i materii. Na tym opiera się możliwość zastosowania matematyki do badania przyrody. Zastosowanie takowe musiałoby jednak być tożsame z możliwością wykonania eksperymentu lub przynajmniej zaplanowanej obserwacji.

Th. Lipps przyjmował – jak powiedziano – że prawdy matematyczne „ewoluują” wraz z umysłem ludzkim. Otóż w momencie, kiedy przekonanie to odrzucono, trzeba było wyjaśnić, *gdzie* one się w sumie znajdują. Istnieć musi „zbiornik” możliwości istnienia. W tym samym momencie, kiedy odrzucono ową radykalną postać ewolucjonizmu, istnienie owego niesłyszanie ważnego „bytu” – świadomości – wydało się ugruntowane. *Historycznie* rzecz przedstawiała się odwrotnie, ale Hegel dość przekonująco pokazał, że „Sowa Minerwy wzlatuje o zmierzchu” – ewolucja jest wytłumaczalna przez jest punkt dojścia.

Otóż sama nauka zadała kłam takiemu pojmowaniu stosunku obiektów matematycznych do przyrody. Funkcje własne, opisujące obiekty realne („kwantowe”) zawierają jednostkę urojoną w wykładniku potęgowym wyrazów funkcji. Jednostka ta sprawia, że funkcje własne nie są *mieralne*; mieralne zaś jest dopiero to, co otrzymujemy w wyniku sprzężenia zespolonego, tzn. wyeliminowania jednostki urojonej z funkcji opisującej dany obiekt. Okazało się zarazem, że odróżnienie działania „intencjonalnego” od „materialnego” jest odróżnieniem dwu postaci oddziaływania natury, nie zaś wyrazem opozycji natury w stosunku do mitycznej „świadomości”.

Wracamy zatem do punktu wyjścia naszych rozważań: czym jest naprawdę światło? W jakim sensie „światło intelektu” może być analogatem światła fizycznego? Czy jest to metafora, czy też analogia? Arystoteles przyrównuje intelekt do światła właśnie,¹⁷⁹ choć najdalej jest od rozumienia go w terminach Oświecenia generalnego. Rozumienie (abstrakcja) jest to akt personalny, życiowy (podobnie jak u Augustyna). Sama *aktywna* obecność osoby w świecie fizycznym daje przesłanki do znalezienia źródła energii kosmosu. Samo światło zapewne nie zawiera w postaci gotowej informacji, czym rzeczy są, *jak* się różnią i w *jakim* porządku się w naturze układają. Ale mimo to *species sensibilis* („potencjał” danego obiektu) wskazuje kierunek, w którym intelekt każdego człowieka dalej podąża, a dane zmysłowe „oświecła”. Abstrakcja zatem nie jest – by tak rzec – rozpraszaniem mroków świata, bo też intelekt ludzki takim bynajmniej światłem nie jest. Intelekt ludzki jest *bytem naturalnym*, a *potencjalny* kierunek abstrakcji wskazuje sama natura. W niej też widzimy celowość. Jeżeli „w krainie ciemności” pokazało się Światło, to była to decyzja wolna i porządek natury jednak przekraczająca. Arystoteles – jak cytowano – mówi o postrzeżeniu zmysłowym jako o *soteria* – wybawieniu. Istotnie, poznanie budowy kosmosu daje przesłanki do ujrzenia jego Przyczyny i Światła zatem również, ale są to tylko *przesłanki*. Postępować należy najpierw drogą dla umysłu ludzkiego naturalną (i być może dlatego właśnie dlań z *góry przygotowaną*). Nauka oczywiście daje pewną wiedzę na temat elementarnej budowy kosmosu pod warunkiem, że nie odgraniczymy się do traktowania jej utylitarystycznie (a zatem niezgodnie z naturalnym dla człowieka pragnieniem poznania dla samego poznania). Oprócz tego, „materia” jest nie tylko przedmiotem, który wykorzystujemy w pewien sposób, jest ona ponadto nośnikiem energii. I zresztą sam fizyczny opis światła zawiera ów dualizm cząsteczkowo-energetyczny.

Jeżeli wzięlibyśmy równanie funkcji falowej w postaci :

$$F(x) = e^{i\omega t};$$

to rozwinięcie go do postaci:

$$F(x) = \cos \omega t + i \sin \omega t;$$

daje po prostu dwie strony *działania naturalnego* przedmiotu materialnego – tę mianowicie, która jako związana ze składową radialną daje działanie „materialne” (działanie np. dwu ładunków, siłą powodującą działanie, która ma wektor skierowany wzdłuż osi łączącej te ładunki) oraz działanie „intencjonalne” związane z *poprzecznym* do kierunku obserwacji ruchem wektora wodzącego, który to ruch jako taki nie *daje fizycznego* efektu; jest on związany z propagacją fali elektromagnetycznej – potencjalnie bez strat energii. Dzięki tej propagacji widzimy i poznajemy przedmioty. Nie poznajemy ich dzięki mniemanej „intencjonalności” aktów tzw. „świadomości”, intencjonalność jest bowiem cechą świata

¹⁷⁹ De anima, III, c. 5, 430a 14-17. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια· αἰὲ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

materialnego, a – ogólniej – świata realnego. (Intencjonalnymi są też akty woli, które sytuują nas w realnym świecie).

Działanie pola elektromagnetycznego ma te dwie – nieredukowalne do siebie – strony, wyrażone przez odrębne wyrazy równania fali elektromagnetycznej. Przy tym komponent „intencjonalny” jest jednak ściśle rzecz biorąc niemierzalny. Przyrząd mierzący jest bowiem zawsze jednak obiektem materialnym na który pole oddziałuje tak samo, jak na każdy inny „ślepy” obiekt materialny.

Oddziaływanie pola na ładunek znajdujący się w nim ma kierunek identyczny z kierunkiem osi łączącej dwa ładunki. Natomiast fala elektromagnetyczna jest propagowana na odległości rzędu miliardów lat świetlnych dzięki temu właśnie, że mamy do czynienia z działaniem *niematerialnym*, czyli intencjonalnym. Obserwator widzi obiekty dzięki temu, że wektor źródła promieniowania jest *prostpadły* do osi łączącej obiekt i obserwatora.

Widać zatem, że istnienie bytu intencjonalnego odrębnego od świata materialnego jest fikcją. Poznawalność jest cechą organicznie wbudowaną w świat materialny.

Obiekty materialne wyobrażono sobie naiwnie – za Leibnizem – jako „agregaty” części materialnych. Otóż jednostka urojona wchodząca w skład równania *realnego obiektu materialnego* nie ma „właściwości addytywnych”. Ten problem addytywności obserwabi był dyskutowany współcześnie w fizyce w związku interpretacją odkryć mechaniki kwantowej. Chodziło o możliwość istnienia tzw. „zmiennych ukrytych”, które „uratowałyby” deterministyczny obraz świata w sposób pomyślany przez Leibniza.

Eksperyment jest związany z działaniem pewnego operatora na obiekt materialny, w wyniku czego otrzymujemy tzw. obserwablę (wielkość dającą się zmierzyć). Wszystko układałoby się zgodnie z obrazem „deterministycznym”, gdyby obserwable dawały się dowolnie dodawać. Otóż tak nie jest. Wprowadzono pojęcie tzw. wielkości niekomutujących, jakimi są na przykład pęd i położenie cząstki oraz czas i jej energia. Natomiast w myśl idei determinizmu *wszystkie* obserwable powinny być komutujące. Zresztą dla uproszczenia możemy powiedzieć, że chodzi tu o – znaną od czasów Szkota – jednoznaczność owych wartości. Von Neumann wykazał, że *muszą* istnieć operatory w wyniku których otrzymujemy obserwable niekomutujące. Czyli obraz świata musi być „niedeterministyczny” – cokolwiek by to miało oznaczać. W pewnym bowiem sensie może to oznaczać załamanie się samej idei nowożytnego przyrodoznawstwa, w myśl której *racjonalność* budowy kosmosu jest umysłowi ludzkiemu zasadniczo dostępna. Otóż jeżeli położymy znak równości między mierzalnością a racjonalnością, to właśnie racjonalność ta się załamie. Zasada komplementarności mówi, że obiekty mają określone pary komplementarnych właściwości, które nie mogą być mierzone i obserwowane jednocześnie.

John Steward Bell na stwierdzenie Von Neumanna zareagował nerwowo („nonsens”). Bell chciał uratować realność świata (niezależnego od faktu przeprowadzenia pomiarów). Ale jeżeli realność ta jest równa się tej Awicennańskiej, zakładającej *równoległość* obserwabi i *dowolnych* operatorów, to jak właściwie ją uratować? Jest to problem istotny, zważywszy fakt powstania tzw. holizmu, który realizm ratuje kosztem racjonalności, bo z tą wydaje się mieć niewiele wspólnego.

Ciekawe jest to, że Bell wprost wystąpił przeciw samej idei poznania jego pomiaru („Against Measurement”). Istotnie mierzymy kwadrat modułu funkcji falowej, nie zaś nią samą bezpośrednio. Przy pomiarze następuje kolaps funkcji falowej, czego należałoby się

spodziewać, ponieważ przyrząd pomiarowy jest taki samym obiektem materialnym, jak każdy inny i wobec tego równolegle do ujmowania sygnału przyjmuje oddziaływanie materialne.

Jest to cały czas stary – znany od czasów Fichtego – problem stosunku przedmiotu do podmiotu. Chodzi o to, jak otrzymać – niezbędne dla nauki – pojęcia jednoznaczne. Otóż najprościej – jak by się mogło wydawać – byłoby postulować jednoznaczność przedmiotu i podmiotu, czyli matematyczną mierzalność obu – taka bowiem jedynie jednoznaczność w danym razie jest tylko dopuszczalna. Oznacza to tyle, że „dostosowanie” przedmiotu do podmiotu lub vice versa polega na nadaniu eksperymentowi ściśle matematycznie wymiernych warunków brzegowych. W myśl determinizmu, istnienie tak zwanej harmonia praestabilita (Leibniz) czyniłoby taką odpowiedniość – możliwość jej istnienia – zrozumiałą. Działanie bowiem eksperymentatora byłoby częścią zdeterminowanej z góry „trajektorii umysłu”. Właśnie jednak mechanika kwantowa w interpretacji Szkoły Kopenhaskiej zadała kłam możliwości tak pojmowanego determinizmu. Mierzymy wartości oczekiwane; statystyczne. Pomiar nie może być „odwzorowaniem” stanu faktycznego. Odpowiedniość między przedmiotem a podmiotem *musi być innego rodzaju*, jeżeli ona w ogóle może istnieć. Dodajmy ponadto, że – zdaniem Arystotelesa – „podmiot” w wyżej wymienionym sensie nie jest czymś realnym. Bo istnieją różne „podmioty” (*władze* poszczególnych i niedrukowalnych do siebie działań. Rzeczą znamioną jest ponadto i to, że w języku greckim w ogóle nie ma wyrazu „przedmiot”. Naczelny problem transcendentalizmu wpisuje się poniekąd w idiom języka niemieckiego.

Czym zaś *jest* owa odpowiedniość (adekwacja w sensie Arystotelesowskim) możemy wnosić z samych ustaleń Szkoły Kopenhaskiej. Niels Bohr zasadzie komplementarności (która musi być związana z nieusuwanym istnieniem wielkości niekomutujących) nadał rangę dalece wykraczającą poza ścisłe (resp. wąskie) ramy nauki. Tak przynajmniej można wnosić z jego wypowiedzi. Otóż można pokusić się o *ściśle* określenie, na czym owo znaczenie zasady komplementarności rzeczywiście polega. Przyjmijmy, że chodzi to o odsłonięcie *innego typu racjonalności*, niż ten, który związany jest z mierzeniem. Czy rzeczywiście istnienie wielkości niekomutujących przekreśla jednoznaczność pojęć naukowych, a co za tym idzie otwiera drogę irracjonalizmowi, czy też – przeciwnie – dowodzi istnienia racjonalności innego typu od tej związanej z mierzeniem?

Otóż istnienie *zasad komplementarnych* jest *organiczną* cechą tego typu racjonalności, która jest związana z używaniem języka konceptualnego. „Wyraz”, zwłaszcza zaś ten wzięty z języka potocznego wydaje się co prawda daleki od wymaganej w nauce ścisłości. Zarazem jednak każda w ogóle nauka (nawet ta zupełnie formalna w sensie matematycznym) *musi* posługiwać się volens nolens językiem konceptualnym – choćby tylko ze względów dydaktycznych.

W Rozdziale poprzednim mówiliśmy o formalizacji pojęć. *Aktualny* stan języka odzwierciedla stan (stopień) owej formalizacji. Bo ten identycznym zawsze być on nie musi. Wystarczy spojrzeć na historię języka greckiego. Wychodząc od stosunkowo wąskich kategorii prajęzyka, język grecki wytwarza bardzo złożony system koniugacji. Czasowniki wyrażają modalności bycia, czyli jego formy. Różnorodność form morfologicznych służy w sumie kontrastowaniu części zdania, a sens bycia pokazuje się jednie w tak właśnie złożonej postaci. Języki aglutynacyjne są w tym punkcie przeciwieństwem. Język Heideggera jest takimi językiem przynajmniej o tyle, o ile sens bycia nie wyraża się w odróżnianiu

przedmiotów, ale przeciwnie: w ich łączeniu, np. w wyrazie „bycie-dla-mnie”. I zresztą niechęć do greki jest w „Bycie i czasie” wyraźnie widoczna. Bo np. „etymologia” wyrazu ἀλήθεια z idiomem greckim ma niewiele wspólnego. Bo prawda jest *od*-kryciem, a światło intelektu czyni ja nieutralną sprawnością osobowego umysłu.

„Wyraz” to w języku greckim λόγος. Jest rzeczą znamioną, z jaką idiosynkrazją Heidegger odnosił się to tego pojęcia. Jest ono rzeczywiście najdalsze od wszelkiego irracjonalizmu. Logos bowiem to nie tylko wyraz po prostu, to również pojęcie, ale też i definicja, a nawet – jak bywa u Arystotelesa – istota rzeczy, którą ta definicja oznacza (Metaphysica, I, c. 3, 983 a 28). Otóż definicja rzeczywiście składa się z *elementów komplementarnych*, a mianowicie z rodzaju i różnicy gatunkowej: te dwie strony definicji odpowiadają dwom stanom rzeczy – materii drugiej oraz formie odpowiednio (Pośrednio zaś, o czym była ma powyżej, odpowiadają strukturze potencjalno-aktowej zderzenia). Samo zaś poznanie polega na dematerializacji danych napływających do umysłu ludzkiego przez zmysły.

Od czasów Descartes’a panowała w myśli Zachodu głęboka nieufność do poznania zmysłowego jako ewentualnej materii formalizmu poznania konceptualnego. Zmysły – rzekomo – „nie informują adekwatnie”. Właściwie Descartes formułując takie przekonanie antycypował odkrycie nieuchronności kolapsu funkcji falowej w momencie samego mierzenia. Trudno bowiem nie zauważyć, że poznanie – według niego – musi być właśnie mierzeniem. Już to mierzeniem przedmiotów ze ścisłością matematyczną, już to „wymierzeniem” warunków brzegowych eksperymentu ze ścisłością możliwie jak najlepszą. To dwie strony poznania: intelektualne i zmysłowe. Naturalnie Descartes nie „odkrył” tego, na odkrycie czego trzeba było dopiero poczekać dwa i pół wieku. Chodzi po prostu o to, że *same zasady filozoficzne* takie niedookreślone ujęcie problemu już w sobie muszą implicate zawierać. A Descartes przyjmuje zasady Awiceniańskie.

Największą bodaj zaletą nauki i zarazem najbardziej autentycznym probierzem jej trzeźwego osądu o rzeczach jest zdanie sobie sprawy z ograniczeń, jakie tkwią w samym ujęciu świata w ramach danej naukowej teorii. Teoria bowiem – w znaczeniu Arystotelesowskim – jest teorią o tyle tylko, o ile świadoma jest granic własnej obowiązywalności. W przeciwnym razie byłaby tylko hipotezą. Otóż w nauce pojawiło się tzw. twierdzenie Fermata, które właśnie wydaje się kartezjańskiemu sceptycyzmowi zaprzeczać. Nie mówi ono co prawda wprost, że rzeczy przedstawiają się nam adekwatnie, mówi jednak, że światło dociera do oka ludzkiego *po najkrótszej możliwie drodze*. Richard Feynman próbuje na ten problem popatrzyć w terminach opisowych. Chodzi mianowicie o „wypróbowywanie” różnych trajektorii. Światło, promień świetlny, właśnie wypróbowałby różne drogi, a najlepszą byłaby ta, dla której drogi sąsiadujące są stosunkowo niewiele różne co do długości. Niezależnie od opisu matematycznego, musi zastanawiać sam fakt użycia wyrazu „najlepszy” odnośnie do toru światła. Tradycyjnie bowiem przyjmowano, że w kartezjańskim układzie współrzędnych nie ma miejsc w żaden sposób uprzywilejowanych. Na tym zresztą opiera się obowiązująca w mechanice newtonowskiej niezmienniczość praw przyrody – tych badanych eksperymentalnie.

Nie ulega wątpliwości, że jeżeli światło „wypróbowuje” różne trajektorie, to tym bardziej oko musi dokonywać akomodacji dla ujęcia przedmiotu. Jest pewne, że proces ten daje *racjonalne* przesłanki do wyraźnego poznania rzeczy. „Poznanie” eksperymentalne musi

polegać na „dostosowaniu” obiektu o podmiotu przy pomocy planowych działań ludzkich. Na pewno oko w ten sposób się do „przedmiotu” nie dostosowuje. Stanięcie „przedmiotu” wobec „podmiotu” dokonuje się tu inaczej, choć nie mniej racjonalnie. Hegel chcąc wytłumaczyć ową odpowiedniość przedmiotu i podmiotu odwołał się do mitu Ducha Absolutnego, bo to on musiał być ostatecznym „reżyserem” wszelkiego poznania tego typu. Tymczasem w wypadku zasady Fermata nie mamy do czynienia niczym „pozaświatowym”. Najwyraźniej *sama Natura* dostosowuje organ zmysłowy do możliwości percepcji intencjonalnie nań działającego bodźca zmysłowego. Intencjonalność oczywiście kojarzy się (zgodnie z etymologią słowa) z celowością. Konsekwentnie, trzeba przyjąć, że elementarna budowa widzianego przez nas kosmosu jest celowo zaplanowana. Całe w ogóle poznanie ludzkie polega na wyśledzeniu *celowości* Natury poczynawszy od elementarnych jej przejawów widocznych w wypadku percepcji zmysłowej, aż do granic całej natury, poza którymi musimy znaleźć też Natury Pryncypium. Pryncypium Transcendentne.

Sam problem „bipolarnej” struktury świata materialnego jest już zaanonsowany w fakcie, że wyrazy zawierające jednostkę urojoną nie mogą być dodane do tych, które są liczbą rzeczywistą. Dalej, komplementarność polega na tym, że w samej naturze istnieją odpadające sobie parami zasady” możność-akt; materia-forma. Ostatecznie – jeżeli poznanie polegać ma właśnie na dematerializacji danych zmysłowych – to jego punktem kulminacyjnym będzie ujęcie Formy Absolutnej i Absolutnego Aktu. W tym znaczeniu stwierdzenie Bohra, że komplementarność w przyszłości ma mieć rangę quasi-religijną wydaje się bardziej zrozumiałe. Jednoznaczność pojęć naukowych (chodzi o fizykę w rozumieniu Arystotelesowskim, oraz o idącą za nią metafizykę) *dokładnie opiera się na nieaddytywności* zasad materialnych i formalnych; potencjalnych i aktualnych. One stanowią „tkankę” naukowego języka konceptualnego *wchodząc jednocześnie* w skład definicji realnych przedmiotów. Ostatecznie zaś ponad poznaniem definicyjnym mamy poznanie *relacji* już nie dwu zasad do siebie komplementarnych, ale całego kosmosu do tej Zasady, która stanowi o konieczności warunkowej owego „binarnego” powiązania przedmiotów materialnych.

Zresztą w samym greckim pojęciu logosu to ostateczne poznanie ludzkie się już zawiera. W rozumienia stoików logos to jakby dusza świata, a zarazem Bóg ze światem tożsamy. Poglądy Arystotelesa są w tej kwestii znacznie bardziej precyzyjne, sama wszelako tendencja poznania intelektualnego jest i tak tu widoczna. Dalej, pojęcie logosu wykracza nawet poza ramy nauki opartej na pryncypiach li tylko naturalnych. W tym sensie stwierdzenie Bohra co do „religijnego” charakteru „komplementarności” staje się jeszcze pełniej zrozumiałe. Jeżeli bowiem logos ogólnie „wymierza” proporcję kosmosu, to jest przede wszystkim tej miary Pryncypium. Natomiast samo *odniesienie relacyjne* bynajmniej nie musi zawęzać się do sfery czysto naturalnej: relacji kosmosu do jego Pryncypium. Chodzi tu jednak o niedostępną dla naturalnego rozumu sferę wewnętrznego życia Zasady Sprawczej kosmosu.

Wrócimy wobec tego do punktu wyjścia niniejszego Podrozdziału. W jakim sensie możliwa jest „metafizyka światła”, taka na przykład, o jakiej mówi Robert Grosseteste? Metafizyka taka byłaby teoretycznie możliwa pod warunkiem wszelako ujęcia światła w kategoriach bardziej pojemnych niż te związane z optyką geometryczną. Promień światła może „zarysowywać” się na przedmiotach „materialnych”, ale „rysunki” owe bytami naturalnymi z pewnością być nie mogą. Światło jest nośnikiem energii, a nie „form”

przedmiotów. Z drugiej strony, jeżeli dopuszczalibyśmy istnienie Światła substancjalnego, *powodującego realne skutki*, to owo światło fizyczne byłoby jakby środkiem, czy też narzędziem przyjętym przez tamtą Przyczynę, dzięki któremu możemy rzeczywiście dotrzeć do źródła energii kosmosu. Bo źródło *energii* trzeba starannie odróżnić od źródła *formalności*. Nie istnieje *autonomiczne* źródło formalności kosmosu – bez tego pierwszego. Oczywiście teoremat matematyczny zawiera takową formalność, ale skutków fizycznych wywołać on nie może, chyba że przyjęlibyśmy, że eksperymentowanie jest takowym „stwarzaniem” rzeczy.

Światło pojęte w terminach tylko optyki geometrycznej może być ponadto zupełnie wyraźnie przeciwstawione „przedmiotom”, na których jest on widoczne. Stąd staje zrozumiałe, że jego nośnik, „świadomość” musiał pojawić się jako legat Awicenianizmu.

Światło *fizyczne* ma dwie wyżej wymienione strony. Intencjonalność istnieje w sercu natury, a szukanie jej w obrębie „światła idealnego” jest nieporozumieniem. *Intentio naturae* spoczywa względnie trwale na *odrębnych* obiektach, natomiast owa mityczna intencjonalność świadomości musi zawsze odrębność przedmiotów zacierać.

Nie ulega kwestii, że stosunek poznawczy człowieka do natury jest specyficzny. Jeżeli wszelako o ludzkim intelekcie Arystoteles powiada οἷον τὸ φῶς (że jest podobny do światła), to rozumie on przez to specjalny stosunek poznawczy człowieka do owej energetycznej strony świata. Jeżeli natura zmierza do aktualizacji umysłu ludzkiego, to akt osobowy zwany abstrakcją polega – by użyć powyżej cytowanego terminu Platońskiego – na „opieczętowaniu” tej intencji. „Pieczętujemy” (ἐπισφραγίζομεθα) ową *intentio naturae* dokonując abstrakcji. W tym znaczeniu Pluralis ów jest do przyjęcia. Ale w sensie zasadniczym o odrębności bytów stanowi oczywiście ich natura.

Drogi odkrycia mogą być (formalnie) różne, bo też różne aspekty świata mogą przyciągnąć naszą uwagę. Trajektorii ludzkiego umysłu może być wiele, bo też od strony podmiotowej, niektóre drogi odkrycia mogą być łatwiejsze. Nie mniej jednak prowadzą one wszystkie to tego samego Źródła energii kosmosu. Oczywiście nie prowadzą do „formalności” matematycznego umysłu świata.

To stanowisko Awicenny, stanowisko „soteriologii nauki”, jest od strony psychologicznej raczej zrozumiałe. Bo Objawienia Awicenna nie znał. Stąd też pojęcia Oświecenia i podobne są u jego następców (piszących już w innym środowisku) osobliwą hybrydą tego, co naturalne i na drodze naturalnej niepozwalane. „Światłość Prawdziwa” w tej tradycji filozoficznej została zdepersonalizowana, w konsekwencji czego procesy kosmiczne przyrównano do emanacji, iluminacji. Determinizm miał wysledzić ich źródło.

Oczywiście konieczności tego typu w naturze nie widzimy. Widzimy konieczność celu; warunkową. *Jeżeli* chcemy osiągnąć cokolwiek, *konieczne* jest zrobienie czegoś innego. Samo zaś „konieczne” bez owego „jeżeli” daje działania kompulsywne, czyli kierowane tzw. imperatywem kategorycznym.

Stwierdzenie Bohra o quasi-religijnym charakterze zasady komplementarności musi być odczytane w tym kontekście. Jedna strony natury to ta energetyczna. Ruch, byty naturalne są *otwarte* na „stronę zewnętrzną”, bo też dodawać się nie mogą tak jak dodają się części „tworzywa”. Forma jest raczej „naddana” materii. Podobnie rzecz ma się z człowiekiem. Nienaturalnym jest w ogóle skupianie się na samym sobie, bo źródła życia poszukujemy raczej *poza* nami. A jednak owo „poza” to nie społeczeństwo po prostu. Społeczeństwo winno „być otwarte” tak samo jak jednostki, a „jego wrogowie” to ci, którzy przykrawają miarę

ludzkiego szczęścia do jakiejś „idei”. Idee bywają „skromne”, ale też innych idei umysł ludzki *wymyśleć* nie może. Natomiast aspiracje ludzkie skromnymi być w ogóle nie mogą. Przykrawanie miary ludzkiego szczęścia Tomasz nazywa haniebnym.

Tak samo jak cały świat, człowiek musi energię czerpać z Zewnątrz. I jej miarą (jeżeli w ogóle) jest raczej miara Fidiaszowa niż miara krawiecka. Nie można prosić Króla o dary „skromne”. Domaganie się od Niego np. jabłka byłoby dla Niego obraźliwe. Bóg daje tylko wielkie dary; daje Sam Siebie, a danie to nie jest jakimś „daniem fenomenu”, ale daniem Osoby, której *natura* jest *zupełnie odrębna od natury* ludzkiej. W tym sensie „religijny” wymiar omawianych odkryć jest czytelny.

3. Dyskusja Bella z von Neumannem

Dyskusja Bella z von Neumannem odsłania pośrednio problem zakresu ważności metody matematycznej. Zdaniem von Neumanna, własności własne układu nie są addytywne, wobec czego nie można na nich dokonać pomiaru stosując odpowiednie – odpowiadające danym obserwabdom – operatory. Przez operatory można rozumieć różne modele teoretyczne odniesione eksperymentalnie do badanych obiektów. W danym razie obiekty będą właśnie obserwabami. Natomiast, czym są obiekty *w sobie*, musi pozostać kwestią nierozstrzygniętą. W ten sposób problem interpretacji mechaniki kwantowej staje się problem filozoficznym i w pewien określony sposób wpisuje się w zagadnienie tzw. idealizmu. Bo idealizm przynajmniej Kantowski jest właśnie agnostycyzmem.

Bell uznaje nieaddytywność wartości własnych układu. Przez wartości własne rozumieć należy te, które są niezależne od pomiaru. W ten sposób można by przynajmniej dopuścić myśl, że matematyka jest to *theoria* w sensie Arystotelesowskim; że jest mianowicie teoretycznym ujęciem rzeczy, za którym *nie musi* iść tegoż ujęcia zastosowanie. Zastosowanie eksperymentalne. Co więcej, wydaje się, że takowe zastosowanie właśnie w pewien sposób degradowe czystość matematycznego modelu. Bell nie uznaje jednak wniosku von Neumanna co do niemożliwości istnienia zmiennych ukrytych. Otóż, według Bella, są one właśnie *nieaddytywne*. Przynajmniej pośrednio dopuszczono istnienie tego, co w stosunku do „mierzonego” jest pierwotne. Jeżeli zaś nauka to *theoria* (w Arystotelesowskim sensie), to owo „ponadto” wskazuje na inną *theoria*, którą należałoby umieścić obok tradycyjnie pojmowanej w nowożytności nauki (*Metaphysica* VI, 1).¹⁸⁰

Czy von Neumann ma rację uważając tego rodzaju „wartości” za zupełnie bezużyteczne? Z punktu widzenia eksperymentalnego one rzeczywiście są bezużyteczne.

¹⁸⁰ (*Metaphysics* VI, 1; 1026a 18-21) ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικάι, μαθηματική, φυσική, θεολογική (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ ποὺ τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει), καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι.

Wartości własne układu zawierają jednostkę urojoną. Problem polega wobec tego na tym, jaką wartość ma owa jednostka w świecie realnym, jeżeli przez świat realny rozumiemy ten, który poddaje się obserwacji. Nie wiadomo, w jakim stosunku pozostaje ten model do tego, co daje się obserwować. Można sprawę też postawić w ten sposób, że sprowadzałaby się do określenia fizycznego sensu *jednostki urojonej, a specjalnie jej stosunku do zmiennych ukrytych*.

Sprawa stanie się jasna, jeżeli przyjmiemy, że jednostka urojona zawiera residuum, które pozostaje po dokonaniu abstrakcji matematycznej. Chodzi to, co scholastycy określali mianem *materia intelligibilis*. To pojęcie znajduje się właśnie na granicy matematyki i filozofii (jeżeli za filozofię przyjmiemy *theoria* dotyczącą świata realnego). Stosownie do tego, von Neumann słusznie wskazał ograniczenia metody eksperymentalnej, *która przecież* nie może wyśledzić genezy operatorów stosowanych w metodzie eksperymentalnej. Nie wykazał jednak *istotnych ograniczeń poznania* w ogóle; co byłby wskazane, ponieważ samo istnienie modelu matematycznego, w którym niemożliwe są operatory dające wartości addytywne, wskazuje na to, że teoretyczne ujęcie rzeczy może być bardziej pojemne niż to, które daje się zweryfikować jedynie eksperymentalnie. Model rozwoju nauki wyznaczony przez formułowanie hipotez i ich weryfikację, a następnie formułowanie hipotez nowych, bardziej pojemnych; model, który wydawał się możliwy do stosowania *ad infinitum* i miał wszelkie znamiona wiedzy zupełnej *in spe*, okazał się po prostu chybiony. Sam rozwój nauki wskazał, że w pewnym momencie weryfikacja eksperymentalna teorii nie jest możliwa. Natomiast musi istnieć konieczność weryfikacji *doświadczalnej*, przy czym pojęcie doświadczenia z *istoty* swej musi być inne niż pojęcie eksperymentu. Sprowadza się to do wskazania *aspektowości* ujęć matematycznych, a pośrednio do wskazania faktu, że pojęcia matematyczne są z istoty swej pochodzenia abstrakcyjnego, tzn. doświadczalnego. Tym samym trzeba przyjąć dalej, że to właśnie doświadczenie nie musi bynajmniej (jako aspektowe) być *jedynym możliwym*. „Weryfikacja” najbardziej ogólnego modelu matematycznego nie dokonuje się na drodze eksperymentalnej. Ona dokonuje się na drodze doświadczalnej, przy czym pojęcie doświadczenia istotnie różni się od pojęcia eksperymentu. Ponadto, istnienie owego doświadczenia źródłowego pociąga za sobą możliwość *innej jego eksplikacji* niż ta przyjmowana przez matematykę. To znaczy istnieją inne modele racjonalności niż tylko model matematyczny.

Bez przyjęcia tych wniosków, fizyka popaść musi w konsekwencje, które same są w ogóle nienaukowe (w węższym lub szerszym tego słowa znaczeniu). W węższym, albowiem przyjmuje się w sumie pewne wnioski o charakterze „filozoficznym”, znane dobrze pod mianem idealizmu. Chodzi o to, że stany własne układu realnie nie istnieją przed pomiarem. Einstein ujął tę sprawę zupełnie wyraziście, mówiąc, że stanowisko Szkoły Kopenhaskiej sprowadza się do podważenia realności przedmiotów. „W sensie szerszym”, dlatego, że stanowisko właśnie wspomnianego idealizmu jest stanowiskiem nienaukowym. Jest to poważny *błąd filozoficzny* pociągający jednak za sobą skutki destruktywne *dla nauki w ogóle*. Chodzi po prostu o to, że podcina on same korzenie poznawalności świata w ogóle – nie tylko korzenie filozofii.

Bell jest „realistą”, tzn. przyjmuje istnienie zmiennych ukrytych jako konieczne do uratowania zdroworozsądkowego przekonania o realności obiektów niepodawanych aktualnie pomiarom. Problem jednak nie sprowadza się do ominięcia trudności podniesionych przez

von Neumanna. Te są zupełnie usprawiedliwione w *tym aspekcie poznawczym*, który von Neumann przyjmuje. Chodzi tu o problem poważniejszy niż ten zazwyczaj przez teoretyków nauki jedynie rozważany. Chodzi o problem stosunku obiektów matematycznych do świata realnego.

Przyjmowano od czasów Galileusza, że – jakkolwiek stosunek ten jest *teoretycznie* niejasny – to od strony *pragmatycznej* daje się zupełnie poprawnie wyzyskać fakt, że *w jakimś jednak stosunku te obiekty od stanów realnych pozostają*. Praktycznie sprawdzono stosowalność modeli matematycznych do eksperymentalnego poznawania świata i żywiono nadzieję, że model ten będzie funkcjonował ad infinitum. Otóż *przestał on* funkcjonować. Ujęcie pragmatyczne okazało się *niewystarczające*. Należy określić *ściśle* stosunek przedmiotów matematyki do świata realnego.

U źródeł paradygmatu Galileuszowego leżało przekonanie co do *addytywności* wartości mierzalnych w ogóle. Czy jest to przekonanie natury matematycznej lub fizycznej? Z pewnością – nie. Jest to pogląd „filozoficzny”, ten mianowicie, którego rzecznikami byli (do pewnego stopnia) w starożytności Pitagorejczycy i Platon, a w nowożytności Kant, Husserl i Heidegger (zresztą Husserl „odkrycie” Galileusza określa właśnie jako intuicję wagi fenomenologicznej). Jeżeli wartości własne byłyby addytywne, to oznaczałoby to tyle, że obiekty realne można nie tylko „analizować”; można je również „syntetyzować” i na przykład kota „poskładać” z atomów. Wygodnie jest oczywiście powiedzieć, że kota nie warto w ten sposób „konstruować”, mamy bowiem do dyspozycji dostateczną ilość żywych kotów, a wartościowsze dla człowieka (od strony praktycznej) jest konstruowanie na przykład maszyn liczących. Jednak i takie stanowisko w końcu okazało się „niepraktyczne”. Istotnie, „koty syntetyczne” mogą mieć nikłą wartość praktyczną, ale dynamicznie rozwijająca się inżynieria genetyczna każe stawiać sobie pytanie, jak dalece, możemy – jeżeli nie konstruować – to przynajmniej „ulepszyć” gatunek ludzki. I jest to już kwestia o charakterze tak praktycznym, że trudno wyobrazić sobie inną, która lepiej zasługiwałaby na takie miano.

Tak więc musimy zapytać, czy realność np. zwierzęcia (realność gatunkowa lub realność w ogóle) jest podatna na jakiekolwiek manipulacje. Chodzi w danym razie o odpowiedź na pytanie, czy możliwe jest zupełnie arbitralne stosowanie operatorów ze skutkiem otrzymywania określonych obserwacji. Tak właśnie ten problem należy postawić, dlatego że eksperymentowanie w niczym istotnym nie różni się od produkowania. Różnica polega tylko na zasięgu i komercyjnej dostępności wyników eksperymentu. Problem wobec tego sprowadza się istotnie do problemu „kreacji”. Jeśli funkcje własne tego układu, którym jest dane zwierzę, są nieaddytywne, to poskładanie go nie jest możliwe. Nie można dobrać odpowiedniego zespołu operatorów.

Kot, jak wiadomo, stał się również ofiarą „eksperymentu” myślowego o charakterze wydawałoby się przeciwnym. Chodzi oczywiście o to, że statystyczny charakter obserwacji, które pozostałyby *w określonym stosunku do żywego kota* dawałby w końcu wnioski o „statystycznym” bytowaniu samego kota. Chodzi o „kota Schrödingera”.

Ten problem możliwego – jak się wydaje – „syntetycznego” charakteru obiektów realnych przejawia się w ten sposób zupełnie wyrażenie. I jest to problem „filozoficzny”, tzn. problem wynikający z określonego błędu przez filozofów właśnie (a nie naukowców) popełnionego. Wspomniano powyżej o matematycyzmie Pitagorejczyków i Platona, a u nich problem „addytywności” realnych składników rzeczy przejawia się wyraźnie. Podobnie jak w

wypadku „agregatów” Leibniza. A jednak paradygmat Galileuszowy nie jest dziedzicem tradycji antycznej wprost; jest on dziedzicem filozofii arabskiej; filozofii Awicenny, który twierdził nie tyle, że byt to liczba, ale, że liczba jest „transcendentalną” własnością bytu. I tu leżą prawdziwe korzenie nowożytnego przyrodoznawstwa. Awicenna był – do pewnego przynajmniej stopnia – arystotelikiem, a jednak ów arystotelizm przybrał u niego specyficzny charakter. Charakter wynikający z *nieodróżnienia jedności bytu i jedności obiektów matematycznych*. To, że jedno matematyczne jest „transcendentalną” własnością bytu realnego, oznacza bowiem nic innego jak to, że ów byt realny jest co do swej poznawalności zupełnie określony przez operatory matematyczne. Modele matematyczne są „transcendentalne” i postęp w poznaniu „realnego bytu” jest możliwy ad infinitum (bo to oznacza wyraz „transcendentalny”). Awicenna zatem położył podwaliny pod metodę eksperymentalną, bazując co prawda na arystotelizmie, ale tak specyficznym go zabarwiając, że piętno to okazało się widoczne dopiero po kilku wiekach rozwoju nauki. Pokazało się to mianowicie w tym momencie, kiedy zaczęto przypuszczać, że obserwować możemy jedynie wartości statystyczne.

Zwierzę realne nie tylko zatem z atomów nie da się poskładać, nie może ono nawet utracić swej realności wskutek pomysłowo przeprowadzonego eksperymentu. Jeżeli zaś kot może rzeczywiście realność swą „utracić”, problem sprowadza się do tego, jakie znaczenie podkładamy pod wyraz „kot”. Według założeń scjentyzmu jesteśmy zupełnie uprawnieni do wniosku, że „kot utracił swą realność”. Jednak z tego prawa nie korzysta się chętnie. A jest to przecież nie tylko prawo, jest to *logiczna konsekwencja, którą przyjąć trzeba*, czy się tego chce, czy też nie. Otóż pod adresem scjentyzmu trzeba skierować następujące słowa: obiekty, które uważamy zazwyczaj za realne rozpadają się pod wpływem procedury badawczej scjentyzmu jak budowla z klocków. Realne istnienie tych obiektów przestaje mieć znaczenie. I poznanie potoczne nad poznaniem scjentyzmu w tym punkcie ewidentnie góruje. To, że zniszczyć możemy kota na przykład jest oczywiste. A jednak nonsensem jest przypuszczenie, że możemy unicestwić *fakt istnienia* kota w ogóle, to znaczy fakt, że w ogóle on istniał. O tym znaczeniu faktu cały czas tu mowa. I w tym znaczeniu Arystotelesowskie stwierdzenie, że gatunki są niezmiennie, jest prawdziwe. Człowiek może zniszczyć wszystkie ich egzemplarze, ale ulepszyć nie może żadnego. Gatunków nie może on zniszczyć w tym znaczeniu, by sam fakt, że składały się one o harmonię kosmosu stał się niebyły. Świat jako ekosystem został człowiekowi dany doskonałej postaci, kiedy pojawił się on na Ziemi. Od tego czasu żadna „ewolucja” nie jest możliwa i żadne dane paleontologiczne jej nie potwierdzają. Istnieje co prawda w charakterze sporej ilości ludzi dość osobliwe przekonanie, że ich „kreatywność” (jej miara) mierzy się zdolnością niszczenia tego, co stoi jej na przeszkodzie. Jest to niewątpliwie „walka o byt” (z realnym widokiem materialnych korzyści), choć można wątpić, czy odpowiada ona godności i rozumności człowieka. Od strony psychologicznej fakt tak pojętej asertywności jest zrozumiały. Ale od strony realnej zniszczenie jest tylko zniszczeniem. Modyfikacje genetyczne mogą z pewnością coś „zmienić”. A jednak zmiana taka nie jest nigdy tworzeniem, a musi być destrukcją. Pozytywnej wiedzy (ani wartości) z niej wyciągnąć niepodobna.

Filozoficzny sens eksperymentu Schrödingera sprowadza się do prób określania tożsamości gatunków. Zresztą mówi on całkiem wyraźnie o roli „eksperymentu” w „kreowaniu” świata. Trudno nazwać to stanowiskiem „ściśle” naukowym.

Cały czas zatem otwartą pozostaje kwestia *filozoficznej interpretacji* tego, co należy rozumieć przez zmienną ukrytą. Bell pisze, że musi ona być ujmowana przy pomocy „formalizmu dopuszczającego istnienie stanów pozbawionych dyspersji”¹⁸¹. Chodzi o ujęcie funkcji własnej układu. Obecność aparatu poznawczego wobec przedmiotu mierzonego wpływa na *zachowanie się* obiektu. Można mówić zresztą np. o zachowaniu ptaków, któremu ornitolog poświęca uwagę. Niezwykle trudne (i chyba właśnie niewykonalne) jest takie wejście w ekosystem, które nie zaburzałoby jego stanu. To samo *mutatis mutandis* trzeba by powiedzieć o „zachowaniu” ludzi, cokolwiek miałyby to oznaczać. Dotykamy tu charakterystyki samej natury, a nie specjalnych jej obiektów. Bo ta zmiana zachowania to po prostu „dyspersja” sensu largo. I obserwacja *musi* zaburzać stan obiektu obserwowanego, w wyniku czego nie widzimy *obiekty realnego*, ale tzw. obserwabłę. Widzimy zatem nie to, *co chcieliśmy widzieć*, tzn. samo zachowanie, ale i reakcję na *naszą obecność*. I w niczym tu nie pomoże zabieg Bella, zastąpienia terminu „obserwabla” (przedmiot eksperymentu, mierzenia), terminem „bealble” (przedmiot „bycia” – to be; zamiast: to observe), chyba że przyjmiemy, że biable otrzymujemy nie na drodze eksperymentu, ale doświadczenia w sensie Arystotelesowskim.

Krótko mówiąc: zmienna ukryta nie może mieć charakteru matematycznego. Pole potencjału, otaczające daną rzecz fizyczną, to w języku scholastyków *species sensibilis*; to pole niesie w sobie potencjalnie informację o zmiennej ukrytej, o własnym stanie układu, który wszelako lepiej niż stanem należały nazwać istotą tejże rzeczy. W *species sensibilis* zawiera się potencjalnie dostępna doświadczeniu zmysłowo-intelektualnemu (przez abstrakcję specjalnego rodzaju) informacja o tym, *czym dana rzecz jest*, „o jej stanie własnym”, wyrażając się inaczej; mniej właściwie. Znaczy to tyle, że mamy do czynienia z abstrakcją, która ujmuje „co” rzeczy, nie zaś z abstrakcją, która ujmuje „ile” rzeczy. Odróżniamy jedność bytową (integralność owego „co”) od jedności matematycznej.

Tę jedność bytową inaczej moglibyśmy nazwać „całością”. Od holizmu w stylu epigonów Bella odróżnia nas to, że „całości” są całościami warunkowymi, ograniczonymi do lokalności związanej z *danym obiektem*, na przykład kotem, którego widzimy, a nie *poddajemy* jakimkolwiek zabiegom, na przykład eksperymentowi. Mamy do czynienia z *jednym obiektem*, a jest to „całość” pewnej natury – na przykład kota.

Konkludując: rację ma zarówno von Neumann, jak i Bell. Von Neumann wskazuje na *istotne ograniczenia*, które tkwią w naturze metody eksperymentalnej. Te ograniczenia płyną z zastosowania formalizmu typu matematycznego. Matematyka jest *aspektowym* ujęciem rzeczy, a to musi pociągać za sobą fakt, że *ta sama rzecz może być ujęta od innej strony; w innym aspekcie*. Może równoprawnym, a może pełniejszym. Ograniczeń wskazanych przez von Neumanna nie da się przekroczyć przy przyjęciu takiego paradygmatu nauki.

Z drugiej strony, rację ma Bell, wskazując na destruktywne skutki tego, co może z ograniczenia się do formalizmu wspomnianego typu wynikać, chodzi mianowicie o podważenie realności rzeczy. Ostatecznie musi się to sprowadzać do zupełnej dowolności w formułowaniu hipotez. Stawką jest ścisłość naukowa, której nie da się uratować inaczej, jak przyjmując realność obiektów. Einstein przyjmował tę realność w terminach wyrażonych przez Awicennę i Leibniza. I takie wyrażenie okazało się niewystarczające. Bell próbuje

¹⁸¹ T. Pabjan, *Eksperymentalna metafizyka*, Kraków 2011, s.115.

zakwestionować lokalność obiektów, a to może prowadzić do holizmu oraz innych zjawisk z marginesu racjonalnego poznania świata.

Przyjąć więc należy stanowisko pośrednie: a-lokalnymi są obiekty realne jako takie, tzn. *w obrębie własnego dla każdego z osobna obszaru bytowego*. Ten obszar bytowy na przykład kota nie zostanie naruszony przez „wtargnięcie” weń „wartości statystycznych”. Kot jest bytem *warunkowo koniecznym i warunkowo lokalnym*: warunkowość oznacza tyle, że możliwe jest zniszczenie *danego* kota przy pomocy realnej trucizny, natomiast nie jest możliwe *naruszenie natury kota jako takiej* przez wtargnięcie w jej obręb wartości statystycznych. Podmiot natury kota *może* ulec zniszczeniu wskutek działania trucizny; natomiast *natura kota* wskutek działania jakiegokolwiek wymyślnej aparatury zniszczona być nie może.

Zmienne ukryte zatem muszą istnieć, ale formalizm matematyki musi pozostać na nie ślepy. Sama matematyka jedynie wskazuje na *ograniczenia*, na jakie musi natrafić. Natomiast zmienna ukryta – reprezentująca istotę; naturę rzeczy – musi być ujmowana przy pomocy abstrakcji innej niż ta matematyczna.

4. Niefizykalna interpretacja zasady komplementarności

Stwierdzenie Nielsa Bohra odnośnie do *religijnego* charakteru zasady komplementarności, która leży u podstaw Kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej, można wziąć w całej jego dosłowności. Najwyraźniej bowiem Bohrowi chodzi o to samo, o czym mówi religia. Oznacza to tyle, że *implikacje* twierdzeń mechaniki kwantowej *de facto* wkraczają w problematykę stosunku człowieka do Boga (a przede wszystkim Boga do człowieka), co właśnie rozumie się pod pojęciem religii. Mówi się w tym kontekście o doświadczeniu na poły „religijnym”; „mistycznym”. Warto jednak spróbować uściślić znaczenie tych określeń.

Domniemanie, że mamy tu do czynienia z *subiektywnym* podejściem *historycznego człowieka*, że mianowicie ktoś, kto zajmuje się nauką albo nauką zajmować się powinien (jako częścią normalnego, szkolnego wykształcenia), uzyskuje od strony podmiotowej naturalną motywację poza nauką wykraczającą i to wykraczającą w kierunku tego, co właśnie nazwano religią, jest trywialne. *Identyczną* bowiem motywację można uzyskać na wielu (potencjalnie nieskończonych) płaszczyznach życia. Zwykły ból zęba może być motywacją szukania ucieczki od sytuacji *subiektywnie* trudnej. Nie widać zaś, jak i czy, impas egzystencjalny, w obliczu którego stoi naukowiec różniłby się zasadniczo od zupełnie zwyczajnych trudności życiowych. Bo te poddane mogą być sumiennej refleksji i ona to stanowi *wprost* o wartości doświadczenia. Można by ewentualnie przypuszczać, że zasada komplementarności w postulowanym przez Bohra, egzystencjalnym znaczeniu pozwala poprawnie zrozumieć wszystkie w ogóle trudności każąc człowiekowi szukać ucieczki przed faktycznością w Transcendencji. Mogłoby być tak istotnie, ale wypadłoby jednak tego dowieść, gdy tymczasem sama złożoność sytuacji życiowych wydaje się przesądzać o tym, że takie zrozumienie (fizykalne) byłoby właściwie chyba nieosiągalne. Przeciwnie, refleksja natury mądrościowej towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów. Ta puścizna wieków

minionych nie jest chętnie badana. Jest to raczej zrozumiałe. Mądrość przeszłości jest zbyt trudna i wymagająca dla konsumenta kultury masowej. A jednak poematy Homera mówią znacznie więcej o naturze ludzkiej niż książki na przykład egzystencjalistów.

Jeżeli zatem mamy w wypadku wypowiedzi Bohra do czynienia ze stwierdzeniem nietrywialnym, to istotnego jego znaczenia szukać by należało w porządku *obiektywnym*. Chodzi mianowicie o stwierdzenie faktu, że implikacje twierdzeń mechaniki kwantowej *nie zawierają się w wąskich stosunkowo granicach* ściśle tej nauce przynależnych, ale rozciągają się na *obiektywnie sprawdzane* poznanie o charakterze niefizycznym. Poznanie, które mianowicie specjalnie by mówiło o rzeczonym stosunku człowieka do Boga.

Wbrew temu, co się niekiedy przyjmuje wiara, czy też teologia nie ma zasadniczo za przedmiot tego właśnie stosunku. Wiara (i teologia) mówi o *stosunku Boga* do człowieka zasadniczo, a to zupełnie co innego, choć naturalnie *wtórnie* relacja odwrotna też byłby przedmiotem jej zainteresowania. Przy tym pojęcia stosunku niepodobna zastąpić po prostu pojęciem relacji, bo w porządku *naturalnym* takowa relacja istnieć nie może.

Teologia była przez stulecia poczytywana za naukę sensu stricto. *Była* nią tak długo, jak pokazywała relację, o której mowa, od strony obiektywnej, to znaczy od strony Boga, który *sam* mówi o sobie, w *określony* sposób, który po prostu trzeba przyjąć. Oczywiście dar bywa przyjmowany chętnie lub mniej chętnie. Ale owo „mniej” i „więcej” (ludzkiej woli) oczywiście *istoty* daru określać nie może. Teologia nauką być „przestała” w momencie, kiedy przyjęto, że „chęci” owe są sprawą zasadniczą, a Boga – jak to ujmuje pewien współczesny „teolog” – należy „ewangelizować”, to znaczy przykrawać nasze o Nim pojęcie do miary ludzkiego rozumu, czy też tego, co „rozumem” podoba się niektórym nazywać.

Obiektywna strona problemu jest dość wyraźna w etymologii wyrazu odnoszącego się do nauki naczelnej (dalej uzasadnimy znaczenie tej przydawki). Thelogika jest, wedle Arystotelesa, nauką boską w dwojakim tego słowa znaczeniu. Bo chodzić może o wiedzę, którą my mamy o Bogu i o wiedzę, którą On sam ma o sobie. Ta pierwsza musi być naturalnie partycypacją w tej drugiej, bo w przeciwnym razie mielibyśmy coś, co Arystoteles określa mianem *θεολόγια* – poetyckich wypowiedzi na temat (potrzeby) Boga, pozbawionych trwałej wartości, na której można by oprzeć ludzkie życie. Arystoteles – jako filozof – nie dopuszcza możliwości spojrzenia na problem ludzkiego eschatonu z pozycji Boga. Nie wiemy, jak od strony podmiotowej ów dramat nieobecności Boga Arystoteles przeżywał. Tomasz mówi, że myśliciele pogańscy; ci najszlachetniejsi; doświadczali przejmującej nieobecności Boga. Na pewno koń (na przykład) nie jest w stanie tego cierpienia doświadczać. W tym sensie jego życie jest „łatwiejsze”. Nie ma w nim prywatności, którą mógłby zapełnić dar.

Dar (jego przyjęcie) domaga się nastawienia woli. Istotnie, paradoksem jest że omawiana tu nauka naczelna jednak na nim się musi opierać (przynajmniej co do swych pryncypiów). Bo przecież nauka jako taka na woli się opierać się jednak nie powinna. Spory teologiczne bywały w przeszłości niezwykle zażarte. Powód tego może być dwojaki: albo wagę przypisywano do *przedmiotu* i to właśnie kazało ludziom angażować się tak silnie, albo wagę przypisywano, *sobie* z racji zaangażowania w te spory. Współcześnie te spory nie bywają zacięte, bo uznano, że to, co zawsze poczytywano za najważniejsze dla człowieka, jest bezwartościowe (albo ważne tylko praktycznie jako motywujące jego wolę). Zostało jednak zacierzowanie tych, którzy z tym faktem nie chcą się pogodzić. I to jest zrozumiałe dalece

bardziej niż „tolerancja” człowieka „współczesnego”. Bo tam można domniemywać przynajmniej przywiązywania wagi do tego, co najważniejsze. Może tak być, choć oczywiście „zaangażowanie egzystencjalne”; „orientacja egotyczna” (postulowana np. w fenomenologii) może skompromitować i to stanowisko.

Popatrzmy zatem na problem jeszcze raz od strony teoretycznej. Teologika Arystotelesa (ta ludzka) jest nauką. Jest nauką o Bogu i o relacji wszystkiego (w tym człowieka) do niego. Ale jest też i wolne miejsce dla nauki, która – jako teologika boska – patrzy na tę relację z drugiej strony. Arystoteles tego miejsca nie wykreślił. On po prostu nie wiedział (choć być może na dnie duszy w to wierzył), że ono kiedyś zostanie wypełnione przez inicjatywę Boga. Tę inicjatywę trzeba przyjąć w całości i bezwarunkowo. Zwykła uprzejmość każe słuchać uważnie tego, co inna osoba do nas mówi. Tym bardziej musi tak być z Objawieniem. Co do *pryncypiów*, zaangażowanie jest niezbędne. Co do rozumowania – niedopuszczalne. Ale ponadto, za (*definitywnym*) zrozumieniem idzie motywacja woli – nierówninnie bardziej dynamiczna niż ta wypływająca z „wiary filozoficznej”. Domniemywać można, że zwolennicy „oswajania” religii właśnie owej dynamiki i intensywności życia osobowego się obawiają.

Michał Heller wspomina o „ontologicznym zaangażowaniu mechaniki kwantowej”. Chodzić by zatem mogło o naukę tradycyjnie zwaną ontologią. I ta właśnie nauka stanowiłaby poszerzenie horyzontów poznania, o które tu chodzi.

Problemem jest ustalenie, czy rzeczywiście „ontologia” zadanie to jest w stanie spełnić. Otóż „ontologiczne” dyskusje Einsteina z Bohrem – wedle świadectw współczesnych – miały charakter emocjonalny. Zresztą samo pojęcie „zaangażowania” wnosi taką konotację. Niewątpliwie wiara jest *zaangażowaniem*, niepodobna bowiem scedować aktu wiary na osobę inną niż sam człowiek wierzący. Mówiliśmy już, że historia daje wymowne świadectwo, jak namiętnymi bywały spory teologiczne, co może się wydawać dziwne o tyle, że wszak nauka (a więc i teologia) winna być beznamiętnym badaniem rzeczy. Jeżeli teologia *de facto* takowym badaniem nie bywała, to najwyraźniej brakło jej czegoś istotnego. Naturalnie racjonalista w ogóle odmawia teologii (a nie tylko jej historycznym postaciom) miana nauki. Faktem jest jednak, że czyniąc to, czyni to z *motywów* o charakterze właśnie *egzystencjalnym*. Nie można co prawda nazwać tych motywów „religijnymi” w normalnym tego słowa znaczeniu, ale faktem jest, że właśnie racjonalizm usiłuje anektować ów wymiar relacji człowieka z Bogiem. Widać to wyraźnie w wypadku „religii” Kanta czy też Comte’a. Chodzi przy tym właśnie o relację *człowieka* do Boga, a nie odwrotnie. Ontologia, czy też sfera egzystencjalnych możliwości człowieka ma na względzie ten właśnie porządek. Jest to porządek jednak w sumie *podmiotowy*, dlatego że przecież wprzód nie stwierdzono *obiektywnego* (tzn. naturalnego) istnienia przedmiotu „wiary filozoficznej”. Według Kanta, to stwierdzenie nie jest możliwe. Poszerzenie zatem poznania, o które nam chodzi byłoby – w wypadku „ontologii” – krokiem w nieznanne; krokiem wychodzącym poza racjonalność *sensu stricto*.

„Ontologia” anektuje teren teologii, dyskwalifikując zarazem tę ostatnią jako naukę. Ów krok jest jednak okupiony utratą naukowego charakteru samej „ontologii” (porzucenie rozważania naturalnego porządku rzeczy). Ponieważ tego kroku rzeczywiście dokonano w przeszłości, warto się zastanowić nad jego historycznym kontekstem, tzn. popatrzeć na ten problem analitycznie: *in statu nascendi*.

Owa pseudonauka zwana ontologią jest dziełem Jana Dunsza Szkota przynajmniej w tym sensie, że dał on myślicielom pomniejszej rangi (Goclenius, Clauberg, Wolff) *wystarczające* przesłanki do jej sformułowania. Istotą novum Szkotowego jest *nieodróżnienie* poznania wychodzącego z zasad nadprzyrodzonych od tego, które wychodzi z zasad przyrodzonych; niedookreślenie charakteru mądrościowego poznania Boga. Porządek bowiem istotowy *ma być drogą*, która prowadzi człowieka do połączenia z Bogiem. Szkot wyraźnie mówi o tym, że porządek poznania jest *równoległy* do porządku bytowania – jest to droga wstępująca do Boga. Byt jako byt – przedmiot mądrości filozoficznej – zawiera się właśnie w porządku istotowym, a od porządku *naturalnego definitywnie się odcina*.

Wynikają z tego trzy wnioski: 1) rzeczona mądrość filozoficzna nie może być mądrością naturalną, co za tym idzie 2) nie może stanowić *naturalnej* podstawy dla porządku nadnaturalnego. Ponadto 3) brak tu łączności z całym pozostałym systemem wiedzy, który wszak dotyczy właśnie porządku naturalnego.

Krótko mówiąc: nauka zwana ontologią (w rozumieniu Szkota, Leibniza i Wolffa) nie ma żadnej wartości dla poszerzenia horyzontu *naturalnego* poznania ludzkiego. Dotyczy to: 1) zarówno poszerzenia tego horyzontu na tereny możliwie dostępne dla rozumu naturalnego, jak i 2) poszerzenia tego poznania na tereny, które *rozum naturalny* uznaje za *naturalnie* mu odpowiadające *dopełnienie* poznania; dopełnienie ze wszech miar pożądane. W tym drugim wypadku chodzi o wiarę nadprzyrodzoną.

Wynika z tego, że poszerzenie poznania, o którym tu mowa, musi się dokonać na terenie nauki rozważającej *ens inquantum est ens* (byt jako byt) *jako rzeczywistość naturalną*. Arystoteles swego głównego dzieła; „księgi wieczystej filozofii” nie opatrzył tytułem metafizyki. Naukę tę nazywał teologiką. Takiej możliwości Szkot nie dopuszczał, a taka właśnie możliwość zawiera się w pojęciu filozofii pierwszej Arystotelesa, zwanej przez Tomasza z Akwinu metafizyką. Twierdzenia *wykraczające* poza ścisłe ramy mechaniki kwantowej powinny być interpretowane w świetle nauki zwanej tradycyjnie metafizyką. Chodzi naturalnie o naukę wyłożoną przez Arystotelesa w książce, która tradycyjnie jest opatrzona takim właśnie tytułem. Jest ona *w sposób istotny* różna od „ontologii”.

Metafizyka nie uzurpuje sobie prerogatyw „mądrości ostatecznej”; prerogatyw poznania Boga *w sobie*. Ona rzeczywiście mówi o *stosunku człowieka do Boga*, ale właśnie jest to porządek *przyrodzony* jedynie, a więc porządek akt wiary i samą religię (od strony materialnej) poprzedzający. Odwrotny stosunek: Boga do człowieka *rzeczywiście* tłumaczy *historyczną, realną obecność Boga* w historii człowieka; obecność, która jest wynikiem *inicjatywy* samego Boga. O tym mówi wiara i teologia. Natomiast „zastępowanie” tej relacji (będącej *istotą* religii) „stosunkiem człowieka do Boga” prowadzi do *subiektywizacji* przedmiotu wiary, a zatem do zepchnięcia tej relacji na poziom „subiektywny”, „egzystencjalny”. W danym razie chodziłoby po prostu o *intensywne wymyślanie* sobie idei Boga; czy też jej „udoskonalanie”. Wszystko to jest oczywiście kapitalnym głupstwem. Albo Bóg jest realny, albo – nie. Szukanie jakichkolwiek kompromisów jest zwyczajnym kręactwem.

Kompetencje metafizyki *ograniczają się* do stwierdzenia *zależności* wszystkiego (a więc i człowieka) od Pierwszej Przyczyny (zwanej w teologii Bogiem). Jest to stosunek o charakterze *zupełnie naturalnym*. Natomiast „religia naturalna” nie istnieje, tak samo jak nie istnieje drewniane żelazo.

Jeżeli oczekujemy rzeczywistego poszerzenia poznania (interpretacji wniosków mechaniki kwantowej) to musi być to *poznanie pewne*; oparte na naturalnie poznawanych zasadach (poznanie bytu i zasady niesprzeczności), wolne od wszelkiego „zaangażowania egzystencjalnego”, które naukę jedynie kompromituje.

5. Abstrakcja

Dematerializacja danych, o której mówi Tomasz (De Veritate, q.2, a. 2) polega na wyodrębnieniu z otaczającego nas świata przedmiotów o coraz wyraźniej zarysowanych granicach. Jest bowiem rzeczą jasną, że widząc np. jakąś słabo oświetloną rzecz próbuję jej dotknąć lub w inny sposób upewnić się co do tego jak odróżnia się ona od otoczenia. Ponadto w pamięci dorosłego człowieka zapisane są wyobrażenia podobnych być może przedmiotów, które pozwalają podciągnąć daną jednostkę pod jakąś klasę bytów.

Problem polega na tym, jak dalece owo wyodrębnianie może się posunąć na poziomie wyłącznie poznania zmysłowego. W wypadku poznania zwierzęcego mamy zawsze do czynienia z *kompleksem* rzeczy widzianych, a takowe poznanie *determinuje* zachowanie zwierzęcia do działań instynktownych. Egzystencja zwierzęcia jest uwikłana w otaczający je świat.

Wydaje się, że między poznaniem zwierzęcym i ludzkim istnieje różnica jakościowa. Weźmy sposób oznaczania rzeczy. Wiadomo, że zwierzęta mają (przynajmniej ograniczoną) zdolność oznaczania. Istnieje tendencja do nadania temu zjawisku nazwy „języka” (np. języka szympanów). Jest raczej jasne, że samo wydawanie artykułowanych dźwięków bynajmniej nie jest przejawem rozumności. Człowiek w stanie delirium albo odurzenia narkotycznego takowe oznaki pokazuje, daremnie jednak byłoby się doszukiwać w nich rozumności (w normalnym tego słowa znaczeniu). Z całą pewnością można powiedzieć, że jakkolwiek mogą to być *symptomy*, nie są to jednak nigdy *znaki*, które dają się zinterpretować zupełnie jednoznacznie, tak jak na przykład symbole matematyczne. Rzeczą zasadniczą jest tu jednoznaczność. Jan Duns Szkot przypisał tej kategorii bytowanie a priori. Ponieważ jednak jest to czysta spekulacja, jednoznaczność w ogóle musi mieć walor *warunkowy jedynie*. Chodzi mianowicie o to, aby w *ściśle wyodrębnionym aspekcie poznania* wypowiadać sądy sprawdzalne. Jest rzeczą jasną, że do tego potrzeba zasady niesprzeczności: jedność systemu wiedzy jest jednością warunkową właśnie, tzn. niepodzielnością w stosunku do poznań jednolitość tę zakłócających. W każdym wobec tego zdaniu naukowym występują *elementarne części*, a samo to zdanie powinno wchodzić w budowę sylogizmów zbudowanych zgodnie z wymogami zasady niesprzeczności. W wypadu braku wyodrębnienia *prostych* elementów możemy mieć do czynienia z *fallacia divisionis* – nie wiadomo, do czego właściwie, z tego, co w przedmiocie zawarte, odnosi się dane twierdzenie (Aristoteles, De Soph. Elench. c. 4). Nawet teksty filozoficzne obfitować mogą w takie „kompleksy” pojęć, których nie odróżniono i z których wyprowadza się dowolnie wnioski. Zdania takie bez ścisłego opracowania okazują się niesprawdalne. Jest jasne, że ktoś musi wziąć osobistą odpowiedzialność za wypowiadane treści. Czytając teksty na przykład Plotyna, który

rzeczywiście wyrażał się niejasno, mogę przy maximum własnego wysiłku „usprawiedliwić” jego sposób rozumowania. Jest tu wyraźna granica między poznaniem ludzkim i ludzkim nazywaniem, a rzekomym językiem zwierzęcym. Nikt nie może wymagać od szympansa, żeby ten wziął odpowiedzialność za to, co (jak się wydaje) on „mówi”. Znamieniem rozumności jest zawsze użycie zasady niesprzeczności. Naturalnie nawet poznanie człowieka „odurzonego” narkotykiem albo ideologią (narkotykiem *sui generis*) nie spełnia ściśle rzecz biorąc wymogów rozumności.

Warunkiem wyrażenia poprawnie zbudowanego zdania jest ujęcie podmiotu i orzeczenia zgodnie z wymogami zasady niesprzeczności. Odróżniamy więc *jedno* od *drugiego*. Konsekwentnie, u źródeł poznania musi tkwić ujęcie faktu, w którym mamy dwie i tylko dwie odniesione do siebie bytowością strony. To, co dane w takim elementarnym stanie możemy następnie uwypaćnić stosownie do obranego aspektu poznawczego, zawsze jednak dane *warunkowo* jedynie.

Zwierzę jest organicznie niezdolne od przyjęcia dystansu wobec tego, co poznawane. Poznane treści wciągają jego egzystencję w otaczający je świat. Zajęcie dystansu wobec tego, co poznawczo dane, jest znamieniem władzy, która odróżnia w sposób istotny człowieka jako człowieka. Chodzi o rozumność, a ściśle rzecz biorąc, o posiadanie intelektu, który dokonuje abstrakcji, tzn. poznawcze treści właśnie odrywa od uwarunkowań materialnych.

Kompleksy cech mogą się łączyć w sposób raczej dowolny, stąd też przy założeniu, że poznanie ludzkie jest właśnie ujęciem „wiązki właściwości” (Hume), ludzkie poznanie mogłoby być rzeczywiście nazwane „byciem-w-świecie”, gdyż świat w pewnym sensie sprawiałby owo uwikłanie weń w poznaniu i decydowaniu. Tymczasem jest przeciwnie: poznanie jest przede wszystkim poznaniem abstrakcyjnym, a idzie za nim *zupełnie wolny* akt woli, to znaczy osąd, dzięki któremu przyjmujemy własny stosunek do otaczającego nas świata.

Z tego, co pisze Tomasz, wynika, że owo uwikłanie w świat jest znamieniem egzystencji zwierzęcej właśnie: natomiast po to, aby *człowiek* mógł poznawać wszystkie ciała, musi mieć władzę całkowicie niecielesną. Wynika z tego, że „zdarzenie”, jakie obserwuje zwierzę nigdy nie ma struktury bipolarnej – trzecim elementem jest obecność organu w samym akcie percepcji.

STh., I, 75, 2, c: Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod

per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu, unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Stwierdzam, że koniecznym jest określenie tego, co jest zasadą aktywności intelektualnej, a co nazywamy duszą człowieka, jako pewnej zasady niecielesnej i bytowo samodzielnej. Jasną jest bowiem rzeczą, że człowiek przez intelekt jest w stanie poznać natury wszystkich ciał. Jako że zaś może poznać jakieś rzeczy, musi w swej naturze nie zawierać niczego z nich właśnie, ponieważ to, co tak z natury by [w owej zasadzie poznającej] tkwiło, uniemożliwiłby poznanie. Na przykład widzimy [to w wypadku postrzeżenia smaku] – język człowieka chorego, nasycony żółcią i goryczą nie jest w stanie poznać tego, co słodkie, a wszystko wydaje się mu gorzkie. Jeżeli więc zasada poznania intelektualnego miałaby w sobie naturę jakiegokolwiek ciała, to nie mogłaby poznawać *wszystkich* ciał. Niemożliwością jest więc, by zasada poznania intelektualnego była ciałem. Podobnie, niemożliwe jest, by poznawała przy pomocy organu cielesnego, ponieważ również określona natura tegoż organu cielesnego uniemożliwiałaby poznanie *wszystkich* ciał. Na przykład, jeżeli w źrenicy pojawiałby się nie tylko określony kolor [na przykład postrzeganego płynu], ale ponadto [inny] tkwiłby jak w szklanym dzbanie, to płyn wlany do tegoż „dzbana”, wydawałby się kolorem płynu. Sama zatem zasada poznania intelektualnego, którą nazywamy umysłem, czy też intelektem, ma aktywność samodzielną, w której ciało nie uczestniczy. Z kolei nie może działać samo przez się nic, co samo przez się nie istnieje. Może bowiem działać tylko to, co samo jest w akcji, stąd też w ten sposób wszystko działa, w jaki sposób ono istnieje. Dlatego też mówimy, że to nie ciepło działa, ale to, co ciepłe. [Ciepło można by pojmować abstrakcyjnie, gdy tymczasem realne działanie wymaga, aby owo ciepło *istniało* w określonym substracie]. Wynika z tego, że dusza ludzka, którą nazywa się intelektem, czy też umysłem, jest czymś niecielesnym i bytowo samodzielnym [niepodatnym na zniszczenie].

Tomasz omawiając sposób poznania ludzkiego, mówi o stopniowej dematerializacji danych poznawczych, dokonywanej przez umysłu ludzki. Otóż wynik abstrakcji – *species intelligibilis* jest z pewnością czymś zupełnie niematerialnym. Weźmy percepcję słuchową. Słuchanie muzyki przez człowieka jest zasadniczo różne od słyszenia muzyki przez zwierzę. Można się o tym stosunkowo łatwo przekonać, ponieważ muzyka nie jest w stanie przykuć uwagi zwierzęcia. Na pewno słyszy ono te same dźwięki, a jednak słyszy je *odmiennie*. Ucho ludzkie spontanicznie dokonuje analizy Fourierowskiej, w wyniku czego otrzymujemy „idealne” dźwięki. Tej analizy zwierzę nie jest w stanie dokonać. Ujęta treść jest treścią czysto umysłową i musi wobec tego pochodzić od intelektu, który dokonuje na dźwiękach abstrakcji.

Species intelligibilis stanowi pryncypium poznania; nie zaś jego przedmiot. Każda bowiem czynność wypływa z określonej formy, a czynność poznania wypływa właśnie z formy poznawczej. Intelekt motywowany tą formą dokonuje tworzenia pojęć, sądów i systemów rozumowania. Trudno nazwać to „dematerializacją” (W pewnym sensie nawet jest przeciwnie: intelekt posługuje się bowiem po ujęciu owej czysto niematerialnej *species* wyobraźnią i innymi władzami zmysłowymi). Rozumność człowieka *przejawia* się raczej w wykończonym systemie wiedzy. Przejawia się w znakach (na przykład książkach), których strona materialna jest zupełnie jasno widoczna. Zaczątkowe zaś poznanie rzeczy często po prostu uchodzi naszej uwadze.

To, co następuje po *niewyraźnym* ujęciu rzeczy jest procesem *uwyrażniania* danych poznawczych. Można by nawet przypuszczać, że *poznanie w nieodróżnieniu* jest jakby „wrodzone”, tzn. mają je wszyscy w ogóle ludzie, nawet zupełnie niewykształceni, z racji tylko samej obserwacji rzeczy fizycznych. Znany eksperyment Platońskiego „Menona” miał dowodzić istnienia „wiedzy wrodzonej”. Niewolnik, który nigdy się matematyki nie uczył, odpowiednio pytany, sam „przypomina sobie”, to, co jest „wrodzone”, lecz jakby zapomniane. Otóż niewątpliwie ów proces uwyrażniania nosi pewne znamiona Platońskiej anamnezy. Zbyteczny jest tu jednak cały aparat mitologiczny (preegzystencja duszy). Obojętnie jak nazwiemy owo zaczątkowe poznanie przez *species intelligibilis*, to, co idzie dalej, jest uwyrażnianiem, które sensu largo można nazwać „przypominaniem sobie”. Wiedza w ogóle polega na owym uwyrażnianiu. Przeciwnie – jej niszczenie polega na zatarcu odróżnień.

6. Holizm

Na marginesie odkryć mechaniki kwantowej powstała pretendująca do miana filozoficznej „teoria” zwana holizmem. Zaobserwowano mianowicie a-lokalność i a-kausalność *systemów* obiektów. Jeden taki system może się składać – powiedzmy – z dwu cząstek odległych od siebie o miliony lat świetlnych. Przesyłanie zaś sygnałów – „wbrew” temu, co mówi szczególna teoria względności – dokonywałoby się z prędkością większą od prędkości światła. Jeżeli chodzi o a-lokalność, to najprostszym jej przykładem jest „statystyczna” obecność np. elektronu poza dwiema szczelinami dyfrakcyjnymi. W wypadku owych systemów, stan energetyczny jednej z cząstek byłby z istoty sprzężony ze stanem energetycznym drugiej (quantum entanglement). Otóż jeżeli tak się sprawa ma z rzeczonymi *systemami*, to wydawałoby się, że świat jako całość można właśnie potraktować jako system tout court. Wszystko w tym „świecie” byłoby ze sobą powiązane i nie można by poznać żadnej jego części przed poznaniem całości.

Jak zaznaczono wyżej, zasadniczą rolę w holizmie odgrywa pojęcie pola. Całość przejawia się funkcją regulatywną – w korelacji i koordynacji struktury i jej części. Nakładanie się pól ma tu mieć funkcję kreatywną i kausalną. Holizm jest nie tylko kreatywnością; jest on auto-kreatywnością; jest „świadomością wolności”.

Tadeusz Pabjan zaznacza, że holizm pojawił się jako teza popularnonaukowa odwołująca się do naukowych ustaleń Bella co do a-lokalności obiektów. Pabjan pisze: „[termin] holizm [...] występuje w wielu synonimicznych postaciach, takich jak „jedność”, „całościowość”, „interkoherencja” itp. Holizm jest kategorią, która można w miarę precyzyjnie zdefiniować i badać pod jej kątem teorii naukowej, jednak w opracowaniach [popularnonaukowych] nie stosuje się takich analiz. Holizm rozumiany jest tu jako ta właściwość świata, która decyduje o tym, że „wszystko ze wszystkim jest połączone”. Do pojęcia tego [...] lubią odwoływać się zwolennicy wschodnich religii i ruchu New Age, a także przedstawiciele wielu innych nieformalnych grup, stowarzyszeń i klubów dyskusyjnych, które [twierdzenie Bella o nielokalności] traktują [...] jako „naukowy dowód”

na jedność kosmosu, skuteczność holistycznej medycyny, istnienie zjawisk paranormalnych, a nawet jako argument za słusnością «teologii kwantowej»¹⁸². Na przykład Zukav mówi o możliwości nadświatowej komunikacji (z którą może być związana a-lokalność (dowodzona przez Bella); służy ona wyjaśnieniu np. telepatii. Píše ponadto: „Wszystkie „części” wszechświata są połączone w szczególny i bezpośredni sposób, do tej pory znany jedynie mistykom [...] jest ono wyjątkowo bliskie oświeconemu doświadczeniu jedności”. Wspomniana powyżej „moc kreatywna” zakłada rozwój „świadomości emocjonalnej”; intuicji „wiary w Kosmos”; Kosmos „żywy, mądry współczujący”. Akt kreatywny jest spełniany świadomie lub nieświadomie.

Kłopot z tak pojętym monizmem (czy też monizmem jakimkolwiek, w tym np. w wersji Bergsonowskiej) polega na tym, że otrzymujemy dosyć prostą konsekwencję natury epistemologicznej. Jeżeli mianowicie myśl jest bytem (a nikt temu chyba nie będzie przeczył), to każde twierdzenie jest *ważne* jedynie w kontekście wszystkich innych w ogóle wypowiedzianych. Nie ma tu ostrych granic między zdaniem, stąd też pełne prawo obywatelstwa wydaje się zyskiwać właśnie intuicja. Znaczy to po prostu tyle, że nie jestem w stanie stwierdzić prawdziwości własnego twierdzenia bez faktycznej znajomości twierdzeń *wszystkich innych* ludzi wypowiedzianych w tym aspekcie, a zresztą i *wypowiedzianych w ogóle*, ponieważ istnienie ostrych granic między poszczególnymi aspektami poznania właśnie odrzucono.

Chodzi mianowicie o odrzucenie istnienia ostrych granic *między poszczególnymi systemami* (które – co wydaje się pewne – rzeczywiście istnieją). „Filozoficzną” zaś jest „teoria” głosząca, że systemy owe są *jedynie częściami większej całości*; częściami z niej *wyodrębnionymi prowizorycznie* jedynie.

Holizm jest w ogóle postrzegany jako „wywracanie świata do góry nogami”, co jest o tyle zrozumiałe, że poznanie całości zawsze przedtem przychodziło po żmudnym analizowaniu części. Sami zresztą naukowcy jako „filozofowie” mówią o roli podmiotowości, co rzekomo ma potwierdzać zasada nieznacności. Chodzi o wywrócenie obiektywnego porządku rzeczy. Można zresztą nie poprzestać na akcentowaniu roli podmiotowości, a posunąć się do mówienia o „religii”; mistycyzmie”, czy też czymś podobnym.

Istota holizmu streszcza się w zdaniach:

The fundamental holistic characters as a unity of parts which is so close and intense as to be more than the sum of its parts; which not only gives a particular conformation [of] structure to the parts, but so relates and determines them in their synthesis that their functions are altered; the synthesis affects and determines the parts, so that they function towards the whole; and the whole and the parts, therefore reciprocally influence and determine each other, and appear more or less to merge their individual characters: the whole is in the parts and the parts are in the whole, and this synthesis of whole and parts is reflected in the holistic character of the functions of the parts as well as of the whole. [In brief:] The whole is greater than the sum of its parts.¹⁸³

¹⁸² „Eksperymentalna metafizyka”, s. 220.

¹⁸³ Holism

<https://en.wikipedia.org/wiki/Holism>

Fundamentalną charakterystyką holizmu jest *jedność* części – tak ścisła i intensywna, że będąca więcej niż tylko części tych sumą. Daje ona nie tylko szczegółowe ułożenie struktury do części, ale i odnosi je do tejże i determinuje je syntetycznie, tak że funkcje obu się wymieniają. Ta synteza dotyka części i je determinuje, wskutek czego one funkcjonują ku całości. Z drugiej strony, całość i części nawzajem na siebie wpływają i siebie determinują. Okazuje się łączyć (w mniejszym lub większym stopniu) ich własne postaci: bo całość jest w częściach, a części – w całości. Ta synteza pokazuje się w charakterze funkcji tyleż całości, co części. A więc: całość jest większa niż suma jej części.

Ostatnie zadanie wyraża właściwie wszystko. Bo jest ono jakby trawestacją scholastycznej *zasady* (dobrze więc znanej już w średniowieczu): *omne totum maius est sua parte* (wszelka całość jest większa od swej części). Holizm właściwie nie ma prawa obywatelstwa w nauce *jako teoria*. Mamy tu bowiem do czynienia nie z wiedzą, ale *zasadą*; holizm jest *zasadą*. Bo można ją rozumieć też i tak, że Wszelka całość jest o tyle „większa” od swych części, o ile forma daje organizację materii (*częściom*). Mówiąc o zasadzie, mamy na myśli to, że *wszelkie w ogóle* poznanie jest pierwotnie poznaniem *pewnej całości*, a wyróżnienie części jest już to wskazaniem na składniki konstytutywne tychże całości, już to wskazaniem na *zewnętrzne przyczyny* konstytuowania się owych części.

Jest rzeczą raczej oczywistą, że ciało zwierzęcia składa się z *części* materialnych. Z faktem tym, wiąże się równie oczywisty fakt konieczności śmierci, czyli prawo mówiące, że każda *całość* jest w świecie materialnym *całością jedynie względną*; tzn. taką, której trwanie mierzy się na – powiedzmy – 10 lat (jeśli wzięlibyśmy pod uwagę życie np. psa lub konia). Przez trwanie zaś rozumiemy rzeczoną zależność (w częściach konstytuujących ciało danego zwierzęcia) od ciał od niego odrębnych.

Otóż możemy sobie zadać proste pytanie, które posłuży zrozumieniu pseudo problemu „holizmu”, tzn. tego, przeciw czemu on się *de facto* kieruje. Bo jeżeli obserwuję ciało zwierzęcia, to mogę zasadnie zapytać (bez wyciągania skrajnych wniosków holizmu), czy widzę *całość* jako taką, czy też całość jest wynikiem ujęcia elementarnych części i „poskładania” ich razem. Bo mniemana ścisłość ujęcia naukowego (scjentyzmu) polegałaby na poprawnym wyodrębnieniu części elementarnych, a następnie ich „połączeniu”. Można by dalej przypuszczać, że w toku tzw. „ewolucji” takie „połączenie” rzeczywiście się dokonało na drodze „prób i błędów”. Jest to zupełnie proste, a jednak nie zgadza się to ze zdroworozsądkowym ujęciem ciała zwierzęcia. Raniąc mianowicie jego ciało zadaję mu *rzeczywisty ból*, a nie dokonuję po prostu „uszkodzenia maszyny” (jak sądził Descartes). Zresztą pojęcie „sympatii” (współodczuwania nawet na planie kosmicznym) jest znane w filozofii od czasów Plotyna przynajmniej. Holizm stwierdza *współodczuwanie* wszystkiego w ogóle, co jest oczywiście nonsensem, ale przecież oczekiwanym jako naturalna reakcja na mechanicyzm w stylu Descartes’a.

Takie właśnie pojęcie „odczuwania na odległość” spotykamy u Shimony’ego (*passion at a distance*). Niekiedy też pojawiają się w opracowaniach terminy typu „kwantowy holizm” albo „kwantowa telepatia”. Zresztą wprost do tego ostatniego określenia (negatywnie) ustosunkował się sam Einstein.

Obserwując ciało zwierzęcia, na dobrą sprawę istotnie mógłbym przyjąć, że widzę „część po części”. Jednak problem, co właściwie jest dane źródłowo, nie jest (jak widzieliśmy) banalny. Weźmy inny przykład: oto *rozmawiam* z kimś, kogo wypowiedź *rozumiem*. Na czym w danym razie polega ujęcie całości? Czy również na poskładaniu

części? Język mówiony naturalnie składa się z elementów, a jednak zdanie sensowne *stanowi organiczną całość*. Rozmawiając ze znaną mi osobą postrzegam *jedność* wypowiedzi, czy też może dokładniej: postrzeżenie jest podstawą do *rozumienia*, że rozmawiam z *jedną określoną osobą*, która za wypowiedź bierze *osobistą* odpowiedzialność. W tym wypadku rozkładanie języka na elementy-głoski *nic nie mówi o całości*; o *sensownej całości* danego zdania. Popularność holizmu musi się tłumaczyć faktem, że jednak *wprost pewne całości ujmujemy*, czemu wydawałby się przeczyć „analityczny” obraz „świata” scjentyzmu. Przesadna jest tylko reakcja. *Całością* bowiem *nie jest świat* jako taki ale np. ciało znanej mi osoby. Takich całości jest w kosmosie wiele, choć „analityczny” obraz świata zdawałby się przemawiać za tym, że jedynymi realnościami są cząstki elementarne. Haracz, jaki przyszło nauce zapłacić za forsowanie tego redukcjonistycznego obrazu świata nosi właśnie miano holizmu i New Age. Bo całości naturalne są tylko *całościami warunkowymi*.

Na drodze ewolucji ludzie podobno pozyskali pięcioro zmysłów. Zukav pisze, że poza nimi wykształca się i inny zdolny właśnie do ujęcia całości. Stwierdzenie to nie musi być tak fantastyczne jak się wydaje. Bo odnośnie do integracji wyżej wymienionych pozań, pytanie o ich podstawę wydaje się zasadne. Oczywiście rozmawiam z określoną osobą, choć mówienie przy tym o empatii jako świadomości tego faktu wydaje się dziwne. W każdym razie uciekać się do tego nie ma potrzeby. Oto poznanie całości (jakiejś określonej całości warunkowej; teleologicznie zorganizowanej całości) poprzedza rzeczywiście poznanie części. Poznanie to, zwane COGNITIO CONFUSA, będzie omawiane w następnym ROZDZIALE. Oczywiście wychodzimy od pewnej potencjalności w poznaniu. Bo czyż zresztą nie jest to cecha bytu ludzkiego jako takiego – zdolność samorealizacji; aktualizacji potencjalności właśnie? *Zasada* jednak nie jest nigdy celem. Cognitio confusa jest stanem wyjściowym, a nauka polega na odróżnianiu w ogóle.

Wyróżnienie również w fizyce układu i otoczenia jest rzeczą zupełnie elementarną. Przy tym jednak zawsze w fizyce się zaznacza, że sposób tegoż wyodrębnienia jest wyłącznie kwestią wygody, nie ma zatem realnych (obiektywnych) podstaw do wyróżniania takiego, a nie innego *systemu*. Naturalnie kłóci się to ze zdroworozsądkowym przekonaniem, że ciało – powiedzmy – psa jest jakoś jednak wyróżnione „samo z siebie” z otoczenia tego ciała. Mechanizm samochodu można „poskładać” i można naprawiać uszkodzone części w ten sposób, że – istotnie – granica między systemem a otoczeniem jest właściwie płynna. Natomiast próba takiego działania na obiektach naturalnych musi być skazana na niepowodzenie.

Owa ekstrapolacja ważności metody eksperymentalnej jest wyraźna u Heisenberga. Eksperymentowanie polegać ma na „kreowaniu rzeczywistości”. Bo jeśli ten czy ów sposób przeprowadzenia eksperymentu daje inny obraz obserwabli, to czyż nie są one „kreatywne” właśnie? Kolega Bohra, Pascual Jordan mówi: „to my sami wytwarzamy rezultaty pomiaru”.

Jak powiedziano, w tym punkcie zbiegają się – paradoksalnie – wątki tradycyjnego mechanicyzmu, ewolucjonizmu i holizmu właśnie. Zachowana jest bowiem zasada absolutnej ważności pomiaru, przeniesiono jedynie akcent z przedmiotu na podmiot (z *wartości* pomiaru na *akt* mierzenia). Teoria ewolucji pełni przy tym niesłychanie doniosłą rolę: oto pokazuje ona, jak przejść od zwykłego paradygmatu Newtonowskiego (z jego ograniczeniami) w sferę „ducha”; „mistyki”, „intuicji” – tego wszystkiego, czym „jakże niesłusznie” pogardzano jako obcej nauce emocjonalnością. Bo czyż emocje właśnie nie pokazują się w „walce o byt”; w

„dobrze” i tym podobnych? Stanowisko holizmu jest w konsekwentne: to *my* walczymy, *my* decydujemy, *my* kreujemy nowe możliwości; „*my*” to znaczy jednostki idące w awangardzie ewolucji.

Descartes przyjął, że ciało zwierzęcia jest właśnie maszyną. Wynikałby z tego wniosek, że można je uzyskać syntetycznie; że składałoby się z „części zamiennych”, które po prostu można dowolnie składać i rozkładać. Podobnie rzecz miałaby się przedstawiać z ciałem człowieka. Istnienie transplantologii mogłoby stanowić potwierdzenie takiego mniemania. Samo zresztą pobieranie pokarmu mogłoby (jak się wydaje) stanowić dowód na to, że materia pobierana przez organizm staje się jego częścią (Feuerbach). Traci się przy tym z oczu fakt, że organizm *może* przyjąć transplant i pokarm, lecz przyjąć go *nie musi*. Organizm człowieka chorego może nie przyjąć pokarmu w ogóle. „Części” ciała zwierzęcia nie są po prostu mechanicznie złączonymi elementami: one konstytuują się co prawda pod wpływem działania *czynników zewnętrznych*, ale konstytuują się *jako części wewnętrzne*. Tym właśnie tłumaczy się zjawisko a-lokalności i a-kausalności.

W obrębie ciała zwierzęcia poszczególne części tegoż ciała mają *miejsce nierozróżnialne* w stosunku do innych części *jako części*. Naturalnie *wyróżniamy je* w momencie np. operacji chirurgicznej. Ale wówczas mamy do czynienia z działaniem czynników zewnętrznych na ciało o lokalności zupełnie zindywidualizowanej. Jest to zupełnie to samo zjawisko, co „obecność” elektronu poza dwiema szczelinami dyfrakcyjnymi. Te dwa miejsca są *nierozróżnialne*, ponieważ są one *jednym realnym miejscem*. Problem rodzi się wówczas, gdy na *miejsce naturalne ciała* (w rozumieniu Arystotelesowskim) chcemy patrzeć przez pryzmat trójwymiarowej przestrzeni kartezjańskiej, w której wyodrębnienie układu i otoczenie jest rzeczą zupełnie dowolną.

W obrębie ciała zwierzęcia (rozumianego jako jego ciało właśnie) występuje rzeczona a-lokalność. Można to samo ciało (w jego częściach konstytutywnych, których trwanie i substancjalność jest jakby zrelatywizowana do oddziaływania z otoczeniem) traktować w *relacji do substancji* istnienie jego podtrzymujących. Substancje zewnętrzne podtrzymują istnienie danego ciała. A jednak możliwe jest to tylko wówczas, gdy są to *substancje różne* od tej właśnie materialnej, ożywionej substancji. Pobierając pokarm, czy też przyjmując transplant, organizm pobiera odpowiednią ilość energii stowarzyszoną z danym ciałem w celu podtrzymania własnych cyklicznych procesów życiowych, czyli utrzymania własnego stanu energetycznego na tym samym mniej więcej poziomie. Ta zdolność utrzymania stałego stanu energetycznego jest zachowaniem właśnie osobniczego bytu. Wszystkie substancje materialne mają tylko ograniczoną zdolność do zachowania owego *stałego stanu energetycznego*; ograniczoną zdolność do zachowania *własnej osobniczej tożsamości, czyli podtrzymania a-lokalności części własnego ciała w obrębie jego samego*. Idzie za tym zdolność zachowania własnej *tożsamości w obrębie danego gatunku*,

Jeżeli chodzi o a-kausalność, to jasną jest rzeczą, że zasada przyczynowości może odnosić się tylko *do dwu różnych od siebie rzeczy*. Teoria względności mówi o dwu *relatywach* (dwu rzeczach odniesionych do siebie w sposób istotny (Tomasz określa to jak *relativa secundum esse*). W obrębie zaś jednego i tego samego ciała (rzeczy) ta zasada naturalnie *nie obowiązuje*. Nic bowiem nie jest przyczyną samego siebie.

Nieporozumienie wiąże się z przyjęciem, że cząstki elementarne są *jedyną* rzeczywistością, a wszystko nich „składa się” (literalnie) w sposób rzekomo wyznaczony

przez tzw. determinizm natury. W danym razie istnienie systemu, który – teoretycznie rzecz biorąc – może składać się (tzn. być ukonstytuowanym) z dwu cząstek elementarnych oddległych od siebie o miliony lat świetlnych, jest prawdziwą zagadką. A więc, dla czegożby nie przyjąć, że *wszystko w ogóle* jest powiązane ze sobą „w sposób istotny”, skoro powiązane ze sobą mogą być rzeczy tak bardzo od siebie oddległe?

Nieporozumienie to wynika z milcząco przyjętego założenia, że *systemy cząstek nie są równie realne jak same cząstki*; z założenia zatem, że ciała są „agregatami” (Leibniz). Odkrycie quantum entanglement przekonuje nas jednak, że nie są one „agregatami”. Istnienie a-kausalności w *obrębie systemów* jest po prostu stwierdzeniem dobrze ugruntowanej filozoficznej zasady, głoszącej, że nic nie jest przyczyną samego siebie.

Holizm zatem, pojęty jako *filozoficzna zasada* mówi, że tym, co poznajemy są *całości* wyodrębnione nie arbitralnie, ale na drodze naturalnych procesów. W obrębie tychże całości wyróżniamy dalej części, które w pewnym sensie tłumaczą zależność *wszystkiego w ogóle od siebie w całym kosmosie*. Kosmos bowiem to ład. Tomasz jednak stwierdza, że bytowość kosmosu jest bytowością słabszą od bytowości każdej z jego części składowych. Kosmos bowiem to system *relacji między odrębnymi* w stosunku do siebie *substancjami*. Bytowość zaś relacji i jest najsłabszą możliwą bytowością.

Nauka polega właśnie na porządkowaniu owych relacji między odrębnymi rzeczami. Matematyka jest najprostszym sposobem takiego porządkowania. Stosunek bowiem elementów zbioru do całości zbioru lub też stosunek dwu wielości do siebie jest stosunkowo najłatwiej uchwytne.

Faktem jest jednak, że *relacje* między rzeczami nie muszą się ograniczać wyłącznie do relacji natury kwantytatywnej. Najprostszym tego wyrazem jest to, że *relacja* matematyki do świata materialnego. A przecież, jeżeli matematyka rzeczywiście nadaje się do wyjaśniania świata materialnego, *relacja* między pojęciami matematycznymi znajdującymi się w umyśle naukowca i światem materialnym *musi istnieć*. Musi to być relacja realna.

Biorąc rzecz od strony epistemologicznej musimy zatem przyjąć, że istnienie człowieka w *świecie* jest właśnie między innymi relacją jego wiedzy do świata go otaczającego. A jednak problem nie ogranicza się wyłącznie do matematyki, ani też wyłącznie do wiedzy ogólnie rzecz biorąc. Wszak podejmując działanie człowiek też *pozostaje w określonej relacji*, czy też działając te relacje podmiotuje.

Prawdopodobnie realny charakter etyki tak rozumianej wielu (np. Moore) skłonnych by było potraktować jako „błąd naturalistyczny”. A jednak o żadnym „błędzie” przecież nie może być mowy w wypadku przeprowadzenia eksperymentu naukowego (które jest przecież *jakimś* działaniem). Czy wyodrębniając „układ” i „otoczenie”, człowiek nie wprowadza przynajmniej tymczasowo relacji w otaczające go przedmioty materialne? Trudno przypuścić, by było to działanie podobne do zabawy dziecka klockami. Wszak naukowiec ma w umyśle *realną relację* matematycznego ideatum do świata materialnego, a jego eksperyment *ma ją jedynie praktycznie potwierdzać*. Eksperyment jest *planowym* działaniem, nawet wówczas, gdy jakieś odkrycie dokonuje się (jak by się wydawało) *przypadkiem*. Ramy bowiem eksperymentu są na tyle pojemne, że nawet zjawisko, które pojawia się „przypadkiem” może zostać jakby ex post „zaplanowane”.

Mówiąc o „tymczasowości” relacji natury czysto kwantytatywnej mamy na myśli to, że tożsamość np. samochodu lub zegarka jest *faktycznie uzależniona* od wytwórczej

działalności człowieka; jest zatem ugruntowana jakby „podmiotowo”. Rzeczy w znaczeniu wytworów pozostają w stosunku do siebie w relacjach jedynie pośrednio, a mianowicie za pośrednictwem *podmiotu* ludzkiego, wyznaczającego ich tożsamość.

Naturalnie etyka nie jest eksperymentowaniem. Ciało martwego człowieka poddane sekcji dostarcza wiedzy na temat organizmu ludzkiego. Naturalnie jednak rozumiemy, że „wiedza”, którą chcielibyśmy pozyskać dokonując wiwisekcji, byłaby naznaczona piętnem nieracjonalności zupełnie specjalnego rodzaju. Chodzi o niezgodność z *wymogami prawego rozumu*. Ciało martwego człowieka jest (czy też może być) traktowane jako „agregat”. Trudno oprzeć się mniemaniu, że materialistycznie zorientowana nauka pragnie dokonywać właśnie jednak czegoś w rodzaju wiwisekcji; traktując wszystkie w ogóle organizmy żywe jak „maszyny”. Jest to naturalnie niezgodne ze zdrowym poczuciem godziwości; wszak nawet lekko raniąc ciało innego człowieka pojmujemy, że zadaliśmy mu *rzeczywistą krzywdę*; a pojmujemy, że postąpiliśmy niezgodnie z prawym rozumem, jeżeli skutek naszego działania byliśmy w stanie uprzedzić. Ciało bowiem człowiek jest *całością*, w której wyodrębnienie części nie jest bynajmniej rzeczą umowną, czy też kwestią konwencji.

Wynika z tego prosty wniosek, że relacje istniejące między rzeczami bynajmniej nie są umowne i nie mogą być kształtowane ad libitum. Działalność naukowca musi mieć również charakter etyczny. Stwierdzenie, że winna *mieć charakter* pragmatyczny, natomiast wypływać z *moralnej motywacji* jest zupełnie nie do przyjęcia, ponieważ otwiera drogę zupełnej dowolności określania, *co jest rzetelną* motywacją, a co nią nie jest.

Specjalnie w wypadku medycyny ów splot aspektu pragmatycznego z etycznym jest zupełnie jasno widoczny. Działanie lekarskie bowiem – z definicji – służy ratowaniu życia i zdrowia. Niewątpliwie jedno i drugie jest *dobrem danej osoby*, która jest przedmiotem tegoż działania. Wartość zatem owego działania jest *relatywna*, w tym mianowicie sensie, że sprawdza się w *odniesieniu* do realnego fizycznego organizmu. Nie istnieje wartość tak „absolutna”, by była pierwotna w stosunku do tego, czemu winna służyć. Organizm fizyczny jest *sędzią* owej wartości. Prawa naukowe, tzn. prawa opisujące realne relacje między rzeczami są zatem podobne do prawa moralnego, które też wszak musi być ugruntowane przede wszystkim na prawie naturalnym, tzn. wypływającym z rozumnej natury człowieka. Natura bowiem różni się co do stopni doskonałości, a człowiek jest w świecie fizycznym bytem specyficznym; najdoskonalszym. Dlatego też jego działanie winno być jakby „najbardziej naturalne”; najbardziej zgodne z rozumną budową świata.

Stosownie do tego można przyjąć, że człowiek jest oczywiście częścią fizycznego kosmosu. Sam ów jednak kosmos jest hierarchicznie uporządkowanym system relacji między odrębnymi bytami; gatunkami, a wtórnie i jednostkami. Nie jest możliwe dokonanie jakiegoś prostego „wglądu” w ową całość. Najbardziej bliska ujęciu owej całości jest scientia naturalis. Każda jednak w ogóle nauka bada *jakiś wycinek* materialnego świata, tzn. porządkuje określoną grupę relacji między rzeczami. Nauka najogólniejsza (która stanowi dopełnienie Fizyki) nie może nie brać pod uwagę wszystkich w ogóle typów racjonalności, tzn. zdolności porządkowania owych relacji. Przynajmniej potencjalnie jest ona w stanie posłużyć się wynikami badań nauk szczegółowych jako przykładami swych własnych ogólnych przemysłów. (Contra Gentiles, lib. 2 cap. 4 n. 5. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum). „Niekiedy teologia

wychodzi zasad fizycznych. Podobnie jak filozofia, która wykorzystuje [zinterpretowane] dane nauk [szczegółowych] dla wykazania swych tez”.

I tylko w tym sensie to poznanie naczelne jest bliskie pryncypiom. Tomasz wyraźnie mówi, że konkluzje metafizyki są najbliższe zasad. Metafizyka jednak jest u niego nauką sylogistyczną podległą metodzie Analityk Wtórych. Na pewno nie jest „intuicją”. Ów fundamentalny charakter metafizyki wynika jedynie z tego, że wyzyskuje wszystkie po prostu możliwości tkwiące w naturalnie poznawanych pryncypiach. Dlatego to jest ona „najbardziej naturalna” dla człowieka (co po swojemu przyznaje nawet Kant); dlatego to Gilson nazywa człowieka „animal metaphysicum”.

Zarazem filozofia pełni w stosunku do nauk szczegółowych rolę architektoniczną, tzn. porządkuje wyniki tych badań w aspekcie poznania *całości* kosmosu.

Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 22. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurrit.

Rozważania metafizyki są najbardziej intelektualne. Stąd też ona to udziela zasad wszystkim innym naukom, jako że rozważanie intelektualne jest zasadą [początkiem; punktem wyjścia] rozważania rozumowego. Dlatego też metafizyka jest nazywana filozofią pierwszą. Nie mniej jednak w porządku dydaktycznym przychodzi po scientia naturalis oraz innych naukach, a to dlatego, że rozważanie intelektualne jest *kresem* rozważania rozumowego. Meta-fizyka to jakby „post-fizyka”, ponieważ przychodzi po „fizyce” - na drodze rozumowania redukcyjnego.

7. Ewolucja

Przyjęte na progu epoki nowożytnej pojęcie materii zaważyło w sposób istotny zarówno na nauce, jak i potocznym pojmowaniu świata. Stało się tak zapewne i dlatego, że przyjmowanie za realne tego tylko, co (aby użyć ironicznego określenia Platońskiego „Sofisty”) „da się wziąć w garść”, nasuwa się raczej nieodparcie. Materia tak pojęta byłaby po prostu tworzywem podległym przemianom; przy czym przemiany owe w niczym nie naruszałyby jej istoty. W II księdze „Fizyki” Arystoteles poddaje taką koncepcję materii gruntownej krytyce. Chodziło o ύλη, która u hyloizistów jest substratem podlegającym zmianom, a te nie dotyczą jej istoty. Wedle Tomasza, pojęcie materii u Platona i Arystotelesa jest nierównie bardziej precyzyjne.

W czasach nowożytnych pojawia się idea podobna, jakkolwiek kartezjańska *res extensa* jest dziedzictwem *forma corporeitatis* Awicebrona, a nie ύλη antycznej. Ta bowiem nie była bytem matematycznym (tak tamtą kwalifikuje Tomasz). W każdym razie pojmowano materię jako podległą ruchowi. „Ile” ruchu to według Descartes’a pęd; według Leibniza –

(podwojona) energia kinetyczna (*vis viva*). Arche-początek ruchu mógłby być ewentualnie tylko początkiem w czasie.

Na plan drugi schodzi fakt, że „materia” tworzy przecież układy o względnej trwałości, dla których opisanie niezbędne jest pojęcie energii potencjalnej. W istocie zaś najbardziej ogólne równanie ruchu jest właśnie funkcją energii potencjalnej i kinetycznej zarówno. Chodzi o równanie oscylatora harmonicznego. Richard Feynman podaje mnóstwo przykładów takowych oscylatorów istniejących rzeczywiście w naturze. Można chyba nawet pójść o krok dalej i przyjąć, że cała natura jest jednym wielkim oscylatorem harmonicznym, w którym ma miejsce cykliczny przepływ energii.

Stosownie do tego, cały fizyczny kosmos można pojmować jako jedną studnię potencjału ze ściśle określoną energią potencjalną. Jak wiadomo, stan zerowy energii istnieć w niej nie może. Innymi słowy: „materia” bez ruchu nie może istnieć. Jak wiadomo, istnieją dyskretne stany energetyczne o określonej wartości i ilości.

Zdaniem Arystotelesa, pojmowanie kosmosu fizycznego jako jednej zamkniętej całości jest tak dalece trafne, że tenże kosmos przyrównać można do jednego żywego organizmu. Trafniejszym wszelako zapewne byłoby ujęcie go jako jednego gigantycznego ekosystemu, w który poszczególne gatunki harmonijnie współistnieją i współdziałają. W danym razie gatunki owe odpowiadałyby właśnie owym dyskretnym poziomom tego oscylatora harmonicznego, jakim jest kosmos.

Dzięki ruchowi ekologicznemu, podobna koncepcja świata uzyskuje w czasach dzisiejszych coraz wyraźniejszy wpływ na umysły ludzi. Dzieje się tak zapewne dlatego, że coraz żywsza staje się świadomość groźby naruszenia owego ładu świata. Naturalnie takie rozumienie świata przychodzi na drodze obserwacji natury i stopniowych uogólnień. Środki możliwe do wyzyskania tej obserwacji są w danym razie oczywiście nieporównanie większe niż w przeszłości. Mimo to, sama idea świata jako kosmosu, ładu, czy też harmonii bynajmniej nie była obca wiekom minionym. Idea kosmosu jako harmonijnie zestrojonej całości jest przynajmniej tak stara jak początki filozofii greckiej. Samo słowo *κοσμός* oznacza ład (podobnie łacińskie *mundus*). Być może zaważył na tym fakt, że w czasach dawniejszych kontakt człowieka z przyrodą był znacznie bliższy. Mit o Antajosie – Gigancie, który odzyskiwał siły ilekroć rzucony był na ziemię (Ziemia – Ge była jego matką) daje pojęcie o tym, że Grecy świadomi byli konieczności „życia zgodnego z naturą”.

Potomność nie przekazała nam większości spuścizny starożytnych Greków – wyjątkiem są tu dzieła Platona i Arystotelesa. Na progu wszelako ery chrześcijańskiej napotykamy myśliciela, który pozostawił kilka niezwykle interesujących pism, choć osoba i nawet samo jego imię otoczone jest mgłą tajemnicy. Chodzi o Dionizego Areopagitę. Jedna jego myśl zajmuje nas tu specjalnie – *mirabilis conectio entium* (cudowna więź bytów). Dionizy pojmował świat jako hierarchię bytów różniących się od siebie zawsze o – by się tak wyrazić – „jeden stopień” bytowej doskonałości. „Początki jednych są złączone z kresami innych”. Jest to myśl niewątpliwie oryginalna, choć do pewnego stopnia zgodna z twierdzeniem Arystotelesa, że „gatunki są jak liczby – jedność dodana lub ujęta zmienia dany gatunek na inny”. Czy „zmienia” istotnie? Naturalnie należałoby powiedzieć, że „zmieniałaby” gdyby takowe „odjęcie”, czy też „dodanie” było w ogóle możliwe. Osobliwość tego wyrażenia polega na tym, że posłużono się tu językiem Platona, który: 1) nie odróżnił abstrakcji matematycznej (ujmowania wielkości matematycznych przez „idealizację” jakości

zmysłowych) od abstrakcji gatunków; 2) przypisał obu skutkom abstrakcji jakiś typ bytowania do końca niejasny (fenomenologowie nazywali go później „bytem intencjonalnym, obiektywnym”). Ale sama owa „zdumiewająca łączność bytów” już poniekąd była przez Arystotelesa też dostrzeżona. Chodzi tu bowiem o to, co wyrażamy łacińskim terminem *intentio naturae* – przyroda jest intencjonalnie zorientowana na osiągnięcie doskonałości, a to dążenie właśnie całą naturę „przenika”. Dionizy wyraził tę myśl niezwykle wyraziście.

Można by przypuszczać, że Bergsonowski *élan vital* lepiej oddaje dynamiczny charakter kosmosu. Jest to jednak złudzenie. Mimo bowiem tego, że Grecy nie przyjmowali linearnej koncepcji czasu, „élan” w rozumieniu Dionizego (i Arystotelesa) jest właśnie dynamicznym powiązaniem odrębnych części kosmosu. Części te, jak zauważyliśmy, są dyskretnymi poziomami energetycznymi i *élan* nie może być pojmowany jako naruszający tożsamość gatunków. Jest jednak dalece bardziej dynamiczny niż ten Bergsonowski, albowiem stanowi o jedności w różnorodności, a nie o prostym zmieszaniu i nieodróżnieniu.

Kontakt z naturą współczesnego człowieka jest znacznie słabszy niż kontakt tych, którzy żyli w epoce starożytnej. Jest zastanawiające, jak fascynująca może być przygoda kogoś, kto dziś próbuje ten kontakt z naturą odzyskać. Co właściwie pociąga ludzi do zajmowania się zwierzętami; nawet tymi niebezpiecznymi? Wydawałoby się, że życie w dużej aglomeracji miejskiej ze wszystkimi jej udogodnieniami powinno być przyjemniejsze. A jednak tak nie jest i nie chodzi tu jedynie o unikanie zanieczyszczenia powietrza, hałasu, itp. Człowiek bowiem najwyraźniej w kontakcie z naturą dostrzega to, o czego istnieniu dawno zapomniał, a mianowicie: ową „*mirabilis conectio entium*”. Dlaczego ktoś może być zafascynowany obserwacją – powiedzmy – życia rekinów? Nie wydaje się sprawą istotną, aby chodziło tu o ten, czy inny poszczególny gatunek, specjalnie „interesujący”. Najwyraźniej chodzi o to, że nawet gatunki niebezpieczne stanowią część owej harmonijnie zestrojonej całości kosmosu, a obserwując ich życie, dana osoba *in concreto* odnajduje właśnie ową „zdumiewającą łączność bytów natury”. Obserwacja jakiegoś poszczególnego gatunku prowadzi do zachwyty nad naturą, ale to nie ten *szczególny* jej aspekt jest tu odkryty, ale na nowo odzyskana została świadomość *jedności* przyrody w różnorodności poszczególnych jej części. „Ucywilizowanie” bowiem człowieka to nic innego jak wyrwanie go z jakiegoś (na przykład „niebezpiecznego”) kręgu życia natury. Prymitywne pragnienie dominacji nad naturą w sposób gwałcący jej naturalne prawa, pozbawiło człowieka świadomości tego, że do pewnego stopnia jest on jej częścią. Odkrycie choćby drobnego przejawu owej „tajemniczej łączności bytów” przychodzi wówczas jak olśnienie.

Wyrażając myśl Dionizego językiem współczesnej nauki, możemy powiedzieć, że w owej olbrzymiej studni potencjału, jakim jest Ziemia, wszystkie możliwe poziomy energetyczne są obsadzone poszczególnymi gatunkami, a więc zmiana harmonii nie jest możliwa bez naruszenia integralności całości; bez jej zniszczenia.

Naturalnie, pojawia się tu pytanie co do roli człowieka w owym ekosystemie kosmosu. Stwierdzenie Kanta, że ład kosmosu pochodzi ze „świadomości” wydaje się nonsensem. Groźba katastrofy nuklearnej oraz zupełnie realne skażenie środowiska przekonują nas o tym, że człowiek ma wpływ zasadniczo destruktywny na tę postać kosmosu, którą – jako *homo sapiens* – na Ziemi napotkał. Człowiek jako istota rozumna kieruje się co prawda pragnieniem zachowania i pomnażania dobra, jako jednak „zwierzę ludzkie” kieruje się egoizmem, chciwością, pożądlivością i głupotą. Nie znaczy to naturalnie, że zwierzęciem się staje. Nie

istnieją zwierzęta niemoralne. *Pragnie* on się nim stać, a to wystarczy, aby przysługującą mu w stanie naturalnym godność utracić. Inaczej to ujmując: człowiek różni się od reszty świata zwierzęcego in plus lub in minus; niewątpliwie jednak od świata zwierzęcego *jakoś się* odróżnia, choć nie przeciwstawia.

Pojęcie dobra w danym razie dla wielu musiało być przykrym dysonansem. Wspomnijmy osławione stwierdzenie: „greed for the lack of a better word is good” (chciwość ze względu na brak bardziej adekwatnego określenia nazwać trzeba „dobrem”). Ekstrapolując libertariańskie stosunki społeczne na odległą „prahistorię”, przyjęto, że ta ostatnia rządziła się prawami zupełnie innymi niż owo harmonijne współdziałanie bytów, o którym wspomnieliśmy. Po to, aby zrównoważyć podaż i popyt, nie potrzeba (jak się może wydawać) niczego, co wymagałoby rozumnie rozpoznanego dobra moralnego. A więc może i natura „dostarcza” przedmiotów, a te (jakby „wypróbowywane”) zostają albo akceptowane (jak towary kupowane na wolnym rynku), albo odrzucone.

Na pozycję człowieka w kosmosie można patrzeć z różnych punktów widzenia, co oczywiście nie znaczy, by wszystkie były równoprawne. Pozycja człowieka w nim jak istoty społecznej pokazuje się przez władzę, jaką ludzie mają nad naturą i zresztą uznają w stosunku do siebie nawzajem. Jeżeli sięgniemy do pierwszego rozdziału *Etyki Nikomachejskiej*, to przeczytamy, że polityka decyduje o tym, co w społeczeństwie czynić, a czego poniechać. Mogłoby się zatem wydawać, że u Arystotelesa mamy jakiś archetyp sławetnego *politique d’abord*. Nic bardziej mylnego. Tak samo polis-civitas nie powinna – jak to wmówił później ludziom Marsyliusz z Padwy – mieć na widoku gromadzenia dóbr materialnych jedynie (antyczna polis tego nie postulatu przyjmowała, bo przyjmowała zasadę moralną). Sposób rozmienienia arche-zasady odgrywa więc rolę zasadniczą. Władza to ἀρχαί, ale nie dlatego czyn jest „dobry”, że tak zadekretowano, lub dlatego, że jest on efektywny ekonomicznie, ale odwrotnie: w dobrze zorganizowanym (i mającym legitymację moralną) społeczeństwie winno być miejsce dla teoretycznego poszukiwania archai i dla realizacji dobra moralnego. Dobra materialne przychodzą jako naturalna konsekwencja tego porządku i oczywiście prędzej niż w tamtym „minimalistycznym”. Arystoteles mówi o quaestio facti, a nie quaestio iuris. Oczywiście zupełnie przeciwny sposób rozumowania przyjął Darwin.

Żyjąc w społeczeństwie libertrariańskim przypuścił, że to, co w nim widział (jego ἀρχαί) jest znamieniem natury w ogóle, i skoro ludzie bywają w stosunku do siebie bezwzględnyymi współzawodnikami, to tak „powinno” być w naturze w ogóle. Francis Bacon nazwałby to zapewne idolum specus.

Homo oeconomicus oczywiście nie rządziłby się innymi prawami racjonalności jak te, pozwalające tak „adekwatnie” oceniać „wartość” rzeczy. Taka zaś ocena jest „adekwatnie” wyrażona w terminach matematycznych. Ponieważ jednak naturalnie poza sferą czysto ekonomiczną niektórzy próbowali zachować sferę sacrum, przyjęto, że istnieją „wartości” bynajmniej nieekonomiczne, przyznając tym jakby, że „matematyczny ich zakres” (określenie Husserla) adekwatnie oddaje nawet charakter dobra moralnego. Naturalnie poza sferą sacrum dominuje „walka o przetrwanie”, egoizm, itp. Pragnienie usprawiedliwienia tych postaw przy zachowaniu jednak przynajmniej szczątkowej postaci sacrum przybiera obecnie postaci niemal rozpaczliwe. Tego problemu nie da się rozwiązać w przytoczonych powyżej kategoriach myślowych. Są to w istocie schematy zapożyczone ze średniowiecznej filozofii arabskiej (od Awicenny).

Istnienie danych paleontologicznych świadczy o wyginięciu niektórych gatunków; mogłoby – co więcej (jak się wydaje) – świadczyć, że istotnie wyginęły one „w walce o byt”. Albo inaczej – przetrwały te, które lepiej potrafiły zdobyć dla siebie „przestrzeń życiową”. Jednakże, gdyby tak było istotnie, człowiek (jako gatunek na Ziemi najdoskonalszy) najlepiej potrafiłby o tę przestrzeń życiową dla siebie zadbać. Obserwacja świata dziś temu wprost przeczy. Jeżeli jakikolwiek gatunek jest w stanie nieodwołalnie i ostatecznie zniszczyć swoją przestrzeń życiową, to jest to właśnie człowiek. Chodzi oczywiście o zniszczenie natury – na przykład na drodze katastrofy nuklearnej.

Pojawienie się *homo sapiens* na Ziemi istotnie musiało być momentem przełomowym. Dwoistość natury ludzkiej, o której powyżej wspomniano, zarysowała się już chyba od początku jego istnienia. Nawet wówczas, gdy możliwości niszczenia przyrody były znacząco mniejsze niż obecnie, przyrodę rzeczywiście niszczone. Przykładem może być choćby zniszczenie lasów w Północnej Afryce w czasach rzymskiej starożytności. Wzmiankowana zachłanność, która jest – zdaniem niektórych – motorem „postępu”, była już zresztą piętnowana przez Horacego i Senekę. Historia ludzkości jest usiana trupami „słabszych”. Na zasadzie symetrii możemy przyjąć, że czymś podobnym mogła być historia Ziemi przed pojawieniem się człowieka. Jeżeli bowiem rozumność jest tym, co odróżnia najdoskonalszy byt animalny od wszystkich innych, to czas poprzedzający pojawienie się go, musiałby być nacechowany owym zasadniczym brakiem (pełnej rozumności) tkwiącym w naturze. Wydawałoby się, że w „walce o byt” jedne gatunki być może istotnie uległy innym.

Powróćmy wszelako do przyjętego powyżej modelu Ziemi jako oscylatora harmonicznego. Równanie oscylatora harmonicznego jest ujęciem najbardziej ogólnej postaci ruchu, stąd – jeżeli w ogóle zupełna wiedza o Ziemi jest dla nas dostępna – musi ona być wyrażona w pewnym (matematycznym) aspekcie przez charakterystykę oscylatora harmonicznego właśnie. Natomiast opis w terminach historycznych może mieć wartość pomocniczą jedynie.

Oscylatorem harmonicznym w skali makroskopowej jest na przykład wahadło matematyczne lub drgająca struna fortepianu. Taki wszelako model jest „idealny”, tzn. umowny, sztuczny, wytworzony ręką ludzką. Natomiast cała przyroda jest pełna *naturalnych* oscylatorów harmoniczych. Najprostszym z nich jest atom. Istnieją w nim ściśle określone i dyskretne (tzn. nie przybierające wartości ciągłych) poziomy energetyczne. Możemy sobie wyobrazić na przykład jądro atomu plutonu, do którego jeden po drugim dodawalibyśmy elektrony, wypełniając *dozwolone* poziomy energetyczne. Analogicznie, historię Ziemi można postrzegać jako wypełnianie pustych powłok energetycznych, potencjalnie możliwych do wypełnienia. Poszczególne gatunki odpowiadałyby owym dyskretnym poziomom energetycznym. Jądro danego atomu jest w stanie związać ze sobą w sposób względnie trwały określoną liczbę elektronów. Liczba ta jest równa liczbie atomowej, tzn. ładunkowi jądra wyrażonemu w liczbach naturalnych (nie większych od dwustu kilkudziesięciu). Elektrony są związane w atomie w ściśle określonym porządku. Z pewnością możemy tu mówić o ładzie; o „kosmosie”. Związane jednak trwale z jądrem atomu mogą być jedynie te elektrony, których energia kinetyczna nie przekracza możliwego w danym atomie poziomu energii potencjalnej. Drgania elektronów w atomie w danym razie polegają właśnie na zamianie energii potencjalnej na kinetyczną i vice versa – zupełnie tak jak w strunie fortepianu. Natomiast elektrony o energii wyższej muszą być „eliminowane”.

Przychodzi tu naturalnie myśl, że Ziemia mogłaby być takim „centrum energetycznym”, podobnym do jądra atomu. Z tymże centrum energetycznym niektóre z „cząstek” nie mogły być związane w sposób trwały. Czyż nie dlatego właśnie nastąpiła zagłada dinozaurów, że zwierzęta tak olbrzymie w harmonijnej strukturze kosmosu nie mogły zachować się w sposób trwały? Zapewne pojawienie się ich i ich zagłada przyczyniły się do modyfikacji stanu energetycznego całości, ale tylko w tym sensie, że w całości owej znalazły *ściśle określone miejsce* organizmy o *właściwych* dla tegoż centrum energetycznego energiach własnych. Naturalnie proces owego „uzupełniania” poziomów energetycznych musiał się skończyć na długo przedtem zanim człowiek zaczął kierować swoją uwagę na otaczający go świat. Nie widzimy bowiem obecnie tego, aby natura „wypróbowywała” mnóstwo wariantów, z których tylko niewielka liczba zachowywałaby się na przyszłość. W istocie widzimy coś wręcz przeciwnego: mutacje bakterii i podobne zjawiska stanowią *wąski margines* procesów naturalnych o *charakterze cyklicznym* nie zaś linearnym. Natura osiągnęła stan zupełności, tzn. stan równowagi energetycznej.

Stosunek człowieka do tak pojętej zamkniętej struktury energetycznej jest sprawą odrębną. Widzimy naturalnie, że człowiek poznaje świat i tym wyróżnia się przynajmniej w stosunku do roślin. Wszelako bardzo niechętnie dopuszcza się możliwość tego, by poznanie człowieka różniło się *w sposób jakościowy, tzn. istotny* od poznania na przykład szympanów. Czy możemy wobec tego stwierdzić, że ludzkie poznanie rzeczywiście od poznania zwierzęcego się różni?

Zauważmy po pierwsze, że celem (czy też: ostrożniej – zaletą) poznania zwierzęcego jest możliwość zdobycia pokarmu, który nie znajduje się w bezpośredniej bliskości danego zwierzęcia. Tym zresztą różni się ono od roślin (Dionizy dopowiedziałby tu może, że zdumiewająca łączność bytów manifestuje się w istnieniu małży, które są poniekąd na granicy owych dwu światów – roślinnego i zwierzęcego przynajmniej w interesującym nas aspekcie. Trafniej można by się posłużyć przykładem organizmów, które – w zależności od pory dnia – zachowują się jak kryształy lub bakterie). Otóż istnieje zasadnicze ograniczenie poznania zwierzęcego w tym wypadku. Ogranicza się ono mianowicie do *określonej klasy ciał*, które dla zwierzęcia mają egzystencjalną wartość. Cała reszta jest dla niego bez znaczenia. Tego właśnie ograniczenia w poznaniu ludzkim brak – człowiek poznać może *wszystkie ciała* w ogóle, a skoro poznanie implikuje pewien dystans w stosunku do tego, co się poznaje, władza poznawcza człowieka jest względnie transcendentna. Inaczej ujmując: zwierzęta są pozbawione zdolności poznawania ładu kosmosu, ich bowiem „ekosystem” nigdy nie jest „ekosystemem totalnym”; takim jest tylko ekosystem człowieka. Człowiek poznaje tę ostateczną formę kosmosu, co oczywiście nie znaczy, że musi poznać „sumę” jego części i wytłumaczyć *wszystkie* fenomeny naturalne. Ujęcie scientia naturalis jest aspektowe.

Nie trzeba zresztą w tym wypadku ograniczać się do podania ogólnej charakterystyki homo sapiens. W różnym bowiem stopniu różni ludzie wykraczają poza uwarunkowania czasoprzestrzenne. Różnica człowieka w stosunku do szympanów na przykład polega może przede wszystkim na tym, że istnieje ogromna różnorodność stylów ludzkiego życia, podczas gdy wszystkie inne gatunki zwierzęce działają w sposób zupełnie jednostajny. Wystarczy popatrzeć na życie poszczególnych ludzi, aby przekonać się o tym, jak duża bywa różnorodność i jakość owego życia. Mówimy o życiu aktywnym, życiu kontemplacyjnym, życiu społecznym i w zasadzie moglibyśmy określić możliwości stylów życia mnożyć ad

infinitum. Można zresztą i temu zjawisku nadać interpretację fizykalną. Jeżeli bowiem weźmiemy pod uwagę choćby prosty fakt aktywności, to zróżnicowanie jej polegać będzie na istnieniu jakby „różnych poziomów energetycznych” stanowiących obszar poszczególnych rodzajów życia. W tym znaczeniu, człowieka pojmovalibyśmy (zgodnie z określeniem filozofów starożytnych) jako *minor mundus* – świat w pomniejszeniu – w człowieku bowiem ogniskują się poniekąd wszystkie doskonałości kosmosu; co prawda nie w sposób materialny, ale dla niego specyficzny, duchowy. Co więcej, nawet jeden i ten sam człowiek, dzięki tkwiącej najwyraźniej w ludzkiej naturze zdolności do *przekraczania wszystkich w ogóle uwarunkowań materialnych* może przejść na „wyższy poziom energetyczny”, tzn. jakby zmienić jamę potencjału związaną z daną aktywnością życiową. Ten charakter ludzkiej aktywności zauważyli już Galenus i Empedokles. Zdaniem tego ostatniego, dusza jest harmonią. Ściśle rzecz biorąc nie jest to prawdą, harmonia bowiem taka jest czymś przygodnym, o czym łatwo się przekonać obserwując ludzi, którym jej brak. Natomiast cały świat jako harmonię przeciwieństw pojął Heraklit. Istotnie, porównanie go do napiętej drgającej struny wydaje się dość sugestywne. W danym jednak razie trzeba by zapytać, jakie są granice tej, czy tamtej „harmonii” (czyli jakby punkty „zamocowania” tegoż oscylatora); jakie są granice ciała ludzkiego i granice fizycznego kosmosu. Po to bowiem aby napiąć strunę trzeba ją sztywno zamocować, a powstała w niej fala stojąca ma węzły (zerową amplitudę) właśnie w miejscach jej zamocowania.

Naturalnie nic podobnego do „zamocowania” nie spostrzegamy w realnym oscylatorze harmonicznym; przede wszystkim w oscylatorze kwantowo-mechanicznym. Wyróżniamy co prawda w nim punkty x_0 , w których druga pochodna funkcji opisującej ruch cząstki zmienia wartość, tzn. przyjmuje wartość równą $f''(x) = 0$. Matematycznie ujmując, są to punkty przegięcia. Między punktami granicznymi funkcja falowa jest periodyczna, tzn. opisana na przykład przez funkcję sinus. Poza nimi – jest opisana przez funkcję wykładniczą. Warunek ciągłości funkcji nakłada wymaganie, aby obie te funkcje przybierały tę samą wartość – właśnie w punkcie przegięcia. Wymóg ciągłości owej funkcji pociąga za sobą paradoksalnie to, że cząstka może przenikać „poza barierę potencjału”, tak jakby piłka tenisowa nie odbijała się od ściany, ale w nią wnikała. Nazywa się to efektem tunelowym. Najprostszym opisem tej funkcji jest wyrażenie jej jako funkcji wykładniczej. W obszarach „klasycznie zabronionych” funkcja ta ma postać: e^{-xk_2} ; czyli jej wartość w głębi bariery zanika wykładniczo. Natomiast wewnątrz, funkcja przyjmuje postać e^{ixk_1} ; przy czym istotna jest obecność jednostki urojonej w wykładniku potęgowym (k_1 oraz k_2 to odwrotności długości fali stowarzyszonej z cząstką – tylko dzięki falowym własnościom ciał możemy pojąć, jak jest możliwe wnikanie w „obszar klasycznie zabroniony”) – pozwala ona na wyrażenie funkcji periodycznej jako wykładniczej.

Specjalne interesować musi nas wartość funkcji dla $x = 0$, czyli ta równa jedności. Problem, jak należy rozumieć (i ewentualnie odróżniać) jedność matematyczną od jedności – powiedzmy – organizmu żywego, jest bardzo interesujący. Według Leibniza i Descartes’a jest to jedność addycyjna. Natomiast realny oscylator harmoniczny ma właśnie *właściwą sobie jedność* – jedność danego poziomu energetycznego.

Oczywiście owo „przenikanie w obszar klasycznie zabroniony” musi mieć specjalną wartość dla naszych rozważań. Niepodobna rozumieć – powiedzmy – atomu, jako tego, co „żyje”, ale przecież punkt zwrotny x_0 musi być związany dla organizmu żywego właśnie z

powstawaniem lub zagładą. Rozpad ciała jest opisany przez funkcję wykładniczą bez wykładnika zespolonego; a analogicznie ruch, który – według Arystotelesa – poprzedza powstanie musi być opisany przez taką funkcję wykładniczą – rosnącą do wartości x_0 , w które następuje samo powstanie. Właściwością liczby e jest to, że e^x jest równe swojej pochodnej; jest to stała „optymalnego wzrostu”, czyli jakby wzrostu naturalnego, który powstanie danego osobnika musi poprzedzać. Życie zaś polega na periodycznej aktywności. Widzimy to choćby w zachowaniu cyklu dziennego organizmów żywych.

Analogicznie pojmować należałoby formę kosmosu. Jest ona rozumna i faktem jest, że jedynie człowiek może dostrzec jej rozumność. Niepodobna co prawda punktu x_0 określić (za Heideggerem) mianem *Lichtung* (prześwitu) dosłownie, w którym przejawiałaby się sensowność bytu, ale faktem jest jednak, że człowiek w pewnym sensie jest „strażnikiem sensu bytu”. Nie chodzi tu naturalnie o byt intencjonalny jako przeciwstawiony bytowi realnemu. To właśnie bowiem byt realny jest bytem „intencjonalnym”, a człowiek byt ów – ekosystem świata winien chronić, co zawiera się w pojęciu *intendere* – *zamierzenia*.

Świat powstawał przez miliardy lat, jeżeli przez „postawanie” rozumieć będziemy ruch przygotowujący do przyjęcia określonego, stałego stanu energetycznego świata. „Powłoki energetyczne” tegoż świata zapępniały się przez ten czas powstającymi gatunkami, z których niektóre okazały się „cząstkami” o energii nieodpowiedniej dla energii całości. W kompozycji owej całości również te zdarzenia musiały w jakiś sposób poprzedzić przyjęcie formy całości. Ta forma całości jest formą racjonalną i człowiek jedynie jest w stanie tę racjonalność pojąć. Dlatego też pojawienie się człowieka na Ziemi musiało być momentem przełomowym – momentem dopełnienia całości energii kosmosu. *Trwa on dalej niezmienny* w owej przyjętej przed być może kilku tysiącami lat postaci i naturalnie istnienie to musi być podtrzymywane przez Czynniki, który spowodował jego *zaistnienie*. Czynniki ów musi pochodzić *spoza* kosmosu. Stosownie do tego, można by wyróżnić w historii kosmosu punkt A oraz punkt Ω rozumiejąc je – odpowiednio – jako *zaistnienie* elementarnego (tymczasowego) poziomu energetycznego kosmosu i jego zupełną postać. Naturalnie kosmos w obecnej postaci nie może już ulegać „ewolucji”. Co więcej, transformizm gatunków jest tak samo niemożliwy, jak niemożliwe jest istnienie monotonicznych zmian energii (zabronione warunkiem kwantyzacji). Gatunki różnią się w stosunku do siebie w sposób istotny, tzn. przybierają tylko dyskretne wartości energii. Mimo to, całość kosmosu jest przeniknięta jednak zasadniczym dążeniem do osiągnięcia owych dyskretnych stanów energetycznych na tym, czy innym poziomie. Ta sama tendencja (*intentio naturae*) charakteryzuje zresztą cały kosmos. Jeżeli tak rozumieć „ewolucję” to jest ona niewątpliwie faktem. W tym bowiem sensie jest ona immanentną dla całego kosmosu celowością natury; poniekąd „dotknięciem” Transcendencji działającej w najdrobniejszym przejawie doskonałości kosmosu. Dlatego też współczesny człowiek – na podobieństwo mistycznego Antajosa – przez sam kontakt z Ziemią-Naturą w konkretnej sytuacji czuje owo „dotknięcie Transcendencji”, sam sobie z tego faktu nie zdając dość wyraźnie sprawy.

ROZDZIAŁ VIII. COGNITIO CONFUSA

1. Przedmiot nauki a poznanie w nieodróżnieniu

Prawo kojarzenia wyobrażeń, w postaci podanej przez Davida Hume'a, może funkcjonować w umyśle ludzkim tylko w wypadku milczącego przyjęcia pewnej przesłanki o charakterze ogólnym. W danym jednak razie „skojarzenie” owo, w postaci podciągnięcia danego obiektu pod określoną klasę, staje się de facto przesłanką mniejszą sylogizmu, w którym ów milcząco, czy też nawet w sposób nie dość jasno uświadomiony przyjęty sąd o charakterze ogólnym, pełni rolę przesłanki większej sylogizmu. W wypadku tzw. kojarzenia wyobrażeń mamy – stosownie do tego – do czynienia z entymematem. Specjalnej uwagi potrzeba na to, aby danej osobie uświadomić ów milcząco, choć efektywnie właśnie obecny w jej umyśle sąd o charakterze ogólnym, *na mocy którego* coś powierzchownie jedynie podobnego do kojarzenia wyobrażeń ma rzeczywiście miejsce.

Stosownie do tego powiedzieć należy, że między poznaniem zwierzęcym, w którym rzeczne kojarzenie wyobrażeń odgrywa – jak się wydaje – rolę zasadniczą, a poznaniem ludzkim, istnieje różnica istotna, świadcząca o tym, że władza poznawcza człowieka jest zasadniczo różna od tej zwierzęcej. W średniowieczu problem rzekomego podobieństwa obu władz poznawczych rozpatrywano z nieco innego punktu widzenia. Przypisywano mianowicie zwierzęciu możliwość operowania tzw. syllogismus disiunctivus. Pies, dobiegając do rozdroża, obwąchuje kolejno pierwszą i drugą drogę, a nie znajdując śladu, nie obwąchuje już trzeciej, ale kieruje się od razu tą właśnie drogą. Mielibyśmy zatem (rzekomo) sylogizm postaci następującej: albo A, albo B, albo C; otóż nie A i nie B, a więc C. Pies wybrał drogę C „rozumując”, nie zaś ją obwąchując. Otóż kojarzenie wyobrażeń w ujęciu Hume'a pozwala zrozumieć, z czym w rzeczywistości mamy tu do czynienia. Pies *nie rozumuje*, ale *pamięta*, że w podobnych sytuacjach obwąchiwanie drogi C jest zupełnie zbyteczne i tak zawsze wypadało, że ślad znajdował się właśnie na niej. Pies jest w stanie dokonać takiego „uogólnienia” dlatego właśnie, że sytuacje, z którymi ma do czynienia są do siebie bardzo (z jego punktu widzenia) podobne. W wypadku człowieka jest zupełnie inaczej. Rozumowanie sylogistyczne stawia nas wobec sytuacji *zasadniczo nowej* w tym przynajmniej sensie, że „wrodzona” nam zasada niesprzeczności znajduje zastosowanie do utworzenia *nowego* sądu pełniącego rolę przesłanki większej sylogizmu. „Droga”, którą otwiera nam zasada niesprzeczności, jest na tyle szeroka, że mieścić się w niej może nawet najbardziej ogólne i dążenie do abstrakcyjnego poznania prawdy dla niej samej. Możliwe staje się *pójście drogą* zupełnie *nową*.

Podobną sytuację mamy w wypadku postępowania moralnego. Jasną jest rzeczą, że postępowanie to wymaga wydania sądu dającego się zastosować do warunków konkretnych. Zaklasyfikowanie danego działania jako dobrego lub złego bywa rzeczą stosunkowo prostą. Znacznie trudniej jednak przychodzi określenie, *dlaczego* dana osoba dane działanie podjęła. A jest to przecież rzecz niebagatelnej wagi, zważywszy, że – jeżeli chcemy ją przekonać co

do dobra, czy zła danego czynu – musimy podać przecież jakieś racje, które dana osoba mogłaby przyjąć za swoje własne. Zupełnym nieporozumieniem wydaje się przypuszczenie, że człowiek kieruje się czymś w rodzaju „instynktu” tzn. podciąga daną sytuację pod określoną klasę działań w sposób jakby odruchowy. W tym wypadku ów schemat postępowania, czy też „instynkt moralny” przyjęty byłby jako rzecz oczywista. W takim jednak razie w ogóle nie wiadomo, jak można by *zmienić* ten, czy inny sposób postępowania, nie naruszając integralności danej osoby. W istocie, wedle Hume’a, tak rozumiane poprawianie ludzi jest w ogóle niemożliwe. Jednostki „złe” należy – wedle niego – po prostu eliminować. Osobowość człowieka jest bowiem pojęta tak jak u Condillaca – ona po prostu jest wiązką postrzeżeń. Jeżeli nie chcielibyśmy dosłownie „eliminować” jednostek, to i tak mimo wszystko należałoby traktować je zupełnie przedmiotowo (eliminować to, co w ich osobowości wydaje się niepożądane), nie licząc się z tym, że postępowanie moralne jest czynnością *tej oto właśnie* osoby i wypływa po prostu z jej wnętrza, a modyfikować można je jedynie przez podanie racjonalnych argumentów o charakterze zupełnie uniwersalnym. Takim bowiem uniwersalizmem nacechowane są własne zasady każdego człowieka, nawet te, które przyjmuje on milcząco jako oczywiste, nie kierując na nie uwagi tematycznie. Samo postępowanie moralne, jeżeli ma mieć charakter w pełni ludzki, musi odwołać się do zasad absolutnie pierwszych. W innym bowiem razie nie jest ono rozumne i wolne, osoby zaś są przedmiotem manipulacji nie zaś przedmiotem wychowania.

Zdaniem Arystotelesa, władza absolutna przysługuje głowie rodziny w stosunku do zwierząt i tych, którzy są traktowani z nimi na równi. Niezależnie od tego, czy przyjmiemy niewolnictwo za stan naturalny, czy nie, faktem pozostaje, że pewna część ludzi nie przyjmuje rozumnych argumentów i przemoc jest jedynym środkiem utrzymania ładu i bezpieczeństwa o charakterze „politycznym” (w rozumieniu Arystotelesowskim) w stosunku do tych, którzy właśnie argumentami rozumnymi się kierować się nie chcą (nie kierują się nimi aktualnie, choć *mogą* to czynić przynajmniej potencjalnie). Niewątpliwie stosowanie owego przymusu musi jednak być środkiem jedynie tymczasowym i doraźnym, osoby bowiem należy traktować zasadniczo jako rozumne i wolne. To zaś oznacza odwołanie się do pierwszych zasad. Chodzi w tym wypadku o zasady postępowania, które są jakby „wrodzone”, tzn. przychodzą od razu jako pierwsze pojęcia intelektu praktycznego kontaktującego się ze światem realnym. Ideologia zaś musiałaby być takim środkiem *nieodwołanie*, jeżeli „idee” (w znaczeniu przyjmowanym przez Locke’a) po prostu „składałyby się” na osobowość człowieka.

Jasną jest rzeczą, że *jakimiś* zasadami każdy człowiek się kieruje, nawet jeżeli zasadami ich nie nazywa. Ponadto: „zasady” mogą by obiektywnie ważne lub nie. W tym celu Kant rozróżnia między zasadami i maksymami. Nieograniczona tolerancja maksym prowadzić by musiała do destrukcji społeczeństwa. A jednak u Kanta zasady są regulatywne wyłącznie; mają charakter li tylko formalny. Nie widać, jak mogłyby się stać przyczyną skutków o charakterze zupełnie materialnym. Tę zresztą relację można poznać tylko dokonując (zabronionej przez Kanta) refleksji. Inaczej można by to nazwać kwestionowaniem. Czynność ta wydaje się być w ogóle znamieniem istoty wolnej (bo rozumnej). Przeciwnie – jeżeli wartości uznalibyśmy za funkcję społeczną, to znamieniem afirmacji „osobliwości” byłaby kontestacja (u Nietzschego jest to *Umwertung aller Werte*). Nietzsche przypisał *Umwertung* do polskiego etosu (pisząc co prawda po niemiecku,

przyznawał się do polskich korzeni). Otóż jeżeli Umwertung ma być w ogóle możliwa, to konieczna jest *absolutnie pewna jej podstawa*; podstawa refleksji o charakterze moralnym. Nazywamy ją sumieniem lub intelektem praktycznym (władzą zdolną do odkrycia porządku obiektywnego). W szczególności musi chodzić o kontestację wszelkiej ideologii. Etos Pierwszej Rzeczypospolitej zawierał się w m.in. kontestacji ideologii Oświecania przyjętej w Europie od średniowiecznego Islamu.

Arystotelesowska zasada etyczna brzmi: talis unusquisque est qualis finis videtur ei (Thomas, Sententia Ethic., lib. 3 l. 13 n. 2). Człowiek jest takim, jak cel, który on sobie stawia. Jeżeli mielibyśmy sensownie mówić o osobowości moralnej danego człowieka, należałoby się odwołać do owych pierwszych zasad postępowania, w szczególności zaś do tego, co dana osoba uznaje (de facto) za ostateczny cel własnego życia. Ta to przesłanka jest przyjmowana przez większość ludzi milcząco jako oczywista. Naturalnie oczywistą jest również zasada niesprzeczności, a jednak w innym sensie: zasada niesprzeczności, a co za nią idzie, również *odróżnienie tego, co istotne* dla rozpoznania dobra moralnego, jest oczywista per se. Zasada „czyń dobro, unikaj zła” (ujmowana przez tzw. primum) mogłaby się wydawać prostą tautologią (nikt zła jako zła nie wybiera), gdyby nie wymagano identyfikacji *realnego* dobra, w kontekście właśnie *odróżnienia* go od tego, co dobrem się jedynie wydaje.

Prosta obserwacja życia ludzi przekonuje nas o tym, że postępowanie każdego wziętego z osobna człowieka charakteryzuje się względną jednostajnością przez pewien czas przynajmniej. Naturalnie możemy zapytać o przyczynę tego faktu i nie moglibyśmy wskazać niczego poza owym milcząco przyjmowanym sądem o charakterze zasady naczelnej. Działanie, z którym mamy do czynienia in concreto, wpływa w sposób prosty z zastosowania owej (często milcząco) przyjmowanej zasady. Mamy tu bowiem do czynienia z tzw. sylogizmem działania (syllogismus operativus), w którym przesłanką większą jest właśnie sąd odnośnie do celu ostatecznego życia danego człowieka, przesłanką mniejszą – sąd zawężający ogólność owej zasady do określonych warunków, wnioskiem zaś – rozkaz działania in concreto. Jedyną drogą prowadzącą do zmiany postępowania moralnego jest poddanie rewizji owego sądu dotyczącego celu ostatecznego życia („Eliminacja” musi być pozostawiona wolnemu działaniu). Naturalnie, roztropność, która każe przyporządkować (w przesłance mniejszej) tenże sąd warunkom życia, jest również sprawnością intelektu (praktycznego). Wyrobienie tej sprawności (roztropności) – cnoty (intelektualnej) – spełnia ważną rolę nawet w weryfikacji sądu odnośnie do celu ostatecznego życia. Można bowiem wskazać in concreto *sensowność* przyjęcia takiego, czy innego celu życia. Wszystko to jest jednak możliwe dlatego jedynie, że każdy potencjalnie człowiek jest w stanie *poddać refleksji* przyjmowane przez siebie zasady. W stosunku do ludzi o niewolniczym pokroju umysłu, refleksja owa sprowadza się jedynie do postawienia im przed oczy skutków ich postępowania z nagą oczywistością i jasnością. Natomiast zawsze w jakiejś dłuższej perspektywie czasu spodziewamy się, że dana osoba *sama dokona refleksji* i podejmie postępowanie wolne i rozumne. Działanie takie, jako wypływające z rozumnie rozpoznanego celu ostatecznego życia, jest dobre per participationem, mocą celu właśnie, który jest dobry per se. Wszystko zaś, co „przydarza się”, często jako pewien margines niepewności i nieokreśloności obecny nawet w zasadniczo dobrym postępowaniu, jest dobrem per accidens. „*Zdawało mi się, że to, co uczyniłem było dobrem. Później zaś okazało się to dobrem pozornym, czyli właśnie dobrem, którego ja w danym razie nie powinienem był wybrać.*”

O „mocy celu” można zresztą mówić w dosłownym tego słowa znaczeniu. Odwrotnie: pozbycie się jasnych dyrektyw życia prowadzić musi do atrofii życia. Jasność owa bywała co prawda kojarzona z „prostotą” wspomnianych powyżej ideologii. I dynamika zła tkwiąca w niektórych z nich jest istotnie zatrważająca. Relatywizm obarcza winą „sztywność” zasad. Wszelako biorąc pod uwagę same fakty, trzeba powiedzieć, że urok ideologii nigdy nie byłby dość pociągający, gdyby nie pozór dobra (czy też nawet *pewne dobro*) tych, którzy te ideologie forsowali. Bo gdyby jakiegoś dobra, czy też jego pozoru w nich nie było, to były po prostu tak odrażające, że niezdolne pociągać za sobą nikogo. „Czyste zło” musiałoby zniszczyć przede wszystkim samo siebie.¹⁸⁴ Tymczasem naturalną dla niego przestrzenią życiową jest właśnie (jeszcze) nie skażona natura ludzka. Pomysł, by tę wolność ograniczyć (by ograniczyć dynamikę zła) jest absurdalny. W przeszłości stosowano kary mutilacyjne. Tymczasem relatywizmem antycypuje samą możliwość działania i karze ludzi (podcinając wartość zasad; korzenie wolności) zanim jeszcze działanie jakiegokolwiek w ogóle podjęli.

Zabicie człowieka może być dobrem per participationem – mocą odniesienia do dobra wspólnego, dla którego osoba dana (jako agresor) stanowi realne zagrożenie. A jednak w cywilizowanym społeczeństwie jedynie prawowita władza lub państwo broniące obywateli

¹⁸⁴ Summa Theologiae I, q. 49 a. 3 c. Respondeo dicendum quod ex praedictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum, ostensum est enim quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subiecto. Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod praehabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est. Summum autem malum esse non potest, quia, sicut ostensum est, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic, semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod philosophus dicit, in IV Ethic (c. 11, 1126a 12-13), quod *si malum integrum sit, seipsum destruet*, quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum. Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii. Tum quia omne malum causatur ex bono, ut supra ostensum est. Tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quae est per se, ut patet in II Physic. Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliae extraneae positiones antiquorum ortum habuerunt, quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam, puta si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis. Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet. Similiter etiam, quia invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt. Sed cum omnia contraria convenient in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias, inveniri unam causam communem, sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis caelestis. Et similiter supra omnia quae quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est.

przed agresją zewnętrzną może dokonać tego czynu (obrona własna jest tylko przelaniem tej władzy na jednostkę w sytuacji zupełnie oczywistej). Jest tak dlatego, że tym, co istotne dla dobra wspólnego, jest ład całości, z którego zagrożeniem mamy w danym razie do czynienia. Aby zatem użyć świetnego określenia Augustyna, powiedzieć można, że wszystko, jeśli jest postawione we właściwym dla siebie miejscu, wskazuje jasno dobro. *bene ordinatum et suo loco positum eminentius commendat bona* (Thomas, *Summa Theologiae* I, q. 48 a. 1 arg. 5; Augustinus, *Enchiridion*, c. 10, 11). Zło polega na tym, że *to nie ja* winienem wymierzać sprawiedliwość, gdyż w danym razie przestaje ona być sprawiedliwością i staje się mściwością; istnienie ponadto możliwość błędnej oceny danej sytuacji.

Analogicznie rzecz przedstawia się z nauką. Można zasadnie pytać, co stanowi cezurę między – powiedzmy – alchemią a chemią i – ogólniej – między nauką a tym, co stanowi jej namiastkę jedynie. W życiu codziennym stykamy się z rzeczami poszczególnymi i naturalnie poznanie jakiejś ich liczby nie stanowi o wartości owego poznania. Uogólnień można bowiem dokonywać w sposób raczej dowolny, a jasną jest rzeczą, że musi chodzić o ogólność w znaczeniu ścisłym, jeżeli chcemy budować naukę. Nie jest zatem rzeczą obojętną, w jaki sposób ujmijemy *przedmiot* tego, co chcielibyśmy nazwać nauką właśnie. Przedmioty indywidualne nas nie interesują choćby z tej racji, że – jako istoty społeczne – chcemy przekazać wiedzę innym, a nie można się spodziewać, aby ktoś inny postrzegał dany przedmiot w dokładnie ten sam sposób jako obecny tu i teraz. Owa dialektyka przedmiotu konkretnego i jego ogólnego ujęcia jest zresztą przedmiotem rozważań pierwszych rozdziałów „Fenomenologii Ducha” Hegla. Mowa tam o „dialektyce”, dlatego że Hegel zakwestionował zasadę niesprzeczności, a co za tym idzie zasadność *odróżnienia danego przedmiotu* nauki od innych. Pomijając faktyczną niemożliwość sformułowania *jakiegokolwiek sądu* (a więc i sensownego wypowiedzenia się na kartach „Fenomenologii Ducha” również) bez uznania *implicite* zasady niesprzeczności, stanowisko to prowadzić musi przynajmniej do *nieodróżnienia* przedmiotów poszczególnych nauk.

Każdy człowiek przyjmuje za prawdziwe zasady, które *dla niego* wydają się pewne (inaczej bowiem nie mógłby powiedzieć w ogóle nic). Dowód zasady niesprzeczności – *elenchos* – polega na wykazaniu, że owe *dla nas* oczywiste zasady zawierają się *de facto* w zasadach oczywistych *per se*. Mamy tu zatem znowu odróżnienie tego, co prawdziwe *per participationem* i tego, co prawdziwe *per se*. Naturalnie naukowość wymaga określenia ściśle *aspektu poznania*, w którym dane sądy są sprawdzalne. Jeżeli sprawdzalne by nie były (nie dałyby się – jako to, co prawdziwe *per participationem* – odnieść do tego, co prawdziwe *per se*), to nie byłyby naukowe. Wymogiem naukowości jest (zgodnie z nauką „Analitik Wtórych”) ściśle odróżnienie jednego przedmiotu naukowego od innego. Ekstrapolacja twierdzeń jednej nauki poza właściwie jej przysługujący przedmiot prowadzi do nienaukowości i raczej „światopoglądu naukowego”, niż nauki jako takiej. Naturalnie trudno dyskwalifikować próby dokonywania analogii w ogóle, one bowiem stanowią rzeczywiście o wartości heurystycznej przemyśleń. I to zresztą jest zgodne z doktryną „Analitik Wtórych” – możemy przenieść dane twierdzenie z jednej nauki do drugiej, pamiętając wszelako, że w danym razie należy odnaleźć *zupełnie nowy termin średni* sylogizmu, który pozwoli nam z naszego sądu uczynić wniosek sylogizmu właśnie, a nie twierdzenie zupełnie dowolne. Otóż terminy średnie sylogizmów naukowych zawsze przysługują poszczególnym naukom z wykluczeniem innych.

Jest tu wyraźna analogia między postępowaniem moralnym i syllogismus operativus w nim użytym, a postępowaniem naukowym. W tym sensie, stwierdzenie Wittgensteina, że nauka jest działalnością jest do przyjęcia. Przyjąć bowiem w ogóle należy, że to co jedynie *wydaje się* oczywiste, oczywistym wcale być nie musi; że trzeba to poddać refleksji (już to moralnej, już to naukowej). Aktualny stan wiedzy (również czyjeś wiedzy praktycznej) nie zwalania od obowiązku poszukiwania obiektywnych podstaw. A jednak aktualny stan wiedzy jest zawsze związany z określoną postacią języka. Czy „rzeczywistość” ma być przezeń „odwzorowana”? Już dawno zwątpiono w to, że odwzorowaną może być surowa natura. Dochodzimy więc do problemu języka, a nie jest to problem językoznawczy.

Weźmy zatem pod uwagę najprostszy – jak się wydaje – a zarazem najbardziej uniwersalny (jak się zwykle mówi) język: język muzyki. Medium tej sztuki mógł Kierkegaard uznać na „najbardziej abstrakcyjne”, co pociąga za sobą i ten fakt, że o żadnym „oglądzie” w wypadku percepcji muzycznej w ogóle nie może być mowy. Oczywiście dźwięków widzieć nie podobna. Tak przynajmniej rzecz przedstawia się od strony odbiorcy muzyki. Bo od strony odtwórcy (i twórcy poniekąd też) „język” ten pokazuje się jako zupełnie konkretny: jako zapis nutowy. Ten język jest wyrażany przy pomocy symboli. Jest on takim, o ile ma się *praktycznie* urzeczywistnić i prezentować dzieło muzyczne in concreto.

Wszelako nawet w wypadku muzyki, symbolizm nie musi zawierać się w tym tylko aspekcie. Weźmy – znów – pod uwagę „muzykę absolutną”, którą, wedle Kierkegaarda, jest „Don Giovanni” Mozarta. Skupmy się na przedostatniej (jakże właśnie symbolicznej) scenie – przedstawiającej podtytuł dzieła: „dannazione dello dissoluto”. Jest to symbol niewątpliwie, bo upatrywanie tu moralitetu jest nonsensem. W zamierzeniu Mozarta ten symbol musiał pozostać nierozjaśniony, bo też w ogóle infantylne libretta jego oper nie dociągają do miary mistrzostwa jego muzyki. Ten symbol ma wyłączenie znaczenie praktyczne i *podrzędne* (*instrumentalne*) w stosunku do zasadniczej wymowy dzieła sztuki.

Grecki wyraz συμβάλλω oznacza: dodać, złożyć, zmieszać (zapamiętajmy to ostatnie – ważne – określenie). Istnieje pewne (zaświadczone programem średniowiecznego quadrivium) pokrewieństwo tej właśnie sztuki z matematyką. Dzieła Bacha są zupełnie „matematyczne”. W jednym i drugim wypadku używane są symbole zupełnie związane z *konwekcją* (praktycznym użyciem), dla oddania zupełnie formalnej treści. Dotykamy w tym punkcie problemu wspomnianej praxis nauki: *praktycznie* rzecz biorąc, w punkcie wyjścia nauki mamy do czynienia z ujęciem symbolicznym, a na przeciwnym zgoła biegunie sytuuje się pożądana w nauce (i sztuce) formalizacja ujęć obiektów.

Przed Arystotelesem filozofia była właśnie taka: symboliczna. Fakty postrzegano w sposób nie dość jasno oddzielony od swobodnej (kreatywnej) gry wyobraźni (ἀμδρῶς).¹⁸⁵ Tomasz mówi, że pierwsi i filozofowie wyrażali się balbutiendo (zająkliwie). Słowa-symbole były zrozumiałe raczej dla nich samych i wąskiego grona „wtajemniczonych”; brakło im uniwersalizmu zawsze w nauce pożądanego.

Punktem zwrotnym było wytyczenie drogi owej formalizacji; przyjęcie przez Arystotelesa metody aporematicznej (ἀπορεῖν to tyle, co „wątpić”). Język symboli może być „fascynujący” („ciekawyy”), ale ciekawość jest – zdaniem Tomasza – wadą moralną, a cnotą naukowca jest pilność (studiositas).

¹⁸⁵ Metaph. I, c. 10, 993a 13.

Współcześnie zauważono, że „nasza wiedza w porównaniu z rzeczywistością jest dziecinna i naiwna, ale jest mimo to najcenniejszą rzeczą, którą mamy”. Stwierdzenie wydaje się głębokie, jakkolwiek niewolne od pewnej niejasności. Bo jakże możemy „porównywać” przedmioty nie znając wprzód ich obu? Żeby ściśle zweryfikować sens tego zdania, trzeba by najpierw poznać rzeczywistość. Paradoks ten został rozwiązany właśnie przez aporematykę Arystotelesa. Poznanie nasze pierwotnie istotnie może być „naiwne” (lub nawet przesłonięte grą wyobraźni i symboli, które tylko wyjątkowo – jak widzieliśmy – dają się instrumentalizować zupełnie łatwo), a jednak ostatecznie winno być sformalizowane. I właśnie z punktu widzenia formy (przez relację do niej) poznajemy stan wyjściowy. Jeżeli chodzi o poznanie ἀμδρῶς to mamy do czynienia raczej z prywacją. A zasadniczo stanem wyjściowym będzie stan habitualny. Możność poznajemy przez relację do formy. Stan habitualny nie jest czystą potencjalnością (bo pewien zawiązek wiedzy pojawia się w momencie percepcji ruchu, zmiany, faktów), gdy tymczasem zanim zobaczymy cokolwiek, mamy jedynie czystą możność poznania. Stan habitualny jest stanem ujęcia species intelligibilis wyabstrahowanej ze species sensibilis.

Każde konkretne ujęcie językowe potencjalnie ważnej prawdy winno być problematyzowane – w punkcie wyjścia nauki. Musi stać się on o aporią – potencjalnym wnioskiem sylogizmu dowodzącego. Ale w danym razie oczywiście jego ważność jest obiektywna. Dopóty dopóki zdanie nie stanie się konkluzją musi być właśnie aporią; to, co poczytywane za oczywiste (w nauce lub moralności) winno być problematyzowane z widokiem ujęcia prawdy obiektywnie ważnej. Absolutna ważność pryncypiów bywa ignorowana czy to umyślnie, czy to przez gnuśność. Trudno zresztą pociągnąć wyraźną granicę między oboma typami ignorancji. W wypadku działania chodzi o przesłankę większą sylogizmu działania. Jasna i jednoznaczna odpowiedź na pytanie: „Co jest dla ciebie najważniejsze”, nie zawsze jest łatwa i nie zawsze akceptowana. „Ważność” w danym razie to oczywiście więcej niż formalność w stylu Kantowskim; jest to efektywność wprowadzania *fizycznych skutków* w świat materialny.

Język zawsze okazuje się iść za poznaniem intelektualnym, a nie odwrotnie. Jest on organicznie dysproporcjonalny w stosunku do „rzeczywistości” o tyle, o ile nie jest sformalizowany. Z drugiej zaś strony przekonanie, że język rzeczywistość „odzwierciedla” jest zupełnie naiwne; nie da się w żaden sposób uzasadnić. Jest ono co prawda zrozumiałe w kontekście wpływu Islamu na Cywilizację Europejską, osłabną sprawą jest jednak ocena wartości tego wpływu. Bo wydaje się, że Myśl Zachodu (jej rdzeń) jest kontynuacją raczej greckiego antyku.

Symbolizm języka związany jest z jego stroną praktyczną (użyciem go). Czysto „symbolicznym” jest na przykład tzw. „język szympanów”, bo splot danych wrażeniowych jest w poznaniu zwierzęcym tak silny, że wyodrębnienie prostych składników jest tu niemożliwe. U zwierząt dane pierwotne są *zmieszane* tak radykalnie, że *dividi* w sensie, który wskazano już (i wskażemy poniżej), jest niewykonalne. Język ludzki, z drugiej strony (poza oczywistym faktem, że bywa on językiem nauki) ma i tę stronę, że zdolny jest do wypracowania złożonych form morfologicznych, w których formalności bycia wyraża się dość precyzyjnie. Jeśli nauka idzie o krok dalej, to dlatego, że „formy” myśli są tu ujęte przez „jest” sylogizmu dowodzącego. Nawet jeżeli ten ostatni nie był zawsze poczytywany za

wymóg nauki, to i tak „jest” zdaniowe (na przykład w sądach de tertio adiacente Brentana) specjalnie przyciągało uwagę filozofów.

Po to, aby w sposób naukowy ująć daną klasę przedmiotów, należy ująć przedmiot nauki (γένος ὑποκείμενον) nie w sposób dowolny, ale jako to (subiectum, subject, sujet), czemu przysługują tylko te określone orzeczniki z wyłączeniem innych. Chodzi tu zatem o zastosowanie zasady niesprzeczności specificative. Jeżeli bowiem nie odróżnialibyśmy sądów wypowiedzianych w ściśle określonym aspekcie od ich zaprzeczeń, to z nauką w ogóle nie mielibyśmy do czynienia.

Wszelako rodzi się problem, który być może legł u podstaw „Fenomenologii Ducha”; problem nauki najogólniejszej. Jeżeli bowiem w każdej nauce mamy do czynienia z *danym rodzajem* (mniej lub bardziej ogólnym), to czy możemy ująć jakieś *genus generalissimum*, które obejmowałoby wszystko w ogóle, co możemy poznać. Jeżeli taki rzeczywiście był program „Fenomenologii Ducha”, to realizacja go w terminach tzw. jednoznaczności bytu (Szkot, Ch. Wolff) okupiona została jednak zbyt wielką ceną: oto byt (to, co najbardziej ogólne), jest tak (wydawałoby się) nieokreślony, że nie różniłby się od swego zaprzeczenia, czyli niebytu.

Problem, czy byt może być rodzajem, nie był problemem nowym. Jako rodzaj Platon potraktował go w „Sofiście” i „Parmenidesie”. Specjalnie tej ostatni dialog dostarcza zwolennikom „zdrowego rozsądku” przedmiotu do ironicznych uwag („Jedno jest czymś nieistniejącym [...] u niego istnienie [jest] związane z nieistnieniem”; 162 A). Platon napotkał tu rzeczywistą trudność, z którą poradził sobie dopiero Arystoteles w „Metafizyce”. Byt nie jest rodzajem w sensie klasy bytów (γένος). Formułując bowiem przy pomocy takiego „rodzaju” definicję (pełniącą rolę zasady wyjściowej danej nauki), musielibyśmy (jak to zawsze czynimy w formułowaniu definicji) wziąć różnicę gatunkową spoza rodzaju, a to oznacza, że musiałaby ona być niebytem. Można „różnicę” taką *wyobrazić* sobie na podobieństwo Heideggerowskiej *Nichtung*, ale *pojąć* tego jednak nie można – implikuje to bowiem sprzeczność, chyba że „pojęcie” takie „miałoby swój własny nastrój” (Heidegger). To, że stajemy tu w obliczu istotnej trudności, nie usprawiedliwia przyjęcia, że mielibyśmy prawo określać byt w taki sposób, w jaki określalibyśmy na przykład człowieka, przez to, co nim nie jest. Teoretycznie byłoby to możliwe, gdyśmy mieli poznawczy dostęp do *całości bytu*, a wówczas wyróżnialibyśmy jego część (człowieka powiedzmy) przez odcięcie go od jego „ontycznego tła”. W jaki jednak sposób „odcinalibyśmy” całość bytu od tego, co nim nie jest? Odpowiedzi na to pytanie udzielił w średniowieczu Jan Duns Szkot. Oto umysł nasz jest *nastawiony* na całość bytu przynajmniej potencjalnie, a racje tego są „teologiczne”; tzn. granice naszego „nastawienia” na całość bytu są wyznaczone przez Pierwszą Zasadę; mają one być medium osiągnięcia celu ostatecznego naszego życia. Chodzi o perspektywę eschatologiczną – poznanie Pełni Bytu, czyli Boga. Jan Duns Szkot ujął naukę naczelną w takim aspekcie. Tym samym zamknął de facto drogę pojmowania racjonalnych motywów wiary. Ponadto pomieszał porządek poznania metafizyki i teologii z uszczerbkiem dla obu. Szkot widział Cel, ale nie widział *drogi* Doń prowadzącej.

Łacińskie *demonstrare* to zarówno „wskazywać” jak i „wykazywać”. Podobnie „drogę” można rozumieć w bardziej lub mniej pojemnych kategoriach myślowych. Można ją pojmować na przykład w kategoriach czasowych, co rzeczywiście uczynił Hegel. Wątpić jednak można, czy są to kategorie właśnie dość pojemne dla rozjaśnienia sensu bytu. W

każdym razie, według Hegla, „droga Ducha” jest „drogą okrężną” (das Weg des Geistes ist ein Umweg; die Vermittlung). Problemem jest to, że przyjęto wadliwy (nienaturalny) punkt widzenia; wadliwy układ odniesienia. Z punktu widzenia bytu jako takiego zrozumieć niczego nie podobna. Jest to droga dlatego również nienaturalna (dla osoby ludzkiej), że ów formalizm prowadzi później na przykład u Schopenhauera do depersonalizacji. Tymczasem należałoby chyba wskazać drogę, którą osoby mogą w sposób pewny podążać ku pełni istnienia. Tych dróg jest zapewne wiele, a biorąc pod uwagę czysto teoretyczny aspekt sprawy wymienilibyśmy przede wszystkim pięć Dróg Tomaszowych. Od strony wolitywnej (decyzji) wszelako muszą one być dalece bardziej złożone, bo materialne okoliczności życia są założone właśnie.

Każda nauka ujmuje jakąś postać bycia, choć zazwyczaj nie pretenduje do ujęcia jego pełni. Można „zestarzyć się” w matematyce, historii, etc.; można zatrzymać się w pół drogi do celu. Cel ten – biorąc pod uwagę właśnie naturalną kondycję człowieka – może pokazać się niemal nieosiągalny; i w pewnym sensie musiałby by nim być, gdyby Natura ludzka nie została podniesiona; nie stała się – wedle Jana Damasceńskiego – instrumentem zbawienia. Została ona przyjęta przez Osobę, która jest sama Drogą i Celem.

Oczywiście metafizyka jest tylko nauką (i wobec owego Celu zgoła niczym), ale też może być we wskazanej perspektywie niezwykle wartościowa. Natomiast nauka naczelną epigonów Hegla chyba nawet celów takich nie stawia. Trudno ją właściwie odróżnić od logiki. Wedle Tomasza, „jest” jest przedmiotem jednej i drugiej, ale różnica między nimi jest jednak ogromna.

Według Arystotelesa, byt nie jest rodzajem w znaczeniu klasy, jest jednak rodzajem metodologicznym. Ów zaś ostatni wyraża u Tomasza formuła *ens inquantum est ens*. Przedmiot nauki naczelnej – jak mityczny Proteusz – ciągle „wymyka się” próbom kategoryzacji, w centrum metody nauki naczelnej stawiając zatem nie tyle *coś*, czemu przypisujemy określone orzeczniki, ile raczej *przypisywanie samo i to wszystkiemu w ogóle*. Tak to ujmuje Tomasz w *De Trinitate*: metodą metafizyki jest separacja, tzn. posługiwanie się sądem, nie w tym sensie, aby inne nauki sądem się nie posługiwały, ale w tym sensie, że sąd ów (sąd najbardziej ogólny) jest wszystkim, co możemy w niej uzyskać. Chodzi naturalnie o zasadę niesprzeczności zastosowaną do wszystkiego w ogóle. Ponieważ zaś chodzi o zasadę *odróżnienia bytu do niebytu*, sąd ów stosuje się po prostu do *bytu jako takiego*.

Wydaje się, że „zastosowanie” owo jest sprawą zasadniczą. Inaczej bowiem metafizyka musiałaby się mimo wszystko do logiki upodabniać. Taka zaś nauka staje się jałową spekulacją. W METAFIZYCE owo META musi być wzięte w nawias i sens bytu poszukiwany w rzeczywistości *fizycznej*. Filozofia przed Arystotelesem był „fizyką” raczej, stąd też specjalny do niej stosunek „sędziego” prawdziwości hipotez (metoda aporemantyczna) wyznacza moment narodzin metafizyki.

Filozofowie tamci „uczyli się mówić” podobnie jak czynią to dzieci. A jednak „nauka” wielu zatrzymuje się na interioryzacji kilkuset formułek „świadomości kolektywnej”, które czynią z jednostki zupełnie satysfakcjonującą maszynę. „Satysfakcjonującą” z punktu widzenia tych, dla której interioryzacja języka jest warunkiem „produkowania”. Powtórzmy zatem: czy to człowiek wytwarza język, czy też odwrotnie?

Platon żywił głęboką nieufność dla słowa pisanego. Gdyby nie Schleiermacher i inni „twórcy” „hermeneutyki”, nigdy fakt istnienia nauk niepisanych Platona (znany Tomaszowi)

nie poszedłby w zapomnienie. „Słowa nie mogą bronić się same”. Trafność tej uwagi Platona dobrze potwierdza się we współczesnym świecie. „Fakty prasowe” są dość wyrazistym tego przykładem. Język bywa instrumentem manipulacji i depersonalizacji. Osoba (persona); w języku greckim *ὁπóσσσις*; łączy dwa znaczenia; samodzielność i konkretne (nawet materialne) bytowanie. Osoba nie może rozwijać się bez materialnego środowiska działania i poznawania.

Wydaje się, że problem metafizyki i sprawę zastosowania zasady niesprzeczności w ogóle uzmysłowić sobie można w wypadku nauki, w której przedmiot dany jest w naoczności zmysłowej (jest „uchwytny”). Weźmy najbardziej ogólną naukę o przyrodzie, tzn. Fizykę w rozumieniu Arystotelesowskim. W istocie, *rozjaśnianie* przedmiotu metafizyki dokonane zostało przez Arystotelesa przy pomocy nie czego innego, jak czterech przyczyn wskazanych w II księdze „Fizyki”.

Jeżeli zaś weźmiemy do ręki jej pierwszy rozdział, to pokazuje się tu – zgoła nieoczekiwanie – kontynuacja myśli Platona; refleksji nad podstawami języka. Platon stanął na stanowisku innatyzmu. Niewolnik w pytany „Menonie” „przypomina” sobie wiedzę, którą miał rzekomo w życiu przeszłym.

Nie wiadomo na ile dosłownie trzeba rozumieć tę (chyba) metaforę samego Platona. W każdym razie „innatyzm” Arystotelesa jest owej dosłowności zupełnie pozbawiony. Jeżeli rozmawiamy z kimkolwiek, to istotnie nie możemy spojrzeć na rzeczy jego oczami. I coś przed-językiem musi wobec tego istnieć. Owo „przed” (jego status bytowy) trzeba zapewne sprecyzować i to istotnie Arystoteles czyni. Analiza redukcyjna, którą on przeprowadza w niczym nie przypomina redukcji Husserla. Wychodząc od słów Husserla do niczego zupełnie nowego dojść po prostu nie mógł. Tymczasem chodzi nam właśnie o perspektywy; możliwości ludzkiej egzystencji. Zamknięty z zaklętym kręgu słów, człowiek staje się ich niewolnikiem. Gadamer przyznaje to sam z rozbrajającą szczerością. Fakt istnienia ludzi zniewolonych w ten sposób może być uznany, co nie znaczy, że winniśmy się na te atrofię ludzkiego życia po prostu godzić.

Fizyka w tym przynajmniej aspekcie jest nauką najbardziej ogólną, że odwołuje się do tego, co niewątpliwie *każdy w ogóle* musi uznać za rzeczywiste – do zmiany, zjawiska, faktów samych. Naturalnie różnie się je rozumie, ale istnienie faktów przyjmują wszyscy (nawet ci, którzy – jak Husserl – bronią się przed „naukami, o faktach, które stwarzają ludzi faktów”). Zaznaczmy od razu, że nie chodzi o uznanie istnienia jakiejś „formy faktyczności”, czy też „rzeczywistości”, do której nasze poznanie miałoby się stosować. Nie chodzi tu w ogóle o to, że nasze poznanie, czy też tzw. „świadomość” miałaby się stosować do rzeczywistości. Błędem Hegla było właśnie to, że nie ujął problemu dość precyzyjnie i ściśle. Idealizm jest tylko prostą konsekwencją założenia wspomnianego dualizmu świadomości i rzeczywistości. Jeżeli nasze sądy odpowiadają czemuś w ogóle obiektywnie sprawdzalnemu, to tylko *niezwykle wąskiemu, wyróżnionemu* aspektowi ujęcia przedmiotu (nauka *najogólniejsza* nie stanowi tu wyjątku: zasada niesprzeczności bowiem jest z istoty swej *zawężaniem* aspektu poznania do poznania typowego dla sądu). To właśnie mamy na myśli, mówiąc o konieczności odróżnienia nauki od pseudonauki. W nauce zawsze chodzić musi o użycie zasady niesprzeczności z takim skutkiem, że sądy adekwatnie odróżniają się od ich zaprzeczeń. Zakres jednak użycia zasady niesprzeczności jest *niesłychanie wąski i* – dodajmy – *ściśle* w dosłownym tego słowa znaczeniu. Odpowiedzialne wypowiedzanie się o

czymkolwiek w ogóle (co wszak odróżnia sądy naukowe od zwykłej gadaniny) wymaga *ściśle określonego odróżnienia* aspektu, który inna osoba byłaby w stanie sprawdzić i przyjąć za własny.

Naiwnością jest przypuszczać, że istnieje lustrzana odpowiedniość między świadomością a rzeczywistością, wyrażona na przykład w „zdaniach protokolarnych”. Sąd bowiem typu: Wskazówka amperomierza zatrzymała się na wartości 1,7 A, dotyczy *narzędzia*, którym posługujemy się w badaniu przyrody, a nie samej przyrody. Jest rzeczą jasną, że zanim odkrywca jakiejś nauki posłużył się lepszym lub gorszym narzędziem, musiał *jakoś wyodrębnić* przedmiot swoich badań. Przekonanie, że wyodrębnienie to dokonuje się automatycznie przy pomocy języka naukowego, jest nie do udowodnienia. Sam bowiem język jest jedynie *narzędziem*, a nie *przedmiotem* poznania.

Istnieje odpowiedniość między *aktem poznawczym*, a zdarzeniem *dość ściśle ujętym*. Gdyby ona nie istniała, to nie moglibyśmy w ogóle wypowiadać się sensownie o niczym. Nie moglibyśmy *tworzyć* języka (również naukowego).

Według Arystotelesa, wyróżniamy: przedmiot, o którym wypowiadamy pewne twierdzenia, kres zmiany, którą obserwujemy oraz jej punkt wyjścia. (substrat, formę, prywatę). Jeżeli mianowicie *coś* stało się *jakieś*, to *odróżniamy ową jakość* od tego, czego wprzód *dana rzecz była pozbawiona*. Stosujemy zatem in concerto zasadę niesprzeczności. Naturalnie sprawa nazwania tego, co poznajemy w ten właśnie sposób jest rzeczą osobną. Jednak analiza redukcyjna aktu poznawczego (refleksja nad nim również) prowadzi nas do wniosku, że istnieje odpowiedniość między stanem faktycznym, a naszym sądem, i że jest ona odpowiedniością właśnie nie dzięki jakiejś tajemniczej mocy tkwiącej w języku, ale dzięki temu, że język ten in concerto *tworzymy* – dzięki mianowicie zasadzie niesprzeczności, która każe *odróżniać* cechę czemuś przysługującą od jej zaprzeczenia. Zdolność nazywania jest, według Arystotelesa, praktycznym „dowodem” słuszności zasady niesprzeczności.

Substrat i forma są zasadami per se; prywatę – zasadą per accidens. To, co akcydentalne (jak na przykład poznanie zła) nie ma mocy *bezpośrednio* rozjaśnić przedmiotu naszego zainteresowania (na przykład dobra). A jednak użycie zasady niesprzeczności pociąga za sobą i to, że każdą nazwę odróżniamy od jej zaprzeczenia (a więc na przykład potrafimy zła *jakiegoś* uniknąć). Fakty odpowiadają sądom tylko wówczas, gdy człowiek ad hoc *tworzy język*, którymi je wyraża. Nie ma przy tym znaczenia, czy posługujemy się językiem znalezionym w podręcznikach i dziełach naukowych, czy też sami go wypracowujemy. *Istotną* rzeczą jest tu to, że język ten staje się *naszym własnym językiem*, *modyfikowanym co do istoty* przez sam fakt użycia go przez nas właśnie. Możemy naturalnie powtarzać mechanicznie formułki naukowe, to jednak nie czyni z nas naukowców.

Mowa już była powyżej o tym, że cały czas chodzi o *rozjaśnianie* zasad poznania i bytowania. W istocie bowiem zanim zdobędziemy się na ujęcie czegokolwiek w języku naukowym, musimy *zrozumieć to w terminach przednaukowych* – inaczej nasze nazywanie dokonywałoby się na oślep, drogą prób i błędów. Tak jest właśnie z pojęciem natury. Jest ona – wedle Arystotelesa – zasadą ruchu i spoczynku. Każdy zdrowo myślący człowiek uznaje istnienie natury, określenie jednak, *czym ona jest*, bynajmniej nie jest rzeczą prostą. Podana bowiem powyżej definicja natury przychodzi dopiero po tym, jak Arystoteles krytycznie zbadał poglądy poprzedników jej dotyczące. Określmy najpierw, czym jest ruch. Otóż jeżeli poznajemy coś, co przyjmuje pewną formę ruchu, to jasną jest rzeczą, że poznanie nasze w

swej rudymen tarnej postaci dotyczy właśnie poruszania się jakiegoś przedmiotu; przy czym *odróżnienie* tego, co na zdarzenie musi się składać, przychodzi później. Istotnie, poznanie intelektualne, które leży u podstaw wszelkiego w ogóle wyraźnego ujęcia rzeczy, nazywa Arystoteles *poznaniem w nieodróżnieniu*. Jeżeli chodzi o ruch w szczególności, to jasną jest rzeczą, że pierwotnie nie odróżniamy czynnika poruszającego i poruszanego. Albo inaczej: nie odróżniamy tego, co poruszane od wywartego nań z zewnątrz skutku. Nie odróżniamy zatem przybranej przez daną rzecz *formy* od rzeczy samej. Mówimy tu cały czas o rzeczy poszczegółnej, ujmując jednak sprawę w terminach ogólnych, musimy być świadomi tego, że takie właśnie *poznanie intelektualne w nieodróżnieniu jest skutkiem* obserwacji jakiejś klasy przedmiotów. To zaś, że jest to poznanie intelektualne właśnie (to, że jest ono co do istoty różne od poznania zmysłowego) wynika z faktu potencjalnego użycia pierwszej zasady myślenia – zasady niesprzeczności. Stosownie do tego, powiemy, że *jasne* poznanie fenomenu ruchu polega na *rozjaśnieniu* jego pierwotnych składników pojmowanych pierwotnie w nieodróżnieniu.

To samo tyczy się definicji i to nie tylko zresztą definicji natury. Ogólnie bowiem: definiując *wyróżniamy* substrat (genus) oraz różnicę gatunkową (formę); ponieważ zaś musi ona się odróżniać (zgodnie z zasadą niesprzeczności) od jej zaprzeczenia, to to, co poznajemy intelektualnie, to *jedność* złożona z rodzaju i różnicy gatunkowej. Ujęcie definicyjne jest *poznaniem wyraźnym*; poprzedza zaś je *poznanie w nieodróżnieniu* pryncypiów definicji.

Według Arystotelesa, definicja różni się od dowodu tylko ułożeniem jej terminów. Stosownie do tego *demonstratio*-wykazywanie dotyczy jedynie rzeczy, podobnie jak definicje realne. W szczególności zaś przekonanie, że nazwy denotują rzeczy jest dziwnym domniemaniem istnienia jakiejś tajemniczej mocy tkwiącej w języku. Denotują tylko definicje. Nomen significat rem non immediate, sed mediante conceptione intellectus. Nazwa oznacza rzecz nie bezpośrednio, ale za pośrednictwem ujęcia intelektu. Oto naczelna zasada hermeneutyki Arystotelesa.

Przyjmuje się, że według Arystotelesa i Tomasza, powszechniki to entia rationis cum fundamento in re. Ścisłe znaczenie tego stwierdzenia mamy w pierwszym rozdziale „Fizyki”. Części definicji są poznane w poznaniu niewyraźnym zanim poznana jest definicja. Ponieważ więc są to *środki* poznania gatunków i ich definicji, jasną jest rzeczą, że są to *entia rationis* (właściwie należałoby je nazwać *entia intellectus*, jako że nie mamy tu do czynienia z rozumem dyskursywnym). To, zaś, że mają one „podstawę w rzeczy” wyraża właśnie fakt, że definicja przez nie uzyskana jest definicją realną.

Jasną jest rzeczą – w wypadku nauki o naturze – że przedmiotem nauki jest *coś*, co możemy zdefiniować. Naturalnie rzecz przedstawia się zgoła inaczej w wypadku tej nauki, która bierze (jak się wydaje) za przedmiot byt w ogólności. Definicja bowiem bytu w ogóle nie wchodzi w grę. Także jednak i tutaj mamy do czynienia z *rozjaśnianiem* pierwszych, intelektualnie ujętych zasad, a to być może tym bardziej, że – według Tomasza – pierwszym w ogóle ujęciem intelektu jest ujęcie bytu. Istotnie, Tomasz pisze, że wnioski metafizyki najbliższe są jej pryncypiom (Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 ad 21. [...] eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis).

W średniowieczu dość powszechnie przyjmowano teorię tzw. reditio (omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa – oto naczelna teza Liber de Causis). Tak samo, jak inne niedoskonałe „intuicje” poprzedników, również teoria

reditio doczekała się ze strony Tomasza pewnej reinterpretacji. Mamy tu bowiem – jego zdaniem – jakieś dostrzeżenie wagi naukowej refleksji. W ogóle bez refleksji nauka nie jest możliwa. Musimy bowiem podać sposób *sprawdzenia* naszych twierdzeń w ściśle określonym aspekcie poznawczym (sprawdzalność zaś dotyczy czynności, której dokonujemy my sami lub kto inny, zawsze jednak w *innych warunkach konkretnych*, które z tej racji musimy po prostu pominąć). Problem z teorią reditio polega na tym, że chodzić musi o „powrót” do tego, co *zupełnie podstawowe* (czy też refleksję nad tym, co zasadnicze); *reditio* zatem musi mieć charakter zupełnie uniwersalny, a opacznie pojęty uniwersalizm może łatwo prowadzić do autodestrukcji (jak w wypadku heglizmu). U Hegla ów rytm *Entäusserung* – *Erinnerung* odgrywa kapitalną rolę, a jednak Hegel do *zupełnej ogólności bytu* nie doszedł. Zdaniem Tomasza, wychodzimy od *niewyraźnego* ujęcia bytu, a *powracamy doń* wyposażeni w cały bagaż poznań bliższych co prawda naoczności, ale domagających się jednak ujęcia w terminach najogólniejszych. Powrót zaś ów nie inaczej się może dokonać, jak przy użyciu zasady niesprzeczności, sądu najogólniejszego, tzn. dysponującego mocą odniesienia do najogólniejszego ujęcia intelektu. Brak zatem u Hegla jednocześnie ogólności zasady rozumowania i zasady, którą jest pierwsze ujęcie bytu. Natomiast Tomasz – z właściwą sobie precyzją – stwierdza, że istnieją dwie pierwsze zasady: *principium incomplexum*: byt i *principium complexum*: zasada niesprzeczności. Inaczej ujmując: byt jest terminem, przez który tę ostatnią zasadę wyrażamy. Naturalnie z faktu niemożności zdefiniowania bytu wynika i to, że zasada niesprzeczności nie może w swej nagiej ogólności stać się przesłanką większą sylogizmu.

Istotą Arystotelesowskiej teorii poznania w nieodróżnieniu jest wykazanie, że największa ogólność przysługuje nie tyle określeniom językowym, co temu, co te określenia poprzedza – poznaniu czysto intelektualnemu, w którym ta część rozumienia, jakim jest użycie materialnego (lub przynajmniej zmysłowego, wyobrażonego) znaku, znika. To człowiek bowiem tworzy język, a nie odwrotnie (jak sądził Gadamer). Język może być środkiem manipulacji ludźmi (von Humboldt), w wypadku jednak tworzenia nauki chodzi nam właśnie o zupełną wolność i rozumność osoby ludzkiej. Błędem Hegla było poszukiwanie ogólności w języku (nazywaniu) wyłącznie, gdy tymczasem, najbardziej ogólnym jest poznanie przed-językowe właśnie.

Stosownie do tego, nawet sama postać zasady niesprzeczności jako *efektywnego, choć nieuświadomionego w pełni środka* tworzenia języka, może pozostać niezwerbalizowana. Zasadę niesprzeczności ujmuje się zazwyczaj w postaci: „temu samemu i pod tym samym względem niepodobna przypisać przeciwnych sobie określeń”. Arystoteles w „Metafizyce” kładzie nacisk na określenie „przeciwnie”, nie chodzi bowiem o nagą sprzeczność, w której nie przyjmujemy istnienia *podmiotu*. Chodzi właśnie o *coś* (substrat), w którym in concerto nie spotykamy przeciwieństw (przeciwieństwa odnoszą się zawsze do jakiegoś podmiotu). Owo *coś* w wyróżnionym przez nas aspekcie nie może podlegać „bytowym fluktuacjom”.

Przedmiotem Fizyki Arystotelesa jest ruch i natura. Zgodnie z tradycją filozofii greckiej, za zasady przyjmuje Arystoteles przeciwieństwa. Czynili tak wyraźnie Pitagorejczycy, Empedokles, a nawet – w pewnym sensie – Platon. O ile w pierwszym rozdziale „Fizyki” mamy podany najbardziej ogólny schemat uwyrażniania wyjściowych danych Fizyki, to w rozdziałach następnych, Arystoteles jakby in concreto tego uwyrażnienia dokonuje idąc śladami swoich poprzedników. Jeżeli bowiem uwyrażnianie to przechodzenie z

możności do aktu; od ujęć niedoskonałych do doskonałych, to jasną jest rzeczą, że przed Arystotelesem filozofia zapewne tę drogę po części przynajmniej odbyła. Analiza dokonań poprzedników ma zatem istotną wartość heurystyczną. Zasadniczym novum filozofii Arystotelesa, było wskazanie owego *czegoś*, czemu przeciwieństwa mogą (w określonych dynamiką zmian granicach) przysługiwać: dana rzecz przestaje być *jakąś* na rzecz stania się (co do jakości) *inną – przeciwną*. Naturalnie, zgodnie z zasadą niesprzeczności, ów punkt wyjścia jest określany jako zasada per accidens jedynie.

Stosownie do tego, Arystoteles definiuje ruch jako *actus existentis in potentia inquantum huiusmodi*. Akt tego, co istnieje w możliwości jako takiej. Definicja ta jest definicją przypadłości właściwej (natury w tym przypadku). Warto nad tym zastanowić się przez chwilę, jest to bowiem istotne dla odróżnienia metody Fizyki i matematyki. Ta ostatnia definiuje rzeczy tak jak definiujemy (przykład Arystotelesa) „krzywe”. Krzywizna jest abstrakcyjnym ujęciem, które przystaje do wielu przedmiotów materialnych bez wyraźnego wyróżnienia któregośkolwiek w szczególności. Natomiast w Fizyce definiujemy tak jak definiujemy „perkaty”. W definicji „perkatego” musimy położyć nos, to pierwsze bowiem określenie jest frazeologicznie związane właśnie z nosem jedynie. Innymi słowy: perkatość jest właściwą przypadłością nosa. Natomiast „krzywizna” do nosa może się odnosić, ale do niego odnosić się nie musi. Abstrakcja matematyczna jest abstrakcją formalną, jej bowiem przedmiot stosuje się zupełnie po równi *do wszystkich przedmiotów materialnych*. Otóż *existens in potentia* to niewątpliwie różnica gatunkowa dla *actus* (tak jak „nos” pełni rolę różnicy gatunkowej dla „perkatego”). Akt ruchu jest przypadłością właściwą, która właśnie jest definiowana. Określenie *inquantum huiusmodi* potrzebne jest dla wyeliminowania obcego danemu aspektowi poznania określenia. W pojęciu przypadłości właściwej zawiera się to, że nie może ona nie przysługiwać podmiotowi. Tak na przykład „męskie” albo „żeńskie” nie może nie przysługiwać człowiekowi. Z definicji podanej przez Arystotelesa wynika, że substrat nie może istnieć bez ruchu lub trwania w formie, która jest tegoż ruchu naturalnym kresem (mamy dwa rozumienia aktu: ten urzeczywistniający się w czasie i ten względnie przynajmniej trwały). Formy elementarne mają sobie właściwy, niezbywalny dla nich ruch. Tym bardziej zaś mają go ciała złożone z ciał elementarnych. Arystoteles jednak przyjął podział na ruch naturalny i ruch wymuszony. Skutkiem tego pierwszego ma być spoczynek w miejscu naturalnym. Dlatego też naturę definiuje on jako *principium motus et quietis*. Dosłownie takiego pojęcia „spoczynku” nie da się przyjąć. Bardziej adekwatne byłoby określenie mianem „spoczynku” ruchu na przykład elektronu na podstawowym orbitalu atomowym. Ruchem zaś sensu stricto – przejście na jakiś wzbudzony orbital atomowy. Miejsce naturalne elektronu na podstawowym orbitalu atomowym istotnie daje się dość precyzyjnie opisać. Poziomy energetyczne atomu dają możliwość poznania jakby istoty atomu, czyli tego, co dla niego jest stałe. Zresztą bez stałych punktów odniesienia w naturze, poznanie nasze „trafiałoby” zawsze na jakąś nieokreśloną „fluktuację” bytu, tymczasem nawet ścisły wzór metra, czy też dokładny zegar atomowy mamy dzięki istnieniu dyskretnych poziomów energetycznych *zupełnie stałych w naturze*. W tym sensie quies-spoczynek jest faktem. O ile jednak quies przysługuje *układowi*, to z pewnością nie może przysługiwać materii, i to obojętnie jak ją pojmiemy. Materia pierwsza (absolutna możliwość nawet w stosunku do form elementarnych) nigdy w takim *spoczynku* znajdować się nie może. Dynamiczny charakter zmian, określanych przez Arystotelesa jako elementarne, wynika

właśnie z tego, że materia zawsze takowym przemianom podlega. Wyrażając się inaczej: nie jest ona *czymś*; ona jest raczej *ku czemuś*.

Arystoteles uważa ruch za coś oczywistego. Jakkolwiek bowiem podejmuje polemikę z Parmenidesem oraz Melissosem, którzy istnienie ruchu kwestionowali, to jednak czyni to nie jako filozof przyrody, ale jako metafizyk. W Fizyce jako takiej, istnienie ruchu przyjmuje się za oczywiste: contra negantem principia non est disputandum. Jedyne dowód, jaki w danym razie jest możliwy to nie dowód *per se*, ale dowód: 1) *ad hominem*; 2) dowód przez pryncypia innej nauki (metafizyki). Dowód tego pierwszego rodzaju to w „Metafizyce” argumentacja skierowana przeciw Heraklitowi. *Jakieś* poglądy *dla niego* musiały być subiektywnie rzecz biorąc pewniejsze niż te twierdzenia, które *w sobie* są obiektywnie rzecz biorąc najoczywistsze. A jednak te pierwsze muszą wypływać z tych drugich i na tym właśnie polega dowód zwany *elenchos*. Heraklit odrzucał zasadę niesprzeczności *w imię czegoś*, co właśnie *de facto* było jakimś szczególnym zastosowaniem zasady niesprzeczności, z czego sobie najwyraźniej nie zdawał sprawy. Dowód *elenchos* polega na postawieniu go twarzą w twarz wobec tego faktu.

Przykładem zastosowania *elenchos* jest choćby odparcie Katowskiego poglądu o pierwszeństwie „zasady tożsamości”. Poza takim rozumieniem tej „zasady” jakim jest konwencja stosowania znaków w matematyce, zasada ta może mieć tylko odniesienie do tego, co jest jedno w sobie. Jaka jest wobec tego definicja „jednego”? Otóż definicja ta brzmi: *ipsum ens indivisum*. Coś pojmujemy jako jedno dlatego, że widzimy, czym ono się nie różni od siebie samego, różni się zaś od innych. To odróżnienie to pierwsza zasada poznania. Naturalnie sam Arystoteles mówi: *qui unum non intelligit, nihil intelligit*. Chodzi jednak o jedność definicji, którą uzyskujemy dzięki zastosowaniu zasady niesprzeczności. Gdyby zaś ktoś chciał argumentować: jeżeli rzecz nie jest jedna, to jej nie poznajemy, mamy *fallacia accidentis*; poznajemy bowiem naprawdę *dzięki odróżnianiu* rzeczy, to znaczy tę jedność poznajemy jako zasadę efektywnie dane poznawcze unifikującą dopiero dzięki refleksji nad danymi podstawowymi.

Faktem jest jednak, że Kant przyjmował *pewną zasadę* za bardziej pierwotną od zasady niesprzeczności (najwyraźniej problemu tu nie dostrzegając). Jasną jest bowiem rzeczą, że orzeczniki mają odniesienie *do czegoś*. Problem polega na tym, że Kant za to, *czemu* przypisujemy określenia uznał tzw. świadomość, czyli *podmiot filozofujący*. Przecistawiając następnie podmiot przedmiotowi, uznał pierwszeństwo świadomości. Problem polega tu na tym, że w świecie realnym „podmiot” i „przedmiot” na prawdę niczym się nie różnią: poznajemy rzeczy (*subjects*; *subiecta*) o ile przypisujemy im jakieś określenia. Zasada tożsamości w wydaniu Kanta, nie jest w ogóle zasadą, która by mówiła o jedności czegokolwiek poza wyimaginowanym „podmiotem” poznania. Przyjęcie tej zasady pociąga za sobą zatarcie granic między poszczególnymi typami racjonalności (gałęziami wiedzy) z uszczerbkiem dla nich wszystkich. Kant niszczył naukę, w obronie której deklaratywnie występował.

Powyżej wspomniano o konieczności samodzielnej *identyfikacji naczelnej zasady postępowania*. Tożsamość moralna danego człowieka jest ustanawiana w akcie właśnie samodzielnego określenia czyjegoś stosunku do dobra określonego jako *cel czyjegoś* życia. Kantowski formalizm moralny (z całą dowolnością jego zastosowania, która z konieczności z niego wynika) w ogóle nie stawia nas wobec konieczności identyfikacji naczelnego dobra.

(Jeżeli mielibyśmy ów akt naczelny, to wyprowadzenie z niego rozkazu działań *in concreto* byłoby wszak prostą konsekwencją zastosowania sylogizmu działania). Chodzi o dobro dla każdego odrębnego człowieka. W istocie nawet mówienie o odrębności w kontekście istnienia tzw. imperatywu kategorycznego, musi wydawać się dziwne. „Tożsamość” etyczna człowieka nie jest u Kanta tożsamością *tego oto człowieka*. Tymczasem należałoby się właśnie spodziewać, że powinna ona być wynikiem *samodzielnego aktu identyfikacji dobra dla mnie*.

Akt poznania naukowego nie ma naturalnie na względzie rzeczowej tożsamości moralnej. Chodzi jednak i tu o tożsamość przedmiotu, który w danym naukowiec z zupełną odpowiedzialnością identyfikuje jako *odrębny* od tych aspektów poznania, które przynajmniej tymczasowo nie wchodzą w grę.

Weźmy jednak pod uwagę i inny aspekt problemu (podnoszony przez samego Arystotelesa). Otóż trudności, jakie spotykamy przy jasnym ujęciu przedmiotu Fizyki, nie muszą być natury „subiektywnej” w tym sensie, że na przykład Parmenidesowi przydarzył się ów błąd monizmu, podczas gdy innym szczęśliwie udało się go uniknąć. Przyjmijmy mianowicie, że „subiektywnie” oznaczać może kondycję ludzką w ogóle, nie zaś trudności, które (by użyć sformułowania Arystotelesa) „pokonały” tych, czy innych filozofów. Człowiek bowiem, gdyby był istotą w 100 % racjonalną, na pewno oczywistość pierwszych zasad by przyjmował bezwarunkowo. Problem polega jednak na tym – i o tym właśnie pisze Arystoteles w pierwszym rozdziale „Fizyki” – że poznanie nasze jest zaznaczone pewną (by się tak wyrazić) „niedoskonałością” albo lepiej – potencjalnością (stanem wyjściowym habitualnym): *uwyrażnianie*, o którym mowa, polega na przechodzeniu od możliwości poznania do aktu poznania. O potencjalności naszego poznania mówi pierwszy rozdział „Fizyki”; o jego niedoskonałości II księga „Metafizyki” (oko naszego umysłu podobne jest do oka sowy: *dla nas* lepszym środkiem poznania jest nikłe światło dostosowane do słabości naszego umysłu niż światło słońca, które nas oślepia, choć jest ono *lepiej znane w sobie*).

W potocznym języku mówimy, że każdy ma jakieś „intuicyjne” pojęcie, czym jest na przykład ruch, natura, człowiek. Arystoteles nie mówi jednak o poznaniu intuicyjnym, ale właśnie o *poznaniu w nieodróżnieniu* – najogólniejszym poznaniu intelektualnym, pozostającym w możliwości do uwyrażnienia. Oznacza to tyle, że *dla nas* jaśniejsze są pierwsze, najbardziej ogólne i niedoskonałe ujęcia intelektualne, a przy pomocy tych ujęć formułujemy definicje.

To samo, co powyżej powiedziano o rzekomym pierwszeństwie „zasady tożsamości”, powiedzieć należy o tzw. „sądzie egzystencjalnym”. Arystoteles pisze (Metaph., VII c. 3, 1029b 8 ss), że do naszych zdolności poznawczych jest dostosowana ta nikła doza bytowości, z którą pierwotnie się stykamy w poznaniu niewyraźnym. Tomasz to zdanie powtarza. Tenże Arystoteles pisze (Metaph., IX c. 9, 1051a 29 – 32), że wszystko jest poznawalne o ile jest w akcie. (Thomas, Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 8. [...] unumquodque sit cognoscibile inquantum est ens actu). Jeżeli jednak chcielibyśmy argumentować, że aktualność (istnienie) bytu jest tym, co najpierw poznajemy (zanim poznamy jego istotę), to znowu mamy fallacia accidentis. Nie jest bowiem wcale powiedziane, że poznajemy byt, w *tym stopniu, w jakim ten istnieje w akcie obiektywnie rzecz biorąc*; powiedziano, że poznajemy go, *dlatego że jest on w akcie*. A to nie to samo. Byt bowiem istnieje *dlatego, że jest w akcie* i inaczej poznawany być

by nie mógł. Działa również o ile jest w akcie.¹⁸⁶ Ale poznanie nie jest aktem bytu, ale człowieka. Otóż poznanie polega na dematerializacji danych i stosownie do *stopnia dematerializacji* właśnie byt poznajemy; tzn. poznajemy go o tyle, o ile *my go uczynimy poznawalnym w akcie*. Twierdzenie, że istnienie (jako akt) dematerializacji nie wymaga, jest po prostu błędne: jest to (wedle Tomasza) istnienie materialne. W innym razie poznawalibyśmy raczej byty niematerialne, niż te materialne. Byty uczynione niematerialnymi (abstrakcyjnie ujęte) są *dla nas ludzi subiektywnie* lepiej poznawalne właśnie dlatego, że czynnik formalny w nich nie dominuje, mają więc „nikłą dozę bytowości”. Brak dominacji czynnika formalnego oznacza właśnie to, że poznanie ludzkie musi być poznaniem abstrakcyjnym.

Zasada tożsamości oraz teoria sądów egzystencjalnych są dwiema skrajnościami w ujęciu przedmiotu nauki. Nie jest prawdą ani to, że przedmiot ten „narzuca się” naszemu umysłowi jakąś tajemniczą mocą, która każe mu po równi z samym sobą „aktualizować” nasze poznanie. Nie jest prawdą jednak i to, że przedmiot poznania jest „konstruowany” w tzw. „świadomości”. Między tymi dwiema skrajnościami Arystoteles dawno już wskazał środek, który winniśmy wybrać. Ujęcie danego aspektu poznawczego (z wyłączeniem wszystkich innych), a zatem i *odróżnienie bytu jakiegoś od niebytu jakiegoś* jest podstawą obiektywnie ważnego orzekania czegokolwiek o tym przedmiocie. Sądy te są *adekwatne* w tym sensie, że w wąskim, precyzyjnie wybranym aspekcie są one sprawdzalne. *Adaequatio rei et intellectus* jest jakimś jedynie skrótem myślowym. W żadnym razie poznanie nasze do „rzeczywistości” jako takiej się nie stosuje. Nie istnieje też „adekwatny” przedmiot intelektu (*ens*). Adekwatnymi mogą być jedynie sądy. Dlatego to właśnie nauka naczelna – metafizyka też musi posługiwać się ściśle określoną metodą, a wyjście poza nią daje tezy niesprawdalne. Właściwym dla niej jest zastosowanie zasady niesprzeczności w jej najszerszym zasięgu, a więc potencjalnie do wszystkiego w ogóle. A jednak ta ogólność jest ogólnością sądu właśnie (*separacja*), a nie rodzaju w sensie klasy rzeczy. Przedmiot eksperymentu powinien być ujęty w analogiczny sposób.

W I rozdziale „Fizyki” Arystoteles mówi o poznaniu „najbardziej ogólnym”, niewyraźnym. Przychodzi tu naturalnie na myśl poznanie synoptyczne Platona. Stanowisko Platona było nieprecyzyjne o tyle, o ile nie uwzględnił on faktu, że samo „najogólniejsze poznanie intelektualne” zawsze przecież musi być poprzedzone przez poznanie zmysłowe, które stanowi materiał dla abstrakcji intelektu. Ponadto „innatyzm” razem z mitologią doń dołączoną jest zupełnie w filozofii niepotrzebny. Na drodze abstrakcji z wyobrażeń otrzymujemy poznanie najbardziej ogólne – czysto intelektualne, które później uwyrażniamy tworząc definicje i sylogizmy. Naturalnie dokonanie abstrakcji jest możliwe dzięki wielokrotnym aktom poznania zmysłowego, począwszy od obserwowanych konkretnych materialnych.

Zasadniczym walorem metody przedstawionej przez Arystotelesa na wstępie „Fizyki” nie jest jednak definicja ruchu, którą dzięki niej wypracował. Chodzi tu bowiem o postępowanie, które można zastosować (a w istocie należałoby zastosować) tworząc *każdą w ogóle* definicję wyjściową przedmiotu nauki. Jak bowiem zauważono na wstępie, poznanie

¹⁸⁶ Thomas, *De substantiis separatis*, cap. 17 co. Nihil enim potest esse activum nisi inquantum est ens actu, quia unumquodque tale alterum agit, quale ipsum est.

naukowe (albo odpowiedzialne moralnie poznanie świata) polegać musi na uwyrażnieniu tego, co wprzód ujmujemy niewyraźnie. Można to rozumieć dwojako: 1) albo jako wyjściowe poznanie *confusa* w obiektywnym sensie poznania *dla nas jako ludzi* bardziej dostępnego; 2) albo jako wyjściowe poznanie *subiektywnie* pewniejsze, przy czym wartość tego poznania mogłaby być jednak problematyczna. W obu wypadkach mamy do czynienia z tym, co *dla nas* bardziej oczywiste, ale *my* w pierwszym wypadku to ludzie ogólnie; w drugim – ci, którzy chcą się przekonać o tym, czy zakładana oczywistość zasad nie jest może złudzeniem. Bezpieczniejsze wydaje się przyjęcie zawsze tego drugiego stanowiska. Trudno bowiem zagwarantować, że szczęśliwie staniemy wobec samej natury nieobciążeni jakimś bagażem „przesądów”. Należałoby się ich za wszelką cenę pozbyć, przerwanie bowiem „kręgu hermeneutycznego” jest tą właśnie perspektywą, którą oferuje nam Arystoteles (wyjście poza język zastany w danej sytuacji). Gdybyśmy byli zamknięci w zaklętym kręgu słów, nigdy nie moglibyśmy (jak w micie Platońskiej Jaskini) „znaleźć się na zewnątrz”. Tymczasem Arystotelesowskie *poznanie przed-językowe* właśnie taką perspektywę nam otwiera.

Co więcej, możemy zapytać, na czym polega postęp nauki. Jeżeli zwrócimy uwagę na fizykę, to najwyraźniej polegał on na uzyskiwaniu coraz ogólniejszych teorii, pozwalających zintegrować odseparowane przedtem działy fizyki. Na przykład teoria kwantów stanowi uogólnienie termodynamiki i elektromagnetyzmu. Dzięki czemu tego dokonano? Otóż najwyraźniej dzięki porzuceniu „przesądów” związanych z ograniczeniami istotnymi dla *języka* danej teorii. Chodziło na przykład w teorii kwantów o wyzbycie się „obciążeń klasycznych”. Matematyka może stanowić język uniwersalny, nie jest jednak bynajmniej rzeczą jasną, jak zastosować ją (z racji jej zupełnego formalizmu) do tej czy innej materii poznania. Ponadto, nie jest rzeczą dowiedzioną, że matematyka jest *jedynym* narzędziem poznania natury, choć wierzy się w to dość powszechnie.

W obliczu gorzkiego rozczarowania pseudo-prawdą postmodernizmu, rzeczą wagi żywotnej dla samej nauki jest staranne odnalezienie owego efektywnie obecnego w umysłach ludzi nauki pierwiastka, którego usunięcie stawia dziś pod znakiem zapytania istnienie nauki jako takiej. Rzeczą wielkiej wagi byłoby wskazanie, w jakim stosunku pozostaje przedmiot eksperymentu rozumiany w sposób powyżej opisany do przedmiotu (*genos hypokeimenon*) nauki Arystotelesa – do przedmiotu, o którym wypowiadamy – zgodnie z zasadą niesprzeczności – stwierdzenia o charakterze *definitywnym i koniecznym*.

2. Cognitio confusa

W niniejszej pracy wielokrotnie już poruszano problem tego, jak należy rozumieć naturę zdarzenia, faktu, czyli tego, co wyjściowe dla poznania ludzkiego w ogóle, a dla poznania naukowego w szczególności. Stwierdzono, że poznanie, a specjalnie poznanie naukowe, polega na uwyrażnieniu owego pierwotnego datum poznania. Zawiera się w tym pośrednio myśl, że *pierwotnie* dana ta jest właśnie *nieodróżniona*, co jednak nie wskazuje (i wskazywać właśnie pierwotnie nie może) na jej naturę definitywnie. Dalszym wobec tego krokiem było wykazanie, że naturą zdarzenia jest sprzężenie dwu i tylko dwu relatywów, w ten mianowicie

sposób, że ruch jawi się jako coś – od strony zjawiskowej – zarazem jednego i niedookreślonego. Natomiast pełne poznanie ruchu (wszystkich jego fenomenów, które właśnie nazywamy zdarzeniami) polega na wskazaniu, że motus rozpada się w rzeczywistości na movens i motum i to są we właściwym tego słowa znaczeniu relatywy, które stanowią naturę każdego poszczególnego zdarzenia. Natomiast tym, co wyjściowe jest ujęcie ich właśnie w *nieodróżnieniu*, co jest wyrażone łacińskim terminem confuse. Samo pojęcie confuse może zostać łatwo przeoczone lub potraktowane bez należytej uwagi. Trudno bowiem poprzestać na wzmiance o poznaniu niewyraźnym, czy też wręcz „mętym”. To ostatnie bowiem określenie wnosi konotację prywacji (w naszym wypadku zła intelektu, a więc błędu) podczas gdy zasadniczą cechą owego wyjściowego stanu poznania jest raczej potencjalność, czy też – ściślej rzecz biorąc – jego habitualność. Wprzód ujmujemy species intelligibilis wyabstrahowaną z danych zmysłowych (species sensibilis) w postaci habitualnej właśnie, a potem daną tę uwyrażniamy w sposób właściwy i uporządkowany w danej nauce.

We współczesnej polszczyźnie wyraz „konfuzja” nie jest często używany. Mimo wszystko omawiany tu właśnie termin filozoficzny wnosić może konotację prywacji. Musiałby ją wnosić, gdyby poznanie było przemianą fizyczną, która – wedle Arystotelesa – musi mieć za punkt wyjścia prywację (στέρησις) właśnie. Tymczasem jednak prywacja taka *przydarza się* jedynie poznaniu (jako poznanie zwane przez Arystotelesa ἀμυδρῶς), gdy tymczasem istotą poznania źródłowego, o którym tu mowa, jest habitualne ujęcie formy poznawczej. Jest po poznanie czysto intelektualne i właśnie dlatego różnić je trzeba od poznania ἀμυδρῶς, w którym dochodzi do głosu swobodna gra wyobraźni. Łacina wnosi konotację prywacji również. Jeżeli Psalmista mówi: non confundar in aeternum, ma na myśli wstyd, zmieszanie. Chcąc zatem użyć tego terminu poprawnie musimy zapomnieć o zwykłych związkach frazeologicznych i popatrzeć na jego etymologię. Bo Greka Arystotelesa jest – jak zauważono – daleka od stylistycznej, czy też nawet frazeologicznej ścisłości. Greckie συγκεχυμένα, pochodzi od czasownika συγχέειν (confundere; mieszać); (συγ = con; χέειν = fundo). I chodzi o to, że dane pierwotne są właśnie „zmieszane” tzn. sprężone. Przymieszka błędu (prywacji; zła intelektu) praktycznie zawsze się nam przydarza w punkcie wyjścia poznania, ale teoretycznie rzecz biorąc – jest ona do uniknięcia.

Arystotelesowskie ujęcie problemu jest systematycznie dopracowane, ale oczywiście ma archetyp w filozofii poprzedników. Anaksagoras mówił o tym, że intelekt *wyodrębnia* to, co pierwotnie było „zmieszane”. Granica między procesami kosmicznymi a poznawczymi jest tu – istotnie – nie dość widoczna, mowa bowiem o „intelekcie” w liczbie pojedynczej. Inaczej jest u Platona. Mówi on o poznaniu „synoptycznym”, właściwym – jego zdaniem – adeptom filozofii. I w tym wypadku o prywacji w ogóle być nie może już być mowy. Zresztą багаż mityczny dołączony tu przez Platona taką możliwość wyrażnie wyklucza.

Niesłusznie – jak już wspomniano – przeciwstawia się „innatyzm” Platona empiryzmowi Arystotelesa w tym punkcie. Zbyt sztywne trzymanie się tego schematu utrudnia zrozumienie, o czym właściwie Arystoteles mówi, twierdząc, że wprzód poznajemy to, co ogólne. Bo wydaje się to przeczyć tu Analitykom Wtórym (II, c. 19) oraz temu, o czym mowa na pierwszych stronicach Metafizyki. Tomasz ze zwykłą sobie precyzją konstatuje, że „jednostki” poznawane zmysłami, to konkrety materialne, a te poznane intelektem – to gatunki. Inaczej ujmując: mówiąc o poznaniu „najbardziej ogólnym; w nieodróżnieniu”

Arystoteles w Fizyce pomija (jako oczywistą) *przyczynę* tego poznania, tzn. obserwację zmysłową. Nie pomija zaś tego w Metafizyce i Analitikach Wtórych.

Idąc tropem myśli Platona, musielibyśmy stwierdzić, że ów w stan intelektualnej „niepewności” jest istotnie udziałem niewielu, bo też i czysta czynność intelektu jest dla nas – istot zmysłowo-rozumnych – trudno dostępna. Zazwyczaj „trudności” bywają postrzegane jako wyraz słabości rozumowania, co w pewnym sensie jest prawdą: nie każdy (w istocie bardzo niewielu) ma odwagę przyznać się do owej Sokratejskiej niewiedzy. Dostrzeżenie trudności rzeczywiście jest czymś, co wydaje się „tworzeniem problemów” lub przynajmniej „dzieleniem włosa na czworo”. A jednak stawką nie jest bynajmniej oryginalność ani tym bardziej próżność, ale *autentyczność* ludzkiej egzystencji. Człowieka bowiem jako człowieka określa jak pisze Arystoteles w „Etyce Nikomachejskiej” – nie wygoda, czy też łatwość życia animalnego, ale *intelekt*. A „żyć życiem bezrozumnym – jak mówi (autentyczny, ten z Platońskiej „Apologii”) Sokrates – nie warto”.

Stosownie do tego trzeba uważnie się przyjrzeć *realnemu źródłu* owego innowacyjnego myślenia. To rzeczywiście czyni Arystoteles w pierwszym rozdziale „Fizyki”. Chodzi zarazem o to, co dla człowieka, jako człowieka zupełnie naturalne; *naturalne* w pełnym tego słowa znaczeniu. Mimo że intelekt jest niematerialny, jest on naturą (*res naturae*), co oznacza, że dochodzi on do aktualizacji wychodząc z możliwości (zupełnej – jak u dziecka lub częściowej – jak u dorosłego człowieka, który widzi coś zupełnie nowego). Oto ten tekst:

Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἷτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἷτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρῶτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς. πέφυκε δέ᾽ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτα ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς, διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει ἡμῖν δέ᾽ ἀσαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ἔστι δ᾽ ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφὴ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ᾽ ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστα δεῖ προιέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δέ᾽ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὥς μέρη τὸ καθόλου. πέπονθε δέ᾽ ταῦτὸ τοῦτο τρόπον τινὰ καὶ τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον· ὅλον γάρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος, ὁ δ᾽ ὀρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ᾽ ἕκαστα. καὶ τὰ παιδία τὸ μὲν πρῶτον προσαγορεύει πάντας τοὺς ἄνδρας πατέρας καὶ μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δέ᾽ διορίζει τούτων ἑκάτερον.

Jako że wiedzieć i mieć wiedzę to to, co przypada w udziale wszelkiemu metodycznemu postępowaniu, w którym mamy zasady, przyczyny i elementy, na podstawie których

poznajemy w ogóle wszystko (wówczas bowiem sądzimy, że coś poznaliśmy, kiedy poznajemy pierwsze przyczyny i pierwsze zasady, i kiedy doszliśmy aż do elementów), to jasną jest rzeczą, że również w wypadku nauki o przyrodzie należy próbować określić najpierw to, co dotyczy zasad. Naturalną *dla nas* drogą postępowania jest ta, która prowadzi od tego, co jaśniejsze *dla nas*, ku temu, co jaśniejsze i lepiej poznawalne z natury [w sobie]. Nie jest bowiem tym samym to, co lepiej znane po prostu i to, co lepiej znane *dla nas*. Dlatego to konieczną jest rzeczą postępować od tego, co z natury jest mniej jasne, *dla nas* zaś bardziej jasne, ku temu, co bardziej jasne i znane z natury. Otóż *dla nas* tym, co widoczne i jasne najpierw są raczej *przedmioty w nieodróżnieniu* (συγκεχυμένα). A na ich podstawie później – na drodze odróżniania – stają się jasne elementy i zasady. Dlatego to od tego, co ogólne, należy postępować ku temu, co [określone jako] konkretne. Jest bowiem ogół *jakaś* całością, albowiem – jako ogół – obejmuje wiele jako [swe] części. Podobną sytuację mamy w wypadku stosunku wyrazów do definicji. Całość bowiem oznacza coś [i to coś] nieokreślonego [bliżej]. Przykładem jest okrąg: jego definicja odróżnia to, co konkretne [w podanym wyżej sensie]. Z tego samego powodu dzieci najpierw nazywają ojcami wszystkich mężczyzn, a matkami – wszystkie kobiety. Później zaś odróżniają każdego z osobna.

Komentując ten tekst, Tomasz zwraca uwagę na podobną myśl zawartą w II (nieautentycznej, o czym Tomasz nie wiedział) księdze „Metafizyki” A jednak podobieństwo myślenia sięga znacznie dalej niż w krąg myśli przypisywanych jedynie Arystotelesowi.

Powtórzmy więc (starannie przez Tomasza odnotowany) fakt, że słowa powyższe wydają się stać w sprzeczności z tym, co Arystoteles mówi na przykład w „Metafizyce” o pierwszeństwie poznania konkretów przed ogółami. Otóż nie mamy tu sprzeczności, ale jedynie ekwiwokację zawartą w wyrazie „konkrety”. Albo inaczej: w pierwszym rozdziale „Fizyki” pominięto milczeniem (oczywisty) fakt genetycznej zależności wiedzy od *zmysłowego* poznania konkretów *materialnych*. Natomiast wzięto pod uwagę jedynie jego skutek. Jest nim właśnie poznanie przedmiotów w nieodróżnieniu συγκεχυμένα – confusa. Odróżnienie „elementów”, „konkretów”, czy też czegokolwiek, co tak byśmy nazwali, jest odróżnieniem przez nas (διαφοῦσι) *przedmiotów naukowego* badania. I w tym punkcie pokazuje się – całkiem, jak mówiliśmy, nieoczekiwanie – podobieństwo stanowiska Arystotelesa i Platona.

Platon przyjmował w punkcie wyjścia nauki poznanie zwane przez niego „synoptycznym” („widzenie jednoczesne”), a podział – diaresis jest u niego metodą formowania definicji. Arystoteles po prostu stanowisko Platona precyzuje, czy też – inaczej – uzupełnia. Platon bowiem nie bierze przede wszystkim pod uwagę pochodzenia poznania w nieodróżnieniu, a ponadto sama διαίρησις jest niewolna u niego od nieścisłości związanych z wielokrotnie wspomnianym powyżej matematycyzmem – zastosowaniem metody matematycznej nieprawnie ekstrapolowanej na całość poznania. „Podział” bowiem wydaje się implikować istnienie continuum w sensie dosłownym. Tak jest rzeczywiście w teorii mnogości oraz „Kanonach” Johna Stewarda Milla

Stanowisko Platona nie było jednak bynajmniej tak dalece „antynaturalistyczne”, jak można by sądzić. Sama idea u niego to fysis (natura). Otóż w powyższym tekście mowa o tym „co lepiej znane z natury”. Tomasz w Komentarzu zwraca uwagę na to, że nie chodzi o przypisanie naturze czynności poznawania (dativus τῇ φύσει mógłby to sugerować, podobnie jak łaciński ablativus dosłownie w tym miejscu użyty). Chodzi o to, że coś jest znane po

prostu. I zresztą o takie właśnie poznanie (ważne jako takie) również Platonowi chodziło. Sam zaś Arystoteles ma na myśli naturalny porządek poznania.

Wspomniana niedokładność diareisis w ujęciu Platońskim polegała i na tym, że nie wskazano na to, że *uwyrażnienie* nie jest niczym innym, jak postępowaniem z możliwością do aktu. W tym punkcie ludzki intelekt dzieli charakterystykę całej natury (choć analogicznie jedynie). Sama zaś potencjalność intelektu (ściślej zazwyczaj określana przez Tomasza jako „habitualność” owego wyjściowego stanu intelektu) opisywana jest właśnie kluczowym terminem συγκεχυμένα – confusa. Powtórzmy: chodzi o poznanie intelektualne wyłącznie, ponieważ fakt *uprzedniego* zdobycia owej wyjściowej danej intelektu na drodze poznania zmysłowego został, jako oczywisty, pominięty milczeniem.

A oto wspomniany tekst II księgi „Metafizyki”.

Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπῇ τῇ δὲ
ῥαδίᾳ. σημεῖον δὲ τὸ μήτ' ἀξίως μηδὲνα δύνασθαι θιγεῖν
αὐτῆς μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι
περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ' ἓνα μὲν ἢ μηθεν ἢ μικρὸν ἐπιβάλ-
λιν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισζομένων γίγνεσθαι τι μέγε-
θος· ὥστ' εἴπερ ἔοικεν ἔχειν καθάπερ τυγχάνομεν παροιμια-
ζόμενοι, τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι; ταύτῃ μὲν ἂν εἴη ῥαδία,
τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλε-
πὸν αὐτῆς. ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὔσης κατὰ δύο
τρόπους, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν ἡμῖν τὸ αἶτιον
αὐτῆς· ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ
φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς
ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. οὐ μόνον δ'
χάριν ἔχειν δίκαιον τούτοις ὧν ἂν τις κοινώσαιτο ταῖς δό-
ξαις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐπιπολαιότερον ἀποφνηαμένοις· καὶ
γὰρ οὗτοι συνεβάλοντό τι· τὴν γὰρ ἔξιν προήσκησαν ἡμῶν·
εἰ μὲν γὰρ Τιμόθεος μὴ ἐγένετο, πολλὴν ἂν μελοποιίαν οὐκ
εἴχομεν· εἰ δὲ μὴ Φρῦνις, Τιμόθεος οὐκ ἂν ἐγένετο. τὸν
αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν περὶ τῆς ἀληθείας ἀποφνηαμένων·
παρὰ μὲν γὰρ ἐνίων παρελήφαμέν τινας δόξας, οἱ δὲ τοῦ
γενέσθαι τούτους αἶτιοι γεγόνασιν.

Rozważanie prawdy jako takie jest tyleż łatwe, co trudne. Oznaką tego jest to, że nikt prawdy nie ujmuje tak doskonale, jak tego należałoby sobie życzyć. Z drugiej jednak strony, nikt nie rozumie się z nią całkowicie. Każdy o naturze *coś* mówi. Wkład poszczególnych ludzi do rozwoju wiedzy jest jakby żaden, a przynajmniej – nikły. Przeciwnie – jakaś znacząca wielkość rodzi się z zebrania w całość owych przyczynków. Jeżeli sprawa tak się przedstawia, jak to mówi przysłowie („któż nie trafiłby do drzwi”), to poznanie prawdy byłoby łatwe. Z drugiej zaś strony, trudność tegoż poznania przesądzałaby o tym, że „część” to jednak nie „całość”. Przyczyna rzeczowej trudności może tkwić bądź to w rzeczach (naturze), bądź to w nas samych. Otóż właśnie jest tak jak z oczami zwierząt nocnych – one są niedostosowane do blasku dnia. Podobnie nasz umysł nie jest dostosowany do tego, co w sobie (z natury) jest jasne. [Jako więc istoty naznaczone wpisaną w nasz jednostkowy umysł wspomnianą niedoskonałością] wdzięczność winniśmy nie tylko tym, z którymi wprost się zgadzamy, ale i tym, którzy wyrażali się może jednak zbyt powierzchownie. I ci ostatni bowiem mają swój

wkład w poznanie prawdy. WYROBILI bowiem oni w nas *sprawność* myślenia. [Bo w poznaniu prawdy rzecz ma się tak, że oprócz tradycji bezpośredniej, mamy też i przyczynę samego *zaistnienia* tej tradycji].

Rozważmy bliżej problem tego, co wyjściowe w poznaniu. Czytamy w *De Trinitate*, 1, 3, c, że skutkiem poznania abstrakcyjnego jest ujęcie tego, co zawiera w sobie wiele, już to na sposób całości uniwersalnej, już to na sposób całości integralnej.¹⁸⁷

Stosownie do tego, zasada: *intellectus est universalium* winna być rozumiana szerzej: *intellectus est eorum quae plura in se comprehendunt*. Intelpekt zasadniczo dotyczy tego, co w sobie zawiera „wiele”. W tym zaś „wiele” zawierają się również wspomniane „integralia”, przez co zapewne rozumieć należy określoną formalność bytu. Jeżeli bowiem „definitum” poznajemy wprzód, to jasną jest rzeczą, że musimy definiować jakąś formalność bytu. (Różnica gatunkowa zawierałaby właśnie stopień bytowej hierarchii¹⁸⁸ wyrażony przez odniesienie relatywne do stosunkowo wąskiego zakresu przedmiotów objętego jakimś rodzajem). Byt jako *primo cognitum* (pierwsza dana poznania) w danym razie nie oznacza oczywiście wspólnej płaszczyzny wszystkiego, co realne, ale ściśle określoną (przez porównanie z tym, co uprzednio w intelekcie możliwościowym zostało zapisane) pozycję danego bytu w stosunku do innych. Pozycja ta to właśnie formalność, tzn. wyróżnione miejsce w hierarchii bytów. Określenia jej dokonuje metafizyka, ale nie dzięki definiowaniu. Różnica gatunkowa jest istotnie formalna *względem rodzaju*, ale formalność bytu na niej się nie wyczerpuje. Nierozwiązany w średniowieczu problem uniwersaliów wynikał z wyrwania Tomaszowej (i Arystotelesowskiej) zasady *intellectus est universalium* z jej *naturalnego* kontekstu. Najbardziej formalny jest akt istnienia i on to decyduje o odrębności rzeczy. Totum integrale to więcej niż pewien „wycinek” bytu. Rzeczą mędrców (a więc metafizyka przede wszystkim) jest odróżniać. Odróżniać musimy przede wszystkim bytu najdoskonalsze – osoby. O ich odrębności decyduje właśnie posiadanie nieutralnego aktu istnienia. Bo byt – zdaniem Tomasza – jest tym, co „najbardziej formalne w rzeczy”.

Byt nie jest to *genus logicum*, ale *genus methodologicum*, tzn. *genus subiectum scientiae*. Oczywiście metafizyka ma za przedmiot jeden wspólny dla wszystkich rzeczy aspekt – bytowości mianowicie (do tego zresztą odwołuje się Czwarta Droga Tomasza);

¹⁸⁷ [...] primo cognitum homini potest accipi dupliciter: aut secundum ordinem diversarum potentiarum; aut secundum ordinem obiectorum in ipsa potentia [...] inter haec illa sunt priora quae intellectui abstrahenti primo occurrunt. Haec autem sunt quae plura comprehendunt vel per modum totius universalis, vel per modum totius integralis [...] ut definitum partibus definitionis.

¹⁸⁸ Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 1. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. [...]

odrębność wszelako metodologiczna metafizyki (nieposługiwanie się abstrakcją sensu stricto), przesądza o tym, że byt nie jest to powszechnik.

Określenie totum integrale wskazuje ponadto na ostro zarysowane granice, które właśnie można ująć nie inaczej, jak przez metodę od abstrakcji jednak różną, a mianowicie separację. Domeną jej jest sąd, który wyrażnie, a nie tylko *nie wprost*, jak w naukach abstrakcyjnych, afirmuje odrębność.

Wynikałoby ponadto z tego, że sam aspekt terminologiczny w metafizyce musi schodzić na plan dalszy. Jest natomiast zupełnie inaczej w naukach szczegółowych: jasne zdefiniowanie pojęć i precyzyjne używanie terminów jest zasadniczym walorem wąsko pojętej naukowości. Otóż ten właśnie aspekt w metafizyce – z racji dominacji sądu nad pojęciem – musi schodzić na plan drugi. Dość trudno wszelako sobie wytłumaczyć, jako można by precyzyjnie posługiwać się sądami, nie posługując się precyzyjnie terminami zarazem. Otóż jedyna sensowna odpowiedź musi nasunąć się jeżeli czytamy *Quaestiones disputatae* – wzór metody naukowej Tomasza. Prawdopodobnie każdy, kto zetknął się z pismami Tomasza, wie, że charakterystyczną cechą dyskursu owych *Quaestiones* jest nieodrzućcie zazwyczaj wprost danego twierdzenia, zamieszczonego w *Obiectiones*. Tomasz nie tyle przykłada poglądy cudze do zasad własnych, w celu wykazania *non sequitur*, co raczej, dla wykazania owego *non sequitur*, porusza się *wewnątrz obszaru terminologicznego* adwersarza. Paradoksalnie – metafizyka ma nie tyle własne twierdzenia: ona osądza inne twierdzenia, wyrażone zresztą w rozmaitych językach różnych systemów filozoficznych – wciągając tę olbrzymią różnorodność w obszar własnej naukowej kompetencji.

Metoda ta – doprowadzona przez Tomasza do perfekcji w *Quaestiones disputatae* – nie jest wszelako jego własnym wynalazkiem. Zdaniem samego Tomasza, ów radykalny przewrót w podejściu do przedmiotu filozofii naprawdę naukowej został dokonany przez Arystotelesa: w przeciwieństwie do poprzedników swobodnie rozwijających myśl w kierunku nie dość jasno zaplanowanym, Arystoteles zebrał na wstępie „Metafizyki” (w III księdze) wszystkie aporie po to, aby *metodycznie* ująć wszystkie możliwe warianty rozumowania.¹⁸⁹

Słowa te przytacza się niekiedy jako deklarację realizmu tak Arystotelesa, jak Akwinaty. W rzeczywistości chodzi tu jednak nie tyle o przyjęcie jakiejś opcji fundamentalnej, która raz na zawsze zabezpieczy nas na przyszłość od wszelkich błędów, co raczej o radykalną afirmację intelektualnej natury człowieka. Czym bowiem jest metoda aporematyczna Arystotelesa? Otóż niczym innym jak zbieraniem świadectw elementarnego, czysto intelektualnego doświadczenia bytu. Doświadczenie to (*cognitio confusa*) jest udziałem wszystkich w ogóle ludzi. Tego twierdzenia się nie dowodzi. Wystarczy bowiem

¹⁸⁹ Sententia Metaphysicae, lib. 3 l. 1 n. 7. Potest etiam et alia esse ratio; quia dubitabilia, quae tangit, sunt principaliter illa, de quibus philosophi aliter opinati sunt. Non autem eodem ordine ipse procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata, ut patet infra in septimo. Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare. Unde, quia non erat eodem ordine determinaturus, quo ordine processerunt alii philosophi, ex quorum opinionibus dubitationes sequuntur; ideo praelegit primo ponere dubitationes omnes seorsum, et postea suo ordine dubitationes determinare.

jego założenie, aby nie zdyskwalifikować z punktu żadnego twierdzenia, w którym tkwi choćby maleńkie ziarno owego pierwotnego doświadczenia, o którym cały czas mowa. Nowość Arystotelesa polegała właśnie na tym, że *zaakceptował* on *warunkowo* twierdzenia poprzedników, poszukując dla nich wytłumaczenia w świetle pierwszych zasad. Jeżeli czyjeś poglądy są wyrażone w języku mętym, pełnym błędów i niejasności, to i tak nic nie stoi na przeszkodzie, by choćby próbować je rozjaśnić. Przeciwnie – poglądy adwersarza, z którymi się nie zgadzamy, wcale błędne zasadniczo być nie muszą. Wystarczy poszukać tylko wspólnej „płaszczyzny” porozumienia, osądzić je „radykałnie” w świetle pierwotnego doświadczenia bytu ujętego w opozycji do niebytu, które to doświadczenie jest udziałem wszystkich potencjalnie ludzi. Jest to założenie przyjęte *jakby* a priori, wszelako praktycznie rzecz biorąc, nie narusza ono w niczym uniwersalnej ważności konkluzji, do których dochodzimy. Uniwersalizm bowiem w danym razie dotyczy wszystkich empirycznie poznaczonych podmiotów myślenia – osób ludzkich.

To samo, co tyczy się stosunku metafizyki do metafizyki *in statu nascendi*, odnosić się musi *mutatis mutandis* do stosunku metafizyki do nauk szczegółowych. Czym bowiem jest tutaj odpowiedź na dany zarzut (*obiectio*)? Otóż niczym innym, jak osadzeniem błędnego skądinąd twierdzenia we właściwym bytowym kontekście, co czyni je warunkowo prawdziwym. Chodzi zatem o wciągnięcie (przy pomocy sądu-separacji) danego twierdzenia w zasięg sądu metafizycznych *sensu stricto*. Otóż w wypadku nauk różnych co do przedmiotu chodzić będzie nie tyle o „naukowienie” wprost (tzn. wciągnięcie danego *simpliciter* błędnego twierdzenia do określonego naukowego przedmiotu), co raczej o przeniesienie twierdzenia, które ma pełne prawo obywatelstwa w pewnym przedmiocie naukowym w obręb przedmiotu innego. To właśnie można uczynić – zgodnie z tym, co czytamy w *De Trinitate* – z twierdzeniami nauk szczegółowych: przenosząc je do obszaru rozważań metafizyki (czy też ogólnie – nauki o niekwestionowanym statusie naukowym). Metafizyka jest w stosunku do tamtych nadrzędną (*subalternans*). Wyrażając się zaś prościej: stanowi dla nich źródło inspiracji i zastrzyk żywotnych sił intelektualnych. Historia wskazuje, że dezawuowanie naukowości metafizyki zawsze przynosiło na dłuższą metę skutki destruktywne dla nauk szczegółowych. W szczególności widać to w kontekście *cognitio confusa*. Z istoty bowiem jest to poznanie dostępne wszystkim w ogóle ludziom; poznanie zupełnie uniwersalne. Istotnym zaś źródłem inspiracji odkrycia naukowego musi być właśnie poszukiwanie szerszych ram praw, które pierwotnie obowiązywały jedynie w poszczególnych gałęziach wiedzy. Na przykład w fizyce: termodynamika, elektromagnetyzm, falowe własności rzeczy zostały wyjaśnione w ramach teorii elementarnych składników rzeczy naturalnych – atomów, fal. Przeciwnie – brak owej szerszej perspektywy, która z natury rzeczy jest ostatecznie udziałem metafizyki – daje postępującą specjalizację i jałowość przemysłów, które stają się gromadzeniem faktów, bez umiejętności ich opracowania.

3. Zmienna ukryta. *Forma totius. Species*

Przeprowadzenie rozumowania wiodącego do zidentyfikowania Pierwszej Przyczyny kosmicznego ruchu wymaga (przynajmniej pośrednio) określenia pozycji człowieka w świecie naturalnym. Chodzi o bycie ludzkie, tzn. bycie rozumne. Bez obecności w świecie naturalnym rozumowanie takie byłoby puste; bez możliwości przekroczenia jego uwarunkowań – nie różniłoby się od „zaangażowania” egzystencji zwierzęcej w nim zanurzonej zupełnie.

W *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1 ad 4; Tomasz śledzi rozwój, rozszerzenie pojmowania natury. Pierwotnie odnosiło się pojęcie natury do rodzenia bytów żyjących (φύειν to tyle, co „rodzić”). Następnie służyło do określenia *wewnętrznej zasady jakiegokolwiek ruchu*. W tym to znaczeniu Arystoteles w *Physica* daje charakterystykę ruchu wewnątrz kosmosu, który to kosmos można (metaforycznie) *przyporównać* do jednego żyjącego zwierzęcia. Biorąc po uwagę ten charakter wewnętrznego właśnie pryncypium, można skupić uwagę na punkcie wyjścia ruchu lub punkcie dojścia i – odpowiednio – naturą nazwać już to formę (czynnik aktualny), już to materię (drugą) (czynnik doznający działania). Wspomniana ambiwalencja ludzkiej egzystencji w świecie materialnym musi polegać na tym, że oba te czynniki muszą jakoś się splatać w niej właśnie. Zarazem jednak oznacza to tyle, że żaden z nich nie jest dosłownie tym samym, co odpowiedni czynnik fizyczny. W *De anima* Arystoteles mówi o intelekcie czynnym i możliwościowym i widzi tu *analogię* do czynników naturalnych. Miejsce człowieka w świecie jest o tyle osobliwe, że jest ona raczej ukierunkowaniem na to, Co Poza, niż trwałą w nim obecnością.

Nie może zatem dziwić, że kontekst teologiczny zagadnienia, stanowił jakby bodziec skłaniający do szukania bardziej uniwersalnego ujęcia natury. Takie właśnie znaczenie pojęcie natury uzyskuje u Boecjusza. Boecjańska definicja natury brzmi: *natura est unumquodque informans specifica differentia*.¹⁹⁰ Natura jest tym, co wszystko określa co do różnicy gatunkowej. Jakkolwiek w Bogu nie ma rozumowania ani definiowania, to możemy mówić o *naturalnym* (zupełnie wewnętrznym) *pochodzeniu* Słowa w Nim właśnie. Pojęcie to musi określać *przede wszystkim* prosty akt intelektu. Człowiek nosi w sobie jego (pochodzenia) obraz – specjalnie, gdy łączy do Boga prostym aktem intelektu i woli. Niestety sytuacja taka jest zazwyczaj wyjątkowa i rozumowanie (teoretyczne lub praktyczne) okazuje się niezbędne. Konsekwentnie, możemy mówić o pochodzeniu ludzkich słów od rzeczy (według Tomasza, *res [...] sui notitiam in anima gignit*¹⁹¹), a te przecież Boga nie zawsze nam pokazują dość jasno. Te rzeczy Dionizy, nazwa „problemami”, bo stają (προβállονται) między nami a Bogiem, przy czym nie zawsze kierują naszą uwagę poza nie same.

Definicja Boecjańska dotyczy genetycznego porządku rozumienia (które jako akt życiowy Boga jest wypowiedaniem Słowa), nie zaś genetycznego porządku zwykłego powstawania naturalnego (ludzkie słowa pochodzą od rzeczy fizycznych bezpośrednio).

¹⁹⁰ *Summa Theologiae* I, q. 29 a. 1 ad 4. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius in eodem libro dicit quod natura est unumquodque informans specifica differentia, specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicuius generis determinati, uteretur nomine naturae, quam essentiae, quae sumitur ab esse, quod est communissimum.

¹⁹¹ *De veritate*, q. 1 a. 10 ad s.c. 3. ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit.

Boecjusz wypowiada się w tym wypadku – jak zaznaczono – w kontekście teologicznym, w którym chodzi właściwie nie tyle wprost o *genezę* poznania (to bowiem w poznaniu ludzkim jest zawsze związane ze światem materialnym), co *genezę intelektualnie wypowiedzanego* słowa. Ten porządek „rodzenia” słowa w intelekcie jest znacznie trudniej uchwytne niż problematyka czysto teoriopoznawcza.

Możemy jednak o pochodzeniu naturalnym mówić nawet w odniesieniu do zrozumienia (słowa), które rodzi się w naszym intelekcie. A *zewnętrzne pochodzenie* owego słowa nie musi wcale być tematem zasadniczym, choć w *filozofii* interesuje nas właśnie *pochodzenie* ludzkich „słów” – ich genetyczna zależność od poznania świata materialnego.

Natura w znaczeniu przyjętym w Fizyce może oznaczać zarówno agens jak i patiens (formę i materię zarówno), choć zasadniczo naturą musi być agens. W porządku działania naturalnego takie właśnie odróżnienie agens i patiens jest konieczne. Rzeczy nie działają na nasz umysł fizycznie: w taki sposób, jak to sobie wyobrażał sobie Godfryd de la Fontaine, jest to bowiem działanie intencjonalne. Według Arystotelesa, poznanie jest możliwe tylko dlatego, że intelekt jest od rzeczy *oddzielony*. Tę sytuację poznawczą można *wyobrazić* sobie jako działanie formy naturalnej, która staje jakby „na jednej osi” z przedmiotem działania i tym obiektem, który nie ma jako taki fizycznego charakteru – chodzi o umysł. Otóż formę jakiegokolwiek gatunku, poznajemy pierwotnie „przez pryzmat” obiektu, na który ona działa. Oznacza to tyle, że poznawana jest forma totius (forma całości). Zarazem jednak musimy trzymać się odróżniania zasady poznawania i bytowania.

W „Komentarzu do Metafizyki” Tomasz odróżnia forma totius – zasadę poznawania; od forma partis – zasady bytowania. Jest to jasne: pierwsza stanowi podstawę (principium) aktu poznawczego; druga – podstawę (principium) aktu istnienia (danego bytu poznawanego). Forma totius – wzięta w najszerszym znaczeniu (formalnego składnika *poznawanego* faktu; zdarzenia) – zawiera w sobie odniesienie do materia communis, tzn. do obiektu, na który forma działa. Nie inaczej bowiem ostatecznie poznajemy gatunki, jak tylko przez specyficzne dla nich działania. Tymi zaś są działania skupiające się na jakimś przedmiocie; na jakiejś materii (drugiej). W sensie ścisłym, materia communis jest materią danego gatunku, ale to poznanie przychodzi dopiero później jako poznanie „działania” danej formy w obrębie tegoż gatunku.

Forma partis jako principium subsistendi (zasada bytowania) jest poznawana nie wprost i to nie bynajmniej w nauce, której metodą jest abstrakcyjne ujęcie istoty rzeczy (forma totius), ale w nauce, która bierze za przedmiot to właśnie, co owa forma partis „zapoczątkowuje” tzn. istnienie. Przedmiotem bowiem *metafizyki* jest bycie; byt jako byt. Forma partis jest też *realną* przyczyną działania ad extra, choć za pośrednictwem odpowiedniej władzy działania. Te dwa rodzaje działania: intencjonalne i realne, należy starannie odróżnić. Skutki działania jednostki danego gatunku (poznawanego przez forma totius) są realne dzięki realności przyczyny (dzięki zestawieniu przyczyny ze skutkiem); są zaś poznawalne dzięki temu, że działanie przyczyny jest specyfikowane przez określony obiekt. Przyczyny nie inaczej bowiem są przez nas poznawane, jak tylko przez specyficzne skutki (przez pośrednictwo obiektów; „materii”, na które działają. To właśnie nazywamy poznaniem „w nieodróżnieniu” (confuse). Według Arystotelesa, definiować możemy tylko dlatego, że definientia są nam pierwotnie dane w ten właśnie sposób. Jakkolwiek bowiem interesuje nas tu przede wszystkim odróżnienie movens i motum, to i tak definicja jest

odróżnieniem tych dwu pryncypiów – wewnątrz danego gatunku. Bo definicje są – wedle Arystotelesa – skrótami rozumowania, a te ostatnie odnoszą się do obiektów w ogóle.

Materia indywidualizująca i urealniana w danym bycie (materia signata) jest dla nas ludzi niepozwalana. Materia zaś, na którą działa forma totius właśnie nas na poznanie świata otwiera. Jak zaznaczono, poznanie zasady bytowania jest domeną nauki naczelnej, w której definiowanie pełni rolę podrzędną w stosunku do sądu (separatio). Mimo to, *naturalny porządek* poznania wymaga ujęcia formy reprezentującej dany gatunek najpierw.

Ruch możemy spróbować opisać przez scharakteryzowanie wspomnianego obiektu przy pomocy narzędzi abstrakcji formalnej; narzędzi matematycznych. Zawsze jednak pozostaje pewien element niedookreślony; specyfikujący źródło ruchu. Historycznie, to Awerroes próbował ów moment specyfikujący zepchnąć na plan drugi. Stąd odróżnienie (łacińskich przekładów) forma fluens (bliższej, jego zdaniem, Arystotelesowskiej definicji ruchu) i fluxus formae. Przyrodoznawstwo brałoby pod uwagę ową „ciągłość” (fluxus) zmian bez brania pod uwagę jej specyfiki. Jeżeli bowiem opisujemy ruch wyłącznie przy pomocy narzędzi matematycznych, istotnie tracimy z oczu to, co stanowi o jego specyfice. Najwyraźniej czegoś w czysto fizykalnym opisie zjawiska brakuje. Jest to opis niepełny, wymagający uzupełnienia. Nie mówi o naturalnej dla nas drodze poznania (*ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει ἡμῖν δέ᾽ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα*). Potrzeba uwzględnienia „zmiennych ukrytych”. Bo to forma totius jest właśnie zmienną ukrytą w sensie postulowanym przez Einsteina.

Każdorazowe zastosowanie formalizmu matematyki i nawet też formalizmu teorii fizykalnych (formalizmu już zinterpretowanego) do badania przyrody *musi* być uzupełnione przez ujęcie zmiennych ukrytych. Nie jest to quaestio iuris; jest to quaestio facti. To znaczy posługujemy się tymi zmiennymi tak jak narzędziami, do których używania tak dalece się przyzwyczailiśmy, że po prostu samo istnienie owych narzędzi uchodzi naszej uwadze. Chodzi o poznanie konceptualne, które *zasadniczo* różni się od formalizmu teorii fizykalnych. Ludzki intelekt spontanicznie dokonuje abstrakcji z danych zmysłowych. Ujęcie forma totius dokonuje się na drodze abstrakcji formalnej zawartości „informacji” o ruchu zwartej w obserwowanym zjawisku. Abstrahujemy tę informację ze zmysłowej postaci zastępczej; ze species sensibilis.

Poznanie konceptualne ujmuje tę jedyną zmienną ukrytą danego zdarzenia, jaką jest istota rzeczy (quidditas, forma totius) i jest ono *naturalnym* dopełnieniem poznania formalnościowego. Przez określenie „naturalne” rozumiemy to, że na przykład zwyczajnie obserwujemy przedmioty, w ogóle nie badając *natury* zmysłu wzroku. Nie mniej jednak zmysł ten jest dla nas właśnie *naturalnym* narzędziem poznania.

Człowieka – w porównaniu do zwierząt też species sensibilis ujmujących – charakteryzuje nie tyle większy stopień czy też zakres aktywności życiowej, co *inny* jej charakter. Człowiek nie tyle poznaje więcej obiektów, co raczej ma możliwość poznania *wszystkich w ogóle obiektów materialnych*. I dlatego poznanie musi być niematerialne, tzn. ponad wszystkie owe obiekty się wznosić. Species sensibilis stanowi *material* dla poznania doskonalszego.

Z pojęciem fali pilotującej, które w tym miejscu chcielibyśmy utożsamić ze species sensibilis, De Broglie i Bohm związali pojęcie zmiennej ukrytej. W pojęciu Einsteina,

zmienna ukryta miała uratować możliwość zupełnego ujęcia świata realnego. W pojęciu Bohma, (pojęciu pragmatycznym) „miała uratować” możliwość *pełniejszego* jego ujęcia, niż to zaproponowane przez konserwatywne stanowisko Szkoły Kopenhaskiej. Otóż istotnie: w species sensibilis tkwi informacja wykraczająca poza stan wiedzy fizycznej i to nie tylko w danym momencie historycznym, natrafiamy tu bowiem na różnicę istotną, stanowiącą o specyfice poznania ludzkiego. Nie możemy „uratować” determinizmu przyrody; poznanie „zupełne” jest w ogóle niemożliwe; możliwe jest tylko poznanie adekwatne. O to właśnie poznanie daje zmienna ukryta. Dzięki poznaniu abstrakcyjnemu (intelektualnemu) poznajemy nie tylko obiekty, ale ponadto i to, co na owe obiekty działa, czyli formę. Razem daje to poznanie forma totius, czyli abstrakcyjne poznanie istoty (natury) rzeczy, będące podstawą stworzenia języka konceptualnego.

Zmienna ukryta jest ujęta najpierw w nieodróżnieniu (confusa; συγκεχυμένα) od aktualnie poznawanego obiektu – istoty rzeczy; jej natura działa na określony obiekt materialny. I poznanie konceptualne jest po prostu ujęciem *różnych natur* rzeczy działających w *różny* sposób. Poznanie w nieodróżnieniu to poznanie natury rzeczy „na tle” obiektu, na który ona działa. Rzeczy nazywamy stosownie do tego, jak postrzegamy ich oddziaływanie w świecie naturalnym. To poznanie bliskie jest poznaniu potocznemu, język bowiem, którym się posługujemy, jest właśnie językiem opisu działania różnych rzeczy; nawet język potoczny.

Wbrew zatem temu, co wydaje się sugerować Awerroes, ujęcie „ogólnej formy ruchu” jest niemożliwe. Można mieć pewne złudzenie, co do wymierności ruchu w terminach ekstensji wyłącznie, ale ostatecznie to ujęcie to okazuje się jedynie aspektowym. *Naturalnym* dla nas sposobem poznania rzeczy jest poznanie owego „co”, które ruch specyfikuje. W szczególności zaś zawsze poznajemy przyczyny przez skutki. Jest to warunkowy determinizm, którego broni Arystoteles odrzucając determinizm absolutny.

Fakt, że język konceptualny jest często językiem potocznym (naturalnym), skłaniał niektórych do dezawuowania wartości poznania konceptualnego jako „nienaukowego”. Nie mniej jednak nawet scjentyista *de facto* musi się poznaniem konceptualnym posługiwać, choćby po to, aby – w imię swoiście pojętej „naukowości” – wartość poznania konceptualnego atakować. Rodzi się postulat „formalizacji” języka nauki wedle *zakresu* pojęć. Postulat którego nigdy w realnym świecie zrealizować się nie da. Forma totius ujęta jest zawsze w każdym akcie człowieka istniejącego w świecie realnym. Również scjentyista ujmując istotę rzeczy w sposób abstrakcyjny. On nie ujmuje jej *tematycznie*, ale *de facto* tym ujęciem zawsze się posługuje. Scjentyista pada ofiarą złudzenia, że w jakiś sposób poznanie konceptualne może wyeliminować, a jednak postępowanie takie równa się podcinaniu gałęzi, na której się siedzi. Poznanie konceptualne jest bowiem *naturalnym* dopełnieniem formalizmu matematyki.

Dość ciekawą jest reakcja na scjentyzm ze strony Husserla. Scjentyzm polegać miał na postulowaniu wyłączności tzw. exacte Wissenschaften. Husserl zaś postulował strenge Wissenschaft, co nie ujmowałoby w niczym „ściśłości” projektowanej przez niego nauki naczelnej. Wiadomo, że fenomenologia postulowała właśnie ujęcie istot (eidos to forma w ujęciu Arystotelesa). Widać tu pewne podobieństwo do tego, co scholastycy nazywali abstractio totius – abstrakcyjnym ujęciem istoty rzeczy. Oczywiście różnica polega na tym, że Husserl odrzuca zarówno pojęcie abstrakcji, jak i możliwość adekwacji sądu w stosunku do stanu faktycznego. I racja jest ta sama: mamy z jednej strony „rzeczywistość”, a z drugiej

– „świadomość”. Jest doprawdy niezrozumiałe, jak wytłumaczyć – po przyjęciu owego dualizmu – fakt, że dwu ludzi wymienia myśli w świecie materialnym po prostu ze sobą rozmawiając. „Formy” Husserla ostatecznie muszą okazać się kopiami wyrazów (na przykład wziętych ze słownika). Wariacje imigracyjne w niczym istotnym nie różnią się od operacjonizmu postulowanego przez scjentyzm. Bo to, czy obiekt jest materialny, czy wyobrażony jedynie, w niczym nie zmienia faktu, że do poznania zupełnie nowego w ogóle dojść nie możemy. Eksperyment naturalnie polega na „zadziałaniu jakimś operatorem” na pewien obiekt materialny, ale przecież poznanie teorematu jest już uprzednio *założone*. Sprawa jest całkiem prosta: działa świadomość, a to, co jest tegoż działania (eksperymentowania) przedmiotem – to „rzeczywistość”. Natomiast Arystoteles pokazuje genezę języka.

Husserl postulował ujęcie istot. To właśnie jest program fenomenologii – „z powrotem do rzeczy”. Program stworzenia stregne Wissenschaft jednak nie został wykonany, ponieważ nie mamy prawdziwego ujęcia istot. Bo owa nauka *ściśła* jest to właśnie filozofia przyrody w ujęciu Arystotelesowskim, w której chodzi o ujęcie *istot, natur* w sposób nie-matematyczny. Człowiek, owego ujęcia dokonuje w *świecie naturalnym*. I Tomasz to pisze wyraźnie: *intellectus est res naturae*. Intelpekt jest „przysządem” *naturalnie dostosowanym* do ujmowania istot rzeczy.

Arystoteles unika pułapki redukcjonizmu typu matematycznego i zarazem pułapki rzeczonoego dualizmu. W Metafizyce mianem *theoria* określa on zarówno matematykę, jak i filozofię przyrody. Ścisłe jest *zarówno* ujęcie „ile” rzeczy, jak i ujęcie jej istoty. Co więcej, jedno i drugie jest ujęciem *abstrakcyjnym*. Ani „idee”, ani przedmioty matematyczne nie istnieją poza światem materialnym.

Poznanie nasze jednak nie musi (nie może) ograniczać się do skupienia się na świecie materialnym. Idiosynkrazja idealizmu w stosunku do „naturalizmu” jest niezwykle wymowna (i, w pewnym sensie, zrozumiała). Istotnie, świat materialny nie jest środowiskiem, w którym człowiek byłby *w pełni* zdomowiony. Nie znaczy to wszelako, by mógł być zdomowiony w świecie „transcendentalnym”; wykreowanym. W świecie takim człowiek zamiast Boga otrzymuje „ideę Boga”. Prawość myślenia (prawość intelektu) wymaga *skierowaniu* człowieka *ku realnemu* Bogu, a nie Jego namiastce. Ostateczne perspektywy ludzkiej egzystencji muszą być ujęte w terminach uniwersalnych, to znaczy dalekich od wszelkiego „egzystencjalnego zaangażowania”.

Chodzi o ujęcie teoretyczne. Obok bowiem wspomnianych dwu rodzajów *theoria* Arystoteles wymienia trzecią. Wiadomo, że w filozofii przyrody (fizyce) poznajemy formę naturalną, określając ją przez opozycję do innych form naturalnych. I zresztą zawsze poznanie intelektualne polega na *odróżnieniu*, czyli stosowaniu zasady odróżnienia: zasady niesprzeczności – w szerszym lub węższym zakresie. Nie ujmuje się jednak w fizyce, ani tym bardziej w matematyce, zasady odróżniania; zasady niesprzeczności tematycznie. Odróżnia się *coś od czegoś*. Natomiast pozostaje otwartą możliwość odróżnienia „radykalnego” już nie tyle tej lub owej części kosmosu od innej, ale całości kosmosu do tego, co w stosunku do niego (kosmosu) pierwotne. Chodzi o ujęcie Bytu „radykalnie” odrębnego, o ujęcie Bytu Transcendentnego; o ujęcie Przyczyny istnienia kosmosu. Zajmuje się tym trzecia ze wspomnianych *theoria* – metafizyka.

4. Zmienna lambda

Teorie fizykalne polemizujące z eksperymentem EPR, który przyjmował istnienie aktualnie niemierzonych zmiennych ukrytych, skierowanie są bezpośrednio przeciw temu, co określono mianem lokalnego realizmu. Dotyczy to tzw. nierówności Bella oraz nierówności Clausera, Horne'a, Shimony'ego i Holta (CHSH).¹⁹²

Lokalny realizm – aby sprawę tę przedstawić jasno – to ta postać realizmu, która związana jest (na przykład u Einsteina) z deterministycznym obrazem świata. A priori mianowicie przyjmuje się istnienie jakby „zbiornika zdarzeń”, w którym z matematyczną ścisłością rozwijają się wszystkie możliwe zdarzenia. Otóż Bell właśnie dowiódł, że realizm *w takiej postaci* jest nie do uratowania. Albo inaczej: jeżeli determinizm jest istotną cechą świata realnego, to determinizm trzeba jednak pojmować inaczej, niż to uczynił (za Leibnizem) Einstein.

Według Arystotelesa, światu realnemu przysługuje (czy też nim rządzi) konieczność warunkowa, konieczność celu. Wydaje się, że właśnie u Bella (Pabjan, s. 152) możemy dopatrzeć się *jakiegoś* „warunkowego determinizmu”. Determinizmu jednego zdarzenia przede wszystkim. Zauważono, że pomiar spinu jednej z cząstek układu zwanego splątanym daje natychmiastową informację o stanie drugiej (Pabjan, s. 135). Można więc mówić o *jednym zdarzeniu*, dla którego cała reszta świata jest jedynie bliższym lub dalszym tłem. W filozofii klasycznej powiedzielibyśmy, że w danym razie nie chodzi o *dwa* obiekty, ale dwie strony tego samego zjawiska: potencjalną i formalną. Ponadto, jedność poznawanego obiektu może manifestować się jeszcze silniej w wypadku *jednej substancji*, która *nigdy nie jest przyczyną samej siebie*, bo forma i materia w niej nie są przyczynami *wewnętrznymi*. Przyczyny zewnętrzne muszą podlegać zasadom przyczynowości, czyli Relativitätstheorie, ale wprzód fenomen ruchu poznany jest inaczej: w nieodróżnieniu (confusa συγκεχυμένο).

Nie chodzi tu o eksperyment. W rzeczywistości stwierdzono jedynie, że *obserwacje* splątanego układu kwantowego (obserwacje jego części) są skorelowane dzięki a-lokalnej zmiennej ukrytej lambda. Problem polega na ustaleniu jej bytowego statusu. Jeśli bowiem przyjęlibyśmy za Arystotelesem, że chodzi tu – ogólnie – o substrat zmian, a ostatecznie o substancję, przy czym jedno i drugie jest ujmowane nie inaczej, jak na drodze abstractio totius, to natrafiamy właśnie na ograniczenia samej metody eksperymentalnej, które wszelako nie są ograniczeniami racjonalnego poznania świata. Inaczej ujmując: przeciwnie niż w wypadku „zwykłego” eksperymentu, który wymaga *sztucznej i wymuszonej korelacji aktów poznawczych*, dane, które są poznawane tutaj są *skorelowane inaczej*, a mianowicie w sposób naturalny, *niewymuszony przez inicjatywę eksperymentatora*. Co więcej, *sposób* (modus) ujęcia problemu przez samych naukowców (ich dyskusje nad tym zagadnieniem) wskazuje na to, że *wymuszona* ta obserwacja była przez samą naturę, co jest w zgodzie z Protreptykiem, w którym Arystoteles pisze, że natura sama dąży do doskonalenia władz poznawczych

¹⁹² T. Pabjan, dz. cyt., ss. 134, 146, 147, 148, 135.

człowieka („Zachęta do filozofii”, frg. 10, 16, 18, 23, 45). Podobnie wypowiada się on na pierwszych stronicach *Metafizyki*.

Operatory matematyczne muszą odnosić się do czegoś, co jest wymierne w sensie kwantytatywnym. Tymczasem zmienna λ okazuje się czymś, co w ten sposób właśnie wymierne nie jest. Chodzi o substrat (aliquid dowodu kinetycznego); o podmiot ruchu, o którym stwierdza się, że zawsze w świecie fizycznym podlega poruszeniu *przez coś innego*, sam zaś (jako substrat właśnie) zachowuje *odrębność* (inaczej: określoność) właśnie obiektu, na który oddziałuje inny obiekt zwany przyczyną ruchu. W dowodzie kinetycznym nie odwołujemy się wprost do pojęcia substancji w sensie bytu zupełnie samodzielnego (substantia, subsistentia, hypostasis). Ale ostatecznie zmienna ukryta to nic innego, jak właśnie istota rzeczy materialnej *intelektualnie ujęta* na drodze abstractio totius. W dowodzie kinetycznym odwołujemy się do *nagiego* faktu ruchu, czyli jakby działania substancji in concerto. Tym właśnie różni się Pierwsza Droga Tomaszowa od Drugiej – z przyczynowości sprawczej. Istnienie substancji bywało kwestionowane. Natomiast raczej trudno kwestionować fakt, że *coś* (w ogóle) (aliquid) ruchowi podlega. W tym sensie Droga Pierwsza jest „manifestior” (jaśniejsza).

Opis „eksperymentu”, który przeprowadza Bell właśnie ideę tradycyjnie pojmowanego eksperymentu przekreśla. (Pabjan, 153). Mianowicie wybór warunków ułożenia polaryzatorów rejestrujących splątane kwantowo cząstki *jest dowolny*. Naturalnie rodzi się pytanie, co stanowi o *jedności* i powtarzalności warunków brzegowych tego, co nazwano „eksperymentem”. Najwyraźniej te warunki wyznacza sama natura – wbrew mniemaniu Kanta, które każe wielu przez ostatnie dwa stulecia wierzyć, że jedność poznania płynie z „podmiotu poznającego”.

Z tego, co pisze Pabjan (s. 154) wynika, że warunki brzegowe, *nie są zdeterminowane przez przeszłość*. Tzn. nie są powtarzalne w zwykłym tego słowa znaczeniu. Natomiast „coś” ewidentnie *widzimy*. *Jeżeli* mianowicie obserwuję spin jednej cząstki, to *natychmiast* mam informację na temat spinu „drugiej części układu”. Owego „jeżeli” nie możemy pojąć jako obiektu w mechanistycznie pojmowanym ciągu zdeterminowanych zdarzeń. Owo „jeżeli” ma sens *aktualny*, a mianowicie związany ze *współistnieniem* części układu. Owo współistnienie Arystoteles określa – jak widzieliśmy – mianem (ujęcia) fenomenu ruchu.

To współistnienie możemy nazwać ponadto spoczynkiem sensu largo. Bo definicja natury Arystotelesa to: „pryncypium ruchu i spoczynku. Pojęcie spoczynku wzięte w nagej dosłowności jest oczywiście – z fizykalnego punktu widzenia – nie do przyjęcia. Ale też nie mamy obowiązku, ani *prawa* kopiować terminów Arystotelesowskich mechanicznie.

Mówiąc o spoczynku możemy – zgodnie ze zdrowym rozsądkiem – powiedzieć, że w wypadku tej substancji, którą jest człowiek, działanie istotnie następuje po spoczynku. Używając języka Tomaszowego, do bytu ludzkiego zastosowalibyśmy pojęcie primomotum – bytu, w *obrębie* którego jedynie movens i motum może być wyróżnione. Byty ożywione (primomota) charakteryzują się zdolnością do autokinezy, nie w tym sensie, by były one przyczyną samych siebie (jak sugeruje Sartre odnośnie do człowieka), ale w tym sensie, że jedna władza (potentia) aktualizuje inną. Są to przyczyny *wewnętrzne*, dlatego też są raczej trudne do uchwycenia, a dane takie są nie do przyjęcia w surowej postaci w argumentacji dowodu kinetycznego. Również zresztą Druga Droga nie analizuje ich bliżej. Poprzestaje ona bowiem na stwierdzeniu autonomiczności substratu zmian. Nie ulega wszelko kwestii, że człowiek jest

to primomotum w pełnym tego słowa znaczeniu, bo życie ludzkie jest doskonalsze niż życie np. rośliny, czy też życie zwierzęcia. Jest ono jakościowo różne, bo wypływa z doskonalszego pryncypium. Na drodze prostej introspekcji stwierdzamy, że najdoskonalsza czynność życiowa, jaką jest myślenie, bywa wywoływana przez wyobrażenia, czy też nawet emocje. Zastanawiając się wszelako (za Sartre'em) nad autentycznością ludzkiego życia, moglibyśmy zapytać o czynnik *zupełnie formalny*, który myślenie zapoczątkowuje. Bo emocje bywają raczej okazją, niż przyczyną adekwatnych osądów (częściej bywają przyczyną osądów nieadekwatnych). Tym czynnikiem jest species intelligibilis ujęta confuse; συγκεχυμένως w źródłowym akcie poznawczym. Oczywiście Descartes nie miał racji sądząc, że myślenie może być przyczyną samego siebie. Niestety, ci, którzy poszli śladem Descartes'a wzięli zdecydowany rozbrat ze zdrowym rozsądkiem, bo argumentów zdroworozsądkowych „powinniśmy – za Descartes'em – się wstydzić” („Medytacje”, II, s. 43, op.cit.).

Weźmy więc pod uwagę argument, który „racjonalistę” musiałby zadowolić. Przyjmuje się, że zdarzenia przyszłe są zdeterminowane przez zdarzenia przeszłe; przez warunki brzegowe. Otóż eksperymentowanie jest niewątpliwie zdarzeniem. Czy wobec tego podlega ono determinizmowi natury, czy też nie? Czy istnieje zdeterminowana „trajektoria ludzkiego myślenia”? Jeżeli odpowiemy twierdząco, to albo będziemy legitymizować wszelkie postaci myślenia, albo przyjmować będziemy jakąś jego definicję perswazyjną. Jeżeli odpowiemy przecząco, świat (ten ludzki przede wszystkim) pokaże się rapsodią niepowiązanych ze sobą epizodów.

Mamy wszelkie dane po temu, aby przypuszczać, że prawa natury są niezienne (zdeterminowane), bo życie w świecie, w którym (jak u Hume'a) „wszystko byłoby możliwe” byłoby snem. Co więcej, jeżeli ich odkrywanie przebiegało w czasie, a więc mieliśmy pewien *ruch* do nich prowadzący, to spoczynek wyznaczałby ich status bytowy. Oczywiście muszą one *gdzieś* spoczywać, nie mogą zaś spoczywać gdzie indziej, jak tylko w ludzkim intelekcie. I taki jest naturalnie zrozumiały przytoczony powyżej (Rozdz. VII. 2) sens Platońskiego ἐπισφαγίζειν. Zaczątkowe poznanie świata naturalnego związane jest z percepcją piękna natury. Species intelligibilis spoczywa już wówczas w intelekcie, choć obiekty są jeszcze niewyrażnione (confusa συγκεχυμένα). Na drugim biegunie mamy prawa nauki, do których dochodzimy poniekąd rezygnując z tej wyjściowej percepcji piękna natury i rozumując, bo rozumowanie jest ruchem, który *poprzedza zrozumienie*. Tak czytamy w VII księdze Fizyki.

Zarówno rozumowanie jak eksperymentowanie jest ruchem. A teoremat (sensu largo) musi je poprzedzać i za nim iść. Podjęto desperackie próby „eksperymentowania” nad teorematami nawet. Sprowadza się to do postulowania jednego jedyne prawa: prawa do niszczenia wszelkich praw i podstaw ludzkiej egzystencji. W imię obrony tych praw ograniczenia metody eksperymentalnej muszą być uznane, a theoria w sensie klasycznym – zrehabilitowana.

Warto w związku z tym zastanowić się nad zasadnością użycia terminu „metafizyka eksperymentalna” (Pabjan) w stosunku do koncepcji Johna Stewarda Bella. Implikacje Bella mają istotnie znaczenie filozoficzne. Sam właśnie Bell wskazał („Against Measurement”) na charakter owych implikacji. Chodzi o przekroczenie schematu tradycyjnie pojmowanego eksperymentu.

Nierówność Bella sprowadza się do podważenia konieczności istnienia determinizmu *dowolnie wyodrębnionych obiektów*. Natura sama nakłada ograniczenia na związki kauzalne

w tym wypadku. Jeżeli mianowicie „podzielibyśmy” substancję, to okaże się, że związki kauzalne *w obrębie jej obszaru bytowego nie istnieją* (nic nie jest przyczyną samego siebie). Jest to niewątpliwie wniosek natury metafizycznej.

Jeśli zaś chcielibyśmy się pokusić o prawdziwie metafizyczną interpretację stanu dwu wspomnianych części układu splątanego, to trzeba by powiedzieć, że *jednocześnie* – z punktu widzenia filozoficznego – istnieć mogą tylko akt i potencja; w wypadku zaś specjalnie ruchu, dwa „obiekty”, które dalej mogą *rozdzielić się* na zwyczajne movens i motum. Specjalnie zaś *jednocześnie* ta jest związana z ujęciem samego intelektu, który właśnie dokonuje abstractio totius, czyli akt i potencję (materię o formę) pojmując w *nieodróżnieniu* pierwotnie.

Osobną sprawą jest obserwacja splątania kwantowego w organizmach żywych. W tym wypadku, z racji mianowicie tego, że procesy życiowe ewidentnie przebiegają wewnątrz ciała zwierzęcia, mamy do czynienia z *jakimś* ruchem. Jest to jednak ruch specyficzny. W podanym w Summa contra Gentiles dowodzie kinetycznym z zasady: quidquid movetur ab alio movetur, wyłączone są tzw. primomota, tzn. rzeczy poruszające się same (żywe). Dla jasności argumentacji dowodu kinetycznego pożyteczne jest w tym wypadku stwierdzenie faktu quies naturalis we obrębie organizmu żywego, natomiast obserwacja „ruchu” wewnątrz niego właśnie może być źródłem nieporozumień. A zatem splątanie kwantowe daje nam w tym wypadku cenną informację na temat istnienia związków a-lokalnych w naturze, natomiast nie mówi wprost nic na temat ruchu, który z danego układu splątanego mógłby wypływać. Dlatego to primomota są wyłączone z argumentacji dowodu kinetycznego.

Obserwacje czynności życiowych właśnie zachwiały obrazem świata determinizmu mechanistycznego. Obserwacje te mogą co prawda być bezcennym *materiałem* do opracowania, ale same w sobie muszą być pozbawione ścisłości naukowej. Casus holizmu jest tego wymownym przykładem.

W istocie, jeżeli człowiek (jako organizm) jest takowym primomotum przede wszystkim, to postrzeżenie czynności życiowych a specjalnie tych doskonalszych, skłaniałoby przecież zawsze raczej ludzi do przypuszczenia, że to sam człowiek jest „kreatorem własnej egzystencji”, czyli do wniosku wnioskom dowodu kinetycznego wprost przeciwnych. Z faktu tego wynika trudność prób skonstruowania tzw. antropologicznego dowodu na istnienie Boga. „Dowód” taki w istocie często prowadzi do wniosków wprost przeciwnych tym, które zmierzano pierwotnie dowieść. Na przykład mogłoby dość do reinterpretacji znaczenia, które podkładamy pod imię „Bóg”. Nie dowodziłoby się mianowicie istnienia *transcendentnej przyczyny*, ale jakiejś na przykład – by użyć sformułowania Hegla – „dobrej nieskończoności”. Konsekwencja tego jest taka, że ktoś próbujący „dowieść” istnienia Boga w ten sposób przykrawa Jego pojęcie do miary swojej wyobraźni, bo wszak o wyobraźni możemy mówić jako o primomotum przynajmniej od strony zjawiskowej – czyniąc tym samym takie pojęcie Boga niemożliwym do przyjęcia dla innych; czyniąc je nieuniwersalnym, ezoterycznym. Niezależnie do tego, że dowód kinetyczny winien być zupełnie ścisły od strony naukowej, winien on być – z drugiej strony – zupełnie *przejrzysty dla* kogoś, kto opiera się *wyłącznie* na obserwacji ruchu, czyli właśnie na obserwacji nie primomota, ale mota ab alio. „Moim” może być Bóg tylko z racji specjalnego afektywnego mojego do Niego stosunku, nigdy zaś z racji idei ujętych w *wyobraźni* (primomotum); idei „prywatnej”, „podmiotowo ważnej”.

Sprzeczną z zasadą ekonomii wysiłku umysłowego jest próba ujmowania zarazem obiektów i sposobu ich ujmowania. Niemożliwe jest nawet – jak stwierdza Tomasz – myśleć

od dwu odrębnych obiektach jednocześnie. Paradoksalnie wszelako, *pryncypium*, z którego myślenie wypływa, jest właśnie tym: jedoczesnym (confusa συγκεχυμένα) ujęciem naturalnie ze sobą skorelowanych „obektów”; które jednak winniśmy raczej nazwać relatywami zjawiska. Bo w tym sensie odrębnymi one właśnie nie są.

To, czego w rzeczywistości Bell dowiódł, ogranicza się do stwierdzenia, że dowolna separowalność obiektów (na przykład ta przyjmowana przez determinizm Leibniza), jest niemożliwa. Organizmy żywe są ewidentnie obiektami nieseparowalnymi. Natomiast są realnym źródłem ruchu, zgodnie z ogólną zasadą, że ruch następuje po naturalnym spoczynku. Oznacza to tyle, że istnieje naturalny ład elementów kosmosu i zdarzenie; fakt jest jakby wyrazem owego elementarnego ładu: ruch następuje po spoczynku.

Pabjan ilustruje problem determinizmu w wydaniu Einsteina. Separowalne są te zdarzenia, które nie mieszczą się w tym samym stożku przyszłości oraz przeszłości. Gdybyśmy przyjęli, że świat jest nieskończony, to separowalnymi byłby dowolne zdarzenia. Faktycznie, zdarzenia znajdujące się w dwu różnych stożkach przeszłości są odizolowane *względnie*, wpisanie zaś ich w szerszy stożek przyszłości, czyni je powiązanymi. Jednakże, gdybyśmy przyjęli, że świat jest nieskończony, nic nie stałoby na przeszkodzie, aby dwa zdarzenia oddalone były od siebie dowolnie daleko, a tym samym odniesienie do wspólnego stożka przyszłości byłby niemożliwe (bo chodzi o *dowolną* odległość). W danym razie całość zdarzeń byłaby jednak powiązana tylko przygodnie; w sposób niekonieczny. Bo ta konieczność istniałaby tylko w obrębie jednego stożka przeszłości. Od strony filozoficznej, odizolowanymi mogą być tylko dwa obiekty po równi formalne. Natomiast źródłowe ujęcie faktu polega na ujęciu możliwości i aktu jednocześnie.

Otóż – zdaniem Arystotelesa – zdarzenia są umiejscawiane bynajmniej nie w sposób przygodny. Dwa zdarzenia *mogą* być niepowiązane ze sobą, to znaczy być przypadkowe, z racji mianowicie niepozostawania w tym samym stożku przeszłości. Natomiast jednak są powiązane przez ujęcie ich w szerszej perspektywie. Chodzi o formę kosmosu, która daje siłę lokacyjną wszystkim elementom kosmosu. W sensie absolutnym zdarzeń przypadkowych nie ma. Ich nieprzypadkowość jest wynikiem tego, że „stożek przeszłości” absolutny, jakim jest forma kosmosu, bynajmniej nie jest abstraktem matematycznym; czyli wzmiankowanym „zbiornikiem zdarzeń”. Ta forma nie ma charakteru izotropowej przestrzeni. Teoria względności mówi o zakrzywieniu czasoprzestrzeni, a pojęcie to ma zupełnie czytelny sens w świetle ustaleń Fizyki Arystotelesa. Wygodnie jest *wyobrażać sobie*, że świat znajduje się „w przestrzeni” podobnej do kartezjańskiej. Ale taka przestrzeń realnie nie istnieje. Ostatecznie wszystkie zdarzenia są ze sobą powiązane (wykluczone jest istnienie nieskończonego ciągu przyczyn), a to dzięki formie całości kosmosu. Dzięki niej dwa obiekty „umiejscowione są” na jednej płaszczyźnie, którą nazywamy „materią zdarzenia”. Zdarzenia takie mogą mieć miejsce, ale fakt możliwości istnienia różnych stożków przeszłości, a więc *niesprowadzalnych do siebie* płaszczyzn zdarzeń, przesądza o tym, że w realnym świecie istnieje przypadek. Dwa zdarzenia mogą być *bezpośrednio* niepowiązane. Ich powiązanie ukazuje się dopiero przez odniesienie do formy całości, która nadaje siłę lokacyjną obu.

Primomota mogą stanowić pewną trudność w przyjęciu spójności argumentacji dowodu kinetycznego. Chodzi bowiem w nim (i w owej argumentacji) o przyjęcie *zarówno* sekwencji zdarzeń powiązanych w sposób nieprzypadkowy, jaki i odrębności *ogniów*, które na zdarzenia (parami) się składają. W wypadku holizmu albo jeszcze wcześniej Bergsonizmu,

przyjmuje się *jednostronnie* ciągłość. W wypadku determinizmu agens a tergo – przyjmuje się dowolną separowalność obiektów. Obie te skrajności są błędem wynikającym z jednostronności ujęć. A-lokalność obowiązuje wyłącznie w obrębie jednego ogniwa zdarzenia, a związek przyczynowy wyłącznie w dwu tylko obiektach powiązanych ze sobą w sposób nieprzypadkowy.

Uwzględnienie obu stron fizycznego zjawiska; ich powiązanie ze sobą; prowadzić ostatecznie musi do przyjęcia istnienia Pierwszej Przyczyny, która „układa części kosmosu” w określonym porządku, począwszy od struktur najbardziej elementarnych. Natomiast człowiek obserwując świat fizyczny wznosi swój umysł ku owej Vis Locativa (forma kosmosu bowiem jest siłą unifikującą zdarzenia jedynie *względnie*), i to nawet może niekoniecznie operując ścisłymi pojęciami nauki. Przekładać bowiem może fenomen ruchu na swój „własny” język, obserwując zmiany w otaczającym go świecie. Dowód kinetyczny będzie polegał na nadaniu temu rozumowaniu charakteru ścisłości i uniwersalnej obowiązywalności.

ROZDZIAŁ IX. INTENTIO NATURAE

Powyżej wspomniano, że myśl nowożytna rozwinęła się w kierunku radykalnego przeciwstawienia natury i tego, co określono mianem świadomości. Przesadną reakcją na ów dualizm ducha i materii stał się holizm oraz ideologia New Age. Niezależnie od tego, że wpływają one z określonego sposobu interpretacji osiągnięć fizyki, to same już tracą znamiona nauki w sensie wypracowanym przez starożytnych Greków. Inaczej ujmując: Grecy pojmowali jedność kosmosu i obecność w nim człowieka jako mikrokosmosu w terminach innych niż te przedstawiane przez New Age i holizm; w terminach pozwalających tę obecność zdefiniować. Brak wspomnianego dualizmu wynikał z przekonania, że obecność człowieka w świecie naturalnym jest obecnością istoty rozumnej: takiej, która dane zmysłowe wykorzystuje w *specyficzny* dla siebie sposób, choć są to oczywiście dane podobne do tych zwierzęcych. Ogólnie rzecz biorąc, człowiek jest jakby „pokrewny” wszystkim bytom fizycznym, choć posiadanie zmysłowości kazałoby uwypuklać jego naturę animalną. Używając wspomnianego terminu Dionizego, powiedzieć możemy o mirabilis conectio rerum również w tym kontekście. Nawet jeśli człowiek jest częścią kosmosu zupełnie wyróżnioną, to i tak wypadnie przyznać, że nie co innego jak natura sama w owym centrum kosmosu pokazuje się w *specyficzny* sposób. Jest to wspomina już intentio naturae (βούλημα τῆς φύσεως Arystotelesa). Według Arystotelesa, natura dąży do doskonalenia władz poznawczych człowieka (Protreptyk, frg. 10, 16, 18, 23, 45). Inaczej rzecz ujmując: człowiek jest na granicy tego, co materialne i niematerialne, a relacja obu pozwala na określenie jego pozycji w kosmosie i stosunku do Tego, co Poza nim. Warto w tym miejscu przytoczyć

maksymę przypominaną przez św. Jana Pawła II: *positus in medio est homo: nec bestia, nec Deus*. Wypada zatem poruszyć jeszcze raz problem postrzeżenia zmysłowego; problem już wielokrotnie podejmowany w niniejszej pracy.

1. Kontekst historyczny problemu

Jak powiedziano wyżej, Arystoteles przypisywał szczególną wagę postrzeżeniu wzrokowemu, gdyż „pokazuje on wiele różnic” (Aristoteles, *Metaphysica*, (I, c. 1, 980a 22 – 27). Scholastyczny termin *species sensibilis* zawiera w sobie właśnie rdzeń czasownika „widzieć” ([a]spicere). Widzieć – naturalnie – pozwala nam światło. Oczywiście zapytać musimy, co właściwie widzimy. Jeżeli poprzestać by na optyce geometrycznej w opisie światła, to pokażą się tylko *zewnętrzne* zarysy przedmiotów, a światło byłoby jedynie odbijane od ciał (motyw typowy dla neoplatonizmu). Otóż na tym poprzestać *nie musimy*, bo przyjmując falową teorię światła, a zarazem dualizm korpuskularno-falowy materii, widzimy „conectio”; „ciągłość” między ciałami (ich stroną *wewnętrzną* również), *przez* medium, w którym reprezentowany jest ich stan energetyczny. Ciała to fale stojące, a informacja dociera do naszych zmysłów dzięki fali biegnącej, nośnika *species sensibilis*.

Problem *species sensibilis* przedstawić więc można tak oto: charakterystyka światła widzialnego przez nas jest tego rodzaju, że obiekty widziane są przez nas w ten sposób, że „struktura światła” odpowiada strukturze obiektów. Światło jest co prawda jednym tylko z pośredników poznania, o tyle wszelako ważniejszym, że – jak powiedziano – samo jest ono medium w pełnym tego słowa znaczeniu. Można to też sformułować następująco: natura widzialnego światła odpowiada naturze widzianego obiektu. Oczywiście, nazwa *species sensibilis* wskazuje na postrzeżenie wzrokowe; a jednak (jak nadmieniono), jeżeli uwypuklimy pewien aspekt natury światła – jego naturę falową mianowicie – możemy mówić również o fali akustycznej, a jak się przekonamy, również o falach odpowiadających innym postrzeżeniom zmysłowym. Chodziłoby o oddziaływanie falowe „właściwe” dla każdego ze zmysłów.

Znamienną jest rzeczą, z jak wielką trudnością teoria fal zyskała prawo obywatelstwa w nauce. Na progu XIX wieku, odkrycia Junga chciano wyegzorcyzmować „ze świątyni nauki”. Jest to chyba coś więcej niż przywiązanie do starych form (bo mówić winniśmy raczej o *odzyskaniu* prawa obywatelstwa). Jeżeli popatrzymy na historię, to „przekonanie co istnienia ciał” (Kant), pokazuje się jedynie względnie ważne. Arystoteles widzi analogię między wszystkimi typami poznania zmysłowego, co oznacza i to, że wyłączości „widzeniu” przypisywać nie mógł. Nie mógł też przeciwstawiać „świadomości” materii, bo Enereiga przenika cały kosmos i stanowi tyleż o jego tożsamości, co poznawalności. Inaczej było z myślą nowożytną. Nawet zdeklarowani materialści (marksiści), pojmowali poznanie na podobieństwo „fotografowania”. Jest to – w szerszym kontekście historycznym – syndrom neoplatonizmu, bo tak właśnie trzeba określić przeciwstawianie ciał temu, co czyni je poznawalnymi.

Idąc za sugestią Descartes'a, przypuszczano, że ciała na nasz umysł oddziaływać nie mogą, a są jedynie *okazją* dla poruszenia myśli. Stwierdzenie: „*nihil corporeum potest agere in rem incorpoream*” (pogląd odnotowany przez Tomasza) jest niewątpliwie prawdziwe, ale jest ponadto *banalne* i za wskazówkę do tworzenia „teorii poznania” służyć nie może.

Descartes stanął wobec tego przed poważną trudnością ujęcia umysłem tego, co jakby samemu temu ujęciu się wymyka. Ciało określił on jako *res extensa*, co wszakże (jak zobaczymy) nie mówi wiele na temat jego natury. Ciałom przypisano tzw. masywność, i to byłoby ich „własnością pierwotną” (Galileo and Locke). W przeciwieństwie do „jakości wtórnych” (postrzeganych przez zmysły), masywność to prostu opór na jaki trafia nasze własne ciało. Descartes zastrzega, że ciało (ich masywności) nie poznajemy przez dotyk. Ale przecież fakt, że je mimo wszystko jednak poznajemy (bo decydujący byłby fakt pojawienia się oporu wobec – powiedzmy – naszej dłoni) można wytłumaczyć tylko przez *tacite* przyjętą ekwiwokację zawartą w wyrazie „dotknięcie”; można bowiem mówić o dotknięciu w sensie fizycznym oraz zmysłowym. To pierwsze wydaje się poprzedzać to drugie.

Otóż z punktu widzenia fizycznego mniemany opór jest fikcją: ciała oddziałują na siebie nawzajem dzięki siłom elektrycznym, a to, że na przykład nasza dłoń opiera się o ścianę, a nie zanurza się w niej jak we wodzie, wynika z oddziaływania elektrycznego struktury ciała stałego. Te same siły są obecne w wypadku propagacji fali elektromagnetycznej. Oczywiście najlepiej jest ona propagowana w próżni i stąd wynika pierwszeństwo zmysłu wzroku (który nie potrzebuje materialnego medium). W wypadku innych zmysłów, propagacja jest „kaskadowa”: ciało-fala-ciało-fala. Słyszymy dzięki przemianie adiabatycznej (powietrza; medium tego postrzeżenia), a decydujący jest fakt, że dyspersja (straty energii) są w tym wypadku zanedbywalnie małe. Oczywiście dźwięk również oddziałuje fizycznie (na przykład ogrzewając w nieznacznym stopniu powietrze), ale ten fakt dla postrzeżenia słuchowego jest nieistotny. A zatem to (widziane) kolory są raczej „własnościami pierwotnymi”, bo transfer energii bez pośrednictwa (przynajmniej częściowo sprężystych) ciał jest sprawą dla doskonałości postrzeżenia decydującą.

Istnieje wiele kanałów percepcji, bo też medium poznania jest mniej lub bardziej sprężyste, a dyspersja mniejsza lub większa. Wszystkie one jednak dają się podciągnąć pod jeden wspólny mianownik ruchu falowego. Ten ostatni z kolei trzeba przypisać do źródła oddziaływania falowego („ciała”). Arystoteles zupełnie trafnie przyjął, że ruch periodyczny jest pierwotnym ruchem w świecie naturalnym. Organy zmysłowe są oczywiście ciałami i podlegają fizycznym (mierzalnym) oddziaływaniom. Tym, co czyni *same zmysły* wyróżnioną częścią natury jest ich – by tak rzec – „doskonała sprężystość”. Jest to zgodnie z zasadą, że przedmiot pozostaje tym samym przedmiotem na tyle, na ile reakcją odpowiada na akcję. Ta Newtonowska zasada jest *warunkowo* zgodna z Arystotelesowską: *omne movens movetur*. Ciało nie byłoby w stanie oddziaływać na dłoń, gdyby odrobinę się nie ugięło. Ale z drugiej strony samo postrzeżenie zmysłowe polega właśnie na oderwaniu informacji od fizycznego oddziaływania (*sensus abstrahit a materia*).

Tę frazę trzeba ująć w cudzysłów, bo samo postrzeżenie reakcją dosłownie przecież nie jest. Zwierzę reaguje gniewem dopiero (emocją, nie: poznaniem) na to, co postrzega jako zło. Jest to reakcja naturalna, a określanie niektórych emocji mianem „negatywnych” jest infantylne. Jedyny problem polega na tym, że o ile w wypadku trzeciej zasady Mechaniki Newtonowskiej wektory akcji i reakcji są usytuowane na tej samej linii, w naturze taka

idealna sytuacja skopiować się nie da. Po pierwsze dlatego, że idealna symetria w naturze nigdy istnieć nie może (musimy odróżnić przyczynę i skutek); po wtóre dlatego, że praktycznie rzecz biorąc, reakcje bywają nieadekwatne. Zwierzęcy instynkt daje reakcję *niemal* adekwatną. Ale gdyby była nią adekwatną do końca, zwierzęca egzystencja byłaby równie trwała jak ta cząstek elementarnych. Ranne zwierzę prawie na pewno ukąsi rękę tego, kto usiłuje mu pomóc. Trauma świata dziecięcego bywa przenoszona na stosunki świata ludzi dorosłych. Dziecko nie tylko nie potrafi, ono również nie jest stanie wypłacić się za krzywdę doznaną od innych. Dlatego też kieruje agresję na ślepo i często – paradoksalnie – ku temu, kto chciałby zło naprawić. Nie jest prostą metaforą mówienie o „łamaniu” charakteru. Prawo Hooka obowiązuje *analogicznie* w świecie emocji również. Nikt nie ma obowiązku biernego poddawania się złu. Problem polega na *konstruktywnym* do niego stosunku. W wypadku organizmów żywych stosunek akcja-reakcja jest dużo bardziej złożony niż w wypadku ciał elementarnych. Zwierzęta reagują (jeżeli mają przeżyć). Ludzkie życie polega oczywiście na reakcji właściwej dla istoty rozumnej. Cnota sprawiedliwości daje reakcję adekwatną. Poznanie intelektualne (poznanie relacji części kosmosu) musi ją poprzedzać. Ostatecznie jednak nie chodzi bynajmniej o życie w świecie materialnym, bo to – istotnie – jest *okazją* do wzniesienia się ku Transcendencji. Naturalnie „okazją” w sensie innym od kartezjańskiego. Sub specie aeternitatis, wszelkie zło jest istotnie okazją wzniesienia się ku Dobru Samoistnemu. I w tym aspekcie jedynie zło pokazuje się zgoła niczym.

Arystoteles mówi właśnie o poznaniu relacji części kosmosu. Nie tylko strona wewnętrzna rzeczy (ich stan energetyczny) jest poznawalna adekwatnie dzięki właściwościom falowym rzeczy i tego, co istnieje „między” nimi. Również owo ukierunkowanie ku Transcendencji zawiera się pojęciu *intentio naturae*.

Dane fizyki współczesnej potwierdzają twierdzenia Arystotelesa odnośnie do tego, że to *energeia* stanowi o tożsamości ciała. De Broglie i Schrödinger badali ciała traktowane jako fale. Chodzi o fale stojące, podobne do – powiedzmy – drgania kamertonu. Miejsce ciała (chodzi właściwie o amplitudę ruchu w funkcji czasu, który wydaje się dla postrzeżenia istotny) jest opisane przez funkcję $e^{-i\omega t}$, gdzie ω jest wprost proporcjonalne do energii. Wyrażenie to rozwija się w funkcje sinus i cosinus, opisujące fale. Otóż kamerton ma swą własną częstotliwość i prezentowana jest ona zupełnie adekwatnie (odróżnić ją można od każdej innej). Podobnie ciało ma swoją „własną masywność”, a nie bynajmniej masywność *tout court*. Specyfika zaś jej jest pochodną energii tego ciała.

Tymczasem wszelako narodziła się ze wspomnianego nieporozumienia i z prymatu idei „świadomości” myśl przedziwna: to „opór” (Anstoss), na który świadomość rzekomo natrafia, daje (złudną) percepcję realności rzeczy. Johann Gottlieb Fichte nie zadowolili się ani Kartezjańską *res extensa*, ani Kantowską *Ding an sich*. W całkowitej zgodności z duchem idealizmu, naturę ciał określił jako „nie-ja”.

Według Arystotelesa, wzrok jest najdoskonalszym zmysłem. Oznaczałoby to, że postrzeżenie zmysłowe jest – przynajmniej potencjalnie – najbardziej adekwatne. Według Arystotelesa, „wskazuje wiele różnic”. Jest to oczywiście zgodne ze zdrowym rozsądkiem: w oświetlonym pomieszczeniu poznajemy rzeczy dokładniej niż po omacku. Natomiast niezastąpiony okazuje się zmysł dotyku w wypadku działania *in concreto*. Chociaż filozofowie mimo wszystko dawali zazwyczaj przewagę widzeniu (*apofansis* Husserla), to przynajmniej *implicite* (przez przyznanie mianowicie działaniu funkcji poznawczej) myśl

Fichtego jest obecna również w wieku XX. Pomijając groteskowe pomysły marksistów i neo-marksiistów, wspomnieć należy pragmatyzm oraz filozofię Heideggera.

Również w nauce sensu stricto, zainspirowanej filozofią Macha, a rozwijanej przez Koło Wiedeńskie, dla szeregu przedmiotów o pierwszorzędnej wadze dla naszego rozumienia świata, przyjmuje jedynie definicje operacyjne. Oznaczałoby to tyle, że niepodobna ustalić, czy – powiedzmy – elektron lub foton „naprawdę” jest cząstką czy falą, ale tylko, że np. ciśnienie promieniowania wskazywałoby, że foton jest cząstką, a dyfrakcja – że falą. Ponieważ jednak również elektrony mogą ulegać dyfrakcji, Luis de Broglie przyjął, że można na nie patrzeć jako na bardzo krótkie fale. Dualizm ów pokrywa się w sumie z tym, co Arystoteles mówi o strukturze potencjalno-aktowej świata, ale problem polega na tym, że scjentyzm programowo od „metafizyki” się odcinał. Inaczej ujmując: odkrycia de Broglie’a można wykorzystać identyfikując w naturze dwa jej pryncypia (materia-forma), choć ów dualizm może być poczytywany również za nieokreśloność samej natury, jeżeli z konstruktywnej interpretacji odkryć mechaniki kwantowej zrezygnujemy. A w danym razie pozostaje tylko aspekt pragmatyczny nauki.

Dla Heideggera natomiast kluczowa jest kategoria *Zuhandenheit* – poręczności, co oczywiście przywodzi na myśl posługiwanie się dłonią. Tradycyjnie określano dłoń jako *organum organorum*. Niepodobna wykonać niczego bez posługiwania się dłonią. Oczywiście decydujące jest fizyczne zetknięcie; po nim następuje percepcja czucia. Hegel w pojęciu *innobyty* (stanowiącym modyfikację Fichteńskiego *nie-ja*) widzi barierę do przekraczania. To, co się jawi później (fenomen) jest niejako okupione pracą ducha nad owym tworzywem. „Fenomenologia” Hegla doszła do pełni Ducha (w 1807 roku, kiedy postawiono kropkę po ostatnim zdaniu tego dzieła. Fenomenologia Husserla jest bardziej umiarkowana lub też może „Duch” uległ w XIX stuleciu skarleniu. I tak chyba stać się musiało, bo czysta teoria w rozumieniu Arystotelesowskim w tym paradygmacie nauki do głosu dojść nie mogła, a próby jej forsowania musiały być sukcesywnie udaremniane. U Heideggera istotne jest to, że pojęcie obecności (*Vorhanden*), bliżej związane z widzeniem, pojawia się właśnie na tle owej „poręczności”, co jest jakimś dowodem rzeczowego „pragmatyzmu”. Podobieństwo do operacjonizmu jest widoczne: wszak to przyrzady właśnie pozwalają nam tworzyć definicje operacyjne.

Wspólnym dla tych wszystkich stanowisk filozoficznych jest odrzucenie koncepcji sądu prawdziwego jako adekwatnego – odpowiadającego stanowi rzeczy. Jasną jest rzeczą, że np. książka filozoficzna stanowić musi uporządkowany system sądów. Konsekwentny arystotelizm musi zatem przyjmować dla nauki naczelnej korelat w postaci uporządkowanego systemu przyrody (ściśle rzecz biorąc, jest to zależność odwrotna). Otóż faktem jest, że powszechnie tego filozofowie nie przyjmują. Faktem jest ponadto, że nie przyjmują tego z *jakiegoś powodu*. Tego powodu trzeba szukać w historii.

W swym pierwszym bodaj dziełku filozoficznym Tomasz na wstępie cytuje traktat Arystotelesa „O niebie”: „*parvus error in principio magnus est in fine*” (*De ente et essentia*, proemium). Mały błąd na początku, urasta w końcu do rozmiarów ogromnych. Ogrom nonsensu widzimy np. w marksistowskiej dialektyce, która usiłuje usprawiedliwiać fakty niewygodne przez ich ujęcie w „szerszej” to jest – ujmując rzecz po prostu – praktycznej perspektywie. Marksiści zawsze poczuwali się do głębokiej wdzięczności w stosunku do Descartes’a; fakt na pierwszy rzut oka niezrozumiały, zważywszy, że autor Medytacji na

wstępie deklaruje chęć udowodnienia istnienia Boga i duszy nieśmiertelnej. Chodzi więc nie tyle o nagie pryncypia, ale i o konsekwencje z nich wynikające. W *pewnej mierze* każdy tekst winien je antycypować (chodzi o odpowiedzialność), choć oczywiście faktem jest i to, że rzecznicy „hermeneutyki” tekst zawsze będą „interpretować”.

Znany jest myślowy eksperyment Descartes’a, który nasunął mu myśl o istnieniu tego, co później określono mianem jakości pierwotnych.

[11], „Rozważmy te przedmioty, które powszechnie uchodzą za najwyraźniej przez wszystkich pojmowane. Są to ciała, których dotykamy, które widzimy. Nie idzie tu o ciała w ogóle, te bowiem ogólne ujęcia bywają znacznie mniej wyraźne, lecz o jakieś ciało konkretne. Weźmy na przykład ten воск; świeżo został otrzymany z plastra i jeszcze nie stracił całkiem smaku miodu, ma w sobie jeszcze trochę zapachu kwiatów, z których został zebrany; jego barwa, kształt, wielkość są widoczne: jest twardy, zimny, można go łatwo dotknąć, a gdy stuknąć weń palcem, wydaje dźwięk. Wreszcie posiada wszystko, co zdaje się być potrzebne, aby jakieś ciało mogło zostać jak najwyraźniej poznane. Ale oto w czasie, kiedy to mówię, przybliża się воск do ognia, traci resztki smaku, zapach ulatuje, kształt znika, wzrasta wielkość, воск staje się płynny, gorący, ledwo go dotknąć można i jeżeli weń stuknąć, już nie wydaje dźwięku. [...] Cóż to więc było w tym воск, co tak wyraźnie się pojmowało? Na pewno nic z tego, co dane było przez zmysły, cokolwiek bowiem podpadałoby pod zmysł smaku, bądź powonienia, bądź wzroku bądź dotyku, bądź słuchu, uległo zmianie: a tymczasem воск pozostaje. [...] jego ujęcie nie polega [...] ani na widzeniu, ani na czuciu dotykiem [...] lecz na wglądzie samego umysłu.” (Medytacja II; tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie)

Wydaje się zatem, że postrzeżenie zmysłowe (smak, zapach etc.) jest zdyskwalifikowane definitywnie. Co więc воск definiuje?

[12], „gdy odróżniam воск od jego zewnętrznych form i jakby nagi po zdarciu zeń szat rozważam, to chociażbym może dotąd w swoim sądzie się mylił, przecież nie mógłbym воск w taki sposób ujmować, nie mając umysłu ludzkiego”.

Sprawa jest zatem jasna: chodzi w wypadku owego ciała o „to, co nie jest mną”:

[15], „Te same jednak uwagi, które odniosłem do воск, dają się zastosować do wszystkiego, co znajduje się *poza* mną”.

Simili ratione, si judico ceram esse, ex eo quod hanc tangam, idem rursus efficietur, videlicet me esse. Si ex eo quod imaginer, vel quâvis aliâ ex causâ, idem plane. Sed & hoc ipsum quod de cerâ animadverto, ad reliqua omnia, quae sunt extra me posita, licet applicare.¹⁹³

Krótko mówiąc: ciało jako ciało jest definiowane przez owo: „poza”. Rzeczy, które są „poza”, nie „wyobrażam” sobie, „albowiem pojmuję ten воск jako zdolny do nieskończonej ilości takich zmian, nie mogę zaś przebiec w wyobraźni nieskończonej ilości”. Nieskończoność jest

¹⁹³ <http://www.thelatinlibrary.com/des.html>

oczywiście inną nazwą nieokreśloności i usprawiedliwia „kreatywny” stosunek do świata „ludzkiego”. W tym świecie „poza” nami mogą znajdować się przedmioty bliżej lub dalej. I to tłumaczy, dlaczego pojęcie ciała „polega na wglądzie samego umysłu, który może być niedoskonały i niejasny, jak to też było pierwotnie, albo jasny i wyraźny, jak to jest teraz, zależnie od tego, czy mniej czy też bardziej bacznie zwracam uwagę na jego składniki”.

Jeżeli Descartes mówi tu o: „solius mentis inspectio, quae vel imperfecta esse potest & confusa, ut prius erat, vel clara & distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat attendo” [12]¹⁹⁴, to sytuuje się właśnie w tradycji scholastycznej, w której *cognitio confusa* była tematem zasadniczym, choć nowożytność bywała historii swych idei nieświadoma. Nawet Wittgenstein wspomina o poznaniu niewyraźnym. Sam zaś Descartes przyjął jedną z interpretacji *cognitio confusa*; a mianowicie tę szkotystyczną. Termin *intuitio* użyty w tym kontekście jednoznacznie na to wskazuje.

Nie ulega kwestii, że ciała są dla Descartes’a *okazją* nie zaś *przyczyną* poznania. Zasadniczo więc (pierwotnie) ciała ujmowane są w terminach prywatności: bo wgląd „samego umysłu [...] może być niedoskonały i niejasny [...] pierwotnie”. Jeżeli zaś jest „jasny i wyraźny, jak to jest teraz”, to dzięki *czemuś*. Naturalne medium poznania zostało odrzucone, a przyjęte to sztuczne. Artefakty stanowią to medium. Bo dzięki czemuś przecież muszę „baczniej zwracać uwagę”. Hegel określa to mianem *Vermittlung*.

Jeżeli następuje „kontakt” ze światem zewnętrznym, mamy jakieś (niewyraźnie) pojęcie ciała. Jakkolwiek nie jest ów kontakt u Descartes’a *literalnie* tym samym, co dotknięcie, to jednak ewidentnie zachowuje się ekwiwokacja w pojęciu „dotknięcia” właśnie. Dotykać mogą się bowiem dwie kule na przykład. Natomiast dłoń dotyka kuli w sensie percepcji zmysłowej – dotyku właśnie. A więc „świadomość” natrafia w świecie zewnętrznym na jakąś „barierę” i to jest właśnie „ciało”. „Ja” może oczywiście konstytuować się w relacji do owego ciała, bądź też „stanąć” jakoś wobec niego w opozycji – by się tak wyrazić – „fundamentalnej”, przyjmowanej przez idealizm. Istotne wszelako pozostaje tu to, że o kontakcie ze światem zewnętrznym decyduje właśnie ów „opór”. Zauważmy w tym miejscu, że jeżeli mielibyśmy przyjąć istnienie terminu „bariera”, to owych „barier” jest, według Tomasza, wiele: stosownie do różnorodności źródeł, z których naturalne działania wypływają. Istnienia owej różnorodności Descartes po prostu nie przyjmował, kierując się chyba swoście pojętą zasadą ekonomii myślenia; zasadą sprowadzającą się w gruncie rzeczy do pragmatyzmu.

Ujmując ten problem znowu w terminach historycznych, trzeba zapytać o naturę działania (ruchu). Descartes i Leibniz stawiali sobie pytanie odnośnie do „prawdziwej miary ruchu”. Pierwotnie wszelako Awerroes postawił pytanie, czy ruch jest osobną kategorią. Jeśli tak, to później (u Descartes) mógł być pojmowany jako ciałom naddany. Jeżeli ciała należałyby do jednej kategorii, to ruch istotnie byłby tym, co do nich dodane. Definicja ruchu Arystotelesa odwołuje się do analogii, bo ruch lokalny jest jedną kategorią ruchu, a powstawania naturalnego *wprost* z przemiany lokalnej wyprowadzić się nie da.

Jeżeli odwołamy się do trzeciej zasady mechaniki Newtonowskiej, to zauważyć jednak trzeba, że ruch jest *pomiędzy* (w sposób wyłożony przez Awerroesa) *agens* i *actum* tylko w sensie figuratywnym, bo oddziaływanie obu jest w naturze zwrotne i specyficzne.

¹⁹⁴ Ibidem.

Arystoteles przyjmuje zasadę *quidquid movetur ab alio movetur*, a oznacza to tyle, że działanie jest zawsze w *świecie fizycznym* związane z doznawaniem, a owo „pomiędzy” jest zrelatywizowane do pary obiektów. Istnieje tylko jeden wyjątek, ale ten jest właśnie *Poza światem*: Nieruchomy Poruszyciel, który nie doznaje żadnej reakcji ze strony przedmiotu, którego ruch zapoczątkowuje. Mówiąc o niemożliwości wykroczenia poza szereg fenomenów jedynie (rzekomo) w świecie poznawalnych (wykroczenia kierunku tego, co fenomeny warunkuje *z zewnątrz* jako ich realna przyczyna zupełnie do „świadomości” niepodobna), Kant milcząco przyjmuje idealny ich (fenomenów) obraz; symetrię obiektów, której jedynym filozoficznym wytłumaczeniem jest neoplatonizm. W tym paradygmacie (neoplatonizmu) istnienie dyspersji i asymetrii natury jest niewytłumaczalne.

Eksperyment Descartes’a jest tak dalece „filozoficzny”, że niepodobna go przyjąć bez zastrzeżeń: w istocie to „ja” myślące jest tym filozoficznym założeniem. Tymczasem biorąc rzecz z czysto fizycznego punktu widzenia, należałoby powiedzieć, że gdyby dane ciało nie miało energii, nie mogłoby na dłoń oddziaływać. Ponadto, specyficzna dla postrzeżenia energia musi być pochodną częstotliwości tego oscylatora harmonicznego, jakim jest dane ciało. Postrzeżenie zmysłowe nie może być wywołane czymś podobnym do uderzenia, ale właśnie czymś proporcjonalnym do impulsu nerwowego.

Problem odróżnienia podmiotu i przedmiotu poznania sprowadza się raczej – z fizycznego punktu widzenia – do odróżnienia agens i actum; zresztą przyjmujących oddziaływanie wzajemne. Albowiem również actum oddziałuje na czynnik oddziaływanie inicjujący. Oczywiście zmysł różni się od – powiedzmy – struny uderzonej przez kostkę. Podobny jest on *raczej* do odbiornika sygnału elektromagnetycznego. Ma możliwość detekcji szerokiego spectrum sygnałów. Faktem jest jednakowoż, że wzajemne oddziaływanie ciał, zgodne (w pewnych granicach; w granicach fenomenalnych) z trzecią zasadą mechaniki Newtonowskiej, musi być koniecznym warunkiem wstępnym postrzeżenia. Jest właściwie tylko jedna możliwość takiego oddziaływania ciał makroskopowych, że zachowują one absolutnie swą tożsamość – zderzenie sprężyste. Ponieważ jednak np. dłoń cofa się pod naciskiem ciał, za warunek konieczny wstępny postrzeżenia zmysłowego uznać należy pewien „neutralny” w stosunku do bodźca stan narządu postrzeżenia. Odpowiadałby on zwykłej sprężystości ciała makroskopowego. W wypadku zderzenia niesprężystego, np. zderzenia kuli karabinowej z tarczą, oba przedmioty, czy też – jak kto woli – przedmiot i podmiot tracą tożsamość. Oczywiście „utrata tożsamości” zmysłu równałaby się *szokowi*, normalnie uniemożliwiającemu poznanie. Stosownie do powyższego, o „podmiocie poznania” (przyjmującym „*bodźce*”) mówić raczej nie można. Jako przyjmujący „*bodźce*” ów mniemany podmiot jest takim samym „przedmiotem” poznania jak wszystkie inne; staje się zaś zdolnym do ujęcia sygnału pochodzącego od tego, co poznawane, w momencie gdy ową „przedmiotowość” traci. Postrzeżenie zmysłowe musi być czynnością całkiem immanentną: detektor ma określoną częstość drgań, wzbudzonych przez czynnik zewnętrzny. Działanie falowe musi być paradygmatyczne dla każdego postrzeżenia zmysłowego. W wypadku zmysłu dotyku chodziłoby o fale stojące związane ze strukturą ciała stałego. Oczywiście propagacja fali byłaby możliwa tylko przy zetknięciu ciał. W wypadku wzroku chodziłoby o falę elektromagnetyczną; w wypadku słuchu – o falę akustyczną. Analogicznie w wypadku innych zmysłów.

Postrzeżenie musi wymagać uprzedniej – wspomnianej interakcji ciał – z racji tego, że organ zmysłowy jest przecież materialny. Samo jednak postrzeżenie polega na jakimś jednak oderwaniu informacji o stanie energetycznym przedmiotu; oderwaniu od tegoż materialnego przedmiotu. Mimo że sama detekcja fal jest jednak pomiarem, daje nam ona *pewne przybliżenie* istoty postrzeżenia. Ustalono, że dwie (albo więcej) fale mogą przebiegać ten sam obszar przestrzeni niezależnie od siebie. Gdy np. fale radiowe o różnych częstościach przebiegają przez antenę radiową, prądy elektryczne wywoływane w antenie przez działanie wszystkich tych fal są bardzo złożone. Mimo to możemy dostroić odbiornik do wybranej stacji, a sygnał odbierany będzie na ogół taki sam, jak ten, który moglibyśmy otrzymać gdyby inne stacje przestały w tym czasie nadawać. Podobnie, wprawne ucho dyrygenta słuchającego orkiestry, może słyszeć dźwięki grane przez poszczególne instrumenty, pomimo, że fala dźwiękowa dobiegająca do jego uszu jest bardzo złożona. Wydaje się, że owo „dostrajanie”, to nic innego jak wstępne abstrahere, tzn. poprzedzające abstrakcję umysłową oderwanie informacji zawartej w polu potencjału od nośnika materialnego. Oczywiście możliwość „dostrajania” gwarantuje sama natura, nie jest to bowiem czynność wykonywana za pośrednictwem przyrządów. Ta sprawność może być udoskonalona (w wypadku zawodowych muzyków), ale jest mimo wszystko sprawnością naturalną.

W wypadku postrzeżenia słuchowego, stwierdzamy, że superpozycja fal prowadzi do powstania fali wypadkowej. Błona bębenkowa będzie drgać z taką właśnie zmienną amplitudą. A jednak będziemy to słyszeć jako dwa dźwięki (w czym jakby już pojawia się owo wstępne abstrahere), niezależnie od ich przesunięcia fazowego. Analogicznie rzecz przedstawia się w wypadku fali świetlnej.

Dźwięki, dla których kształt fali nie jest periodyczny, są słyszane jako szумы. Biorąc rzecz od strony estetycznej właśnie, powiedzieć należy, że pewne przedmioty są „łatwe do zanalizowania”, inne zaś nie. Inaczej ujmując: 1) proporcja ich składników może nie być dość wyraźna; 2) czytelność struktury nie dość przejrzysta; 3) granice (jakby „geometryczne” granice przedmiotu) nie dość wyraźnie zarysowane. Z potocznego doświadczenia wiemy, że niektóre przedmioty postrzegane przykuwają naszą uwagę i rodzą pokój, a konsekwentnie motywują do poszerzania wiedzy – od samych podstaw, inne zaś – nie. Wypada tylko popatrzeć, jakie przedmioty należeć będą do owych dwu klas.

Crawford pisze:¹⁹⁵ „niewątpliwie uszy nasze dokonują analizy fourierowskiej całkowitego ciśnienia”. Funkcja periodyczna o kształcie nawet prostokątnym może być rozłożona na proste elementy sinusoidalne.

„Jeżeli nie uderzymy wszystkich klawiszy CEG w tej samej chwili, (tzn., jeżeli dokładność będzie mniejsza niż 1/128 sekundy, to superpozycja dźwięku struny fortepianu nie będzie już przedstawiona prostym wzorem matematycznym. Nasze uszy jednak tej zmiany *nie zauważą!* Słyszemy bowiem oddzielnie składowe harmoniczne akordu [...] informacja dotycząca względnych faz jest jednak widocznie *odrzucona* lub być może w ogóle nie zarejestrowana.” Ma tu więc miejsce wspomniana „abstrakcja”.

„Powtarzając doświadczenie polegające na uderzaniu w różny sposób akordu F 128 – G 384 – E 640 i stwierdzając, że nasze wrażenie słuchowe jest stale identyczne (pomimo zmieniającego się – w zależności od względnych faz – kształtu $p(t)$ [ciśnienia])

¹⁹⁵ F. S. Crawford, *Fale*, Warszawa 1975, s. 82.

przekonaliśmy się, że informacja dotycząca względnej fazy drgań różnych częstości błony [ucha] *gdzieś giną* [...]. Najwidoczniej informacja dotycząca stosunków fazowych *nie przedstawia szczególnych wartości biologicznych*: w przeciwnym razie z pewnością w trakcie ewolucji wytworzyłby się w nas *detektor fazowy*".

Można by powiedzieć, że abstrahere jest możliwe jedynie przy założeniu pewnej harmonii tego, co się słyszy. Ponieważ jednak jakość dźwięku, który dochodzi do naszych uszu jest od nas niezależna, stąd bierze się, że „analiza” in concreto danej fali może być trudna. Hałas z tego właśnie powodu wydaje się męczący. Analogicznie rzecz biorąc przedstawia się sprawa z obrazami. Jeżeli są one chaotyczne, to trudno je rozbić na elementy naturalne. Jeżeli Descartes mówi: *magis ad illa ex quibus constat attendo*, to w istocie jakby pragnie wyrazić tę właśnie myśl: chodzi o analizę danych zmysłowych. Jednakże język filozoficzny, jakim operuje, czyni to przedsięwzięcie niemal beznadziejnym.

Jeżeli wyobrażenia-znaki są zamazane, nieostre, to abstrakcja sensu stricto: abstrakcja species intelligibilis może być trudna. Oczywiście, wyjściowe dane zmysłowe nie są do naszych zmysłów dopasowane na drodze „ewolucji” (jak chce Crawford), ale teleologicznie.

2. Postrzeżenie animalne

W Medytacjach Descartes utrzymuje, że zmysły informują nas o tym, co „pożyteczne” lub „szkodliwe”, nigdy zaś o naturze rzeczy. Przyjmując – *disputationis gratia* – to stwierdzenie, zawsze wszelako można zapytać, na czym właściwie polega bycie pożytecznym lub szkodliwym.

Jasną jest rzeczą, że w pamięci zwierzęcia zapisują się obrazy rzeczy realnych. Inaczej bowiem – jak zauważa Arystoteles w „De anima” – zwierzę nie mogłoby się poruszać na odległość. Takie bowiem poruszanie wymaga zachowania tego samego przedmiotu pożądania w umyśle zwierzęcia niezależnie od czasu i miejsca, które dzielą zwierzę od przedmiotu jego pożądania.

Jasną jest ponadto rzeczą, że instynkt zwierzęcia, czyli niejako osąd typowy dla danego gatunku – niezróżnicowany w poszczególnych indywiduach tego gatunku, a dotyczący tego, co zachowane w pamięci – wskazuje na określone właściwości rzeczy: pożyteczne lub szkodliwe.

Tak więc to, co zapisane w pamięci, musi stanowić – jeżeli zwierzę ma przeżyć – *względnie* adekwatną informację o właściwościach danego przedmiotu; ciała fizycznego. Jasną jest bowiem rzeczą, że zupełnie inne właściwości ma np. chlor w postaci cząsteczkowej i w postaci jonów. Te – wydawałoby się – stosunkowo nawet „niewielkie” różnice musi umysł zwierzęcia być w stanie zarejestrować.

Wszystkich jednak różnic instynkt zwierzęcy nie jest w stanie ocenić. Dotyczy to obiektów, które jakby ze swej istoty są matrycy poznania zwierzęcego obce. Takim zaś są ludzkie wytwory. Wełna mineralna, czy też plama oleju jest (niestety) dla ptaków nierozpoznawalna jako obiekt „szkodliwy”. W naturze, ropa znajduje się na miejscu „właściwym”, nie zaś na powierzchni oceanu po rozbiciu tankowca.

Jeśli popatrzylibyśmy na problem od strony wrażeń wzrokowych, to musimy powiedzieć, że adekwatnie prezentują własności przedmiotu określone częstotliwości widma promieniowania elektromagnetycznego. Właściwości owe są dane przez tzw. diagram termów dla poszczególnych pierwiastków fizycznych. Częstotliwość promieniowania elektromagnetycznego, a zatem i kolor postrzegany, ściśle odpowiada różnicy między poziomami i energetycznymi elektronów w atomie. Bo samo odbicie światła jest możliwe tylko dzięki jego absorpcji i emisji. Przejście elektronu z jednego poziomu energetycznego na inny daje określoną częstotliwość charakterystyczną dla danych termów pierwiastka. Energia atomu jest oczywiście ściśle związana z poziomami elektronów w powłokach atomowych. Energia zaś promieniowania musi oczywiście równać się stracie energii atomu.

Poziome energetyczne cząstek elementarnych mogą przyjmować wartości wyłącznie dyskretne. Odpowiada to zasadniczemu twierdzeniu mechaniki kwantowej, mówiącemu, że pęd i energia przyjmować mogą jedynie wartości, które są wielokrotnościami stałych, z których najważniejszą jest stała Plancka h .

Fatalnym dla nauki nieporozumieniem było przypuszczenie, że świat „ludzki” owemu prawu kwantyzacji energii nie podlega. Obiekty Husserlowskiego Lebenswelt są de facto obiektami „pożytecznymi lub szkodliwymi” Medytacji Descartes’a. W filozofii nowożytnej (a specjalnie nowoczesnej) miała zatem miejsce pewna – by tak rzec – Naturvergessenheit.

Przynajmniej w stosunku do ciał elementarnych czyli pierwiastków możemy powiedzieć za Arystotelesem, że *species rerum sunt sicut numeri – unitas addita vel subtracta variat speciem*. Działania zaś naturalne idą za określoną formą:

Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur. Et propter hoc dicitur quod numerus speciem praebeet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum philosophum in VIII Metaphys.¹⁹⁶ sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam.¹⁹⁷

[...] dzięki formie każda rzecz sytuuje się w danym gatunku. Dlatego powiada się, że liczba daje gatunek, bo też i definicje oznaczające gatunki są podobne do liczb właśnie, jak to stwierdza Arystoteles. Jedność „dodana” lub „ujęta” zmienia dany gatunek na inny. Natomiast za formą idzie skłonienie się ku celowi lub działaniu [...].

Dodajmy, że animalna część umysłu ludzkiego działa w sposób analogiczny jak jego część niematerialna. Intelkt ujmuje jednak wyraźniej różne – dyskretne – stopnie bytowości (diversi gradus entitatis – De veritate, 1, 1, c). O tym zresztą poznaniu „wyraźnym” mówi Descartes. Ale Tomasz w stosunku do obu poziomów poznania używa tego samego terminu *abstrahere*.

Należało by więc nadmienić, że wymieniona powyżej zasada Arystotelesowska, zasadniczo jednak odnosi się do poznania intelektualnego – jedynie bowiem intelekt ujmuje

¹⁹⁶ Arystoteles, *Metaphysica*, VIII, c. 3, 1043b 36-1044 a 2.

¹⁹⁷ *Summa Theologiae*, Quaestio 5. a. 5, c.

różnice między gatunkami w sposób systematyczny. Jeżeli umysł zwierzęcia pracuje nieco podobnie, to w tym jedynie znaczeniu, że gatunki nie są pojęte jako takie, ale w relacji do natury zwierzęcej, a więc niejako względnie.

Jasną jest rzeczą, że – w wypadku zwierzęcia – jakość czynności podobnej do owego abstrahere będzie wprost proporcjonalna do możliwości przetrwania w środowisku, co do którego zwierzę musi zbierać informacje o tym, co jemu zagraża lub pomaga. W sumie zatem i rytm życia zwierzęcia, i jego życie jako całość; jego trwanie i długość zależą od stopnia doskonałości „oderwania” informacji od „tu i teraz” w ten sposób, aby nadawały się do wykorzystania w innym czasie i innym miejscu. Jeżeli bowiem poprowadzilibyśmy linię między „tu i teraz” ($t_1; x_1$), a „tam i kiedy indziej” ($t_2; x_2$), to linia ta odpowiadałaby właśnie życiu zwierzęcia. Można to nazwać „trajektorią” egzystencji. Długość życia zwierzęcia też w sumie musi zależeć od tego, jak adekwatna jest informacja o otaczającym je świecie.

Oczywiście obiekty Husserlowskiego Lebenswelt są obiektami fenomenalnymi. Niepodobna odżywiać się zapachem kwiatów, a też i niepodobna „przeżywać” (erleben) życia biernie podając się emocjom. Podobnie, zwykłe nadzieje ludzkie źródłem życia być nie mogą. Istotne jest znalezienie „drugiej strony” fenomenu, bo to tylko odróżnia życie autentyczne od pozoru życia. Musi ono polegać na specyficznym stosunku do naturalnego środowiska człowieka, w którym trzeba odróżnić to, co istotne dla realnego życia. Chodzi wprzód życie wegetatywne, ale przecież i życie specyficznie ludzkie (prawdziwie ludzkie) wypływać musi z analitycznego stosunku do otaczającego nas świata, to znaczy rekonstrukcji jego budowy.

Pierwiastki nie łączą się ze sobą w przypadkowy sposób; najbardziej elementarne prawa rządzące budową tkanek i organów są w pewnym sensie podobne do praw mechaniki kwantowej. Musi zatem obowiązywać zasada „dyskretnych poziomów energetycznych”. Promieniowanie elektromagnetyczne, jego widmo, musi mieć ściśle określone, dyskretne wartości. Precyzyjne postrzeżenie owych wartości decyduje o tym, czy dany przedmiot da się zasymilować przez zwierzę jako np. pokarm.

Mechanika kwantowa mówi o przedmiotach w pełnym tego słowa znaczeniu „nie-fenomenalnych”; mówi o przedmiotach w pełnym tego słowa znaczeniu realnych. Wszelkie „obciążenia klasyczne” w jej dziedzinie sprowadzają się do ekstrapolacji wielkości makroskopowych, takich jak: temperatura, energia, pęd, długość, czas na teren, na którym raczej należałoby je „wziąć w nawias”. Są to bowiem przedmioty fenomenalne. Istotą metody zastosowanej w mechanice kwantowej było porzucenie prób przeskalowywania przedmiotów. Chodzi właśnie o ujęcie „drugiej strony”, leżącej poza fenomenem.

Samo pojęcie życia jest pojęciem znacznie szerszym od pojęcia, o którym mówi fenomenologia. Żyjącymi bowiem nazywamy również rośliny. Jakkolwiek zatem Husserl w „Badaniach logicznych” mówił o świadomości zwierzęcej, równając ją konsekwentnie poniekąd ze świadomością ludzką, (cokolwiek słowo „świadomość” mogłoby oznaczać) to jednak „świadomości” roślinie przypisać wszak niepodobna, chociaż ewidentnie mamy tu do czynienia z życiem; a przeżycie jest dla rośliny – w świetle tego, co powiedzieliśmy – jakby trwaniem wobec zmiennych warunków otoczenia. Zdolność bowiem akomodacji wydaje się zasadnicza. Im większy zasięg „przedmiotów zewnętrznych” jest przedmiotem „przeżycia”, tym większa jest możliwość trwania organizmu w czasie i przestrzeni. Otóż jasną jest rzeczą, że roślina niczego nie postrzega. Różni się ona najwyraźniej jakościowo od zwierzęcia, choć

na granicy świata zwierzęcego i roślinnego występują organizmy, które mogą być „niemal” roślinami lub „niemal” zwierzętami. Różnica jest różnicą jakościową, ponieważ pojęcie postrzeżenia zmysłowego jest zupełnie ściśle: jest to ujęcie przedmiotu nie fizyczne, ale poznawcze. Takiego właśnie ujęcia „nie-fizycznego” roślinie brak. Jeżeli jest ona żywa, to dlatego, że występuje tu *appetitus animalis*, a mianowicie zdolność przyswajania sobie w sposób zupełnie fizyczny pokarmu, światła, itp. Zwłaszcza w tym ostatnim przypadku różnica jest uderzająca: dla zwierzęcia światło ma zasadniczą rolę w poznaniu, a nie w procesie fotosyntezy.

Ów *appetitus animalis* musimy zatem przypisać również i zwierzęciu. Czymże zaś on jest jeżeli nie dążeniem do rzeczy innej; do „drugiej strony” fenomenu? Żadne zwierzę nie może się odżywiać „czuciem” lub emocjami. *Sensu largo* mamy tu *usus*, czyli wejście w fizyczną bliskość przedmiotu; coś, co należy do władzy pożądawczej. Skoro jednak przedmiot jest pożądanym, a wprzód jakoś poznany, to po poznaniu musi mieć miejsce ujęcie przedmiotu jako możliwego do zdobycia, wartego pożądania. Dokonuje tego instynkt zwierzęcia. W miejsce zaś zwierzęcego instynktu człowiek posiada intelekt, którego domeną jest odkrywanie drugiej strony „fenomenu” w sposób zupełnie obiektywny (nie-relatywny), czyli prawdziwej natury rzeczy.

W cytowanym powyżej urywku Summy Tomasz sytuuje pojęcie życia w kontekście teologicznym właśnie. Można mówić o różnych „poziomach” życia, a to stosownie do pryncypium, z którego każde wypływa; lub – inaczej – stosownie do tego jak immanentne jest owo pryncypium. Tzw. filozofia życia i immanentyzm Kanta jest nieudolną karykaturą prawdziwej charakterystyki życia. *Species sensibilis* jest dla zwierzęcia pryncypium wewnętrznym, bo uwewnętrznionym (zinterioryzowanym). Jeszcze bardziej jest takim pryncypium *species intelligibilis*, bo jest ona oderwana od okoliczności materialnych. Oczywiście Kantowska „jedność apercepcji” jest matrycą, która właśnie oderwaną od nich być nie może. W substancjach czysto duchowych (jakimi są, wedle Tomasza, aniołowie) istnieje „*species intelligibilis*”, choć nie otrzymana na drodze abstrakcji. W wypadku zaś Boga „*species intelligibilis*” to prostu Jego Istota. Dlatego też doskonałość rodzenia naturalnego jest proporcjonalna do rodzenia rozumienia w umyśle. W Bogu to rodzenie jest najdoskonalsze, a mniej doskonałe postaci życia są jakby jego słabym odwzorowaniem. Naturalnie w wypadku aniołów może miejsce tylko rodzenie intelektualne. Podobnie, to ludzkie rodzenie jest przekazywaniem słowa intelektu przede wszystkim (wartości, wiedzy, wiary, mądrości). O tym, zdaniem Tomasza, mówi Eph. 3. 14, 15. Jeżeli Augustyn o Bogu mówi „*intimior intimo meo*”, to ma na myśli, to, że autentyczne (*najbardziej własne*) życie człowieka jest dynamizowane właśnie przez Transcendentną Przyczynę. Ale wszystkie przecież byty od Niej ostatecznie muszą czerpać dynamikę życia.

Organizm zwierzęcia musi mieć określone (dyskretne) poziomy energetyczne, a skoro pokarm zamienia się na *veritas naturae animalis* (prawdziwe ciało animalne), to poziomy energetyczne pokarmu muszą odpowiadać poziomom energetycznym tkanek. Jest bowiem organizm zwierzęcia bardzo złożonym oscylatorem harmonicznym, w którym jednak występuje tłumienie „rytmu życiowego”. Dla jego zatem podtrzymania konieczna jest siła wymuszająca (periodyczne) drgania. Taką siłą jest energia chemiczna zawarta w pokarmie. Postrzeżenie zmysłowe zwierzęcia musi adekwatnie (jak to tylko możliwe) informować o energetycznych właściwościach siły wymuszającej. Nie asymiluje bowiem pokarmu zwierzę

„na oślepi” (w sposób zdeterminowany przez miejsce, w którym się znajduje) jak roślina, która np. nie ma możliwości „odrzućcia” zanieczyszczonego powietrza i wody. Zwierzę taką zdolność do pewnego stopnia posiada. Dlatego też asymilacja drgań wymuszających oraz *appetitus animalis* jest zależna od poznania zmysłowego.

W traktacie *De sensu et sensato* 347b, Arystoteles krytykuje pogląd Platona (oraz Empedoklesa), wyrażony w „Timajosie”, a głoszący, że światło wychodzi z oka, spotyka światło kierujące się doń z zewnątrz i dlatego widzimy („Timajos” 45D 3-7). Platon ponadto stwierdza, że ciemność „gasi” światło wychodzące z oka i dlatego w ciemności przedmiotów nie widzimy. Pogląd Platona, wzięty literalnie, jest oczywistym nonsensem. Jeżeli jednak przez „światło” rozumielibyśmy częstość własną rezonatora, którym jest organ zmysłu wzroku, to pogląd ten jest niezwykle trafny. Jeżeli bowiem „nastroilibyśmy” nasz „odbiornik” na złą częstotliwość, to światło istotnie „zgasłoby”. Arystoteles utrzymuje, że widzenie dochodzi do skutku dlatego, że jest ono pewnym doznawaniem ($\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\nu$) jakości przedmiotu. W sumie więc chodzi jedynie o sprecyzowanie znaczenia tego terminu. Bo fakt „zrównania”, jest nieudolnie wyrażony przy pomocy metafory zetknięcia się światła wychodzącego z oka i światła ku oku zmierzającego, i jakoś wyjaśnia, dlaczego chodzić tu musi o *ujęcie* jakości a nie jej *przyjęcie* (na sposób fizyczny). Inaczej ujmując: patrząc uważnie na pogląd Platona dostrzegamy dwuznaczność tkwiącą w terminie $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\nu$. Dostrzegamy ważność analogii, a porzucić musimy materialistyczne pojmowanie postrzeżenia zmysłowego.

Zagadnienie promieniowania ciała doskonale czarnego, czyli ciała wysyłającego wyłącznie własne, nie zaś odbite promieniowanie, wyjaśnia, że wartości liczbowe, przypisane do częstości promieniowania, nie zmieniają się monotonicznie (tzw. katastrofa w nadfiolecie); są one związane z charakterystyką tego przedmiotu fizycznego, który jest niczym innym jak oscylatorem harmonicznym, o własnej, przyjmującej dyskretnie wartości charakterystyce. To właśnie nazwać musimy *jakością*. Fakt, że światło odbite od przedmiotów jest przez nas widziane, jest zupełnie oczywisty. Problem jednak polega na tym, że nie jest ono odbite tak, jak to pojmowali neoplatonicy. Ten – wydawałoby się – prosty fenomen zawsze w naturze polega na absorpcji i emisji światła. Otóż istotnym dala postrzeżenia zmysłowego jest także właśnie analityczne ujęcie odbicia światła. Inaczej ujmując: „odbicie” nigdy nie jest proste; jest ono w naturze zawsze sprzężeniem agens i actum (absorbpcja i emisja), a to sprzężenie jest przedmiotem percepcji.

To, co my – ludzie – normalnie czynimy dostrajając odbiornik radiowy do pożądanej częstotliwości, zmysł wzroku czyni w sposób naturalny. Oczywiście zdolność ujęcia owej zgodności stanowi o jakości „przeżycia”. Jasną jest rzeczą, że zwierzę nie postrzega przedmiotów w sposób zupełnie doskonały. Wszelko poznanie to – ogólnie rzecz biorąc – jest niczym innym jak „abstrakcją” sensu largo. Jeżeli normalnie mamy do czynienia z poszerzeniem linii widmowych, wywołanym ruchem cieplnym, stanowiącym szum w idealnej harmonii muzyki kwantowej, to „abstrakcja” od „tu i teraz” (pierwszy, animalny stopień abstrakcji) polegać musi na ujęciu własnej częstości przedmiotu (oscylatora harmonicznego) fizycznego.

Organizmy żywe winny być traktowane analitycznie nie w sensie rozbijania ich na *cząstki* elementarne, ale szukania elementarnych *praw* rządzących analogicznie całą przyrodą. Bo w takim razie – odwrotnie – można by mówić o „życiu” cząstek elementarnych i oznaczyć je symbolem (τ).

Czas życia w stanie wzbudzonym jest to czas od chwili zaabsorbowania padającego z zewnątrz fotonu (z czym wiąże się przejście atomu na wyższy poziom energetyczny, pochłonięta bowiem jest – w zderzeniu „niesprężystym” energia fotonu) do chwili wyemitowania fotonu (z czym wiąże się przejście na wyjściowy, niższy poziom energetyczny atomu). W postrzeżeniu zmysłowym pokazuje się oczywiście w *pierwszym rzędzie* emisja światła. Co więcej, od strony czysto fenomenalnej źródło światła można by pojąć jako niezależne do fizycznych przedmiotów (neoplatonizm). Czym jednak jest – w języku Tomasza – absorpcja światła w realnym świecie?

Tomasz stwierdza, że przedmiotem poznania są kolory, a światło jedynie pośrednio, czyni bowiem ono ośrodek przezroczystym w akcji. Światło dokonuje pobudzenia energetycznego atomu w ten sposób właśnie, że dzięki niemu widzimy kolory przedmiotu – charakterystyczne dla każdego przedmiotu wziętego z osobna.

Czas życia w stanie wzbudzonym jest opisywany przez funkcję wykładniczą. Granicą jest tu pomniejszenie amplitudy oscylacji e razy. W tym znaczeniu liczba Eulera jest liczbą par excellence „naturalną”. Opisuje bowiem czas „życia” sensu largo. Oczywiście to samo dotyczyć musi „przeżycia”.

Gdyby czas życia atomu w stanie wzbudzonym był dostatecznie długi, przedmiot „prezentowałby się niemal adekwatnie”. Natomiast przeszkodą jest tu ruch chaotyczny drobin przedmiotu. Energia cieplna jest uśredniona po prędkości cząstek przedmiotu. Zwierzę oczywiście nie może jednak pobierać „statystycznego” pokarmu lub wody. Konieczne jest „oderwanie” od owego tła jakości właściwej dla danego przedmiotu – pożytecznego lub szkodliwego dla zwierzęcia. To właśnie „oderwanie” nazywamy „abstrakcją” sensu largo.

Właściwie każdy pierwiastek ma ściśle określone częstości promieniowania. Wedle tych właśnie częstości wyskalowuje się obecnie miarę np. jednego metra. Praktycznie wszelako biorąc, prążki widmowe, które powinny być całkiem ostre, ulegają poszerzeniu. Pochodzi to z następujących źródeł:

1. Poszerzenie jest odwrotnie proporcjonalne do „długości życia” wzbudzonego stanu atomu: $\Delta\omega = 1/\tau$.
2. Poszerzenie wynika ze zjawiska Dopplera (atomy poruszają się chaotycznie i albo się oddalają albo przybliżają do obserwatora);
3. Poszerzenie wynika z faktu, że atomy się zderzają.

Dwa ostatnie punkty mają znaczenie o tyle, o ile bierzmy pod uwagę ruch chaotyczny atomów. Nawet jednak jego nie można do końca utożsamiać z energią cieplną przedmiotu. Chodzi bowiem raczej o energię wyznaczoną przez równanie stanu Van Der Wallsa.

Niezależnie wszelako od tego, faktem jest, że promieniowanie docierające do oka jest niezupełnie „własnym” promieniowaniem jonizacji lub przejścia na inny poziom energetyczny danego związku chemicznego lub pierwiastka. Jednakże właśnie owo promieniowanie, związane z przejściami elektronów na zewnętrznych powłokach atomu jest rzędu 1 keV, a co za tym idzie, częstość promieniowania jest rzędu 4000 do 7000 Å i jest to właśnie częstość światła widzialnego. W tym to sensie, energia przejść zewnętrznych powłok atomu jest adekwatnie postrzegana przez zmysł wzroku; jest ona do zmysłu wzroku doskonale *dopasowana*. Natomiast wielkości „ludzkie”, zbliżone do wymiaru dłoni, częstości

skurczu serca, czy też mocy, która może wydatkować organizm ludzki są to wielkości właśnie „fenomenalne” – o prawdziwej naturze rzeczy nie mówią nic ani człowiekowi, ani zwierzętom o podobnych niego rozmiarach.

Skoro „przeżycie” jest w sumie pozostawaniem w *sui generis* harmonii z otoczeniem, to jasną jest rzeczą, że równanie opisujące specyficzny ruch ciała zwierzęcia będzie również – tak jak równanie każdego oscylatora harmonicznego – równaniem różniczkowym linowym drugiego rzędu. To równanie jest najogólniejszym równaniem fizycznym. Nie można postępować dalej – tu dochodzimy do „dna” kosmosu: odkrywając zarówno pierwotnie jego elementy (atomy i cząstki elementarne) jak i to, co z nich w określonym porządku powstaje – ciała zwierząt. Aktywność życiowa zwierzęcia jest wprost proporcjonalna do amplitudy drgań tego oscylatora harmonicznego, jakim jest jego ciało. Amplituda ta przy braku asymilacji pokarmu i tego, co ogólnie potrzebne do życia, oczywiście musi być tłumiona, tak jak amplituda drgań oscylatora harmonicznego:

$$A = A_{pocz} e^{-t/2\tau}$$

Oznaczenie τ jest to właśnie czas życia. W wypadku zwierzęcia chodzi o zanikanie aktywności życiowej (np. wskutek wychłodzenia).

Równanie powyższe oczywiście zapisuje się też następująco:

$$A(t) = A_0 \exp - t/2 \tau.$$

Istnieje jednak jakiś właściwy dla danego organizmu stan energetyczny. Jest on opisany równaniem oscylatora harmonicznego lub – co na jedno wychodzi – równaniem fali stojącej przy braku tłumienia. Równanie to – przy danej amplitudzie maksymalnej – opisuje funkcja cosinus iloczynu częstości i czasu, tzn. przemieszczenia. Jednak w postaci bardziej ogólnej można to równanie zapisać również włączając jednostkę urojoną. Równanie to przyjmuje wówczas postać:

$$A(t) = A_0 \exp (- i\omega_0 - t/2 \tau)$$

Drugi wyraz w nawiasie jest związany z tłumieniem. Dla zachowania określonej amplitudy (oraz ponadto i częstości, która też zmienia się wraz z tłumieniem) siła tłumiąca musi być zrównoważona przez siłę wymuszającą. Jeżeli rytm życia zwierzęcia jest empirycznie stwierdzalnym faktem, podobnie jak i możliwość jego zakłócenia, to rolę siły wymuszającej musimy powiązać z energią chemiczną zawartą w pokarmie przez zwierzę przyswajanym. Oczywiście te dwie częstości – pokarmu i organizmu – muszą przystosować się do siebie w ściśle określony sposób. Fakt owego przystawania jest stwierdzany przez instynktowny osąd nad postrzeżeniem zmysłowym.

Rozpad związków chemicznych i wyzwolenie energii w nich tkwiącej podtrzymuje własny poziom energetyczny organizmu zwierzęcia. Przy braku asymilacji pokarmu, ciało, z racji swej – by tak rzec – bezwładności (fizyczne interpretowanej jako tłumienie drgań) musi zmierzać ku zagładzie. Trudno wszelako wytłumaczyć sobie, czym byłaby siła analogiczna do siły tarcia, pochłaniającej i tłumiącej oscylacje w wypadku atomu. Mówienie o tarcu jest tu pozbawione sensu. A jednak równanie liniowe różniczkowe (w postaci nadanej mu przez Schrödingera) tu też się pojawia. Arystoteles przyjmował, że z taką nieznaną „siłą” jest materia pierwsza, zasada odpowiedzialna za rozpad organizmów.

Jasną jest rzeczą, że dla asymilacji pokarmu niezbędne jest uprzednie jego zidentyfikowanie. Organizm zwierzęcia w tym punkcie różni się od zwykłego oscylatora harmonicznego. „Drgania” – rytm życia zwierzęcia, są wymuszane w sposób różny od drgań

– powiedzmy – nukleonów w jądrze, które *zupełnie* biernie przyjmują z zewnątrz promieniowanie elektromagnetyczne. Zwierzęta są w stanie decydować o podjęciu lub zaniechaniu czynności w *pewnym zakresie*, choć bierność w poznaniu animalnym musi ostatecznie przeważać. *Non est in eis agere vel non agere*. Zwierzęta – w przeciwieństwie do ludzi, którzy kierują się rozumem – nie są w stanie podmiotować swych działań. Zwierzę „dostosowuje” energię siły wymuszającej samo: wprzód przez postrzeżenie zmysłowe, potem jego osąd i wreszcie – ruch. Pokarm „wymusza” rytm życia zwierzęcia o tyle tylko, o ile miara owego „wymuszenia” jest osądzana przez zwierzę. Zwierzę samo selekcionuje to, co jest potrzebne do jego życia. Identyfikuje ono (przynajmniej w pewnym zakresie) „właściwy stan energetyczny” przedmiotu postrzeganego; powiedzmy – pokarmu. Identyfikuje ponadto jego proporcję w stosunku do własnego poziomu energetycznego. To właśnie określamy jako „abstrakcję” – ujęcie ogólnych własności przedmiotu; tutaj – w relacji do potrzeb organizmu zwierzęcia.

Termin „przeżycie” można powodzeniem zastosować do kondycji specyficznie ludzkiej. Stosownie do tego, nie można go ograniczać do samego postrzeżenia zmysłowego – jest bowiem ono (postrzeżenie) jedynie wstępnym warunkiem działania między *zupełnie innymi przedmiotami*. Jeżeli pojęcie „przeżycia” miałoby wnosić konotację zupełności (a wydaje się, że jest tak istotnie), to z istoty swojej musi ono kierować się ku dalszemu poznaniu i działaniu w stosunku do przedmiotów transcendentnych, tzn. takich, które w żaden sposób nie są nam bezpośrednio dane. Przeżycie z istoty swej musi zatem wykraczać poza podmiot, w którym to przeżycie ma miejsce; ku Transcendencji. Transcendensem zaś w sensie podstawowym może być naprzód jedynie przedmiot fizyczny, materialny, taki, o jakim mówi fizyka, biologia, itp., choć może pojęty bardziej ogólnie – a mianowicie w terminach klasycznej filozofii przyrody.

3. Natura postrzeżenia

Zdaniem Tomasza, oddziaływanie fizyczne ciał należy odróżnić od intencjonalnego oddziaływania przedmiotu na nasze organa zmysłowe, chociaż jedno i drugie to zjawiska naturalne wpisujące się w *intentio naturae*. Źródło poznania jest bowiem obiektem naturalnym.

Awerroes, jak już wspomniano, próbował ująć ruch w specjalnej kategorii. W XII wieku sprowadzać się to musiało do prób stopienia w jedno dwu Arystotelesowskich kategorii *agere* i *pati* (ποιεῖν, πάσχειν). A ruch byłby to *fluxus*, to, co literalnie „pomiędzy” *movens* i *motum*. Próba takowa (która niewątpliwie okazała się „inspirująca” dla potomnych), musiała ostatecznie prowadzić do podcięcia korzeni nauki. W nauce bowiem chodzi zawsze o *odróżnienie* *movens* i *motum* (*agere* i *pati*), które pierwotnie dane są *confuse*. Nie widać zaś, jak *fluxus* mógłby się takiej analizie poddawać. Tomasz używa tego terminu w kontekście wyłącznie historycznym. Wariabilizm bowiem z owym *fluxus* związany był fenomenem

pewnego etapu rozwoju filozofii greckiej.¹⁹⁸ Jeżeli chcielibyśmy doń (etapu) wrócić, to równałoby się to regresowi nauki. Ten Heraklitemski wariabilizm mógł być inspirujący dla Sokratesa i Platona, choć z drugiej strony (jak powszechnie wiadomo) przesądził o sztywności stanowiska twórcy „idealizmu”. Było to wyzwanie, a obecnie trudno spodziewać się, by ktoś (na miarę Platona) jemu podołał.

Działania intencjonalnego nie można co prawda bez zastrzeżeń określić mianem fluxus, ale faktem jest, że Tomasz określa species sensibilis jako „wylanie formy zastępczej w ośrodku”.

Pierwsze z wymienionych oddziaływań powoduje zmianę w przedmiocie, podczas gdy drugie – nie. Drugie z owych oddziaływań polega na wypromieniowaniu intencjonalnej formy w ośrodku (przestrzeni między przedmiotem, a naszym zmysłem), podczas gdy drugie polega na realnym odcisnięciu się owej formy w jakimś innym przedmiocie. W wypadku naszego zmysłu dotyku to drugie byłoby fizycznym odkształceniem np. dłoni, czy też siatkówki oka, spowodowanym (nawet w wypadku fali świetlnej) przez ciśnienie owej fali. Natomiast dla samego postrzeżenia owo odkształcenie nie byłoby istotne. Co więcej, Arystoteles mówi, że odkształcenie fizyczne organu po prostu w postrzeżeniu przeszkadza. Ujmując rzecz od tej strony, wracamy do odróżnienia zderzenia sprężystego i niesprężystego lub ogólnie, np. w wypadku fali świetlnej do jej propagacji, która jest zakłócona lub niezakłócona.

Jak wiadomo, prędkość fali świetlnej jest dana przez elektromagnetyczne własności ciał – ośrodka propagacji fali. Jest ona w próżni równa odwrotności pierwiastka kwadratowego iloczynu przenikalności magnetycznej i elektrycznej. De facto jednak w żadnym miejscu kosmosu nie można znaleźć próżni absolutnej. Oznacza to tyle, że światło de facto zawsze ulega dyspersji. Prędkość przekazywania energii w realnym świecie materialnym jest zawsze niższa niż prędkość światła w idealnej próżni. O dyspersji mówimy wtedy, gdy ośrodek absorbuje pewną ilość energii. Próżnia absorbować jej nie może, ale powietrze – owszem. Światło może być „przebarwione” przez powietrze (choć nie przez próżnię: medium „idealne”), a w danym razie widzimy zarówno dany obiekt, jak i powietrze go „przebarwiające”. Zachodzące słońce jest właśnie widziane przez ośrodek naszemu środowisku bliższy.

Trzymając się odróżnienia Tomaszowego, należałoby powiedzieć, że intencjonalna obecność formy o ośrodku, to właśnie obecność fali elektromagnetycznej o określonej (przez częstotliwość własną przedmiotu, od którego ona pochodzi) częstotliwości. To właśnie nazwiemy kolorem. Co więcej, postrzeżenie dotykowe nie byłoby możliwe bez zaburzenia pola elektromagnetycznego zbliżających się ciał. W tym sensie powiedzieć możemy, że to raczej nasz dotyk „widzi”, niż wzrok „czuje” (ciśnienie promieniowania elektromagnetycznego na przykład). Jeżeli odróżnienie jakości wtórych i pierwotnych

¹⁹⁸ Summa Theologiae I, q. 84 a. 1 c. [...] primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur, sicut Heraclitus dixit quod non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere, ut recitat philosophus in IV Metaphys.

miałoby mieć w ogóle jakikolwiek sens, to bardziej wzrok ujmowałby jakości pierwotne niż dotyk. Wynika to wszelako tylko z tego faktu, że wzrok ujmuje falę elektromagnetyczną lepiej niż dotyk. Zasadniczo jeden i drugi może być określony mianem zmysłu, tzn. władzy, która pozwala nam na adekwatne ujęcie przedmiotu (jego stanu energetycznego).

Jest rzeczą jasną, że detektor tym doskonałej ujmuje dany przedmiot im doskonałej zrealizowane są warunki rezonansu. W wypadku odbiornika radiowego detektorem jest obwód *RLC*, a dobroć obwodu zależna jest od tego jak mały jest opór *R*. De facto nasze ciało nie może jednak prawdopodobnie przyjmować oddziaływania falowego inaczej niż tylko tracąc pewną część energii odbieranej fali. Adekwatna prezentacja przedmiotu materialnego miałaby więc miejsce jedynie wówczas, gdy wzrok (jest on sensu stricto niematerialny) ową stratę energii rekompensuje. Sposób, w jaki się to dzieje jest sprawą odrębną.

Porównanie zmysłu (na przykład wzroku) do „detektora częstotliwości” wymaga pewnego uściślenia. Otóż detektor (na przykład odbiornik radiowy) jest takim samym przyrządem pomiarowym, jak na przykład amperomierz. Wiadomo zaś, że sama obecność przedmiotu pomiarowego zaburza wielkość mierzoną. Literalne zatem traktowanie zmysłu jako detektora nie uchylałoby trudności związanej z nieuchronnym (jak by się wydawało) zniekształcaniem obrazu przedmiotu. Zmysły nie prezentowałyby adekwatnie. Otóż detektorem zmysł wzroku jest tylko w tym sensie, że – w przeciwieństwie do na przykład odbiornika radiowego, w którym „dostrojenie” dokonuje się przez czynności mechaniczne („eksperymentowanie”) – „dostrojenia” zmysłu do przedmiotu dokonuje sama Natura, celowo działająca. To właśnie nazywamy dostosowaniem organizmu do otoczenia. Miarą stopnia adekwatności postrzeżenia jest stopień doskonałości dostosowania się do zmieniających się warunków. Naturalnie u zwierząt doskonalszych jest ono większe niż u mniej doskonałych. U człowieka zaś jest ono po prostu jakościowo *różne*.

Wszystko to, co na temat powyższego odróżnienia mówi Tomasz (i po części Arystoteles) wydaje się harmonizować z ujęciami współczesnej nauki. Zawsze jednak można spodziewać się następującego zarzutu: oto zbieżność ta jest *przypadkowa* jedynie, bo przy braku narzędzi metody eksperymentalnej dojście do konkluzji, jakie (jak się wydaje) tylko metoda eksperymentalna czyniła możliwymi, wydaje się niemożliwe. Spróbujmy wobec tego pokazać, że twierdzenia Tomaszowe nie tylko *są* zgodne z tymi nowoczesnymi, ale że ponadto zgodnymi być *musiały*, bo *zasady* filozoficzne Tomasza (razem z pracą, jaką wniósł w ich eksplikację), wnioski jego filozofii czynią koniecznymi właśnie. Wnioski nauki są – jak wspomniano – nie tylko prawdziwe, ale i konieczne (nie mówimy o „nauce” epoki post-modernizmu). Nie tylko *trafiamy* na prawdę, prawdę *odkrywamy*, bo chodzi tu o niezmiennie i konieczne związki przedmiotowe rzeczy. Aletheia to właśnie to, co *definitywnie* odkryte.

Wobec tego należy odpowiedzieć na szereg pytań: 1) Falowa natura materii była nieznana aż do roku 1923, a natura światła jako fali elektromagnetycznej była lepiej poznana dopiero przez Younga (początek XIX wieku) oraz później Maxwella oraz Einsteina. Jak więc jest rzeczą możliwą, że postrzeżenia wzrokowe Arystoteles opisał poprawnie, pojęcia fali nie znając? 2) Przyjmuje się, że rogówka człowieka jest soczewką, dzięki której na siatkówce odbija się obraz geometryczny przedmiotu. A zatem dla opisu działania wzroku stosować należy optykę geometryczną, dla której efekty dyfrakcji i interferencji są zanedbywalnie małe. 3) Tomasz twierdzi, że przedmiotem właściwym zmysłu wzroku jest barwa, natomiast kształt jest przedmiotem zmysłu wspólnego. Wydaje się to przeczyć temu, że na siatkówce

naszego oka, tak jak na błonie światłoczułej zarysowują się kształty przedmiotów. Odróżnienie zmysłu wspólnego i właściwego wydaje się zbędne. 4) Pewien zarzut mógłby mieć charakter zupełnie ogólny: mówienie o mikroskopowych właściwościach materii wydawałoby się nieporozumieniem, ponieważ przedmioty, z którymi mamy do czynienia, dają się dobrze opisać przy użyciu zwykłej mechaniki Newtonowskiej. 5) Porównanie zmysłu do „odbiornika” może być sugestywne obecnie, ale nie w czasach, gdy Arystoteles o tego typu wytworach nic wiedzieć nie mógł.

- 1) Arystoteles nie wiedział nic o istnieniu fal elektromagnetycznych. Nie miał też wiedzy na temat fal, jeżeli przez „wiedzę” rozumieć by należało matematyczny ich opis. Natomiast *jakościowy* ich opis on jednak podaje. Ponadto, uważna lektura traktatu „O duszy” przekonuje nas o tym, że, jego zdaniem, słyszymy dzięki istnieniu fali dźwiękowej. Na określenie zaś samego oddziaływania falowego ma on specjalny termin: ANTIPERISTASIS. Jak wiadomo, oddziaływanie falowe umożliwia przenoszenie energii przy minimalnych stratach związanych normalnie z naturą przedmiotów makroskopowych. Tak właśnie Arystoteles rozumie ANTIPERISTASIS. Dźwięk jest tak przenoszony dlatego, że mamy w nim przemianę adiabatyczną, w której efekty związane z chaotycznym ruchem cząstek (ciepło) są zanedbywalnie małe. W „De anima” właśnie znajdujemy opis jakościowy przemiany adiabatycznej. Stosując analogię, Arystoteles podobnie rozumiał postrzeżenie wzrokowe. W „Protreptyku” Arystoteles wspomina o wzmiankowanym wyżej intencjonalnym działaniu natury. Otóż „intencja” ta to nie może być nic innego, jak tylko właśnie obecność fali elektromagnetycznej w powietrzu.
- 2) Geometryczny obraz przedmiotu wcale nie musi być najważniejszą jego charakterystyką. Co więcej, jeżeli zrezygnowalibyśmy z „prostokątnego” rozkładu natężenia światła (de facto granice muszą być tak jak w każdym rozkładzie Gaussowskim rozmyte), to musielibyśmy wziąć pod uwagę czynnik dyfrakcyjny. Być może rogowka jest nie tylko soczewką po prostu, ale i siatką dyfrakcyjną, a „obraz” przedmiotu nie jest wcale dany w gotowej postaci. Wiadomo, że ucho ludzkie jest w stanie rejestrować drgania rzędu jednej średnicy atomu. Dlaczego więc nie można by przyjąć, że oko ludzkie również jest aparatem o geometrii, w której rozmiary fal są istotne? A jeżeli tak, to rogowka będzie również odpowiedzialna za dyfrakcję (i być może interferencję) fal świetlnych.
- 3) W tym kontekście jasnym się staje, że geometryczny obraz przedmiotu („kształt” w rozumieniu Tomaszowym) bynajmniej nie musi być przedmiotem postrzeżenia wzrokowego. Uzyskujemy go dopiero później, po ujęciu barwy. Na początku III ks. „O duszy” Arystoteles stwierdza, że kształt ujmujemy o tyle, o ile ujmujemy ruch, a natura, zdaniem Arystotelesa, to zasada ruchu i spoczynku. Zarówno przedmioty poznawane, jak i nasz umysł, znajdują się w naturalnym świetle. Mamy jednak – z jednej strony – przedmioty w *ruchu*, a – z drugiej – przedmioty, które w naszym umyśle *spoczywają*. Ostatecznie zaś dochodzimy do ujęcia *zupełnie niezmiennych praw* natury. Ich zrozumienie *spoczywa* w intelekcie – jak powiada Tomasz – fixe et immobiliter. „Posąg” Codillaca i temu podobne eksperymenty myślowe tej ambiwalencji natury w ogóle nie są w stanie wytłumaczyć. Jak powiedziano, obecność

człowieka w naturze jest fenomenem specyficznym. Fakty postrzegane confuse poddawane są analizie (*distinguere*), a wówczas (po dematerializacji danych zmysłowych) spoczywają w władzach poznawczych. Naprzód zmysł wspólny ujmuje kształt. Potem, pamięć magazynuje obrazy rzeczy, a wreszcie intelekt ujmuje konieczne związki rzeczy w sposób „trwały i nieutralny. Na problem można też popatrzeć do strony „estetycznej” (*aisthesis* to postrzeżenie właśnie, a „estetyka” jeszcze u Kanta to opis poznania zmysłowego). Mowa już była o tym, że postrzeżenie zmysłowe rodzi pokój. Oznaczałoby to – idąc tropem rozumowania Arystotelesa z pierwszych stron *„Metafizyki”* – że stosownie do poziomu dematerializacji materiału poznawczego człowiek zdobywa pokój wewnętrzny związany z przekraczaniem uwarunkowań „tu i teraz”; uwarunkowań o charakterze egzystencjalnym. Ten pokój jest właśnie przeżyciem estetycznym. *Jakościowo różnym* od zadowolenia, które jedynie może odczuwać zwierzę. Istnieją zatem uzasadnione powody, aby różne czynności poznawcze przypisywać odrębnym władz – zmysłu właściwego i zmysłu wspólnego najpierw.

- 4) Na zarzut kolejny można odpowiedzieć – po pierwsze – słowami Wichmanna: przedmioty, które widzimy i które opisuje mechanika Newtonowska są przedmiotami „fenomenalnymi”; nie są to przedmioty realne. O rzeczywistych przedmiotach mówi mechanika kwantowa. Mówi o nich też Fizyka Arystotelesa. Możemy mówić zasadnie o aproksymacji i mechanika Newtonowska pozwalałaby te przedmioty opisać „dobrze” w tym właśnie znaczeniu. Nie znaczy to wszelako, by opisywała je adekwatnie. W filozofii zaś chodzi właśnie o opis adekwatny. Można by oczywiście zapytać, po co w takim razie potrzebna jest filozofia, skoro „dzielenie włosa na czworo” *praktycznych* konsekwencji w naszym życiu nie ma. Ale można też kwestię odwrócić i zapytać, czy my-ludzie jesteśmy *zasadniczo* (co do *natury*) „wytwórcami”, czy też „istotami myślącymi” (nawet bez widoku praktycznych korzyści). Stawką adekwatności postrzeżenia i w ogóle wartości poznania pojmowanego w terminach filozofii klasycznej nie jest jakkolwiek wzgląd praktyczny – bezpośrednio. Stawką jest pełnia intelektualnego rozwoju człowieka. Ponadto, konsekwencją zupełnie *praktyczną* owego apraktycyzmu jest to, że w relacjach ludzkich pokój rodzić się może właśnie w przeżyciu estetycznym. Kapitalnym głupstwem jest przypuszczenie, że zasadniczym motywem działania człowieka jest poszukiwanie przyjemności lub korzyści. Inaczej: „przyjemność” płynąca z przeżycia estetycznego nie wpływa bynajmniej z tego, by ludzie byli sobie „potrzebni”. To tylko „mistrzom podejrzliwości” udało się przekonać wielu, że „ukrytym” („wstydliwie skrywanym”) motywem rzekomo bezinteresownych działań jest już to widok korzyści, już to chęć dominowania, już to zadowolenie emocjonalne. Człowiek zapominając o swej naturze i swym powołaniu degradowe egzystencję własną w wymiarze tak indywidualnym, jak społecznym. Tego właśnie dokonali „mistrzowie podejrzliwości”. Motywów działania dzięki żadnym „analizom” tego typu poznać nie możemy. Poznajmy je wyłącznie na drodze *refleksji nad skutkami* działań (ich obiektami opisywanymi przez etykę). Odwrócenie tego porządku jest zupełnie nienormalne. Mówił o tym Arcybiskup Fulton Sheen. Reasumując: „poznanie praktyczne” bez poznania teoretycznego

właśnie żadnych korzyści praktycznych przynieść nie może, bo jest dla człowieka zupełnie nienaturalne.

- 5) Prawdą jest, że „odbieranie” sygnałów jest zupełnie przejrzyste w wypadku wytworów. Wszelako mamy sytuację zupełnie *naturalną* (i tę prawdopodobnie miał przed oczyma Arystoteles), w której emisja i recepcja istotnie ma miejsce. Chodzi o – wielokrotnie już poruszany – problem dialogu, komunikacji między ludźmi. Jest to oczywiście problem *verbo tenus* „nowoczesny”, ale rozwiązania jego w nowoczesności brak. Znaleźć je zaś można w filozofii klasycznej.

4. Skutek poznania zmysłowego

Niezależnie od stopnia teoretycznego charakteru nauki, twierdzenia żadnej z nich nie mogą być formułowane inaczej, jak tylko w materialnym świecie, stanowiącym bliższe środowisko naszego życia. Obok bowiem ujęcia przedmiotu, mamy wspomniany powyżej *usus*, którego oczywiście niepodobna utożsamić z użytecznością wiedzy. Termin *usus* jest znacznie pojemniejszy. Według Tomasza, rzeczy ujmowane przez wyobraźnię są potrzebne nie tylko, w poznaniu empirycznym, ale także, by wykorzystać jego skutek (wiedzy załączkowo zdobytej już w poznaniu empirycznym) (*in utendo scientia iam acquisita*). Inaczej ujmując: rzeczy (wyobrażone) są nie tylko *okazją*, ale i *przyczyną* poznania (a to o ile poddane są refleksji). Nie są one oczywiście przyczyną jednoznaczną (jak utrzymują materialści), bo o absolutnej konieczności w ich działaniu na umysł ludzki nie może być mowy. Konieczność absolutna jest cechą dedukcji, natomiast poznanie empiryczne (abstrakcja) jest związane z koniecznością celu; warunkową (*jeżeli* istnieje trwałe ujęcie przedmiotu w intelekcie, to ma ono przedmiotowe odniesienie do rzeczy poza umysłem). W każdym bądź razie, życie intelektualne (duchowe) jest poniekąd zakładnikiem istnienia w świecie materialnym.

Obojętnie jak określimy naturę przedmiotów nauk, niepowątpiewalnym faktem pozostaje to, że postrzeżenie zmysłowe otaczającego nas świata jest potrzebne dla ujęcia przedmiotu nauki, nawet jeżeli – jak to jest w wypadku matematyki – dana nauka ma przedmiot niezależny od jakości zmysłowych. Nie ulega bowiem wątpliwości, że upośledzenie postrzeżenia uniemożliwia zarówno rozwój intelektualny człowieka, jak i powoduje niemożność używania już zdobytej wiedzy w wyniku działania czynników o charakterze zupełnie empirycznym, choćby takich jak na przykład demencja starcza. Chodzi tu o dwie rzeczy, które – jakkolwiek są ze sobą związane – nie są, ściśle rzecz biorąc, tożsame: zdobycie wiedzy oraz możliwość jej komunikowania innym. Czynniki o charakterze czysto empirycznym zasadniczo upośledzają jedno i drugie.

Można już ad hoc określić jako stosunek „zdolności komunikowania” wiedzy: już to innym, już to sobie samemu, przez mianowicie przypominanie sobie, poprawianie wniosków oraz porządkowanie zebranych danych. W tym drugim wypadku myślowo bierzemy jedną i tę samą osobę jako dwie; tzn. jedną i tę samą osobę jako znajdującą się w odmiennych warunkach czasoprzestrzennych. Między istnieniem X -a w chwili t_1 oraz w miejscu y_1 a jego istnieniem w chwili t_2 oraz w miejscu y_2 mamy empiryczną przestrzeń, którą zapełnić

musi tenże X przerzucając niejako dane wiedzy w inne okoliczności czasoprzestrzenne. Naturalnie identycznie rzecz przedstawia się w wypadku komunikacji wiedzy w zwykłym tego słowa znaczeniu: niezależenie od tego, że nauka dana – na przykład matematyka – może i ma mieć charakter aprioryczny, faktem niezbitym pozostaje, że między umysłem nauczyciela i ucznia rozciąga się przestrzeń o charakterze zupełnie empirycznym i ona to musi być – w sposób, który wypada bliżej określić – „nośnikiem” owych niematerialnych danych. A problem bynajmniej nie jest prosty.

Musimy – jak się wydaje – odróżnić jasno same jakości zmysłowe od tego, co przychodzi jako właściwy cel posługiwania się nimi – wówczas na przykład, gdy posługujemy się znakami (na przykład symbolami matematycznymi zapisanymi na kartce). Język zupełnie opisowy ma swe prawo obywatelstwa nawet w matematyce, podczas gdy opis ściśle formalny – jakkolwiek stanowi ideatum – istnieć sam z siebie nigdy nie może.

Ludzkie postrzeżenie animalne ma specyficzny charakter i ostatecznie różny od tegoż zwierzęcego. *Skutek* jego bowiem, czyli właśnie to, czego jest ono nośnikiem – treść intelektualna – daje się potencjalnie pomnażać ad infinitum. Takiego skutku poznanie zwierzęce mieć w ogóle nie może. Ono *jakościowo* różni się od poznania ludzkiego. Zwierzę gromadzi doświadczenia w *granicach* potrzebnych i dostępnych dla zapewnienia mu jednostkowej i gatunkowej egzystencji w ściśle określonych granicach. Poznanie animalne zwierzęcia zawsze *zachowuje* jego środowisko, podczas gdy poznanie animalne człowieka przynosi *skutki*, które wprost mogą *prowadzić do zniszczenia środowiska*. Jest tu więc różnica jakości.

Podobnie jak inne zwierzęta, ludzie dążą do zdobycia na przykład pokarmu. Krąg egzystencjalnej aktywności zwierzęcia *zamyka się* wszelako w momencie, gdy sięga ono po pokarm, spożywa go i dostarcza organizmowi pewnej ilości energii potrzebnej do powtarzania tych czynności aż do momentu śmierci. Prosta obserwacja przekonuje o tym, że rzecz przedstawia się zasadniczo inaczej z *ludzkim* dążeniem do zdobycia pokarmu (lub „pokarmu”). Zwierzę *skupia się całkowicie* na zdobyciu pokarmu, podczas gdy człowiek nigdy właściwie całości swej uwagi tej czynności nie poświęca. Ujmując rzecz najostrożniej, powiedzieć można, że owo ludzkie postrzeżenie zawiera w sobie zdolność do *przekraczania* wąskiego kręgu egzystencji, wyznaczonego przez działania instynktowne. Widzimy bowiem, że człowiek ma zdolność do zadowolenia się w potencjalnie każdych warunkach fizycznych spotykanych na Ziemi. Przyczyną tego musi być to, że sięgnięciu po pokarm *musi towarzyszyć* myśl o warunkach *zewnętrznych* w stosunku do tych danych tu i teraz. Jak widzieliśmy jednak, po to, aby przekroczyć wąskie uwarunkowania „tu i teraz” potrzebna jest *niematerialna* wiedza zdolna przerzucić most między chwilą i miejscem danym, a chwilą i miejscem oczekiwanym. Naturalnie zwierzę może poszukiwać pokarmu i do tego właśnie służy mu postrzeżenie i pamięć. Może go jednak poszukiwać jedynie w stosunkowo wąskich granicach wyznaczonych przez jego instynktowne działania. W wypadku zaś człowieka jest zgoła inaczej. Poszerzać on może krąg swej egzystencji potencjalnie ad infinitum, a – co więcej – jest (w przeciwieństwie do zwierzęcia) zdolny do zupełnego zniszczenia warunków swej egzystencji. Prosta antyteza tego, co „tu i teraz”; tego, co materialne, to jakość właśnie człowiekowi przysługująca – poznanie niematerialne – stojące w opozycji do wszelkich uwarunkowań materialnych.

Wypada z kolei zapytać o to, co sprawia, że skutki postrzeżenia animalnego człowieka i zwierząt zasadniczo się różnią, a komunikacja ludzka jest jakościowo różna od tej zwierzęcej. Hegel pojął ten problem terminach tzw. przez niego „świadomości”, tzn. genezy tego, co właśnie dla „uczłowieczenia” potrzebne. Pożądanie pokarmu przez zwierzę jest pożądaniem całkowicie przez przedmiot pochłoniętym; natomiast podanie człowieka jest pożądaniem „hamowanym”. Jeśli wyobrazilibyśmy sobie (jak to uczynił Fichte) przedmiot materialny na podobieństwo „bariery do przekraczania”, to o zaistnieniu samoświadomości przesądzałoby to, że pożądanie owo jest od przedmiotu niejako „odbite”. Pojęcie to od dawna określano terminem *reflexio*. Ludzkie poznanie – według Hegla – dokonuje się w rytmie „wyjścia” oraz „powrotu” (*Entäusserung* – *Erinnerung*). Pierwsza z tych czynności jest związana z tzw. przez Hegla „zapośredniczeniem” czynności ludzkiej w świecie materialnym. Ostatecznie jedynie to zapośredniczenie umożliwia uzyskanie „pełni” świadomości, tzn. Wiecznego Pokoju, eschatonu ludzkiej egzystencji wymyślonego przez Kanta. System Hegla jest zresztą koherentną propozycją wytłumaczenia w perspektywie owego eschatonu właśnie (poznania absolutnego); faktu, jak poznanie *w ogóle* może mieć miejsce. Ów Absolut Wiedzy Hegel określił mianem „dobrej nieskończoności”, przeciwstawiając ją „złej nieskończoności”, która nie ma z góry określonej i zdeterminowanej formy.

Hegel problem refleksji transponował na stosunki społeczne; na historię cywilizacji. Sama jednak idea *Entäusserung* – *Erinnerung* bynajmniej nie była nowa. Prawie bowiem doskonały jej archetyp spotykamy w średniowiecznej *Liber de Causis* (Propositio 15): *omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa* (każdy, kto poznaje swą istotę, powraca do siebie pełnym powrotem) – oto jedno z najważniejszych zdań tego aforystycznie napisanego dzieła. W tej postaci twierdzenie to dalekie jest od jasności. Tomasz z Akwinu pokusił się o pewną interpretację tego zdania. Otóż po pierwsze, musi tu chodzić o refleksję właśnie (tzn. o specyficzny dla człowieka – w przeciwieństwie do zwierząt – skutek poznania. O wtóre zaś chodzić tu może o bytową zasadę, z której refleksja owa wypływa. Wszystko bowiem – zgodnie z tym, co pisze Arystoteles – działa proporcjonalnie do charakteru własnej natury. Otóż poznając działanie poznajemy pośrednio również i naturę. Jeśli rzecz sprawia skutki niematerialnie (wiedzę), to i sama musi mieć w sobie pierwiastek niematerialny (*subsistere in seipsa*). Czytamy w *De veritate*, q. 1 a. 9 c.:

Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.

Powodem tego jest to, że te z bytów, które są najdoskonalsze (substancje intelektualne) powracają do swej istoty pełnym powrotem. Najpierw bowiem poznają coś znajdującego się poza nimi – i w pewien sposób „wychodzą z siebie”; potem zaś – stosownie do tego, że poznają sam fakt własnego poznania – już zaczynają „do siebie powracać”. Akt bowiem poznania jest między poznającym a poznawanym. Natomiast „powrót” ów dopełnia się wówczas, gdy poznają one swe własne istoty [...].

Powróćmy wobec tego do rozróżnienia między poznaniem animalnym sensu stricto, a poznaniem ludzkim, któremu *przydarza się* pewne do niego podobieństwo.

Jasną jest rzeczą, że zwierzę poznaje zasadniczo poprawnie przedmioty dlań ważne. Poznaje zatem prawdę. Czy poznanie ludzkie jest czymś więcej? Otóż tak, oprócz bowiem tego, że człowiek poznaje prawdę, zdolny jest poznać również *rację* prawdy – czego zwierzę uczynić nie jest w stanie. A oznacza to właśnie tyle, że nad poznaniem swym nie jest w stanie dokonać *refleksji*. Podkreślmy: wbrew neoplatnizmowi, „refleksję” trzeba uznać za akt życiowy, naturalny dla istoty rozumnej; akt immanentny. Tylko *dzięki immanencji* tegoż aktu poznajemy *przedmioty transcendentne*. Niestety tego faktu Kant w ogóle nie był w stanie zrozumieć.

W następujący sposób Tomasz ujmuje różnicę między poznaniem zmysłowym i umysłowym:

Dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius. Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam: cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsam. Sed potentiae insensibiles nullo modo redeunt super se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere. (De veritate, q. 1 a. 9).

Stwierdzić należy, że prawda znajduje się zarówno w intelekcie, jak i w zmyśle – ale odmiennie. W intelekcie bowiem tkwi ona jako to, co idzie za aktem intelektu, a ponadto jako poznana przez intelekt. Idzie bowiem za czynnością intelektu, stosownie tego, że osąd intelektu dotyczy rzeczy tak, jak ona jest. I znowu: *poznawana* jest przez intelekt stosownie do tego, że ten poznaje swój akt i poznaje proporcję tegoż aktu do rzeczy, która to proporcja nie

może być poznana inaczej, jak po poznaniu natury samego aktu; natura ta zaś z kolei nie może być poznana inaczej, jak po poznaniu natury samego pryncypium poznania, tzn. intelektu, którego właśnie naturą jest to, aby do rzeczy się upodabniał. Stąd też intelekt o tyle poznaje prawdę, o ile dokonuje nad samym sobą refleksji. Natomiast w zmyśle prawda jest jako to, co idzie za aktem zmysłu, jako że osąd zmysłu jest o rzeczy, stosownie do tego, jak ta istnieje. Natomiast prawda nie jest w zmyśle jako *poznana* przez zmysł, jakkolwiek bowiem zmysł prawdziwie o rzeczach sądzi, to jednak nie poznaje samej prawdy, *dzięki której* prawdziwie osądza. Jakkolwiek bowiem zmysł poznaje swoją czynność (akt), to jednak nie poznaje swojej *natury*, a więc i nie poznaje natury swego aktu, ani też swej proporcji w stosunku do rzeczy, a więc i nie poznaje prawdy tejże proporcji. [następuje przytoczony wyżej passus o Reditio] Zmysł, który jest z innych [władz poznawczych] bliższy substancji intelektualnej, co prawda do swej istoty *zaczyna* powracać, ponieważ nie tylko poznaje swój przedmiot, ale i poznaje, że poznaje, to jednak jego powrót *nie dopełnia się*, ponieważ zmysł nie poznaje swej własnej istoty. Rację tego podaje Awicenna: zmysł nie inaczej poznaje, jak przez organ materialny, ten zaś nie może stać się [przezroczystym] pośrednikiem między daną władzą poznawczą a nią samą. Natomiast władze niezmysłowe w ogóle do „siebie nie powracają” ponieważ nie poznają tego, że działają, na przykład ogień nie poznaje, że grzeje.

Poznanie stosunku własnego aktu do przedmiotu poznawanego jest tym, co stanowi o „racji” prawdziwości. Inaczej moglibyśmy to określić jako poznanie tego, że ujęcie umysłowe jest adekwatne. Znamienną jest rzeczą to, że przeciwnicy idei *adaequatio rei et intellectus* (pojmowania prawdy jako „zrównania” rzeczy i intelektu), tzn. przeciwnicy tezy głoszącej, że człowiek może poznać *stosunek* własnego ujęcia umysłowego do rzeczy, która jest *poza* intelektem, zarazem skłaniają się do jakiejś (łagodniejszej lub bardziej radykalnej) postaci agnostycyzmu. Rzekomo bowiem *dążenie* jedynie do prawdy, a nie jej *trwale posiadanie* miałoby być znamieniem człowieczeństwa (Kant, Lessing). Ostatnią, rozpaczliwą, próbą zachowania absolutnego charakteru poznania ludzkiego była filozofia Ducha Absolutnego Hegla. Próba ta była tym bardziej rozpaczliwa, że pojęcie człowieczeństwa właśnie jakby rozmyło się w pojęciu Absolutu. W pewnym sensie stanowisko Hegla było antycypowane już przez Jana Duns Szkota, który twierdził, że ta sama jest zasada bytowania i poznawania; tzn. porządek bytowania odpowiada porządkowi poznania – „wzniesienie się” do „Absolutu” jest tym samym, co poznanie samej poznawalności rzeczy fizycznych (jak nadmieniono, Gilson zwrócił uwagę na fakt, że Jan Duns Szkot nie czyni zasadniczej różnicy między poznaniem ludzkim, a poznaniem Boskim). Przyjmuje ponadto, że poznanie odwzorowuje rzeczywistość, bo jest wzniesieniem ku zasadzie tyleż poznania, co bytowania. Tym samym wyraźnie upada możliwość *posłużenia się* poznawalnością rzeczy fizycznych dla poznania ich Przyczyny. Jan Duns Szkot zresztą wyraźnie odmówił ważności klasycznie pojętemu dowodowi kinetycznemu na istnienie Boga. „Adekwatnym” przedmiotem intelektu jest byt (zwany „obiektywnym, intencjonalnym”), tzn. umysłowe elizjum tych, którzy mogą sobie pozwolić na komfort przebywania poza światem fizycznym (a przynajmniej w możliwość takiego przebywania wierzą).

Według Tomasza, adekwatnym jest sąd jedynie (zupełnym błędem jest zatem przypisywanie mu twierdzenia, że byt jest adekwatnym przedmiotem intelektu). *Ad-aequatio* zakłada zrównanie i jest to właśnie zrównanie istoty rzeczy (ujętej przez *species intelligibilis*) z jej konceptualnym ujęciem. Jeżeli zaś (później) zestawiamy ze sobą *różne* pojęcia, to tylko

dzięki „jest” ciągów dedukcyjnych. Niektórzy zatarli tę różnicę i przyjmowali, że w miejsce abstrakcyjnego poznania istoty rzeczy mamy tzw. sąd egzystencjalny, a owo „jest” określa relację pojęcia do rzeczy. Ale w danym razie chodzić musi nie tyle o *klasę* rzeczy, co rzecz jednostkową. Szkot antycypuje (Brentanowską) teorię sądów egzystencjalnych (Gilson twierdzi nawet, że deklaruje on ją *explicite*). Tzw. dowód *ex contingentia mundi* (z przygodności rzeczy), sformułowany przez Leibniza, opierać się musi na teorii sądów egzystencjalnych. Natomiast dowód kinetyczny nie miałby (zdaniem niektórych) dość wyrazistej postaci, by dojść do ujęcia Istnienia Samoistnego, a nie tylko do ujęcia Nieruchomego Poruszyciela. Zasada jego byłaby lepsza. Otóż zasada ta brzmi: „jest” sądu odwzorowuje „jest” rzeczy.

Wbrew temu, co mogłoby się *prima facie* wydawać jasne, dowód kinetyczny ma charakter od tego powyżej wspomnianego bardziej uniwersalny. W porządku naturalnym rzeczy są-dla-nas, tzn. jawią się źródłowo o tyle, o ile ich bycie jest wyrażone zwyczajnym czasownikiem opisującym ruch fizyczny, bo ten, ogólnie rzecz biorąc, wszystkie czasowniki opisują. Pierwotnie, rzeczy istnieją-dla-nas w tym sensie, że nam się w określony sposób pokazują. Inaczej: *istnieją one w naszym świecie*. Ale oprócz tego oczywiście istnieć one muszą w świecie swoim własnym. Bo kresem *fizycznego* działania natury jest bycie naturalne, nie zaś bycie intencjonalne. Ponadto, świat *nasz* ma charakter o tyle dynamiczny, o ile w bycie naturalne po prostu wkracza. Konsekwentnie fenomenalne traktowanie bycia musiałoby prowadzić do zupełnej atrofii życia rzeczywistego.

Kościec kinetycznego dowodu Arystotelesa stanowi stwierdzenie, że rzeczy w opisany powyżej sposób *dochodzą* do istnienia. Być może, wobec tego, (niezmienne) istnienie gatunków trzeba było uznać za korelat (constans) ruchu naturalnego; za stałą natury. Za coś, na czym *intentio naturae* trwale spoczywa.

Tok rozumowania Arystotelesa bywa traktowany z podejrzliwością, a Pierwsza Droga Tomaszowa – za kopię tegoż, niewolną od obciążenia tzw. esencjalizmem. Metafizyka bowiem Tomaszowa ma być metafizyką istnienia. To ostatnie stwierdzenie jest niewątpliwie trafne, choć – *wbrew pozorom* – nie sytuje tomizmu na antypodach „esencjalizmu”.

Tok rozumowania Tomasza; krok *następny* po tym Arystotelesowskim, jest taki oto: Rzeczy nie tylko *dochodzą* do istnienia (to znaczenie zawiera w sobie pierwotnie sam wyraz *existere*), one ponadto *istnieją po prostu*; istnieją po tym jak istnienie pozyskały. Stąd też Tomaszowa stała natury jest od tej Arystotelesowskiej wyrazistsza. Paradoksalnie, w „naturalizmie” owym Tomasz idzie za nauką św. Grzegorza i Augustyna, bo „rzeczy w mgnieniu oka zapadłyby się w nicość”, gdyby nie były podtrzymywane w istnieniu przez Przyczynę Pierwszą.¹⁹⁹ To, że niektóre z nich są (zdaniem Arystotelesa) konieczne, w

¹⁹⁹ Summa Theologiae I, q. 50 a. 5 arg. 3. Praeterea, secundum Gregorium, omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis conservaret. Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile.

De potentia, q. 5 a. 1 ad 4. Deus autem per se est causa essendi: et ideo non est simile. Unde Augustinus dicit: non enim sicut structuram cum fabricaverit quis abscedit, atque illo cessante et abscedente stat opus eius; ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.

niczym nie zmienia faktu, że konieczność swą muszą Przyczynie Pierwszej zawdzięczać. Tomasz podaje przykład sylogizmu dowodzącego: wnioski jego są nie tylko prawdziwe, ale i konieczne, a to dlatego, że pochodzą od koniecznych przesłanek. Per analogiam moglibyśmy mówić o sylogismus operativus odnośnie do stwórczego działania Boga. Jeżeli udzielanie dobra po prostu byłoby przesłanką większą tegoż sylogizmu, to określony sposób udzielania wpływałby jednak z przyjęcia (w sposób zupełnie wolny) określonego wariantu bycia. To, co widzimy własnymi oczami, byłoby po prostu „wnioskiem” tegoż sylogizmu. Szkot beznadziejnie uwikłał się w problem przygodności owych „wniosków”. Imputuje on (lub któryś z jego uczniów) Tomaszowi stwierdzenie, że „wnioski” te są przygodne, bo „przesłanka mniejsza” jest przygodną właśnie. Nie jest to naturalnie prawdą, bo działania wolnego niepodobna nazwać „przygodnym” po prostu. Wybór wariantu istnienia nie mógł być przypadkowy. Przypadek nie stanowi o wolności. Oczywiście jednak Szkot był doskonale świadom faktu, że coś w miejsce Tomaszowej „przesłanki mniejszej” trzeba przyjąć; Przyczyna Pierwsza działa w sposób rozumny. Stąd też przypuszczenie, by można by się bez niej obyć; że „wystarczałyby” „przesłanka większa”; że Bóg (jak w neoplatonizmie) stwarza „dobra” niejako ex officio, bo i sam jest Dobrem, jest kapitalnym głupstwem. *Sposób stwarzania* dobra (wyrażony w „przesłance mniejszej”) bynajmniej nie jest prima facie dla nas jasny. Stąd też potrzeba rozumowania; a w szczególności może rozumowania dowodu kinetycznego. Intuicja istnienia nie jest dla nas ludzi dostępna. Jest ona raczej dostępna Bogu, stąd też niepodobna (jak zaznaczono na wstępie) mówić *dosłownie* o rozumowaniu sylogistycznym w intelekcie Boga; problem rozumieć należy w terminach analogicznych.

Tak więc oprócz tego, że rzeczy są *jakiś* (są w *ruchu* generalnie rzecz biorąc), muszą one *być po prostu* wpierw. Oczywiście, jak widzieliśmy, owo „muszą” stanowi specyficzny problem. Czy istnienie rzeczy (w liczbie mnogiej) jest przygodne, czy konieczne? Chyba ani jedno, ani drugie. Inaczej: każda rzecz *wzięta z osobna* jest radykalnie przygodna w stosunku do jej Pierwszej Przyczyny Sprawczej. Przyczyna ta wszelako działa w określonym porządku, a to, że ten porządek jest określony przez Nią Samą w niczym nie zmienia jej racjonalnego charakteru i możliwości jego poznania przez nas-ludzi. Na powyższym fakcie opiera się konieczność dowodu kinetycznego: na warunkowej konieczności natury; na obecnej w niej konieczności celu; na intentio naturae.

Ten ostatni termin jest Arystotelesowski, ale u Tomasza ma on charakter specyficznie „egzystencjalny”. Co bowiem jest absolutnie konieczne w naturze? Co to znaczy ISTNIEĆ? Na pewno koniecznym nie jest istnienie żadnej poszczególnej rzeczy. Natomiast każda rzecz z konieczności *dąży do istnienia* („jest” w tym właśnie sensie); bo to, czy to dążenie skutkuje realnym istnieniem jest kwestią osobną. W momencie śmierci takiego skutku oczywiście nie ma, a drugiej strony dążenie do śmierci (Heidegger) byłoby absurdalne. Jeżeli rzecz *jest czymś*, to z *konieczności* jest ona nastawiana na swój własny akt istnienia. Szkot ujął ten problem błędnie, sądząc, że *bycie czymś poprzedza* bycie w akcie, tak jak myślenie Boga poprzedza Jego działanie. Rzeczy zaś realne byłyby ujmowane adekwatnie „in potentia proxima ad existendum”.

Trzeba mówić tu o „błędzie”, bo istoty same w ogóle bytować nie mogą. Zresztą współcześnie przyjęto, że strona „egzystencjalna” jest ważniejsza; a bycie-w-sobie jedynie (an-sich-sein; être-en-soi) jest jakby namiastką bycia autentycznego. Od strony filozoficznej, idee bytują umyśle Boga, ale nie są różne ani od Jego Istoty ani Woli (nie są nawet formalnie

różne, co przyjmował Szkot). Od strony Objawienia, faktualność świata jest istotnie „egzystencjalnie” ważna, choć tylko w kontekście słów: *Quod factum est in Eo vita erat*.²⁰⁰

W każdym razie, jedyny czytelny sens frazy: *potentia proxima ad existedum*, to konieczność dążenia do istnienia. Gdyby istoty rzeczy dały się „wypreparować” w taki sposób by „wprzód” znalazły się w Umyśle Boga, to ich relacja do istnienia aktualnego istotnie byłaby przygodna. „Kaskadowe” stwarzanie w stylu szkotystycznym jest rzeczywiście poważnym problemem. Ale w rzeczywistości Bóg stwarza *cały* byt. Mówi o tym metafizyka, bo nie poprzestaje ona na ujęciu istoty rzeczy abstrakcyjnie, ale wymaga komplementarnego do abstrakcji sądu (*separatio*) określającego pozycję danej (wprzód abstrakcyjnie ujętej) natury w kosmosie. Metafizyka ta jest dziełem rozumu naturalnego; racjonalizm zaś właśnie nim nie jest. Racjonalista (Descartes) bowiem „nie może śledzić zamysłów Boga nie dopuszczając się przy tym zuchwalstwa” („Medytacje”; IV, 6).²⁰¹ Do pewnego stopnia *intentio naturae* pokrywa się z *intentio Dei*. Na tym opiera się absolutna ważność kinetycznego dowodu na istnienie Boga.

Odróżnienie istoty i istnienia (zasadnicze dla metafizyki zwanej egzystencjalną) wpisuje się kontekst ujęcia omawianego *moveri* – natury ruchu. To znaczy identyczna zasada rozumowania jest obecna w „metafizyce egzystencjalnej” i „metafizyce ruchu” (jeżeli takowe trzeba by odróżnić choćby prowizorycznie). Awerroes (rzecznik „metafizyki ruchu”) zakładał (ze względu na „osobisty” stosunek do Awicenny – rzecznika „metafizyki egzystencjalnej”), który *jakiś* pojęcie istnienia miał, to, co istotne dla tego odróżnienia. Problem ten sformułowano na gruncie „metafizyki ruchu” tak oto: czy *moveri* różni się od źródła i przedmiotu w ruchu (czy daje się ono kategorializować); czy jest czymś (1) nadanym; czy jest *czymś* zatem w ogóle (2)? Jako że jednak *moveri* to *esse* pewnego rodzaju, trzeba w tym miejscu powołać się na Tomaszowy Komentarz do Metafizyki (omawia on problem istnienia właśnie). Istnienie (a zatem i ruch) nie jest ani (1) nadane, ani *czymś* w ogóle (2). Ruch (i istnienie również) „wypływa” tyleż z przyczyny (Tomasz unika wszelako konsekwentnie terminu *fluxus*), co pryncypiów przedmiotu poruszanego, czy też powoływanego do istnienia. Jeżeli więc Arystoteles definiuje naturę jako „zasadę ruchu i spoczynku”, to istnienie po prostu trwale spoczywa na rzeczach naturalnych. Tym bardziej zaś wspomniana dążność do istnienia. Rzeczy są warunkowo konieczne, a na tym opiera się ważność argumentacji Trzeciej Drogi Tomaszowej (dowód z konieczności i przygodności).

Trwałość ujęcia intelektualnego i jego pewność (*intellectus cognoscit rationem veritatis* – intelekt poznaje, *na czym polega prawda*) zasadza się właśnie na tym, że – w przeciwieństwie do poznania zmysłowego – intelekt ujmuje naturalne granice bytu – istotę i istnienie (lub ogólniej: rzecz działającą), podczas gdy zmysł ujmuje jedynie dążenie natury do

²⁰⁰ S. Thomas, In Joannis Evangelium, c. 1, lect. 2, 90 ; 91.

²⁰¹ *Cum enim jam sciam naturam meam esse valde infirmam & limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse quorum causas ignorem; atque ob hanc unam rationem totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus Physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei.*

<http://www.thelatinlibrary.com/des.html>

posiadania istnienia nie stając wszelako wobec tego faktu w intelektualnym dystansie, ale „angażując się” w owo dążenie; poznanie to jest poniekąd „pochłonięte” przez przedmiot poznawany; nie jest bynajmniej suchym i abstrakcyjnym ujęciem teoretycznym, ale – przeciwnie – pełnią emocjonalnego zaangażowania i „wydania” (Gegebenheit Heideggera) przedmiotowi. Jest to poznanie zwierzęce. Poznaniu intelektualnemu tych cech brak. Jest ono zasadniczo poznaniem teoretycznym, natomiast określony stosunek do przedmiotu, zwany działaniem, jest rzeczą zupełnie odrębną i pozostaje czymś zupełnie wolnym. Poznanie zwierzęce od razu to w działanie jest uwikłane. Zresztą możliwość udomowienia zwierząt jest niczym innym jak właśnie wykorzystaniem faktu, że działaniem zwierzęcia można manipulować przy pomocy jego poznania. W tym zresztą objawia się niewolnicza natura zwierzęcia. Dzięki „autentyczności” uczuć, które kierują jego działaniem, zwierzę nigdy nie może stać się wolne; nigdy nie może stanąć w pozycji obserwatora. Zasadnicza więc różnica między poznaniem zmysłowym a poznaniem intelektualnym polega na tym, że to pierwsze to ujęcie (czy też ujmowanie) wycinka intentio naturae, w której to „intencji” samo poznanie jest poniekąd „zanurzone” tzn. obecne. Natomiast poznanie intelektualne jest poznaniem kresów owej intentio w sposób – jak to określa Tomasz – trwały i nieutralny. Naturalnie takie poznanie daje człowiekowi maximum dostępnej mu w ogóle wolności. Chodzi bowiem o stanięcie w pozycji dystansu i określenie właśnie *stosunku* w jakim pozostaje poznanie do samej rzeczy. *Poznanie prawdy rodzi wolność.*

Potencjalność natury ludzkiej i ludzkiego poznania można ująć w terminach zupełnie dosłownych. Jak powiedziano, działanie animalne wypływa z określonej formy, która pozwala wydatkować energię proporcjonalnie do natury obiektów stanowiących środowisko naturalne zwierzęcia. Forma poznawcza – stosownie do tego – musi być stosunkowo trwale ujęta w umyśle zwierzęcym. Ta trwałość jeszcze bardziej znamionuje poznanie ludzkie. Od strony fizycznej można by to określić jako stan równowagi stabilnej. Dla wyrwania obiektu z danej studni potencjału potrzeba dostarczenia do danego systemu pewnej ilości energii. Kula karabinowa nie jest w stanie opuścić definitywnie pola grawitacyjnego Ziemi dlatego, że nie ma wystarczającej po temu energii. Istnienie granicy między światem realnym a tym, co nazywa się świadomością polega na tym, że rozumienie obecne w umyśle ludzkim – jakkolwiek pochodzące ze świata fizycznego – nie może zostać z umysłu *w ogóle* usunięte – nie istnieje przedmiot fizyczny, który miałby dość energii, aby z tej „studni potencjału”, jaką jest intelekt formę poznawczą usunąć. Co przesądza o niematerialności umysłu ludzkiego, to jego zdolność ujmowania przedmiotów w sposób trwały i nieutralny. Chodzi o zdolność zupełnie naturalną, bo poznanie prawdy nie musi iść w parze z prawością woli i z perspektywą ludzkiej egzystencji porządek naturalny przekraczającą.

Nie można co prawda powiedzieć, by ujęcia intelektualne literalnie „wracały” do intelektu, a poznanie odbywało się w rytmie Entäusserung – Erinnerung (eksterioryzacji interioryzacji). Nie ma też potrzeby umieszczania schematu na planie historycznym, chyba że mielibyśmy na myśli historię osobowego życia. Reditio jest niczym innym, jak tylko określeniem owego statusu samodzielnie żyjącej i poznającej jednostki wobec tego, co jest przedmiotem poznania.

W epoce postmodernizmu poddaje się w wątpliwość obiektywny charakter prawd naukowych. Jeśli mówimy w tym kontekście o degradacji, to dlatego, że wyniki badań, które planowo rezygnowałyby z chociaż wąskiego marginesu niepowątpiewalności są *zupełnie*

bezwartościowe dla społeczeństwa. Wartość materialną przedstawiają one jedynie dla tych, którzy są „badaczami z urzędu”, tzn. nie mają na widoku innej korzyści poza tą jedynie subiektywną. Zostawiając wszelako na boku i tę kwestię, powiedzieć należy, że sama idea postmodernizmu („tymczasowości” wszelkich ustaleń naukowych) stanowi potwierdzenie tego, czemu – co do treści – sama zaprzecza. Jest to bowiem idea o charakterze – z zamierzenia – uniwersalnym i, paradoksalnie, ponadczasowym. Żadna ponadto idea do takowego charakteru niepretendująca nie jest w stanie wprost skierować niszczylielskiej siły relatywizmu w uniwersalny dorobek stuleci Cywilizacji Zachodniej. Mamy tu zatem do czynienia z heglizmem à rebours. U schyłku rozwoju przyszła idea totalnego zniszczenia, w świetle której zaczęto oceniać wszystko, co pojawiło się poprzednio. Naturalnie dwie rzeczy podlegają tu zakwestionowaniu. Po pierwsze możliwość komunikowania i sprawdzania wyników badań. Po wtóre, sama możliwość postępu.

Fundamenty Cywilizacji Zachodniej położono w epoce tworzenia uniwersytetów. Przyjęto wówczas Arystotelesowską zasadę, głoszącą, że wiedzę ludzką charakteryzuje pewność. To zaś oznacza sprawdzalność wyników badań i ich możliwą obiektywnie powszechność.

Wracamy zatem do punktu wyjścia niniejszych rozważań: skutkiem poznania zmysłowego człowieka jest coś specyficznego, a mianowicie, zdobycie pewnego niewzruszonego fundamentu, na którym może on oprzeć swój stosunek do otaczającego go świata (co manifestuje się na poziomie rudymenarnym w fakcie możliwości poszerzania kręgu jego egzystencji). Dowód co prawda określany przez Arystotelesa mianem *ἐλεγχος* do postrzeżenia zmysłowego odnosi się jedynie pośrednio. Właściwym bowiem jego przedmiotem jest zdolność znakowania, tzn. określania danej rzeczy w sposób wykluczający jej pomieszenie czy też utożsamienie z inną rzeczą. Problem komunikacji wysuwa się tu na plan pierwszy. A jednak i w tym punkcie Arystoteles dodaje frapującą uwagę: uporczywość odrzucania zasady niesprzeczności prowadzi nie tylko do uniemożliwienia porozumienia się między ludźmi, ale też i „mówienia człowieka do siebie samego” (*Metaphysica*, IV, c. 4, 1006b 7-9).

Nie trzeba chyba dodawać, że *signum temporis* czasów obecnych to właśnie brak zdolności słuchania. Ludzie nie tylko nie chcą, ale po prostu często nie potrafią słuchać się nawzajem. Być może problem autyzmu wynika właśnie z wycofania się dziecka we własny świat, w obliczu świata w stosunku do niego obcego, agresywnego przez reklamę i tzw. „muzykę”.

Dowód typu *ἐλεγχος* jest dowodem w niewłaściwym tego słowa znaczeniu. Nie ma bowiem zasady, która byłaby w *sobie* bardziej znana od zasady niesprzeczności i na którą można by się w udowadnianiu zasady niesprzeczności powołać. A jednak *dla kogoś* jakieś twierdzenie *subiektywnie* może wydawać się pewniejsze. Dlatego też „dowód”, o który nam tu chodzi polega na wykazaniu, że w każdej „subiektywnie pewniejszej” zasadzie zawiera się zasada niesprzeczności *implicite*. Chodzi zatem znów o odwołanie się do warunków empirycznych, w których generujemy sytuację „nabywania” zasady niesprzeczności. Jest to dowód *ad hominem*, w tym mianowicie sensie, że wkracza w samo serce problemu relatywizmu.

Wszelkie ludzkie życie społeczne musi opierać się na uznaniu tejże zasady. Odwrotnie: negowanie jej prowadzi – w taki, czy inny sposób – do podminowania porządku

społecznego. A jednak nie chodzi tu *zasadniczo* – jak powiedziano – o aspekt społeczny problemu. Chodzi o samą rozumność człowieka, która nie może się *de facto* pokazać inaczej jak tylko przy przyjęciu *stałych punktów odniesienia*, na których (jakby na kośćcu) można zbudować *cokolwiek w ogóle*. Chodzi też o warunki, w których można jakby „usłyszeć samego siebie”. To, że człowiek jest istotą społeczną jest pochodną faktu, że jest on istotą rozumną. Nie jest bowiem społeczeństwo stadem, które brutalnie eliminuje słabsze jednostki, ale strukturą opartą na uznaniu *abstrakcyjnie poznawalnej natury ludzkiej*, której posiadaniem obdarzone są wszystkie w ogóle jednostki (nienarodzeni, upośledzeni, terminalnie chorzy) – z tej właśnie racji, że jest to natura przysługująca potencjalnie *wszystkim w ogóle*. Jednostajność struktury społecznej nie może być narzucona a priori, tzn. nie może być przyjęta na podstawach innych niż tylko te ujmujące abstrakcyjnie naturę ludzką. Odrzucenie *ἐλεγχος* jest objawem pragnienia *dominacji*; przyjęcie go jest pragnieniem wolności nieopartej na tejże dominacji właśnie, ale wolności – by tak rzec – samej. To minimum wolności potrzebne do indywidualnej egzystencji jest właśnie gwarantowane przez trwałość zasad.

Pozyskując zasadę niesprzeczności dokonujemy „refleksji” sensu largo. Jak widzieliśmy, działanie zwierzęce, zamyka się całkowicie na bezpośrednim kontakcie z przedmiotem otaczającego zwierzę świata. W pierwszych zdaniach „Metafizyki” Arystoteles mówi o specyfice *ludzkiego* postrzeżenia zmysłowego. Mianowicie uwaga nasza nie musi skupiać się na *przedmiocie*, ona często (potencjalnie) skupia się *na czynności* poznania przedmiotu. Czyli – powracając do określenia Tomaszowego – oprócz *prawdziwego* poznania przedmiotu mamy poznanie *prawdziwości* tegoż poznania. W sensie szerokim musielibyśmy nazwać to refleksją, gdybyśmy nie mieli specjalnego terminu, bardziej adekwatnie oddającego specyfikę tegoż poznania. Ten termin to abstrakcja. Jeżeli odróżnia się ona od poznania animalnego sensu stricto, to odróżniać się musi swym charakterem. Czynność ta polega na ujęciu tego, co ogólne, w przeciwieństwie do ujęcia przez zmysły tego, co szczegółowe. Wyobrażnia jest tym, co wspólne człowiekowi i zwierzętom. Wszelako człowieka charakteryzuje *zwrócenie się* ku wyobrażeniom, a to w ten mianowicie sposób, aby zająć w stosunku do nich postawę dystansu. Owa *conversio ad phantasmata* jest niczym innym jak *abstractio*. Jako że jest to czynność z zasady uwarunkowania materialne przekraczająca, wypływać ona musi z niematerialnego pryncypium, zwanego przez Arystotelesa *νοῦς ποιητικὸς* intelektem czynnym (*intellectus agens* Tomasa). Nazwa ta jest o tyle trafna, że przecież zdolność do aktywności mierzy się stopniem oddalenia od materii.

Wróćmy jeszcze raz do zasady: *omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa*. Zaznaczono, że możliwy jest powrót „pełen”, który zresztą według Hegla miał się dokonać u końca czasów. Ponieważ jednak koniec ów dotąd nie nastąpił, wnosić możemy, że – nie historycznie, ale *zasadniczo* – istnieją *różne* stopnie abstrakcji, co w sensie Arystotelesowskim oznacza, że istnieją różne nauki posługujące się różnymi metodami i różnymi rodzajami abstrakcji.

Przejdźmy do problemu charakteru przedmiotów matematyki. Dlaczego stosują się one do świata materialnego, a są zarazem niematerialne? Otóż najprostsza odpowiedź brzmi: *reditio*, z którą mamy tu do czynienia, to „*reditio incompleta*”, „powrót”, czy też właściwie abstrakcja tego rodzaju, że skutek jej zostawia w cieniu i czyni problematycznym zakres stosowalności metody matematycznej i „nawrót” do materii, a ponadto samo pochodzenie

przedmiotów matematyki. Tym samym staje się widoczne, że inne rodzaje abstrakcji mogą te ograniczenia wyjaśnić i dostarczyć metodologicznych uściśleń.

5. Pojęcie kosmosu

Współcześni filozofowie (Leibniz, Heidegger, Wittgenstein) zadawali sobie pytanie: „dlaczego jest raczej coś niż nic?”; „dlaczego istnieje coś w ogóle?”. Milcząco (i zapewne nie dość świadomi historii własnych idei) przyjmowali oni pierwszeństwo możliwości istnienia przed istnieniem aktualnym. Bo ta pierwsza przedmiotem filozofii stała się dopiero od czasów Jana Dunska Szkota. Normalnie możność ta winna być na czymś oparta. U Szkota w grę wchodzi kontekst teologiczny, bo „esse diminutum” to „wtórny obiekt intelektu” Boga. Bardziej wszelako naturalnym wydało się poszukiwanie podstawy owej możności w świecie bytów matematycznych. Bo te odnoszą się faktycznie do otaczającej nas natury; podczas gdy faktyczność stwarzania świata (o którą Szkotowi chodziło) jest trudno uchwytana. Inaczej: dzięki matematyce człowiek może pielęgnować marzenie stania się „demiurgiem” własnego świata, choć oczywiście nie tego realnego. (Bardziej konsekwentni idealisci utrzymywać będą, że demiurgiem świata realnego stać się po prostu nie warto, a to tłumaczyłoby fakt, że nim istotnie nie są). Tak czy owak, wariantów aktualizacji owej możności może być wiele, stąd zasadnym może wydać się pytanie: „Czy istnieje tylko jeden świat”, bo przecież „lepiej by istniało wiele światów niż jeden”, bo wtedy „dobra” byłoby „więcej”. Jako teolog chrześcijański Tomasz odpowiada:

Wszystkie [...] rzeczy, które pochodzą od Boga, przyporządkowane są do siebie nawzajem oraz do samego Boga [...] Stąd też koniecznym jest, aby wszystkie rzeczy przynależały do jednego świata.

Natomiast jako filozof:

Sam porządek w rzeczach w ten sposób stworzonych przez Boga pokazuje, że świat jest jeden. O świecie bowiem mówimy jako o jednym jednością porządku, stosownie do tego, jak jedne rzeczy są podporządkowane innym.

[...] ci [tylko] mogli przyjąć istnienie wielu światów, którzy nie przyjęli, że przyczyną świata jest pewna mądrość porządkująca, ale przypadek. Demokryt więc powiedział, że z racji złączenia się atomów stał się ten nasz świat, a i inne [poza nim] nieskończone [co do liczby].²⁰²

O poglądach Demokryta wiemy bardzo niewiele (Platon je konsekwentnie przemilczał). Natomiast „przygodność” istnienia i możliwość (lub wręcz wymóg) ujęcia go przez kwantyfikator egzystencjalny ($\exists$) są to tezy de facto wypracowane przez Arabskich,

²⁰² Summa Theologiae, Quaestio 47. a. 3, c. (Obj. 2).

średniowiecznych Aszarytów. (Istnienie „jest” przygodne, bo działanie Boga w sumie – „nieprzewidywalne”). *Filozof*, nie ma żadnych racjonalnych powodów do przyjmowania tych poglądów. Jeżeli zaś je przyjmuje, to czyni to jako (specyficznie) „wierzący”. W tym sensie Tomasz „wierzącym” nie był, bo wiara przezeń przyjmowana harmonizowała z rozumem naturalnym, nie zadawała mu zaś gwałtu. Z poglądami Aszarytów Tomasz wielokrotnie polemizuje wprost, tu zaś po prostu spróbowaliśmy je ująć w szerszej perspektywie.

Wiara to znacznie więcej niż fascynacja. Pitagorejczycy byli zafascynowani matematyką, nie do tego wszelako stopnia, by „pobożnie” (jak Descartes) z dociekania przyczyn zrezygnować. Świat Pitagorejczyków był wypełniony muzyką sfer, której wszelako – z uwagi na brak należytej uwagi – inni poza nimi nie słyszeli. Otóż „zwracanie uwagi” to po prostu refleksja naukowa. Teorie naukowe mogą być piękne i słusznie dlatego bywają cenione. Oprócz wszelako uznania ich aktualnej postaci zawsze można pytać o *przyczynę* ich powstania. A tą nie jest nic innego jak percepcja piękna świata; „muzyki sfer”. W istocie, myśl, że świat jest harmonią, towarzyszyła filozofii greckiej niemal od jej zarania. Arystoteles (*De coelo*, II, c. 9, 290b 12) tak oto referuje poglądy Pitagorejczyków:

Jak jasno z tego widać, choć zręcznie i oryginalnie to powiedziano, nie jest prawdą, że harmonia powstaje z ruchu gwiazd, gdyż wywołane przez nie dźwięki współbrzmia. Wydaje się bowiem niektórym, że ruch tak wielkich ciał musi powodować dźwięk, jak dzieje się u nas w wypadku ciał nie tak wielkich i wolniej się poruszających. Skoro słońce, księżyc i całe mnóstwo gwiazd poruszają się z taką prędkością, jest niemożliwe, by nie powstał nadzwyczajny dźwięk. Założywszy to oraz że prędkości mierzone na podstawie odległości mają proporcje akordów, mówią, że dźwięk powstający z gwiazd poruszających się po okręgu jest harmonią. Wydaje się jednak dziwne, że tego dźwięku nie słyszymy. Podają więc jako przyczynę, że towarzyszy nam od samych narodzin i nie odróżniamy go od przeciwnej mu ciszy. Rozpoznajemy bowiem dźwięki i ciszę dzięki wzajemnemu przeciwieństwu. Tak więc to, co przytrafia się obrabiającym miedź, w wyniku przyzwyczajenia nie rozróżniającym hałasu, spotyka także ludzi.²⁰³

Taki kosmos, czyli ład był to system zamknięty. Pitagorejczycy ujęli taki system w terminach idealnych; granicznych; bo takimi właśnie muszą być terminy *matematyczne*. (Stąd zapewne pewien dystans Arystotelesa w stosunku do tej koncepcji). Pojęcie jedności jest tu kluczowe. Otóż samą jedność matematyczną pojmowano dwojako; albo: jako „transcendentalną” (Awicenna, Leibniz, Heidegger, Wittgenstein); albo jak tkwiącą w rzeczy (Platon, Parmenides, Pitagorejczycy). Ci ostatni nie poprzestali jednak na uznaniu piękna teorii matematycznych; zawsze bowiem obserwacja przyrody skłaniała ich do powzięcia myśli o istnieniu *naturalnej* harmonii rzeczy. Pięknymi bowiem nie są ani przede wszystkim, ani wyłącznie teorie naukowe, ale pierwotnie – realny motyw poszukiwania prawdy naukowej: piękno przyrody, które jest bodźcem estetycznym przede wszystkim. Żeby ten fakt uznać nie trzeba być człowiekiem wierzącym; żeby go ignorować trzeba być „wierzącym” adeptem scjentyzmu.

²⁰³ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999, s. 341 (Filolaos).

W systemie określanym we współczesnej fizyce jako zamknięty, energia potencjalna i kinetyczna wymieniają się. Przez system zamknięty rozumiemy system odizolowany od otoczenia. Zauważmy, że wedle Tomasza, który w tym punkcie rozwija myśl Arystotelesa, żaden system *naturalny* – ściśle rzecz biorąc – absolutnie odizolowany być nie może. Biorąc rzecz od strony fizycznej, stwierdzamy, że część energii „przecieka” przez bariery potencjału; bariery określane przez Tomasza jako: *vitruces*, *potentiae* – władze, czy też możliwości podmiotujące możliwe działania naturalne.

Ponadto w realnym świecie możemy niektóre z tak wskazanych systemów określić jako „ściślej”, inne – jako „luźniej” związane. Wyrażając to znowu w terminach scholastycznych, możemy powiedzieć, że dwa pryncypia: materia i forma, które stanowią o trwałości z jednej strony, a jednostkowości danego bytu z drugiej, są właśnie jakby „ściślej” lub „luźniej” powiązane. Stąd jedne z bytów możemy nazwać bardziej „jednymi” niż inne; stwierdzenie, które mogłoby się wydawać niezrozumiałe, gdybyśmy jednostki pojmowali jako elementy zbioru jedynie. *Scientia naturalis* jest w tym punkcie bliska poznaniu potocznemu. Zgodnie ze zdrowym rozsądkiem stwierdzamy, że naruszenie jedności (integralności) ciała zwierzęcego jest czymś zasadniczo różnym od na przykład rozłupania kamienia na dwoje. Jeszcze bardziej widoczne jest to wypadku człowieka. „Naruszenie” integralności bytowej struktury człowieka nie ogranicza się bowiem w tym wypadku do fizycznego zranienia, ale nawet dotyczyć może „dotknięcia” jego sfery emocjonalnej, nieporównanie bardziej podatnej na destrukcję niż ta zwierzęca. Zresztą takie naruszenie zwartości emocjonalnej jednostki może wprost prowadzić do śmierci – gdy chodzi na przykład o strach lub inne bardzo silne wzruszenie. Zawsze zwartość bytowa danego organizmu jest mierzona doskonałością owej proporcji materii do formy, która ponadto – paradoksalnie – proporcjonalnie do swej doskonałości jest bardziej podatna na zniszczenie ze strony tego, co elementarne.

Stwierdzenie, że rzeczy są mniej lub bardziej doskonałe, lub że o doskonałość (naturalnych władz człowieka) winnyśmy dbać przede wszystkim, wydaje się niemal oczywiste. Osobną sprawą jest, czy ludzie dość konsekwentnie przestrzegają owego odróżnienia. Odwrotnie: tendencja do „spłaszczenia” struktury świata może być *ex post* usprawiedliwiana „teoretycznie”:

[...] ten, który pragnie być mądrzejszy niż pospółstwo, powinien się wstydzić, że szuka wątpliwości w sposobie wyrażania się wynalezionym przez pospółstwo [...] oto spostrzegam przez okno ludzi przechodzących ulicą [...] Cóż jednak naprawdę widzę prócz czapek i szat, pod którymi mogłyby się skrywać automaty [...].²⁰⁴

Integralność somatyczna człowieka, a emocjonalna ponadto również, jest nierównie bardziej podatna na destruktywne wpływy środowiska. Stąd też, jeżeli „postrzegamy ludzi jak automaty” (struktury addycyjne), nie przyjmujemy stanowiska *teoretycznego wyłącznie*. Równowaga sfery somatycznej, którą Tomasz określa mianem „*optima complexio*” jest warunkiem wstępnym dla zdobycia doskonałości duchowej (wolitywnej i intelektualnej). Odwrotnie: zamierzania (*intentiones*) (bo nie po prostu wyobrażenia, czy też to, co wymyślone) doskonałą (integrują) sferę somatyczną i emocjonalną. Arcybiskup Fulton Sheen

²⁰⁴ Rene Descartes, *Meditationes*; Medytacja II (14; 13); tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie.

zauważył, że próba „integrowania” ludzkiej egzystencji od podstaw (od emocji poczynając) równa się wywracaniu naturalnego porządku rzeczy. Bo ten nie jest po prostu porządkiem następstwa w czasie (*posita causa ponitur effectus*). To, co zamierzone, *realnie* wpływa na to, co w czasie zamierzenie poprzedza. A rzecznik mechanicyzmu tego jednak nie jest w stanie zrozumieć. To, co najbardziej formalne w człowieku jest nie tylko doskonałe, ale i *doskonaleniu podlega* (winno podlegać). Wychowanie polega właśnie na dostrzeżeniu dobra w innej osobie i pomnażaniu go. Bo my-ludzie dobra *stwarzać* w innych z niczego po prostu nie możemy. Nie mamy prerogatyw boskich. Naturalną zaś kolejną rzeczy najłatwiej jest owo dobro dostrzec w osobach fizycznie (somatycznie, emocjonalnie i genetycznie) nam bliskich, to znaczy w tych, które (jak dzieci przede wszystkim) są z nami związane więzami krwi.

Człowiek zatem zależy od środowiska w sposób specyficzny, choć mimo to naturalny. Bo ogólnie, każde ciało ożywione możemy pojmować jako system (oscylator harmoniczny), którego „działanie” jest możliwe dzięki przyjmowaniu („asymilowaniu”) siły wymuszającej pochodzącej z zewnątrz. Siła taka może być „wymierzona” tak, że odpowiada „wymierzeniu” materii do formy danego organizmu. Ale może być też siłą, która jest zupełnie „elementarna” i w tym wypadku jest po prostu – jak na przykład ostry przedmiot godzący w ciało – siłą zupełnie destruktywną. Z drugiej zaś strony, dynamika działania jest wprost proporcjonalna do stopnia interioryzacji pryncypiom działania. „Asymilujemy” bowiem (*sensu largo*) również formy poznawcze. Nie trzeba dla zrozumienia tego faktu odwoływać się do Heglowskiej Erinnerung, bo – jak widzieliśmy – Tomasz podaje wystraszająco precyzyjną charakterystykę funkcjonowania pryncypium działania ludzkiego.

Wydatkowanie energii, które jest ewidentnie związane z ruchem lokalnym, jest możliwe dzięki zgromadzeniu pewnej ilości energii potencjalnej. Przemieszczenie zaś, które potem ma miejsce, nie jest po prostu przesunięciem, który moglibyśmy pojmować jako matematyczny abstrakt. Jest ono „wymierzone” ilością energii właściwą dla danego ciała – oscylatora harmonicznego. W wypadku oscylatora makroskopowego, w którym bariery potencjału są nieprzepuszczalne, tak jak na przykład zamocowania struny skrzypiec, określenie jakiegoś miejsca jako „właściwe” dla danej aktywności na przykład organizmu – wydaje się niezrozumiałe. System taki (makroskopowy) możemy bowiem dowolnie separować, w związku z czym, otoczenie jego nie musi pozostawać w istotnej relacji do tegoż obiektu. Tak jednak oczywiście nie jest z oscylatorem realnym (na przykład kwantowo mechanicznym). Miejsce nie jest abstraktem, ale pochodną interakcji realnych (różnych od siebie) ciał.

Naturalnym wydaje się pytanie o *genezę*, czyli sposób powstania danego oscylatora harmonicznego. Wszystkie bardziej złożone wytwory człowieka noszą przynajmniej pewne podobieństwo do oscylatorów harmoniczych. Działanie bowiem na przykład samochodu – polega właśnie na uwalnianiu energii potencjalnej wiązań chemicznych w procesie spalania i umożliwieniu dalej ruchu lokalnego. Podobnie rzecz przedstawia się np. z zegarkiem z wahadłem torsyjnym.

Wytwory są oczywiście strukturami addycyjnymi, bo też pryncypium ich działania nigdy nie może tkwić wewnątrz nich, a ich działanie jest właśnie wymuszone (ten termin Arystotelesowski ma w tym kontekście dość jasne znaczenie). Co więcej, sztuczność zachowań ludzkich nawet jest jakby pochodną mechanicznej i wymuszonej interioryzacji pryncypium działania. Chodzi o pominięcie lub pogwałcenie naturalnej dla człowieka drogi

zdobywania wiedzy i cnót moralnych. To, że może istnieć droga od naturalnej *doskonalsza*, nie oznacza, by była ona z tą naturalną *sprzeczną*.

Silnik spalinowy jest silnikiem termicznym (pracuje w cyklu Carnota), a odnośnie do mechanicyzmu Descartes'a wystarczy zauważyć przynajmniej to, że ciało ludzkie z pewnością silnikiem termicznym nie jest. Nie jest „maszyną”. Ogólnie, jeżeli wytwory pochodzą od człowieka, a więc są od niego zależne, to pryncypium ich *wytworzenia* musi być doskonalsze od pryncypium ich *działania*. Chodzi o formalne pryncypium działania (nie tylko zresztą wytwórczego). Ale z drugiej strony, możemy zawsze zapytać o formalne pryncypium bycia (istnienia) człowieka, pamiętając wszelako, że strukturą addycyjną być on nie może. Platon niestety jakby o tym zapomniał, bo odwołał się do mitu Demiurga, a fatalne skutki tego traktowania człowieka jako tego, co wytworzone, pokazały się w wiekach późniejszych. Sam Platon co prawda mówił wyłącznie o ciele człowieka, a Descartes (przynajmniej w pierwszych wydaniach *Medytacji*) deklaruje zamiar udowodnienia substancjalności duszy ludzkiej. W najlepszym jednak razie prowadzić to musi do dualizmu ciała i duszy; do dezintegracji bytu ludzkiego. Natomiast według Tomasza, dusza jest tegoż bytu formalnym pryncypium, a naturalną drogą jego (pryncypium) identyfikacji jest analiza naturalnego dla człowieka sposobu działania. Działanie bowiem idzie za bytowaniem (*operari sequitur esse*). Specyficzną jest przede wszystkim – jak zauważa Arystoteles na pierwszych stronicach *Metafizyki* – percepcja zmysłowa; „estetyczny” stosunek do obiektów postrzeganych; ich spoczynek w umyśle ludzkim, który nazwiemy kontemplacją.

Wróćmy więc do pitagorejskiej harmonii sfer. Muzyka wydaje się fenomenem specjalnym, bo nie ruchu lokalny, ale – paradoksalnie – spoczynek stanowi o jej wartości; o użyteczności mówić w tym wypadku niepodobna. Przeżycie estetyczne jest związane ze *spoczynkiem*, czyli jakby przerwaniem zwykłego toku wydatkowania energii kinetycznej. *Μουσική* w pojęciu Greków rozciągała się na wszelką aktywność, którą dzisiaj określilibyśmy jako „niepraktyczną”, czy niezwiązaną z „przemieszczaniem się”. W tym wypadku problemem byłoby wskazanie może nie tyle, jak „wytwarza się” przedmioty „muzyczne”, co wskazanie, jak „wytwarza się” ich „dźwięk”, czyli – ogólnie – generuje przeżycie estetyczne, specjalnie związane raczej z duchową aktowością człowieka. Dlatego właśnie chyba Pitagorejczycy powzięli ideę kosmosu.

Wiadomo, że problem „skonstruowania” oscylatora harmonicznego jest w ogóle ciekawy nawet od strony fizycznej. Dość wspomnieć hipotezy odnośnie do powstania Systemu Solarnego. Co sprawiło, że jego elementy „zostały zestawione”? Od strony czysto teoretycznej, przyjmujemy, że „części” oscylatora – dla uzyskania określonej energii potencjalnej – są „przeciągnięte” z idealnego, nieskończenie odległego miejsca. Energia potencjalna jest energią zawsze systemu, stąd też części, które mają do siebie pozostawać w *określonej proporcji*, wprzód – jak się wydaje – powinny być od siebie „nieskończenie odległe”. Jest to oczywiście model wygodny dla opisu idealnego, fenomenalnego obiektu. Jest to ponadto model, który *do pewnego stopnia jest wygodny* przy wytwarzaniu rzeczy. „Bierzemy” bowiem części wprzód „odizolowane”, a potem je „składamy” w coś, co wygląda jak „automat” – rzecz poruszająca się „sama”, na podobieństwo organizmu żywego. Wydaje się, że podobnie rzecz musi się przedstawiać z wszelkim w ogóle wytwarzaniem – wartość danego przedmiotu wydaje się tym większa, im zestawienie owych wprzód odizolowanych składników jest trudniejsze. Zauważymy, że scholastyczne zagadnienie „słusznej ceny”

(wartości) produktu może być rozwiązane biorąc pod uwagę te obiektywnie przecież właściwości elementów wytworu.

Inaczej rzecz przedstawia się z rzeczoną μουσική. O jej wartości nie stanowi mechanicznie wydatkowane działanie idące wprost za złożeniem części. Chodzi o to, że specjalnie aktywność estetyczna człowieka polega na skupieniu, a nie „ruchu”, ten bowiem przychodzi jako cecha akcydentalna jedynie, tak jak aktywność po wypoczynku.

Istnieje jednak sfera aktywności zupełnie fizycznej człowieka, w której jego duchowość dochodzi do swoistej pełni. Chodzi o uprawę roli. „Warsztat” pracy rolnika w niczym nie przypomina fabryki. Jest to bowiem przedmiot naturalny; naturalny, organiczny oscylator harmoniczny, który się nie da „poskładać”, ma bowiem swój specyficzny charakter. Ta sfera działalności człowieka jest zupełnie wyjątkowa, „bo w każdych innych stosunkach ludzkich może być kłamstwo, a ziemia to prawda ... Ziemi nie można oszukać, ale i ona da albo nie da, ale nie oszuka... Dlatego to ziemię kocha się jak prawdę – a że się ją kocha, więc i ona uczy kochać ... I rosa pada nie tylko na zboża, nie tylko na łąki, ale jakby na duszę, i człowiek staje się lepszym, bo jak się ma do czynienia z prawdą i kocha, to jest się bliżej Boga”; „wszelkie inne bogactwo może być uważane z fikcją, prócz ziemi”.

Od czasów, kiedy Henryk Sienkiewicz napisał te słowa, zmieniło się tyle, że prawie niepodobna w nich odnaleźć świata, w który żyjemy obecnie. A jednak – jeżeli głębiej się nad tym zastanowić – to przecież przyroda kraju ojczystego jest właśnie miejscem (naturalnym miejscem), gdzie człowiek uczy się rzeczy nazywać, uczy się „znajdować swoje miejsce” w bardziej później złożonych sytuacjach życiowych. Miejsce, które, dlatego że postrzegane jako własne, bywa chętnie dzielone innymi; przede wszystkim zaś inną osobą naturalnie otwartą na nowe życie. Bo oczywiście literalnie nawet „przychodzimy na świat” w naszym kraju ojczystym i w rodzinie.

Mimo marzeń inżynierii genetycznej, nie można sobie nawet wyobrazić, aby nasze ciało „składało się” z cząstek ad hoc przyciągniętych z wyimaginowanej „nieskończoności”. Powstawanie organizmu żywego pojmować by można raczej odwrotnie – oto cechą ciała jest rozciągłość i możemy sobie wyobrazić „punkt”, z którego „cząstki” naszego ciała się „rozciągają” później. Jest to oczywiście widoczne w rozwoju zarodka ludzkiego. Problem tylko w tym, że jest to jedynie *wyobrażenie*. Części bowiem zawsze zajmują jakieś miejsce, a tym zajmowanym miejscem punkt być nie może. Jeżeli Descartes definiował ciało jako *res extensa*, to miał chyba na myśli takie właśnie wyobrażenie. Problemem jest oczywiście to, że „ekstensję” ciała pojęto *statycznie*. Wyobrażenie to trafnym może być o tyle, o ile patrzymy na nie od strony *dynamiki* rozwoju (to znaczy interakcji z materialnym środowiskiem), bo wymiary ciała ludzkiego są pochodną tejże interakcji o charakterze energetycznym, nie zaś lokalnym zasadniczo.

Możemy ten problem uzmysłowić sobie biorąc pod uwagę nie tylko odżywianie dojrzałego organizmu, ale i wzrost dojrzewającego (wzrost – według Arystotelesa – jest jednym z gatunków ruchu). Otóż – podobnie jak w wypadku odżywiania – chodzi zasadniczo o to, że potencjalne części ciała są „przyciągane” „z zewnątrz”, choć nie naturalnie z „nieskończoności”. Jedyne problem polega na trudności z wyeliminowaniem niewygodnego pojęcia „punktu” o jakiejś elementarnej „rozciągłości”. Punktu, który miałby wciągać z zewnątrz to, co zmieni się w części ciała. Natomiast *nie musimy* sobie wyobrażać powstania organizmu ludzkiego jako „akumulacji” cząstek. W istocie jest to nonsensem, ponieważ

komórka męska i żeńska dla utworzenia nowego organizmu musi przestać być tym, czym była – częścią dorosłego organizmu. Trudność ta (trudność materializmu) może być ominięta, jeżeli ciało pojmimy jako falę (stojącą), a komórki męską i żeńską jako fale biegnące. Otóż tworzywa genetyczne to jakby ciągi falowe. Fale mogą ulegać superpozycji. I wypadku poczęcia mamy taką właśnie superpozycję fal. W wypadku nałożenia się dwu ciągów falowych może powstać fala *stojąca* (nowy organizm), wówczas, gdy ciągi te wygaszą się wszędzie poza *naturalnym miejscem* nowej fali stojącej (jego ekstensja jest zatem wtórna). Takie wygaszenie jest możliwe dzięki współdziałaniu czynników zewnętrznych, poczęcie warunkujących. Wyraża to scholastyczna zasada: Homo hominem generat et Sol. Naturalnie chodzi tu o „słońce”, które daje wzrost przyrodzie kraju ojczystego przede wszystkim. Jednocześnie trzeba stwierdzić, że superpozycja fal jest możliwa tylko w wypadku fal koherentnych. Natura sama tu wykonuje „pracę” dostosowania potencjalnych części nowego organizmu. Przeciwnie: tzw. inżynieria genetyczna jest nieudolnym naśladownictwem owego doskonałego działania natury. Trudność stanowiło uzyskanie nawet źródła koherentnych fal świetlnych (laser). Jest naiwnością przypuszczenie, że tak złożone fale, jakie są stowarzyszone z tworzywami genetycznymi człowieka, można „modelować” ad libitum. Natura działa tu w sposób doskonały. Człowiek może to działanie zazwyczaj jedynie niszczyć. I rzeczywiście – pojawienie się chorób cywilizacyjnych, specjalnie zaś chorób dzieci, jest tego wymownym świadectwem.

U progu filozofii nowożytnej zatarto zasadnicze odróżnienie między tym, *czym rzeczy są*, a tym *jak są one nazywane*. Najprościej można to zilustrować w ten oto sposób: Wszelkie „jest” języka ma – rzekomo – lustrzany odpowiednik w „jest” rzeczy (rzeczy naturalnej – marksizm lub „intencjonalnej” – fenomenologia). Jakkolwiek pewien archetyp tego typu myślenia spotykamy już „Fedonie” Platona, to zasadniczo chodzi tu o wpływ średniowiecznej filozofii arabskiej: nowożytni zwolennicy Platona (czy też tego, co za platonizm uważają) czytają jego teksty z takim właśnie kluczem hermeneutycznym.

Kody DNA są znakami (jeżeli są one zapisane). Dziwnym wszelako byłoby przypuszczenie, że znaki *same* mogłyby urealnić cokolwiek. Genomy żeńskie i męskie są realnym źródłem nowego życia, ale przypuszczenie, by tym źródłem miałyby być *same* kody DNA jest nonsensem. Są one nim o tyle tylko o ile tkwią w realnych tworzywach genetycznych. Żaden znak nie może powodować skutków realnych. Problem ten poruszono już we Wstępie oraz kolejnych Rozdziałach książki. O postawianiu decyduje energia, a nie znaki.

Znaki stanowią część naszego-ludzkiego świata. Cześć wywierającą na nasze życie wpływ konstruktywny lub destruktywny; bo wszystkie ludzkie wytwory są naznaczone tą właśnie ambiwalencją. Znaki zapisane w każdej książce (również w książce niniejszej) mają dokładnie ten sam charakter. A sam Platon z głęboką nieufnością odnosił się od *materialnej strony słów ludzkich*. Ich działalność destruktywna widoczna w sferze życia ludzkiego najbardziej podatnej na destrukcję – w rodzinie. Znaki „kultury obrazu” ją obecnie niszczą.

Słowo obietnicy i przysięgi jest znakiem. Jest znakiem zupełnie wyjątkowym, bo pochodzącym wprost z ludzkiego serca (intelektu i woli). Otwiera ono perspektywę przyjęcia nowego życia. Chodzi o perspektywę stworzenia środowiska bezpośredniej bliskości osób otwartych na nowe życie. Sfery somatycznej w danym razie od sfery emocjonalnej i

wolitywnej oddzielać nie można bez dezintegracji ludzkiej egzystencji. Tymczasem ta bliskość bywa niszczona przez tzw. „reklamy” i „filmy”.

W starożytności (przed Talesem) powstanie tego systemu, który obecnie nazywa się światem, pojmowano jako rozwój pewnego zarodka. Natomiast Parmenides i Pitagorejczycy wyobrażali sobie świat jako kulę i wyobrażali sobie jakąś „stronę zewnętrzną” w stosunku do niego. Nie mieli co prawda idei przestrzeni kartezjańskiej, stąd przekonanie, że świat zaczyna „zajmować miejsce”, w którym poprzednio go „nie było” raczej nie wchodziło w grę. Natomiast *jakoś* problem „strony zewnętrznej” sobie usiłovali uzmysłwić. „Uzmysłwić”, to znaczy „poznać” w sposób opowiadający ich *materialistycznym* założeniom. Mianowicie Kosmos – według Parmenidesa – „oddycha” tym, co „na zewnątrz”. Skoro zaś świat to byt, to byt „wdycha w siebie „niebyt”.

Mówi się o tym, że Wielki Wybuch był poprzedzony „ściśnięciem” części później rozwijającego się ciała kosmosu. Embryon zwierzęcia też „rozwija się” to znaczy zaczyna zajmować miejsce, w którym go poprzednio nie było. Natomiast nikt chyba nie będzie twierdził, że embryon energii tego wzrostu czerepie „ze swojego wnętrza”.

Każda część kosmosu i kosmos jako całość musi tę własną energię zachowywać. Podobnie jak źródła energii dla organizmu zwierzęcego poszukujemy na zewnątrz tegoż organizmu, tak też odnośnie do całości – kosmosu – Źródłem jego energii musi być to, co „na zewnątrz” – Przyczyna Transcendentna. Sposób jej działania, a mianowicie, to czy działa ona w czasie, nie jest rzeczą wagi zasadniczej. Istotna jest bowiem zasada zachowania energii, natomiast *sposób* jej zachowania jest sprawą osobną.

Świat jako całość jest zbiorem relacji między mniejszymi – stosunkowo mniej trwałymi – proporcjonalnie do siebie odniesionymi składnikami. Zawsze zresztą analogią między tak pojętą całością a jej częściami de facto się posługiwano. Historycznie pierwszy model atomu, był to model planetarny. Wyobrażano sobie części atomu na podobieństwo części Układu Słonecznego. Układ Słoneczny jest jednak – jak się w sumie okazało – znacznie „luźniej” powiązaną całością niż atom. Wyobrażanie sobie elektronów jako „planet” musiało przynieść absurdalne wnioski. Jeżeli zaś pojmuje się elektron w atomie jako falę raczej niż cząstkę, i jeżeli obowiązuje Zakaz Pauliego, to najwyraźniej, cząstki elementarne są „ściślej” powiązane niż może te wyobrażone na podobieństwo przedmiotów fenomenalnych.

Zdaniem Tomasza, tym, co najlepsze w całym kosmosie, jest ład całości. Odpowiada zresztą temu zasada etyczna (powszechnie od starożytności już przyjmowana), że dobro całości jest ważniejsze niż dobro partykularne. Zarazem jednak – paradoksalnie – owo dobro całości jest dobrem ufundowanym na relacjach jedynie, a te mają minimalną ilość bytowości. Stąd można by powiedzieć, że więcej bytowości tkwi w źdźble trawy niż w ładzie kosmosu. *Realną* miarą ważności każdego prawa o charakterze uniwersalnym jest jego *odpowiedniość* w stosunku do *każdej* poszczególnej osoby ludzkiej.

Jeżeli mówimy o całości, mamy na myśli oczywiście formę. Forma kosmosu warunkująca (*jako forma, a nie źródło energii*), stałość energii kosmosu musi być stała. Stałymi (względnie) są też formy części kosmosu – poszczególne na przykład organizmy zachowają osobniczą tożsamość przez szereg lat. Obojętnie, czy wyobrażalibyśmy sobie istnienie jakiegoś „zarodka świata”, czy też – nie, faktem jest, że wszystko, co jest pomiędzy jakąkolwiek częścią a całością, musi być zbudowane z analogicznie podobnych elementów – materii i formy. Obojętnie, jak *wyobrazimy sobie powstanie* jednostki ludzkiej, całość

ludzkiego organizmu musi być całością celowo zorganizowaną i to począwszy od elementarnych składników materii. Złożoność organizmu ludzkiego przesądza o tym, że na działanie czynników o charakterze elementarnym, jest on bardziej podatny niż te ciała, które owej elementarnej strukturze są „bliższe”. Tomasz określa budowę ciała ludzkiego jako „optima complexio – to najdoskonalsza możliwa do zaistnienia w świecie fizycznym proporcja czynników materialnych. Taka właśnie struktura ciała ludzkiego jest *konieczna* do tego, aby ludzka wyobraźnia (posługująca się mózgiem) mogła być *instrumentem działania intelektu – władzy zupełnie już niematerialnej*. Człowiek zatem jest na granicy (in confinio) dwu „światów” – materialnego i duchowego. Od strony „ludzkiej”, teoriopoznawczej, „strona zewnętrzna” to intelekt, sytuujący się w dystansie do przedmiotów, które mają być poznane. Człowiek jednak nie jest literalnie „kreatorem własnej egzystencji” (Sartre), jakkolwiek duchowość ludzka przysądza właśnie o tym, że „wymierzać” on może energię w stosunku do własnego ciała zewnętrzną – bardzo precyzyjnie. Intelekt ludzki nie jest kreatorem ludzkiego ciała, ale jest mimo wszystko formalnym pryncypium funkcjonowania tegoż ciała. Tożsamość człowieka – jego „stan energetyczny” – jest właśnie *zachowana* przez niematerialną formę rozumną; jest zaś specyficznie „wymierzona” przez przyczynę sprawczą. Bo samo pojęcie energii można ująć analogicznie i w tym sensie intelekt ludzki czerpiący z Pierwszego Źródła ruchu, jest efektywnym czynnikiem wszelkiej ludzkiej aktywności.

Nie będąc źródłem swej własnej aktywności, ale tylko jej pryncypium formalnym – „miarą”, człowiek źródeł energii własnego życia musi poszukiwać w „stronie zewnętrznej”. Tylko on spośród wszystkich istot żywych, jest w stanie poznać Stronę Zewnętrzną, tzn. skierować się ku rzeczywistemu Źródłu energii kosmosu. Otoczeniem; „naturalnym środowiskiem” życia człowieka może być – stosownie do tego – ostatecznie jedynie wspomniana Strona Zewnętrzna fizycznego kosmosu. „Ostatecznie”, ponieważ historycznie ku temu celowi podążamy wychodząc z jakiegoś punktu wyjścia, czyli od środowiska naturalnego w węższym tego słowa znaczeniu. Chodzi o przyrodę kraju ojczystego, o ziemię, w „której jest prawda”. Chodzi o rodzinę, w której pierwsze dostrzeżone oblicze ludzkie wyciska się w pamięci z taką siłą, że jakby wskazuje kierunek, w którym dalej przychodzi podążać. Kierunek, który *czasami* trzeba zmienić, choć jest to bardzo trudne. Zmienić go bowiem można tylko motywów czysto racjonalnych, a tymi – jak wiadomo – kierować się najtrudniej. Strona zewnętrzna ma najpierw przede wszystkim fizyczny charakter. Chodzi o fizyczne więzi krwi, o więzi języka ojczystego. W tym wypadku widzimy, że strona zewnętrzna nie musi i nie może być pojmowana w kategoriach przestrzennych. Chodzi bowiem o jej status bytowy.

6. Dążenie naturalne

W De Veritate 25, 1, c. Tomasz odróżnia appetitus naturalis, sensitivus oraz intellectualis. Jest to rzeczywiście odróżnienie, ale drugiej strony, widać tu i analogię instruktywną dla uzmysłowienia sobie natury cech różnicujących.

Appetitus sensitivus widać wyraźnie w działaniach instynktownych zwierząt. Pewne rzeczy (te odpowiadające naturze zwierzęcia) bywają pożądane po tym, jak wprzód zostały poznane. Poznanie zaś musi polegać na identyfikacji proporcji stanu energetycznego danego organizmu do tegoż stanu otoczenia. Bez niego zachowanie osobniczej egzystencji nie byłoby możliwe.

Schemat ten jest racjonalny, co nie oznacza wszelako, że jest przez zwierzę jako racjonalny właśnie rozpoznany. Rozumność bowiem przypisujemy tu nie tyle zwierzęciu, co naturze; przez „rozumność” rozumiejąc fakt, że dana rzecz jest dla zwierzęcia rzeczywiście pożyteczna. Schemat jest wykonywany, choć nie jest przedmiotem *refleksji*; zwierzę poznaje (jakoś) prawdę, ale nie *rację prawdy* (prawdę po prostu). Natomiast racjonalnym jest schemat odpowiedniości i dostosowania części kosmosu. Ta struktura jest rozumna, a więc pochodna od Rozumu. Działania instynktowne zwierząt są najbardziej uderzającym jej przykładem. W tym sensie musimy powiedzieć: opus naturae est opus intelligentiae (natura jest dziełem inteligencji).²⁰⁵ Zwierzę poznaje dobro to oto w konkretnej sytuacji, a instynkt jest matrycą, która kwalifikuje dany poznany przedmiot jako dobry lub zły. „Natura jest dziełem inteligencji”, choć to, co określa się mianem inteligencji u ludzi prowadzi (co oczywiste) do jej niszczenia. Tak więc pojawia się problem, czym naprawdę jest ludzki appetitus intellectualis.

Appetitus sensitivus próbowano zredukować do „mechanizmów”, którym przypisano rangę „elementarnych”, co miało znaczyć „uniwersalnie” w naturze ważnych. Mechanicyzm Descartes’a jest tego przykładem. Zwierzęta są rzekomo „maszynami”. Świat mechanicyzmu został zresztą „spłaszczony” do tego stopnia, że nie tylko postawiono znak równości między „sensitivus” i „naturalis” (elementaris), ale i w istocie wykreślono zeń również specyficzny appetitus naturalis, co pociągnęło za sobą i tę konsekwencję, że nie wiadomo, jak cząstki uważane za „elementarne” mogłyby konstytuować ciało zwierzęcia, które (na przykład co do emocji „kodujących się” w nim) „elementarnym” ewidentnie nie jest.

Według Descartes’a, Bóg dał pierwszy impuls ruchu kosmicznego, który to ruch dalej zachowuje się zgodnie z zasadą zachowania pędu. Nie widać tu natomiast „zasady zachowania” bytu osobniczego. Istnienie appetitus naturalis dawałoby przynajmniej przesłanki do jego znalezienia; istnienie jego skłaniałaby nas ponadto do szukania źródła ruchu kosmicznego; którego wszak niezdobna zredukować do (jak to określa Krąpiec) agens a tergo. „Impuls” Descartes’a ewidentnie nie daje ścisłych przesłanek racjonalnego dowodu na istnienie Boga; nie daje wszelako również żadnych przesłanek do postrzegania natury w całej jej różnorodności. Bo ta różnorodność jest w dowodzie kinetycznym szeregiem ogniw prowadzących do Przyczyny Pierwszej, co jest ustalone na drodze refleksji.

²⁰⁵ De potentia, q. 1 a. 5 c. Unde oportet quod omni ei quod agit ex necessitate naturae, determinetur finis ab aliquo quod sit intelligens. Propter quod dicitur a philosophis, quod opus naturae est opus intelligentiae. Unde si aliquando aliquod corpus naturale adiungitur alicui intellectui, sicut in homine patet, quantum ad illas actiones quibus intellectus illius finem determinat, obedit natura voluntati, sicut ex motu locali hominis patet: quantum vero ad illas actiones in quibus ei finem non determinat, non obedit, sicut in actu nutrimenti et augmenti.

Te uproszczenia zaważyły zresztą też na współczesnej psychologii, bo procesy intelektualne pojęto redukcjonistycznie właśnie. Myśl to „wydzielina”, a mózg – to „gruczoł” (Cabanis). Można to nazwać prostotą ujęć, choć określenia wyrazistsze nasuwają się same. Czynienie odróżnień w danym razie wydaje się nieodzowne, a ich poniechanie – naganne moralnie. Tak samo, jak traktowanie zwierząt jako „maszyn”. Istnienie działań instynktownych trudno wytłumaczyć w terminach mechanicyzmu. Rzeczy nie są zwykłymi zgrupowaniami elementarnych cząstek, bo przecież w prostym nagromadzeniu cząstek dopatrywać się celowości nie można; a tymczasem celowość działania natury jest widoczna dla każdego nieuprzedzonego obserwatora.

Wymowę tego faktu usiłowano osłabić przyjmując, że celowość jest *skutkiem*, nie zaś *przyczyną* powstawania. Pod powierzchnią zjawisk postrzeganych („niesłusznie”) jako celowe, działałyby elementarne procesy skutkujące dostosowaniem, bo właśnie lokalna jednie koegzystencja kompleksów cząstek stanowiłaby o tym, co nazywano „naiwnie” „celowością”. Naturalnie żaden ewolucjonista nie jest w stanie nie wskazać *źródła* tych „odkrywczych” myśli. W świecie bowiem natury, który widzimy własnymi oczami, dominuje celowość (na to zwraca uwagę Tomasz), a przypadek jest wąskim marginesem procesów naturalnych. Ewolucjonizm odwraca ten porządek. Przypadek miałby być osnową „historii świata”. Jeżeli zaś znamy „sens” to dobranie odpowiednich (tzn. pożądaných) (jedyne zrozumiały sens „dostosowania”) danych paleontologicznych byłoby tylko pracą wykonawczą. Teilhard de Chardin „znalazł” nawet szczątki zwierząt, które nigdy nie istniały. Dla tego myśliciela ważniejsze bowiem było to, że istnieć one „powinny” były. Pogarda dla nagich faktów jest tu uderzająca. Bo zresztą wpisuje się ona w schemat historycyzmu.

Jeżeli położyć by znak równości między celem a dobrem, to przypadek musiałby być określony jako zło. Pojawia się wobec tego pytanie, czy w naturze zło w ogóle może dominować. „Optymizm” humanistów kazał im wierzyć, że to człowiek (jako przekraczający naturę) jest kreatorem dobra. A jednak, jak twierdzi Bias z Priene: „Ludzie są w większości źli”. Myśliciel pogański, po prostu ograniczył się do prostego stwierdzenia faktu. Inaczej: „dobro” myślicieli tzw. „oświecenia” ma wartość mimo wszystko problematyczną i to bynajmniej nie z punktu widzenia religii, która „Rozumowi” się sprzeciwia. Natura może być zła o tyle tylko, o ile przez ludzi bywa skażona, i to istotnie trudno wytłumaczyć *definitywnie* przy pomocy samego rozumu naturalnego.²⁰⁶ Nie jest ona jednak „zła” w sensie dosłownym, bo zły jest jej obraz: przeniesienie stosunków ludzkich (tych przewrotnych) na rozumienie stosunków naturalnych (*appetitus naturalis*).

W II księdze „Fizyki” Arystoteles omawia problem ewolucjonizmu i determinizmu. Nie ma, według niego, absolutnej konieczności w naturze; nie da się jej istnienia udowodnić, a udowodnić można i trzeba istnienie konieczności warunkowej, celowej. Dla istnienia (przede wszystkim) osobniczego potrzebna jest konstruktywna interakcja z otoczeniem. Działanie jednostek jest celowe w tym sensie, że każda z nich dąży do zapewnienia trwania

²⁰⁶ In Jeremiam, cap. 12 l. 1. Et excludit poenae dilationem, quia tempus est ut puniantur in propriis personis, non in possessionibus, neque in terrae nascentibus: usquequo lugebit terra? Ps. 106: posui flumina in desertum, et exitus aquarum in sitim; terram fructiferam in salsuginem a malitia inhabitantium in ea. In animalibus: consumptum est animal.

już to osobniczego, już to gatunkowego. Inaczej: dąży do istnienia. Istnienie (fakt posiadania zasady czyniącej daną jednostkę realną) jest dobrem; co więcej: dobrem jest tylko ono. Dla jednostki *istnieć* to tyle, co partycypować we własnym akcie istnienia.

W naturze widzimy różne co do doskonałości przejawy owego dążenia do istnienia, trwania; zakres egzystencji danego zwierzęcia jest ograniczony do pewnego ekosystemu, w którym to zwierzę jest organiczną częścią całości. Dobro bowiem jego istnienia jest dobrem dla całego ekosystemu, a „walki o byt” (ślepych, mechanicznych impulsów) bynajmniej tu nie widzimy. W naturze istnieją ekosystemy, a trwanie każdego osobnika wewnątrz każdego z nich jest możliwe dzięki zachowaniu status quo, a nie jego zmianie. Naturalne systemy są zachowawcze. „Eliminacja” jest jedynie pochodną tendencji o charakterze bardziej uniwersalnym. Zdaniem Arystotelesa, „Bóg i Natura nic nie czyni na próżno”.

W ekosystemach tych widzimy, że rozpad ciała zwierzęcia prowadzi do odżywiania elementarnych organizmów, wzbogacających glebę, a dalej roślin, by w końcu umożliwić powstanie nowego zwierzęcia tego samego gatunku. Procesy natury są cykliczne, a nie linearne. Ekosystem to coś wręcz przeciwnego do Lebensraum – nie chodzi bynajmniej o zajęcie „miejsca” innego – samo w ogóle *miejsce* ekosystemu jest stworzone przez harmonijne współdziałanie poszczególnych elementów ekosystemu. Ekosystem można określić jako celowo zorganizowaną strukturę o mniejszym lub większym zasięgu.

Dążenie do „eliminacji” tych, których uważa się za „słabszych”, czyli do walki o Lebensraum (przestrzeń życiową) jest istotnie znamieniem stosunków społecznych opartych na bezmyślności i egoizmie, nie zaś na prawym rozumie. Jeżeli dalej te stosunki te ekstrapoluje się na plan kosmiczny, to stanie się jasne, skąd „walka o byt” (pomysł, że ona istnieje) może w ogóle pochodzić.

Człowiek nie jest monolitem, a dysharmonia w jego naturze widoczna była już dla myślicieli pogańskich. Większość ludzi kieruje się uczuciami i wyobrażeniami, bo kierowanie się rozumem wymaga sporego wysiłku, na który nie zawsze potrafimy się zdobyć. Wymaga to bowiem aktywnego stosunku do życia, za którym zresztą musi iść krytyczny stosunek do samego siebie. Krytyczny, to znaczy na tyle konstruktywny, aby zdystansować biernie przyjęte schematy działania. Appetitus sensitivus winien być harmonizowany przez appetitus intellectualis. Pośrednio zaś ta harmonia dotyka też sfery somatycznej. Z racji wszelako złożoności natury ludzkiej jest ona stosunkowo trudno osiągalna. Zło – zdaniem Tomasza – z tego właśnie powodu, że ludzie kierują się zazwyczaj tym, co w ich naturze niższe, dominuje w stosunkach ludzkich jedynie. W większości działań ludzkich.

Te „działania większości” („tyrania anonimowości działań”) były swoiście piętnowane przez egzystencjalistów. Autentyczność egzystencji zagrożona by była konwencją postępowania (*man spricht; man macht; etc.*). Egzystencja byłaby dla autentyczności ludzkiego życia nierównie ważniejsza od zwyczajowo przyjętej jej formy. Z twierdzeniem tym trudno się nie zgodzić, chociaż z drugiej strony trudno pojąć, jak można cenić cokolwiek w ogóle, jeśli nie mamy o tym określonego pojęcia. Bo definiowanie egzystencji właśnie nie wschodziłoby w grę. Wracamy zatem do problemu, co to znaczy BYĆ; dla człowieka przede wszystkim.

Każda rzecz dąży – zdaniem Tomasza – tyleż do istnienia, co zachowania własnej integralności bytowej. Skoro jednak życie w naturze różnicuje się co do doskonałości, to i skutek tegoż dążenia musi być różny dla różnych bytów. Śmierć bywa dla zwierzęcia

pożądana, bo trwanie w wobec cierpienia i zaniku sił vitalnych byłoby absurdem. Jakkolwiek absurdu w egzystencji ludzkiej (Sartre, Camus) dopatrzyć się niepodobna, to widać przynajmniej inny (jakościowo) charakter tegoż dążenia. Człowiek pragnie *być po prostu*; być nie tylko „tu i teraz”; pragnie być w sensie bezwarunkowym. Przewrotną formą tegoż pragnienia jest pragnienie pełni bycia w terminach ekstensji, czyli walki o Lebensraum. Bo prawdziwym jest życie nie dzięki ekstensji, ale intensywności. Wziąwszy pod uwagę charakterystyczny dla człowieka jedynie appetitus intellectualis, widzimy, że człowiek właśnie przejawia pragnienie bycia zawsze, pragnienie trwania nieprzerwanego. A „wymiar” ludzkiej „egzystencji” bynajmniej nie jest ograniczony w sposób typowy dla bytów odeń mniej doskonałych. Jako istota czująca, człowiek jest częścią materialnego świata, ale appetitus intellectualis właśnie „odczuwanie” przekracza. Gdyby doznawanie było wyłącznym objawem ludzkiej egzystencji, zacieśniałaby się ona do jego „przeżycia” (obojętnie, w jakim sensie); tymczasem *życie* ludzkie „egzystencją” sensu stricto nie jest. Życie ludzkie – jak nadmieniono – polega na kierowaniu się do uniwersalnej racji dobra, przekraczając tym samym ograniczenia dobra tego lub tamtego. Celowość ludzkiego życia manifestuje się ponadto tak od strony podmiotowej, jak przedmiotowej: uniwersalne bowiem ujęcie dobra nie wyklucza (wykluczać nie może) żadnego podmiotu z możliwości jego osiągnięcia; nie ogranicza też dobra do żadnego dobra partykularnego.

Ludzki appetitus intellectualis idzie za ujęciem dobra nie tylko tego oto, ale ponadto w dobru tym oto rozpoznaje samą rację, istotę dobra, tzn. jego stosunek do wszystkich innych przejawów dobra potencjalnie w świecie spotykanych, jak również stosunek wszystkich tych dóbr do ich źródeł, i – ostatecznie – jednego Powszechnego Źródła.

Poznanie uniwersalnej racji dobra też dokonuje się – w pewnym sensie – społecznie, tzn. od strony komunikujących się podmiotów. Jeżeli zaś pragniemy dobra dla siebie (jako tych, którzy autentycznie je pojmują), to tak samo pragniemy go dla wszystkich innych istot, co do których możemy przynajmniej domniemywać, że są zdolne do jego partycypacji. Pragniemy zaś dobra (szczęścia) uniwersalnego, doskonałego; trwale ugruntowanego w obiektywnym dla niego bytowym fundamencie. Pragnienie to jest dla człowieka naturalne i jest częścią prawa naturalnego świata, w którym żyjemy. Z drugiej zaś strony – gdybyśmy jak Kant – pojmowali szczęście w terminach subiektywnych, to niemożliwe byłoby ustalenie, co rzeczywiście (obiektywnie rzecz biorąc) jest szczęściem człowieka. Różnorodność stylów i rytmów ludzkiego życia pokazuje, że ludzie cenią najbardziej ten lub ów przedmiot, a na próby ustanawiania tegoż celu ostatecznego podejmowane z zewnątrz reagują (zresztą słusznie) jak na naruszenie osobistej wolności.

Zdaniem Tomasza, korzeniem wolności jest intelekt (lub rozumienie) (intellectus est radix libertatis). Chodzi bowiem o identyfikację obiektywnej podstawy szczęścia i wolności. Szczęściem od strony przedmiotowej może być tylko Transcendentna Przyczyna wszystkiego, co istnieje; a więc i tego, co istnieje (żyje) na sposób specyficznie ludzki. Naturalnie każdy winien mieć pełną wolność odkrycia i podążania za odkryciem tego, co rzeczywiście stanowi o autentyczności życia.

Właśnie istnienie appetitus intellectualis próbowano kwestionować. Nie może to dziwić, zważywszy, że intelekt jest źródłem wolności. Różne postaci zniewolenia istniejące (i projektowane) we współczesnym świecie są tego świadectwem. Nie ma skuteczniejszego środka zniewolenia człowieka, niż pozbawienie go jego rozumności. Nie

jest co prawda możliwe zniszczenie jego natury dosłownie; możliwe jest jednak praktyczne sparaliżowanie działania intelektu – jedynej całkowicie czynnej władzy człowieka. Człowiek staje się wówczas przedmiotem manipulacji.

Wróćmy jednak do próby odszukania celowości działania natury na poziomie najbardziej dla świata materialnego elementarnym. Oznaczać to musi pewne wykroczenie poza ramy matematycznego opisu świata; albo inaczej: interpretację danych przyrodoznawstwa (i matematyki) w świetle nauki od nich bardziej ogólnej.

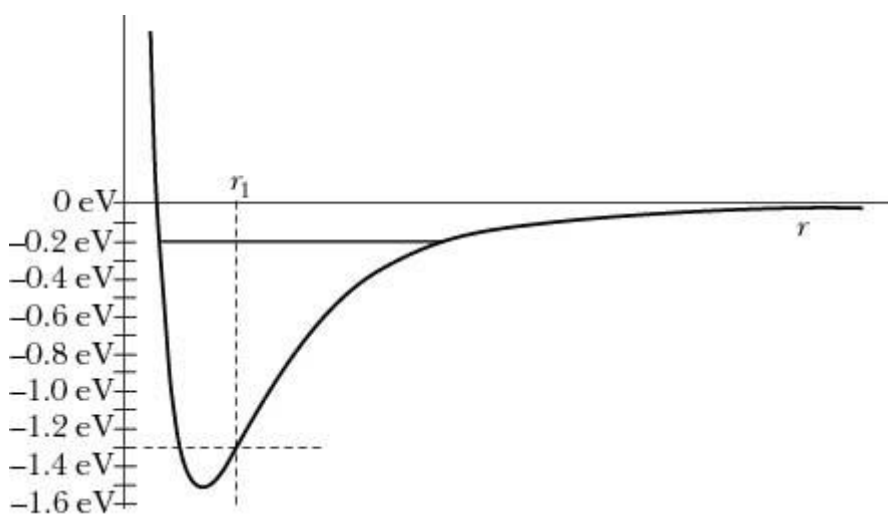
Nie ulega wątpliwości, że obserwując życie poszczególnych ludzi dochodzimy do stwierdzenia olbrzymiej (mimo wszystko dotąd) różnorodności w świecie zwierzęcym w ogóle nie spotykanej. Możemy powiedzieć, że każda jednostka ma swój własny „rytm życia”, analogiczny do drgań własnych oscylatora harmonicznego. Tak jak w wypadku każdego oscylatora harmonicznego, z życiem owym (upływem czasu) związana jest pewna utrata energii własnej (co jest bezpośrednio związane z somatycznym aspektem zmysłowości ludzkiej). Energia musi być kompensowana z zewnątrz; przez wpływ środowiska; również środowiska emocjonalnego. Nie każde jednak reakcje emocjonalne wpływają dodatnio na stan, a nawet zresztą i na rozwój jednostki (na przykład dziecka). Wiadomo, że zbyt silny bodziec mechaniczny narusza sprężystość układu mechanicznego. Analogicznie rzecz musi się przedstawiać z emocjami. Zbyt silny bodziec powoduje naruszenie własnej „sprężystości”, zdolności reagowania organizmu, jego samodzielności. Można by to nazwać „łamaniem charakteru” lub jego „rozmiękczeniem”: pozbawianiem jednostki właściwej sobie dynamiki, siły i zdolności reagowania i odpierania bodźców. Tę więc różnorodność można próbować zrozumieć dzięki analogii między wymienionymi typami appetitus.

„Reagowanie” – stosownie do tego, co czytamy w *De Veritate*, 25, 2, c, związane jest z odpieraniem tego, co stoi na przeszkodzie samorealizacji, tzn. pomnażania stanu wewnętrznej energii. U człowieka (podobnie jak u niektórych doskonalszych zwierząt) emocją, która ma zadanie odparcie przeszkód do samorealizacji jest przede wszystkim gniew. Samo poznanie danego przedmiotu jest zupełnie bierno; jest raczej biernym odbiorem wpływu wywieranego z zewnątrz. Natomiast dostosowanie owej zewnętrznej siły wymuszającej do potrzeb własnego życia (jego „rytmu”) jest udziałem popędu bojowego. W tym sensie reakcja aktywna na siłę wymuszającą jest jak najbardziej naturalna, a jej brak jest czymś nienaturalnym.

Działanie siły zewnętrznej (na przykład związanej z energią wiązań chemicznych asymilowanego pokarmu) jest konieczne dla utrzymania rytmu życia układu. Asymilacja w danym razie oznacza tyle, że organizm żywy, jakoś tę siłę dostosowuje do własnych potrzeb. Oczywiście siła zewnętrzna może mieć charakter w ogóle „nieperiodyczny”; na przykład działanie trucizny lub ugodzenie ostrym przedmiotem. Dla życia zwierzęcia konieczne jest to, aby miała ona częstotliwość ściśle wymierzoną. Siła zewnętrzna może zatem albo być nie całkiem w fazie z częstotliwością własną układu, albo może zupełnie owe drgania wygaszać, co jest równoznaczne ze śmiercią. Organizm starzejący się stopniowo traci zdolność dostosowywania częstotliwości drgań wymuszonych do częstotliwości własnej. Tę częstotliwość własną (proporcjonalną do stanu energetycznego układu) nazwiemy jego naturą. Poszczególne egzemplarze tego samego gatunku mają właśnie tę samą częstotliwość własną, czyli ten sam stan energetyczny.

W De Veritate 25, 2, c. Tomasz pisze, że zarówno appetitus naturalis jak i appetitus animalis dążą do „tego, co zachowuje naturę” danego bytu. Po wtóre jednak, zarówno appetitus naturalis jak i appetitus animalis odsuwa to, co temu dążeniu się sprzeciwia. Stąd też pochodzi wspomniane odróżnienie dwu grup emocji ludzkich: 1) władzy popędu zasadniczego; 2) władzy popędu bojowego. Tomasz dodaje, że pierwsze jest związane raczej z doznawaniem; drugie – z działaniem (primum est quasi per modum receptionis; secundum per modum actionis).

Obserwując zwykłe układy materialne widzimy, że złożony układ może mieć wiele „poziomów energetycznych”; albo inaczej: „wiele jam potencjału”. Ale w wypadku cząstek elementarnych rytm oscylacji jest tylko jeden. Na przykład rozkład energii potencjalnej i kinetycznej atomów jednej cząsteczki jest dany schematem²⁰⁷:



Cząsteczka jest oscylatorem, bo występują oscylacje wokół punktu równowagi odpowiadającego dnu jamy potencjału.

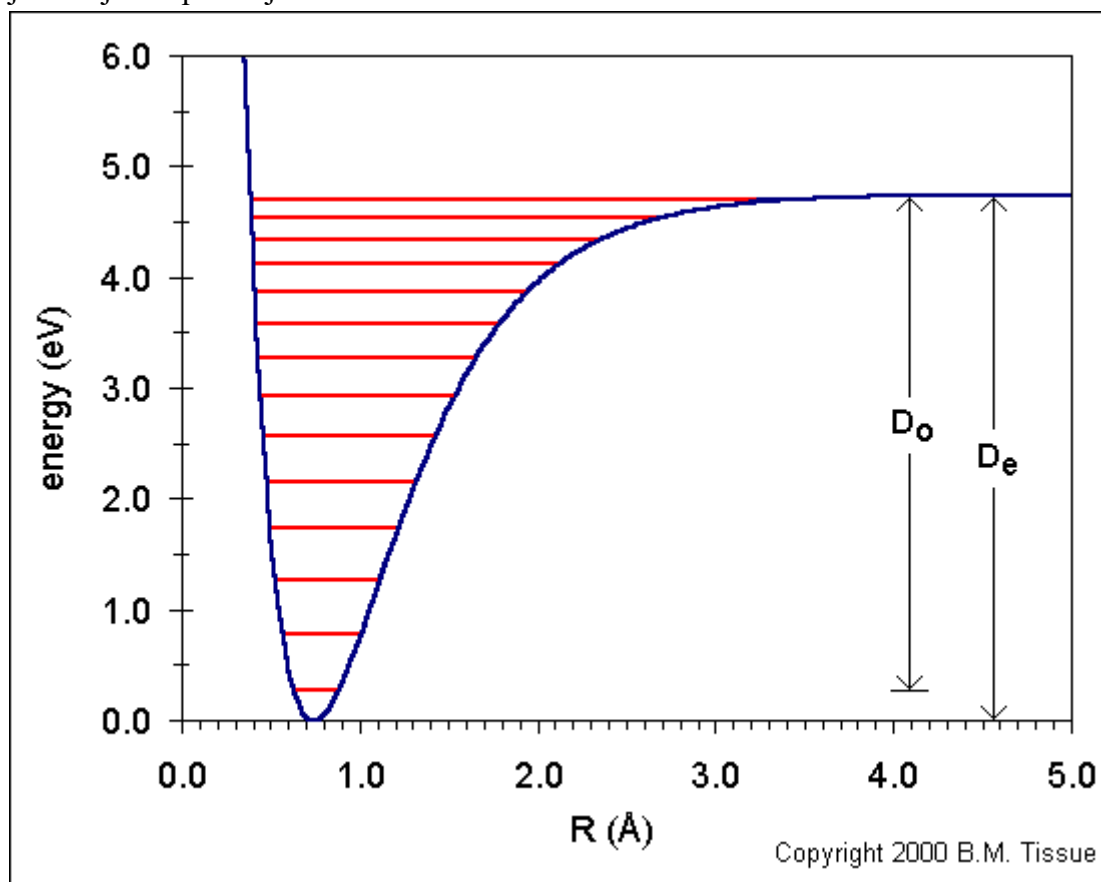
W wypadku formownia się cząsteczki np. wody, elektrony atomów tlenu i wodoru są przyciągane nie tylko przez jądra własnych atomów, ale też i przez jądra atomów tego drugiego pierwiastka. W efekcie „wymieszania się” powłok elektronowych jądra atomów tlenu i wodoru zbliżają się. Ale dodatnio naładowane jądra tlenu i wodoru wzajemnie się odpychają. W efekcie występuje równowaga między siłami przyciągania i odpychania. Wypadkowa siła wiązania zwana jest wiązaniem kowalencyjnym.²⁰⁸

Dwa atomy mogą utworzyć cząsteczkę dwuatomową, jeżeli zbliżą się do siebie wystarczająco. Taka sytuacja jest możliwa jedynie wówczas, gdy energia potencjalna całości jest mniejsza od tejże części. Poziom energii potencjalnej może być zilustrowany wykresem

²⁰⁷ <https://www.chegg.com/homework-help/questions-and-answers/figure-shows-potential-energy-curve-interaction-two-neutral-atoms-two-atom-system-vibratio-q3795035>

²⁰⁸ Electron Sharing; <http://www2.ucdsb.on.ca/tiss/stretton/CHEM2/arch04.htm>

studni potencjału. Energia potencjału $V(R)$, cząsteczki dwuatomowej jest dana przez potencjał Morse'a. Cząsteczka może ulec dysocjacji, stąd też nie jest idealnym oscylatorem harmonicznym. Linie poziome przedstawiają różne poziomy energetyczne, przy tej samej jednak jamie potencjału.



Energia dysocjacji D_0 , różni się nieznacznie od głębokości studni potencjału D_e . Energia wibracji jest mierzona przy użyciu modelu oscylatora harmonicznego.²⁰⁹

Formowanie się trwałych związków chemicznych prowadzi do wzrostu entropii. Natomiast *formownie organizmów złożonych* (żywych przede wszystkim) *jest procesem w stosunku do procesów elementarnych przeciwnym* – prowadzić musi do czegoś, co można by określić jako „zmniejszenie entropii”.

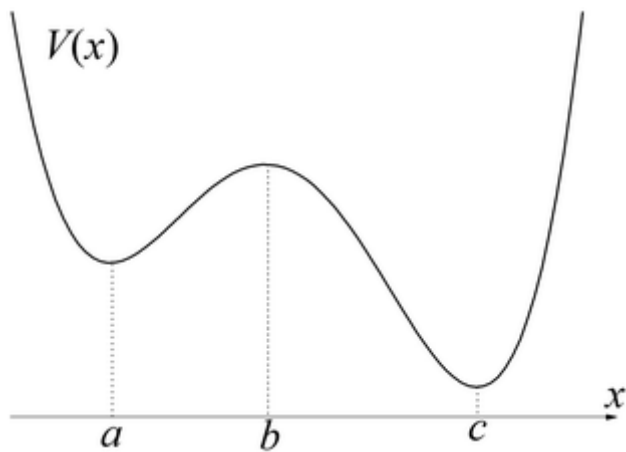
Można wobec tego wyobrazić sobie układ o różnych jamach potencjału, w wypadku złożonych oscylatorów harmonicznym. Stan energetyczny całości będzie mierzony zdolnością opuszczenia niższych poziomów energetycznych, co można zilustrować na przykład w taki oto sposób:²¹⁰

²⁰⁹ What is the Morse Potential?

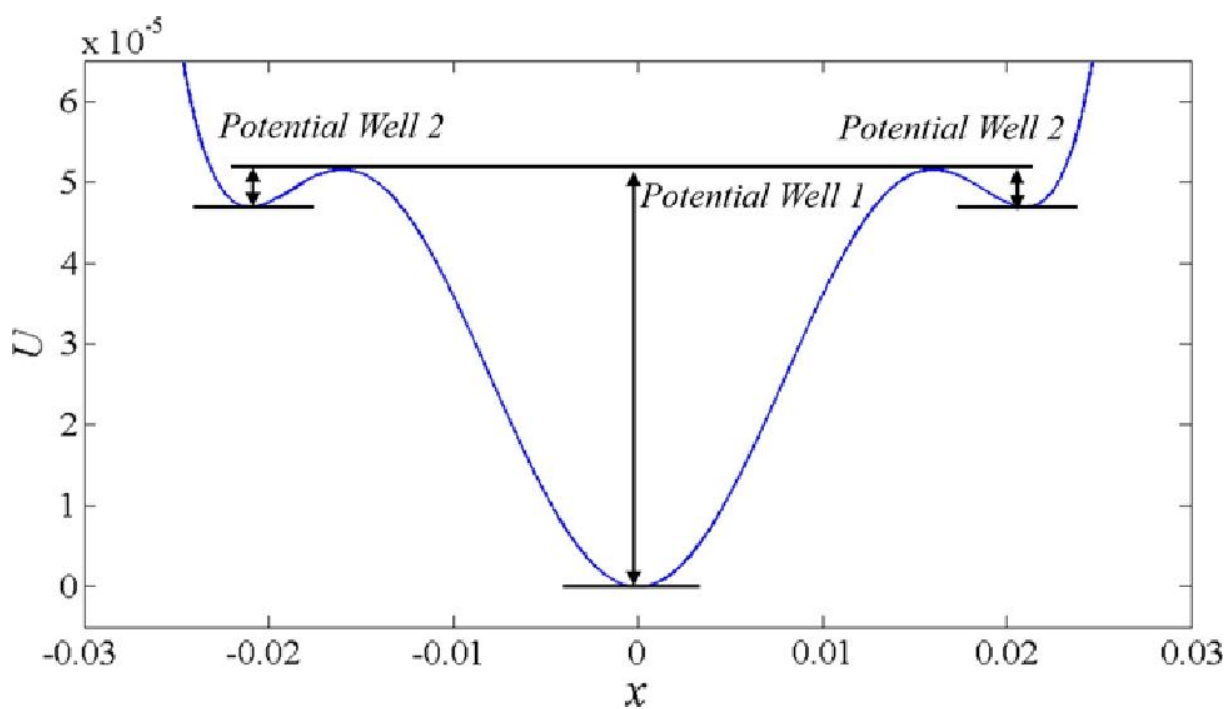
https://www.chemicool.com/definition/morse_potential.html

²¹⁰

<https://www.google.com/url?sa=i&source=images&cd=&ved=2ahUKEwi2mcDq5bXhAhWttYsKHWcwAGIQjRx6BAGBEAQ&url=http%3A%2F%2Flink.rsc.org%2F%3FDOI%3Dc5cp02060c&psig=AOvVaw3d0UrzGU4FX1zSNAnC2GNf&ust=1554444808667661>



Albo tak oto:²¹¹



211

<https://www.google.com/url?sa=i&source=images&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjKrJXS5rXhAhUSmYsKHUjyB98QjRx6BAgBEAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.degruyter.com%2Fview%2Fj%2Fteme.2018.85.issue-9%2Fteme-2017-0076%2Fteme-2017-0076.xml&psig=AOvVaw3d0UrzGU4FX1zSNAnC2GNf&ust=1554444808667661>

W tym wypadku widzimy, że różne poziomy energetyczne odpowiadają różnym jamom potencjału, a osiągnięcie tych poziomów energetycznych jest możliwe dzięki pewnemu dopływowi energii z zewnątrz.

Przyjmijmy, że owe różne jamy potencjału odpowiadają różnym „rytmom” życia (również per analogiam ludzkiego). Przyjmijmy ponadto, że istnieć musi *formalny* czynnik podnoszący jednostkę na wyższy poziom energetyczny – emocjonalny. Otóż tym pryncypium, które co prawda tkwić musi w jednostce, ale jej emocjonalność przekraczać, może być tylko niematerialne pryncypium zwane intelektem. To właśnie pryncypium daje różnorodność działań i dynamikę ludzkiego życia.

Stosunek intelektu do uczuć popędu bojowego staje się tym samym jasny: one są bliższe mu niż uczucia popędu zasadniczego. Z prostej introspekcji wiemy, że nad gniewem na przykład zapanować jest nieporównanie łatwiej niż nad pożądaniem. Pożądanie „przydarza się” nam. Kieruje nas niemal na oślep ku przedmiotowi, który przypadkiem może znaleźć się na naszej drodze.

Określony poziom energetyczny wyznacza „jakość”, „dobro” egzystencji zwierzęcia. Jest on ustalony. Ustalony jest ponadto ogólny stan energetyczny (gatunek) zwierzęcia. Inaczej – do pewnego stopnia – rzecz przedstawia się z człowiekiem. On sam jest do pewnego stopnia „kreatorem” własnej egzystencji, co zostało w sposób przesadny wyrażone przez egzystencjalistów.

Widzimy – przeciwnie, że człowiek wolność zdobywa najpierw może własnym swym wysiłkiem. Naturalne dla człowieka jest dążenie do tego, co trudne, wymagające. Nienaturalne i degradujące jest bierne poddawanie się uczuciom i biegowi zdarzeń. Na tym właśnie polega specyfika natury ludzkiej. Naturalna dla człowieka miara to ta, określona przez umiar cnót, które może on w tym życiu pozyskać.

Intensywność bycia w ogólności; a intensywność życia specjalnie; intensywność życia przede wszystkim najdoskonalszego systemu organicznego w kosmosie, jakim jest byt ludzki, jest wprost proporcjonalna do zdolności wzniesienia się ku Transcendentnej Przyczynie energii kosmosu.

7. Bariera potencjału

Jedna z przesłanek dowodu kinetycznego brzmi: „wszystko, co jest poruszane jest poruszane przez coś innego”. Chodzi tu o odróżnianie ogniw łańcucha przyczynowo skutkowego. Jakkolwiek problemowi odróżniania obiektów w ogólności, a niewystarczającemu ich odróżnieniu w ramach klasycznie pojętej mechaniki, poświęcono już znaczną część wywodów niniejszej pracy, należy specjalnie w tym miejscu zastanowić się nad *granicą*, która rzeczywiście między ciałami przebiega. Ponadto chodzić może też i o „granicę” między rzeczami a naszym umysłem.

Ten związek został wystarczająco wyraziście ujęty przez Kanta. Dwa elementy tzw. „transcendentalizmu” są ze sobą ściśle związane. Jeżeli obiekty prezentują się nam tylko

jako „fenomeny” i jedynie w łańcuchu „możliwych doświadczeń”, to nigdy poza ów łańcuch – zdaniem – Kanta (ku Transcendencji) nie wykroczymy („Krytyka”, A 609; B 637; A 620; B 638). U podstaw tego typu myślenia legło przekonanie, że „naoczność” (Anschauung) jest koniecznym warunkiem wstępnym wszelkiego doświadczenia w ogóle. W niej rozum „prawa przyrodzie dyktuje”, tzn. ustanawia jedność i odrębność przedmiotów również. Pojawia się problem, czy ludzkie życie może rzeczywiście rozwijać się w świecie tak „wykreowanym”. Praktycznie rzecz biorąc, pokazało się, że nauka (w wąskim tego słowa znaczeniu) w świecie kantowskim rozwijać się nie może. Jeżeli „Rozum” jednak próbował uzurpować sobie prerogatywy boskie (ustanawianie praw), to rychło został relegowany w świat „ducha ludzkiego”. Otóż, co by to miało *praktycznie* oznaczać, pokazało się u epigonów kantyzmu: rozum (praktyczny) był niezdolny do dyktowania *szczegółowych* zasad postępowania moralnego. „Dyktaty rozumu” są praktycznie rzecz biorąc dyktatami struktur instytucjonalnych. Indywidualna refleksja natury moralnej ustępuje miejsca moralności kolektywistycznej.

Kantyzm był oryginalnie pomyślany jak filozofia nauki. Metafizyka miała być jej „hamulcem”; a racjonalne poznanie Boga – mrzonką. Skoro jednak okazało się, że w „naoczności” przedmiotów nauki współczesnej przedstawić niepodobna, kantyzm został relegowany w sferę tego, co neokantyści określili mianem „humanistyki”. Ostrze antymetafizycznego programu skierowano przeciw tradycyjnej metafizyce, jako że ta nie wpisywała się w system „nauk o duchu”. Istotnie, tradycyjna metafizyka nigdy nauką „o duchu” nie była, a jej wnioski były dalekie od śmiałego stwierdzenia, że „tylko duch jest nieśmiertelny” (Husserl). Według Arystotelesa, istnieje łączność między *wszystkimi* naukami (jeżeli są one rzeczywiście naukami), a dane fizyki można interpretować filozoficznie, co zresztą czyniło wielu naukowców ex professo (np. Heisenberg). Świat ich życia z pewnością nie był Husserlowskim Lebenswelt, bo zasadniczą pozycję zajmowały w nim przedmioty zupełnie niefenomenalne. Arystoteles, podobnie jak naukowcy XX stulecia, był „człowiekiem faktów”. Wszelako w nauce chodzi – jego zdaniem – o *fakty konieczne* (dla neopozytywistów – *contradictio in adiecto*). Stwierdzenie *faktu istnienia Boga* jest najważniejszą prawdą, jaką można w nauce ustalić. Człowiek może żyć jedynie w świecie obiektywnie ważnych prawd. Zachwianie podstawami fenomenalizmu w nauce XX wieku otworzyło nowe perspektywy rozwoju duchowego człowieka.

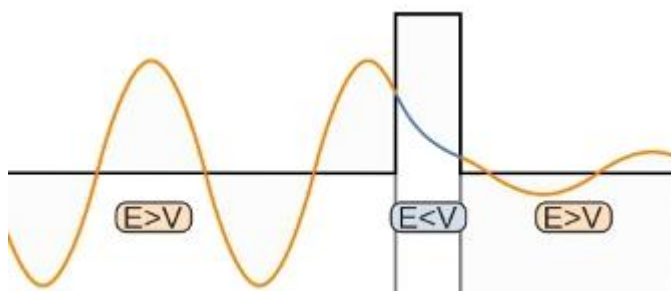
W szczególności, dla zrozumienia natury wspomianej „granicy” warto odwołać się do interpretacji zjawiska zwanego fizyce efektem tunelowym. W wypadku efektu tunelowego energia fali jest „mniejsza” niż ta potrzebna do pokonania bariery potencjału.²¹²

²¹² An Introduction to Quantum Tunneling

Written by AZoQuantumMay 15 2012

The article updated on the 3rd January 2019.

<https://www.azoquantum.com/Article.aspx?ArticleID=12>



To, co jest mierzalne przy pomocy przyrządów pomiarowych jest wielkością wektorową, związaną z przyspieszeniem bariery w kierunku poprzecznym do kierunku rozchodzenia się fali. „Szerokość” bariery jest tą własnością, która pozwala na mierzenie siły itp. Obecność bariery jest związana ze stratami energii i pewnym zatarciem charakterystyki eigenfunction. Mimo to wewnątrz stan energii (częstotliwości) danego ciała jest *reprezentowany* przez falę, która przez barierę dzięki efektowi tunelowemu się przedostaje.

W barierze, amplituda drgań zanika eksponencjalnie. Siła (mierzalna) jest siłą działającą w kierunku poprzecznym do propagacji fali. Stąd też dynamika ciał przyspieszonych (Newtonowska) jest jedynie mechaniką barier, o realnych zaś ciałach mówi *bezpośrednio* nic. Funkcja $\sin \pi x/\lambda$ określa jedynie w terminach klasycznych własną energię oraz miejsce własne układu (współcześnie jest zwana eigenfunction).

Funkcje zwane „własnymi” są słyszalne, ale nie mierzalne. Tymczasem samo mierzenie polega właśnie na „wsunięciu” przyrządu w barierę, w której amplituda drgań maleje eksponencjalnie. Skoro mierzy się przyspieszenie w kierunku poprzecznym do kierunku rozchodzenia się fali, to mechanika Newtonowska jest jedynie granicznym (dosłownie) przypadkiem ogólniejszych praw – tych zwianych z cyklicznością procesów naturalnych. Z kolei – odwrotnie, tzn. idąc w kierunku uogólniania opisu ruchu – dochodzimy do matematycznego przynajmniej określenia „miejsca”. Funkcja $\sin \pi x/\lambda$ określa pozycję węzłów oscylatora i jest funkcją własną danego oscylatora. Energia ta jest *bezpośrednio* niemierzalna, mierzenie bowiem zawsze wymaga straty energii. Postrzeżenie zasadniczo – nie. Dlatego też stanowi ono (jako reprezentacja stanu energii) podstawę ujęcia wspomianej powyżej „conectio rerum” – łączności bytów; jedności w różnorodności.

Granice substancji bardziej złożonych są tym „szersze”, im doskonalszy jest dany byt. Zarazem za doskonałością idzie zróżnicowanie potentiae – władz. Potentiae są jakby „oknami”, przy pomocy których dana substancja otwiera się na świat zewnętrzny. Leibniz właśnie istnienie owych „okien” negował, co było konsekwencją przyjęcia określonych założeń filozoficznych.

„Kanałem komunikacji” w sensie szerokim nazwiemy – ogólnie – to wszystko, co sprawia, że „jedna rzecz jest poruszana przez inną”. Dosłownie jednak, o komunikacji możemy mówić dopiero w wypadku ludzi. „Otwarcie” Heideggerowskie ten problem porusza, brak w nim jednak uznania autonomii osoby ludzkiej, bo brak fizycznego jej fundamentu. Komunikacja ludzka jest bowiem istotnie doskonalsza od tej przedmiotów materialnych. Władze (potentiae) specyficznie ludzkie (intelekt i wola) otwierają na naturalne środowisko, środowisko materialne przekraczające w *określony sposób*. Otwierają ostatecznie na perspektywy partycypacji w życiu Boga (o czym mówi Objawienie), choć sama filozofia

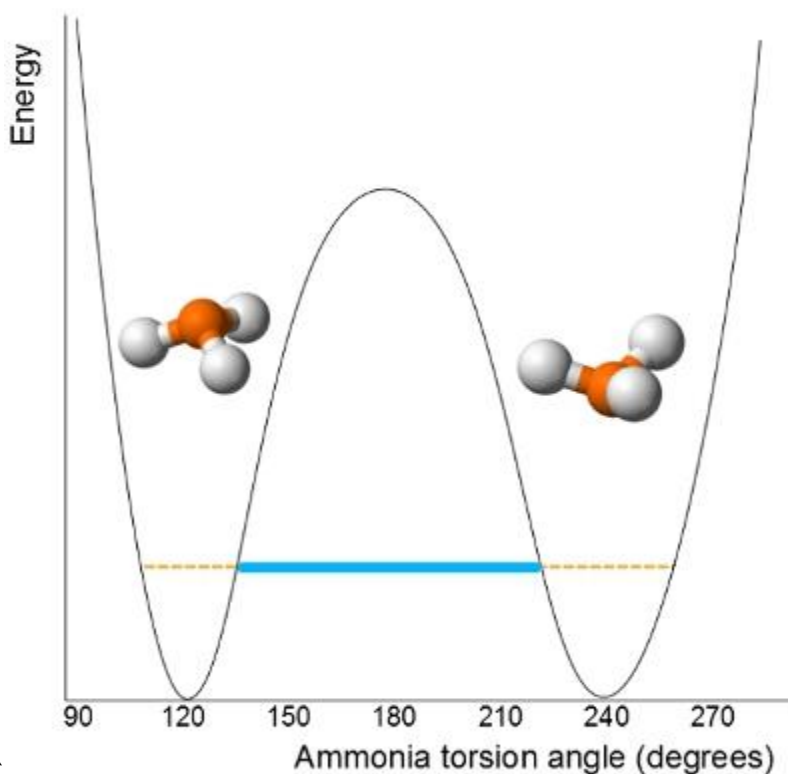
możliwość takiego *wolnego* aktu Boga uzasadnia tylko teoretycznie. Chodzi o *relację*; stosunek świata do Boga; stosunek zależności skutku od przyczyny.

Koncepcja ciała wypracowana przez Awicebrona, Descartes'a i Leibniza wydawała się czynić zadość postulatowi przejrzystości mechanistycznie pojmowanego świata. Okazało się jednak, że nie czyni zadość postulatowi poznania świata w ogóle. Okazuje się, że prawdziwa natura ciał jest zgoła inna niż ta zakładana przez Descartes'a. Ciałem jest ostatecznie (w sensie Arystotelesowskim) substancja, a człowiek (osoba) jest (zdaniem Boecjusza) substancją rozumną (jego forma animuje jego ciało). Absolutnym wszelako minimum (wykorzystanym w argumentacji dowodu kinetycznego) jest przyjęcie istnienia substratu zmian. Odkrycie efektu tunelowego pośrednio potwierdziło istnienie owego minimum.

Efekt zwany tunelowym ma miejsce wówczas, gdy jakaś cząstka porusza się przez barierę, która – z punktu widzenia fizyki klasycznej – jest do przebycia niemożliwa. Taką barierą może być próżnia, izolator albo miejsce o wysokiej własnej energii. W fizyce klasycznej przebycie tej bariery jest po prostu niemożliwe – piłka odbija się po prostu od ściany, a nie „wnika” w nią. Ale ciała rozpatrywać można nie jako te w sensie „klasycznym” (zapropionowanym przez Awicebrona), ale jako fale; amplituda fal w miejscu bariery nie zaniknie od razu – będzie eksponencjalnie znikać, ale nie „ginać”. Można to pojmować w terminach stochastycznych (prawdopodobieństwa znalezienia „materialnej” cząstki właśnie w tym „obszarze klasycznie zabronionym”, gdybyśmy chcieli się kurczowo trzymać pojęcia „ciała”.

Istnienie ciał mogło wydawać się Kantowi oczywiste, choć oczywistym dla ludzi bywa raczej istnienie pewnych rzeczy stanowiących bezpośrednią otoczkę ich życia. Corporeitas Awicebrona jest dość wyrafinowanym pojęciem „filozoficznym”, zasadniczo obcym zdroworozsądkowemu patrzeniu na świat.

Odkrycie efektu tunelowego miało miejsce w 1927, kiedy badano system dwu oscylatorów oddzielonych barierą. Przykładem takich systemów są cząsteczki amoniaku. Transfer energii w obrębie tego systemu jest – z punktu widzenia mechaniki klasycznej – niemożliwy. Natomiast jest on rzeczywistością opisywaną właśnie przez efekt zwany tunelowym.



Dwie cząsteczki amoniaku wymieniają energię właśnie dzięki efektowi tunelowemu. W kolejnych latach podobne zjawisko zaobserwowano w innych obiektach.²¹³

Geometria przedmiotów jest sprawą zasadniczą w wypadku ich produkowania lub przeprowadzania eksperymentu. Natura oczywiście ani eksperymentatorem, ani demiurgiem (wytwórcą) nie jest, chyba że chcielibyśmy ją traktować antropomorficznie. Geometria decydowałaby *praktycznie* o „naturze ciał” (*res extensa*) tylko w tym wypadku, gdyby – odwrotnie naturą człowieka – był produkowanie, a definiować byśmy go mogli jako *homo faber*. Nie ma żadnych racji, by nie przyjąć, że np. matematyka czysta definiuje człowieka „lepiej” niż zastosowanie tej nauki doświadczalnie sprawdzalne. Ogólnie wszelako, rozumność jako taka, a nie „użyteczność” jest znamieniem człowieczeństwa. Usus w sensie Tomaszowym, to kategoria nierównie ważniejsza od użyteczności. Godność pokazuje się w osobie ludzkiej w specjalnym stosunku wolitywnym do ładu świata poznanego lub ładu, który w tamten ludzki świat należy wprowadzić. Chodzi zatem o określenie charakteru środowiska, w którym człowiek żyje.

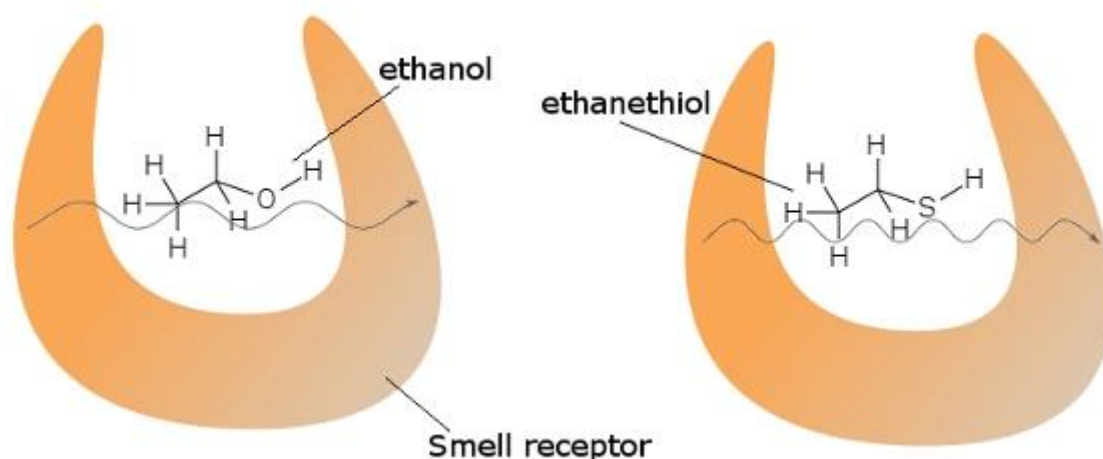
Wydawać by się mogło, że zjawiska, o których mówi fizyka XX wieku, nie mają żadnego znaczenia w procesach życiowych człowieka. Jest wręcz przeciwnie. Na podstawie danych jedynie przyrodoznawstwa uważa się już obecnie, że jest to proces o charakterze w naturze fundamentalnym, i że jest on odpowiedzialny za przebieg procesów życiowych.

W szczególności dotyczy to postrzeżenia węchowego, to bowiem chyba postrzeżenie zbadać jest stosunkowo łatwo. Tradycyjnie uważano, że receptory węchowe identyfikują kształt danej substancji zapachowej. Okazało się to nieprawdą. Etanol i etanetiol mają kształty zupełnie podobne, a zapach – zupełnie inny. Zapach alkoholu zna każdy, natomiast

²¹³ Ibidem.

druga z tych substancji ma zapach zgniłych jaj. Chyba wobec tego mamy do czynienia z działaniem zmysłu innym niż ten kojarzony z „geometrycznym” mechanizmem jego funkcjonowania.

W ciągu ostatnich lat zyskuje uznanie teoria mówiąca, że w wypadku identyfikacji węchowej substancji chemicznych mamy właśnie do czynienia z efektem tunelowym. Receptory wpompowują niewielką ilość elektronów w daną molekułę, powodując jej specyficzne oscylacje. Otóż elektrony muszą „przeniknąć” przez barierę, obszar „tradycyjnie zabroniony” – barierę oddzielającą receptor i daną molekułę.



Receptory są w stanie odkryć całkiem niewielkie różnice w geometrii cząstek o podobnych kształtach – przy pomocy spowodowania przenikania przez barierę niewielkiego prądu elektrycznego, powodującego wspomniane oscylacje danej molekuły.²¹⁴

Efekt tunelowy został już wykorzystany praktycznie w bardzo czułych przyrządach pomiarowych. Dzięki niemu możemy uzyskać *niewiarygodnie doskonały obraz przedmiotu, sięgający detali rzędu średnicy atomu*. Tradycyjny model „ciała” okazał się bezwartościowy nawet – paradoksalnie – w wytwarzaniu tych najbardziej skomplikowanych przyrządów.

Ogólnie wszelako, fenomen istnienia nie może być wytłumaczony adekwatnie po przyjęciu idei *res extensa* Awicebrona i Descartes’a. Ekstensja rzeczy nie może być ujmowana intuicyjnie (jak to jest u Kanta). Jest to niewystarczające w nauce (wąsko pojętej), a ponadto niewystarczające dla jej swobodnego rozwoju jako aktywności ludzkiej. Konieczna jest refleksja zarówno nad przedmiotem nauki, jak i w sposobem (i granicami) jej budowania. W obu wypadkach dochodzimy do odkrycia obiektywnego porządku rzeczy (ich odrębności) na tle generalnego dążenia natury; dążenia do istnienia we wszystkich nieredukowalnych do siebie formach.

8. Miejsce naturalne; jego poznanie

Pytanie, które często stawiano sobie na gruncie klasycznej filozofii przyrody, i na które w oparciu o dane tejsze usiłowano odpowiedzieć, brzmiało: czy dwa ciała mogą znajdować się w

²¹⁴ Ibidem.

tym samym miejscu.²¹⁵ Dla wielu, którzy opierają się na literalnie pojmowanych danych współczesnej nauki, pytanie takie może wydawać się naiwne, wzięwszy pod uwagę atomową koncepcję materii. Rutherford przeprowadził eksperyment na rozpraszanie cząstek alfa (dwa protony i dwa neutrony) w cienkiej folii złota. Jeżeli przyjąć, że cząstki te częściowo przechodzą przez tę folię, a częściowo swój tor w niej zmieniają, naturalnym wydaje się stwierdzenie, że cząstki alfa po prostu znajdują się w folii złota. Innymi słowy: niepodobna precyzyjnie stwierdzić, jakie „miejsce” właściwie owa folia złota zajmuje, skoro cząstki alfa mogą – przynajmniej częściowo – przez dane *miejsce* przenikać.

Należy wszelako zwrócić uwagę, że jednak doświadczenie Rutherforda dowiodło istnienia pewnej ważnej wielkości, mianowicie rozmiarów jądra atomu. Ściśle rzecz biorąc, chodzi o rozmiary *efektywne*, tzn. takie, które wpływają na rozpraszanie cząstek alfa na przykład, nie zaś „rozmiary absolutne”. Wynikałoby z tego, że tak pojęte „rozmiary” to rozmiary jądra w *stosunku* do cząstek o porównywalnej do siebie masie. „Miejsce” w tym znaczeniu miałoby znaczenie *relatywne*. Przypomnijmy w tym miejscu Arystotelesowską definicję miejsca: granica wewnętrzna ciała obejmującego z zewnątrz. Relacyjny charakter miejsca jest tu zupełnie widoczny. Miejsce zajmuje dana cząstka jedynie w *stosunku do innego (resp. innych) ciał*.

Rozpraszanie cząstek alfa jest naturalnie związane nie tylko z ich rozmiarami, ale i ich energią. Można zresztą przyjąć, że są to dwie strony tej samej natury danej cząstki. Doświadczenie Rutherforda dowiodło istnienia jądra o bardzo małych w stosunku do średnicy atomu rozmiarach. Naturalnie wydawałoby się, że między owym jądrem, a krążącymi wokół niego elektronami jest „pusta przestrzeń” i przestrzeni owej w ogóle miejscem atomu nazwać niepodobna. Jednak atom rzeczywiście ma swoje *relatywne miejsce*, a w tym wypadku chodzić musi o oddziaływanie elektronów. Elektrony mianowicie zapełniają powłoki atomu w określonym porządku, a sposób zapełnienia owych powłok wyznacza właściwości chemiczne danego pierwiastka. Ilość nukleonów nie ma wpływu na właściwości chemiczne pierwiastka (Dzięki temu możemy określić moment śmierci organizmu, w którym zwiera się określona ilość nietrwałego izotopu C_{14} , który jest dla organizmu żywego *nierozpoznawalny* w stosunku do zwykłego C_{12}). Tak więc pierwiastki, które „szczelnie” wypełniają powłoki atomowe są nieaktywne chemicznie (argon, neon). Zasada, która tu obowiązuje (zakaz Pauliego) jest następująca: na danej powłoce nie mogą się znaleźć dwa elektrony o tym samym stanie energetycznym. Wydawałoby się zatem, że elektrony jednak – przynajmniej w stosunku do siebie – mają „określone *właściwe miejsce*”.

Tomasz rozważa problem możliwości istnienia dwu ciał w jednym miejscu:

Alii concedunt simpliciter quod nulla duo corpora possunt esse in eodem loco; et rationem eius referunt ad principia mathematica, quae oportet salvari in omnibus naturalibus.

Inni przyznają po prostu, że żadne dwa ciała w jednym miejscu znajdować się nie mogą. A racją tego miałyby być zasady matematyki – te bowiem muszą być zachowane we wszystkich bytach naturalnych.

²¹⁵ De Trinitate 4, 2, c; De Trinitate 4, 3, c.

Z poglądem, który w sumie dobrze przystaje do matematycyzmu Descartes'a: Ciała szczególnie wypełniają przestrzeń; Tomasz się nie zgadza. Racja, dla której Tomasz odrzuca ten pogląd jest ta, że:

Mathematicis non competit esse in loco nisi improprie et similitudinarie (...) etsi enim mathematica salventur in naturalibus, tamen naturalia addunt aliquid super mathematica, scilicet materiam sensibilem.

Przedmiotom matematycznym bycie w miejscu nie przysługuje inaczej, jak tylko niewłaściwie i przez podobieństwo [do przedmiotów naturalnych]. Jakkolwiek bowiem przedmioty matematyczne zachowują się w przedmiotach naturalnych, to te ostatnie jednak coś ponad matematyczne dodają, a mianowicie materię postrzegalną zmysłowo.

Odnosnie do słów: Mathematica salvantur in naturalibus, sed naturalia non salvantur in mathematicis, zauważyć trzeba ponownie: opis przyrody wyłącznie matematyczny musi prowadzić do redukcjonizmu.

Wniosek, który Tomasz wyprowadza brzmi:

Unde oportet quod materia secundum quod subest ei id per quod habet primam comparisonem ad locum hoc prohibeat. Comparatur autem ad locum prout subest dimensionibus. Et ideo ex natura materiae subiectae dimensionibus prohibentur plura corpora esse in eodem loco”.

Przeszkodą zaistnienia dwu ciał w jednym miejscu jest materia – wedle tego jak podlega temu, co ma zasadniczy stosunek do miejsca. Chodzi o materię podlegającą wymiarom.

Należy zauważyć, że to nie tyle same wymiary różnicują rzeczy, a zatem pośrednio wykluczają ich współistnienie w określonym miejscu. To raczej materia podległa owym wymiarom. Zakłada się, że istnieje materia owym wymiarom niepodległa (materia prima) – możliwa do wyodrębnienia. Natomiast materia „pod” wymiarami to materia signata. Ona właśnie indywidualizuje.

Różne, dyskretne wartości (wielokrotności stałej Plancka) wyznaczają ilościową charakterystykę danej rzeczy. Kolejność zatem (genetyczna) konstytuowania się ciał jest następująca: 1) wychodząc od ogólnych własności stałych przyrody, 2) w konkretnej sytuacji znajdujemy określone dyskretne wielokrotności tych stałych, 3) to zaś wyklucza współistnienie tych samych wartości w tym samym miejscu, 4) to zaś wyznacza „miejsce naturalne” danego ciała, 5) któremu z tej racji możemy przypisać trzy rozmiary. Tomasz bowiem mówi, że wymiary (i w ogóle wszystkie przypadłości) – jakkolwiek przyczyniają się do poznania natury danej rzeczy – są jej indywidualnej charakterystyki jedynie *znakami*, nie zaś przyczyną.²¹⁶

²¹⁶ De Trinitate, 4, 4, c : Ipsa diversitas locorum in se considerata est signum diversitatis secundum numerum [...] nullum aliud accidentium quae exterius apparent in re completa, est ita propinquum ad causam diversitatis secundum numerum, sicut diversitas locorum.

Tak więc *idem locus* elektronu w atomie, to długość jego fali stowarzyszonej z ruchem orbitalnym. Z tym samym ruchem stowarzyszony jest określony moment pędu, a iloczyn pędu i długości fali stanowi (całkowitą) wielokrotność stałej Plancka. Tu też znajdujemy potwierdzenie scholastycznej zasady: *materia et forma proportionantur adinvicem*. Materia i forma pozostają do siebie w określonym stosunku.

Promień orbity elektronu musi mieć tę właściwość, że orbita elektronu musi zawierać całkowitą wielokrotność fali stowarzyszonych z ruchem orbitalnym elektronu. W tym sensie „nieoznaczoność” położenia cząstki jest tym samym, co długość jej fali. To, że wychodząc od współrzędnych kartezjańskich możemy określić jedynie *prawdopodobieństwo* położenia elektronu (i – konsekwentnie – musimy mówić o nieoznaczoności jego położenia) jest tylko wynikiem tego, że w punkcie wyjścia przyjęliśmy milcząco zasadę, że wszystko „znajduje się” w przestrzeni Kartezjańskiej; przez „wszystko” rozumiejąc albo masy punktowe Newtona (czy też monady Leibniza), albo ich „połączenie”.

Stwierdzenie, że linia „składa się” z punktów, a ciało z „mas punktowych” jest może dość sugestywne, ale zupełnie – z punktu widzenia naukowego – nieprzydatne. Czas – według niektórych myślicieli średniowiecznych – też miałby powstawać w wyniku „ruchu” chwili obecnej. (Tak, jakbyśmy położyli pionowo ołówek na kartce papieru i następnie ją – trzymając ołówek w tej samej pozycji – przesunęli. Oczywiście otrzymalibyśmy jakąś linię; tak właśnie wyobrażano sobie upływ czasu). Taka koncepcja czasu jest dla Arystotelesa nie do przyjęcia. Oto definicja Stagiryty: „liczba ruchu ze względu na «przed» i «po»”. Arystoteles nie mówi o *punktach* czasu; mówi o „otoczeniu” danego punktu. Z matematycznego punktu widzenia definicja otoczenia jest ważna jako wstęp do rachunku różniczkowego. Naturalnie Arystoteles nie był twórcą analizy matematycznej, interesował go bowiem ruch, a nie jego nagie „przed i po”, które związać można z opisem natury wyłącznie kwantytatywnym. Faktem jest jednak, że pojęcie nieskończenie małego momentu czasu wypracowane zostało właśnie przez niego.

Stosownie do przytoczonej powyżej definicji Arystotelesa, „ile” ruchu byłby to właśnie czas. Czy można by stąd wyprowadzać wniosek, że ilościowy opis materii *całkowicie nieruchomej* jest w ogóle niemożliwy? Czy zatem i nasze „dimensiones” opisują tylko materię o określonym stanie energetycznym? Czy to właśnie oznacza pojęcie *materia sensibilis*? Bo przecież bez ruchu byłaby dla zmysłów niepoznawalna. Zmysł wspólny ujmuje ruch przede wszystkim. Fizyka rzeczywiście mówi, że absolutna nieruchomość ciał jest niemożliwością. A jednak zasady tej przecież niepodobna wyprowadzić z żadnych zasad matematyki. Przeciwnie – stricte matematyczny opis ciał makroskopowych daje twierdzenie, że „ciało, na które nie działają żadne siły, *pozostaje w spoczynku* lub porusza się ruchem jednostajnym”. Wiemy (doświadczalnie), że ani ruch jednostajny, ani spoczynek w naturze nie jest możliwy. Dlatego należałoby raczej mówić „poruszałoby się”, „spoczywałoby”, gdyby (dato per impossibile) żadna siła nań nie działała. Jakaś siła na określone ciało działać musi zawsze, ponieważ cały kosmos jest wypełniony polem grawitacyjnym i elektromagnetycznym, pochodzącymi od różnych źródeł. Mamy tu dobitne potwierdzenie zasady: *mathematica salvantur in naturalibus; naturalia non salvantur in mathematicis*.

A zatem: nie istnieje „miejsce absolutne”, pojęte jako lustrzane odbicie matematycznego ideatum. Miejsce fizyczne jest z natury swej relatywne i w tym sensie możemy mówić o miejscu naturalnym jako pochodnym w stosunku do interakcji rzeczy fizycznych. Przede wszystkim dwu rzeczy, stanowiących relatywy jednego zjawiska.

9. Potentia – władza podmiotująca działanie

Działanie możemy rozpatrywać w skali makroskopowej opisując je dowolną funkcją matematyczną, np.: $y = x^2$. Działanie wzięte od strony makroskopowej właśnie umieścić można na tle trójwymiarowej przestrzeni kartezjańskiej. W danym razie owa przykładowa funkcja matematyczna $y = x^2$ ma argumenty nieskończone, co mogłoby sugerować, że istnieje nieskończenie rozciągły kosmos z częściami, które nawzajem na siebie oddziałują. Faktem jest jednak, że prawdziwość modelu matematycznego (np. owej funkcji $y = x^2$) dla opisu faktycznego zjawiska (działania) sprawdzamy zawsze eksperymentalnie. A oznacza to tyle, że po pierwsze: opis danego zjawiska zawiera się w określonym czasie, między chwilami t_1 i t_2 , w przeciągu których dokonuje się doświadczenie. Po wtóre, mamy do czynienia ze zjawiskami właśnie, tzn. z faktem, że przedmioty występujące w eksperymencie to obiekty idealne, np. masa punktowa, gaz doskonały, ciecz nieściśliwa, itd. Jest to dla możliwości przeprowadzenia eksperymentu rzecz nieodzowna.

Zawsze wszelko można sobie zadać pytanie, co dzieje się „wewnątrz” przedmiotów, których „działanie” postrzegamy jako zgodne z zasadami mechaniki newtonowskiej. Te przedmioty to oczywiście realne oscylatory harmoniczne. Otwarty koniec oscylatora harmonicznego to potentia – władza podmiotująca działanie. Tutaj fala stojąca (substancja) przechodzi w falę biegnącą – działanie. Oczywiście, fala biegnąca musi mieć taką samą charakterystykę jak fala stojąca. Jeżeli zaś chodzi o substancję i przypadłości, to faktowi temu odpowiada maksyma: *operari sequitur esse*. Działanie idzie za istnieniem.

Określenie przedmiotów makroskopowych jako obiektów idealnych może wydawać się sztuczne. Zauważmy wobec tego, że według Arystotelesa, przedmioty idealne Platona są po prostu kopiami rzeczy zmysłowo ujętych – chodzi o rzeczy jakoś wyobrażone. Arystoteles nie zarzuca Platonowi jakiegś postaci spirytualizmu, ale raczej ujmowanie przedmiotów niematerialnych jako zwykłych kopii tego, co wyobrażone. *Separata* ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\alpha}$), o których mówi metafizyka (zarówno Platona, jak Arystotelesa) to oczywiście przedmioty, by tak rzec, radykalnie oddzielone od materii („drugi świat” „Fedona”; 81CD). Ale dla Arystotelesa to też np. substancja ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}\nu$ sensu largo), a więc rzecz realna ujęta w samym rdzeniu jej bytowości (a z racji powszechnej zależności przyczynowo-skutkowej, dająca podstawy do odkrycia świata duchowego właśnie). Wobec matematycyzmu Platona Arystoteles formułuje ten sam zarzut, który można by postawić obecnie nauce, która pretenduje do miana kwintesencji wiedzy o materialnym świecie; pytanie o bytowy status $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\alpha}$. W obrębie bowiem świata (a poniekąd na jego granicach również) mogą istnieć (istnieć powinny) obok przedmiotów li tylko wyobrażonych (idealnych, poręcznych w celach przeprowadzenia eksperymentu) przedmioty o stałej (niezmiennej w określonym stopniu) naturze. Modelowa

postać oscylatora harmonicznego może być skonstruowana co prawda eksperymentalnie, jednak podstawowe struktury świata materialnego dają się opisać jedynie przez równanie oscylatora harmonicznego (np. ruch nukleonów w jądrze atomu), a w bardzo niewielkim, jeżeli w ogóle jakimkolwiek, stopniu dają się skonstruować eksperymentalnie.

Doświadczenie jest podstawą opisu ruchu (działania). Według Descartes'a, miarą ruchu jest pęd, $p = mv$; czyli $p = m \, dx/dt$. Otóż „miarą” ruchu jest pęd tylko dla ideata – obiektów „specyficznie ludzkich”, tzn. bliskich nam nie tylko wymiarami, ale także sposobem ich (wyobrażeniowego) ujęcia. Taki władnie (Kartezjański) opis ruchu zawodzi jednak całkowicie przy opisie świata najmniejszych cząstek fizycznych. Istnieje nawet specjalna wielkość, zwana działaniem, stanowiąca iloczyn pędu i przesunięcia. Istnieją granice stosowalności pojęcia pędu i pojęcia przesunięcia. Niedokładność pomiaru owego działania jest zawsze większa od stałej Plancka.

Można by pomyśleć, że chodzi tu po prostu o obiekty bardzo małe w stosunku do rozmiarów ciała człowieka. Według Wichmanna chodzi tu jednak o coś więcej, a mianowicie o obiekty niefenomenalne. Teorie makroskopowe to, według niego, teorie fenomenologiczne, natomiast mechanika kwantowa mówi o obiektach prawdziwych, tzn. realnych. Wydaje się rzeczą przygodną to, że za obiekty takowe dziś uważa się bardzo małe cząstki materii. Rozwój nauki idzie już teraz bowiem w tym kierunku, aby zdobyć mechaniki kwantowej zastosować na szerszym polu. Wiadomo już dziś, że tkanki organizmu ludzkiego łączą się dzięki tzw. „quantum entanglement” – splątaniu kwantowemu – one się niejako „porozumiewają”. Jeżeli zasadnicza trudność w „pomiarze” zachowania elektronu np. polega na tym, że nie można doń przyłożyć miary makroskopowej, czyli ująć go niejako analitycznie jako homogeniczną część większej całości, to przypuszczać można, że chodzi tu po prostu o to, że obiekty realne mają swą własną tożsamość, wyznaczoną przez swe własne pryncypia. Podobnie rzecz by się przedstawiać mogła np. z roślinami, zwierzętami, itd. Organizmy te nie są po prostu agregatami cząstek czy też tworzyw, ale raczej racjonalną kompozycją tworzyw łączących się „od wewnątrz” teleologicznie, a nie na zasadzie prostej addycji części.

Jest rzeczą ciekawą, że od czasów, gdy Goclenius ukuł pojęcie świadomości, stopniowo je rozszerzano, dając niejako świadectwo prawdzie o tym, że racjonalność budowy kosmosu musi przejawiać się nawet tam, gdzie Kartezjańska *res cogitans* nie miała prawa obywatelstwa. Jest to skutkiem oddzielenia pojęcia racjonalności od podjęcia celowości. Descartes idąc za Awicenną zrezygnował z badania celowości kosmosu, wskutek czego „świadomości” zaczęto się współcześnie doszukiwać tam, gdzie pierwotnie trudno by jej istnienia się spodziewać. Husserl w „Badaniach Logicznych” mówi o świadomości zwierzęcej, obecnie zaś pewna część naukowców wspomina już o świadomości roślinnej. Istotne jest tu to, że organizmy te mają *przyczynę* działania, a nie mają jednak *racji* działania. Istnieje celowość działania natury, choć właśnie redukcjonistycznie pojęta celowość mogłaby być jedynie *użytecznością* przedmiotów „ludzkich”.

10.Asymetria natury. Quies naturalis

Asymetria natury jest faktem co prawda dostrzeżonym w fizyce współczesnej, a jednak trudnym do pojęcia w jej kategoriach. Trudność ta wynika z obciążenia pojęciami klasycznego mechanicyzmu.

Zasada: cokolwiek jest poruszane jest poruszane przez coś innego, różni się od III prawa mechaniki Newtonowskiej. Chodzi mianowicie o to, że działanie jednego obiektu na drugi nie jest działaniem symetrycznym; nie możemy zatem położyć *absolutnego* znaku równości między akcją i reakcją. Odróżniamy bowiem to, co nazywamy przyczyną od tego, co nazywamy skutkiem. W tym sensie w zdarzeniu, które – jak widzieliśmy – jest parą relatywów – odróżniamy dwa składniki o niesymetrycznej pozycji. Mowa o obiektach naturalnych, bo te fenomenalne (idealne) oczywiście dają się podciągnąć pod schemat symetrii absolutnej.

Odróżnienia w ogóle dokonuje każda nauka, a zatem i fizyka w sensie współczesnym również. Z drugiej zaś strony, owo odróżnienie jest aktem specyficznym, różnym (jak nadmieniono) od działania naturalnego. Istnieje różnica między tym jak poruszane są przedmioty materialne, a „poruszaną” bywa nasza wyobraźnia przez przedmioty przez nas poznawane. Można by przypuszczać, że teorie naukowe „odzwierciedlają” obiekty „idealne”, choć w rzeczywistości dla poznania istotnym jest nie tyle odzwierciedlanie, co refleksja nad danymi zmysłowymi. Ona to umożliwia werbalne ujęcie czegokolwiek w ogóle. Analiza redukcyjna pierwotnych, „bezpośrednich” danych doświadczenia przeprowadzona przez Arystotelesa, jest zadaniem nierównie trudniejszym i ważniejszym niż redukcja ejdetyczna Husserla. W wyniku tej ostatniej otrzymujemy po prostu kopie wyrazów znajdujących się w obiegu kulturowym. W wyniku tej Arystotelesowskiej – otrzymujemy postawy tworzenia wszelkiego w ogóle języka, a specjalnie i języka nauki. Język w ogóle jest zawsze opisem „ruchu” w szerokim tego słowa znaczeniu. Stąd też odróżnienie, o którym mowa, jest uwyrażnieniem właśnie czynnika poruszającego i poruszanego.

Fizyka *de facto* posługuje się pojęciem przyczyny, ponieważ takie pojęcie jest w ogóle dla nauki niezbywalne (przynajmniej od strony praktycznej, kiedy bierzemy mianowicie pod uwagę fakt, że generowanie warunków brzegowych eksperymentu przecież jest działaniem *sprawcy* właśnie). A jednak pojęcie przyczyny w fizyce Arystotelesowskiej różni się istotnie od tej współczesnej. Współcześnie mówi się o przyczynie jako tym, co *warunkuje* dane zjawisko. To znaczenie terminu „przyczyna” Arystoteles przyjmuje. Nie jest to jednak znaczenie *jedyne*. Ujmując to inaczej: możemy zapytać – w duchu właśnie współczesnego przyrodoznawstwa – co stanowi o tym, że zachodzi dane zdarzenie, a jednak to pytanie będzie (u Arystotelesa) równoważne pytaniu: co stanowi o tym, że *jeden* obiekt staje wobec *drugiego*. I ten jeden z nich nazwiemy przyczyną i to przyczyną w sensie pierwotnym. To zatem samo zdarzenie ma dwie strony, z których jedna jest przyczyną, a druga – skutkiem. I jest to właśnie relacja asymetryczna.

Posługując się narzędziami wyłącznie matematycznymi możemy jedynie ewentualnie pytać o przyczynę *zdarzenia*, nigdy zaś o przyczynę *tkwiącą w zdarzeniu*, matematyka bowiem żadnego „kierunku” nie wyróżnia jako naturalnego kresu zmian, nie może zatem ująć relacji inaczej jak tylko symetrycznie. Natomiast fizyka w sensie Arystotelesowskim właśnie ujmuje relacje asymetrycznie. To znaczy uwyrażnia źródłowe dane doświadczenia w ten sposób, że w *samym zdarzeniu* wyróżnia przyczynę i skutek. Ten typ abstrakcji nazywamy *abstractio totius*.

Kanony Johna Stewarda Milla nie dają wglądu w naturę realnych przyczyn. Przyjmuje się bowiem, że można drogą eliminacji (operacji na zbiorach) ustalić, co jest przyczyną, a co skutkiem. Odizolowanie jednak obu w naturze nie jest możliwe. Sprawca działa ze względu na formę, którą w skutku ma urzeczywistnić. Idealizacja obiektów musiałaby prowadzić do założenia, że u źródeł poznania tkwi „identyczność” (tożsamość) obiektu z nim samym, a więc trywialne $A \equiv A$. Otóż fundamentalna relacja *movens* i *motum* bynajmniej trywialną nie jest.

Pojęcie asymetryczności działania pociąga za sobą i to, że inne jest pojęcie ciała u Arystotelesa niż to później zaproponowane przez Awicembrona i Descartes’a. Ciało fizyczne nie jest to ciało matematyczne. Z cielesnością związany jest fakt, że trzecia zasada mechaniki Newtonowskiej *nigdy w realnym świecie* funkcjonować nie może z zupełną dokładnością. Część bowiem energii czynnika – który ostrożnie możemy określić tymczasowo jako działający – jest *nieuchronnie* tracona w wyniku działania na coś, co ostrożnie nazwijmy „przedmiotem działania”. Sam zaś fakt utraty owej energii wiąże się właśnie z cielesnością. To, że fala elektromagnetyczna przechodząc przez *każdy materialny ośrodek* traci część swej energii jest równoważne stwierdzeniu, że „idealny” przebieg falowy ulega w obrębie tego, co nazywamy ciałem zaburzeniu, o prędkości fazowej *większej od prędkości światła*, co jednak nie daje oczywiście pojęcia o *przenoszonej* energii, istnienie bowiem w materialnym ośrodku owej większej od prędkości światła prędkości fazowej jest dowodem *utraty energii*. „Większej” znaczy zatem – od strony filozoficznej – stanowiącej o *odróżnieniu* od przyczyny.

Reasumując: biorąc pod uwagę analizę *realnego zdarzenia*, stwierdzamy ważność III zasady mechaniki Newtonowskiej w *ograniczonym zakresie*. Wyraża to Arystotelesowska zasada: *agens et patiens oportet esse simul*. Skutek (*patiens*) „reaguje” bowiem przez sam fakt bycia *simul* – jednocześnie z przyczyną (*agens*). Z drugiej wszelako strony, *realna* relacja dwu części zdarzenia jest asymetryczna; dla uproszczenia moglibyśmy pojmować przyczynę (jeden kres reakcji) jako energię, skutek zaś (drugi człon relatywów) jako materię, do której „istoty” należy właśnie pochłanianie energii.

Gdyby III zasada mechaniki Newtonowskiej miała *absolutną ważność*, poszukiwanie przyczyny, która powoduje działanie przyczyny, itd. a zatem analiza ciągu przyczynowo-skutkowego podana przez Tomasza w *Summa Contra Gentiles*, byłaby chybiona. Tomasz bowiem przyjmuje właśnie asymetryczność relacji, tzn. za zasadne uważa pytanie o przyczynę przyczyny. Ulegamy jednak złudzeniu, że doskonale symetryczne uwyrażnienie relatywów zdarzenia może dokonywać się *ad infinitum*, że zatem, żadna Przyczyna przyczyn nie musi istnieć, ponieważ bez niej możemy się doskonale – tworząc naukę – obyć (Kant, *Krytyka*, A 610; B 638). Nie możemy. Pojęcie rzeczy (stałego, nieruchomego punktu odniesienia procesów fizycznych) jest niezbywalne.

Stwierdzenie Kanta, że w świecie fenomenalnym Bóg istnieć nie może, jest zupełnie poprawne, choć w sumie – niepełne. W świecie fenomenalnym bowiem przede wszystkim nie może istnieć (żyć) człowiek; bo jego egzystencja w nim byłaby, jak to trafnie określił Heidegger, równoważna rzuceniu (*Geworfenheit*) w świat zasadniczo mu obcy (czy też nawet „wrogi”). Rolą filozofii (tej pretendującej do miana maksymalistycznej) byłoby w danym razie ckliwe elukubracje na temat „tragizmu” ludzkiej egzystencji, a „rozumienie” jej wiązałoby się raczej z „nastrojem” (*Stimmung*) niż miałoby uniwersalną ważność. Oczywiście dla ludzi do tego typu „doświadczeń” niezdolnych świat ten byłby światem

zamkniętym. „Wyłączenie” z niego istnienia Boga, postulowane przez Husserla, jest raczej oczywiste.

Husserl postulował „powrót do rzeczy samych”, stąd też zasadnym wydaje się pytanie, jak rzecz (RES) trzeba by rozumieć od strony filozoficznej. Rzeczy owe mają stanowić Lebenswelt, a jednak można przypuszczać, że życie w świecie przez transcendentalizm wymyślonym, prowadzić by musiało – przeciwnie – do atrofii ludzkiej egzystencji.

Res od strony stricte filozoficznej jest określeniem właściwości transcendentalnej, czyli określającej coś od strony bardziej ogólnej niż kategorie w znaczeniu Arystotelesowskim. Można zresztą zgodzić się ze stwierdzeniem Kanta, że „transcendentalne” to w danym razie to umożliwiające poszerzanie poznania. Jedyny problem polega na tym, że poszerzenie owo winno dokonywać się *efektywnie*, a nie *formalnie*, jak to Kant wymyślił. Każdą rzecz nazywamy właśnie tak: jako rzecz, a nawet i relacja jest (od strony logicznej przynajmniej) „rzeczą”, bo inaczej przypisanie żadnego orzecznika zdaniu zaczynającemu się od słów: „relacja jest ...”, nie byłoby możliwe. „Rzecz” jest to pojęcie trans-kategorialne, bo niezbywalne w określeniu i rozumieniu czegokolwiek od strony ogólnej. „Ogólność” tę winniśmy wszelako – za Awicenną – rozumieć w terminach sprawczych (commune per causalitatem), czyli wspominanej efektywności poszerzenia poznania. Rozwój filozofii w antycznej Grecji prowadził właśnie od ujmowania „rzeczy jakichś” do ujmowania ich istot; w dojrzałej tejże filozofii postaci (u Sokratesa, Platona i Arystotelesa). Tymczasem transcendentalizm właśnie wykreśla tę *rzeczywistą* postać filozofii, a postać jej zupełna miałaby być jednie *projektowana*, nigdy zaś nie osiągalna. Naturalnie formalizm ten musi podcinać same korzenie nauki, która o „rzeczach” traktować musi zawsze, a fakt, że czyni to tylko w jakimś partykularnym aspekcie nie oznacza, by miała poprzestać na ustalaniu trywialnych związków tożsamościowych.

Postać filozofii pierwszej u Arystotelesa była niemal wykończona, choć filozofia ta (jak czytamy w Tomaszowym Komentarzu do Metafizyki) była „nauką o substancji”. Substancja była w niej *pierwszą* kategorią, choć z drugiej strony można by zauważyć, że była *kategorią* właśnie, stąd „problem metafizyki” nie wydaje się być rozwiązany u Arystotelesa definitywnie. Wyraźnie widać to w dwojakim rozumieniu substancji. Rzecz jednostkowa jest substancją pierwszą, a z drugiej strony substancją jest gatunek, w którym jednostki się urzeczywistniają. Problem relacji obu nie jest problemem logicznym wyłącznie, choć logika pozwala ten problem przynajmniej dostrzec. Oczywiście Arystoteles próbował go jednak rozwiązać, to znaczy określić relację obu znaczeń kategorii pierwszej. Jednostki *dochodzą do istnienia* w poszczególnych gatunkach. Być może proces powstawania jest wieczny, stąd też relacja ta *pokazywałby się* nam w powstawaniu (i zagładzie) jednostkowych substancji. Wszelki ruch kosmiczny musi prowadzić do powstawania substancji, bo to jedynie jest jego celem. Tym celem byłoby *zaistnienie*, a intentio naturae zatrzymywałaby się (względnie przynajmniej) trwale na nim właśnie. Arystoteles definiuje naturę jako: „zasadę ruchu i spoczynku”. Otóż spoczynkiem formy gatunkowej w jednostkach byłoby tychże jednostek zaistnienie. Ale skoro tak, to problem RES prowadzi do problemu istnienia; do problemu bytu.

Arystoteles stanowczo – w polemice z Platonem – twierdził, że byt nie jest rodzajem (kategorią – genus). Natomiast problem rozumienia bytu w ogóle nie został przez niego definitywnie rozstrzygnięty. I ten problem podjęto w średniowieczu. W duchu neoplatonizmu

twierdzono, że byt to najogólniejsza (najniższa) „warstwa” rzeczywistości; że esse (być) to mniej niż vivere (żyć), a jeszcze mniej niż intelligere (rozumieć). A więc już wtedy antycypowano twierdzenie Hegla, że byt jest najuboższym orzecznikiem. Bo „myśleć” to ewidentnie „więcej” niż „być” jedynie.

Tomasz podejmuje ten problem. Najprościej mianowicie spojrzeć na niego od strony owego domniemanego substratu – esse, który *przyjmuje* (rzekomo) coraz doskonalsze determinacje. Na przykład na drodze transformizmu gatunków. Esse w danym razie to – używając terminologii Tomasza – *recipiens* (to, co przyjmuje), a „formy” to (na przykład ewolucyjnie) „powstające gatunki”. Otóż Tomasz *odwraca* ten schemat myślenia. Esse to receptum, a substrat to *recipiens*. Istnienie jest przyjmowane, a rzecz to istnienie przyjmuje.

Oczywiście akt stwórczy Boga nie jest przedmiotem metafizyki. Jest to akt *wolny*, a nauka w ogóle musi mieć za przedmiot tylko to, co *konieczne*. Patrzymy na problem *intentio* nie od strony zaproponowanej przez Platona (*Optimi est optima adducere*), takie bowiem ujęcie jest mimo wszystko niedopuszczalnym uproszczeniem (i potencjalnie przedmiotem krytyki podobnej do tej transcendentalizmu), ale od strony, w której intencja natury pokazuje się w elementarnych swych przejawach. Wszystko z natury dąży do istnienia (dąży doń z *konieczności*). Kwestia, czy akt stwórczy Boga dążenie to – by tak rzec – „opieczętuje” (używamy terminu Platona przytoczonego powyżej), jest sprawą osobną. Bo w wypadku bytów, które giną, owego Bożego „placet” ewidentnie brak. Przypuszczenie, że one same – wobec tego – bytują-ku-śmierci jest raczej dziwne. Tak samo naczelny imperatyw moralny musi polegać na zachowaniu i pomnażaniu bycia. W wypadku człowieka jest to bycie istoty rozumnej. Chodzi więc o pomnażanie wszelkich postaci życia, które w człowieku jest przede wszystkim życiem wolitywnym i intelektualnym. To zresztą otwiera człowieka na perspektywy, w których wolny akt Boga może poza porządek normalnie w naturze jedynie oczekiwany zupełnie wykraczać. Owo zwrócenie ku Transcendencji jest najwyrazistszą postacią asymetrii natury.

Problem zaistnienia świata czasie również nie jest problemem metafizyki. Czas w ogóle bytu nie jest w stanie definiować ani określać. Jego (świata) historia i dane paleontologiczne mogą ilustrować akt stwórczy rozwijający się w *czasie*, choć oczywiście nie *dzięki* niemu.

Problem bytu, który w rzeczywistości jest jedynym prawdziwym problemem metafizyki, był dostrzeżony już przez Platona. Jakkolwiek Demiurg miałyby rzeczy stwarzać, to jednak stwarzania tego niepodobna pomyśleć jako „generowania warunków kosmicznego eksperymentu” (*intelligent design*). W takim bowiem wypadku mamy antropomorfizm. Niewolny od pewnych jego śladów, schemat Platoński akcentuje jednak problem „drogi do istnienia od nieistnienia”:

Sympos. 205b ... οἷσθ' ὅτι ποίησίς ἐστί τι πολὺ· ἡ γὰρ
τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁτῶ οὖν αἰτία πᾶσά ἐστι
ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι
ποίησις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.

...

Wszelkie partykularne sposoby działania są specyfikowane, ale ponadto mamy *wprzód* „działanie totalne”, które tamte poprzedza. Paradoksalnie, Platon bliższy jest w tym punkcie Arystotelesowi niż neoplatonikom:

205 c4 Ἄλλ' ὅμως, ἢ δ' ἢ, οἷσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλὰ
ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν
μόριον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῶ
τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποίησις γὰρ τοῦτο
μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως
ποιηταί.

Analogicznie rzecz przedstawia się z ludzkim *intelligere*. Zrozumienie jest istotnie receptum – tym, co przyjęte w umyśle ludzkim przyjęte w sposób zupełnie specjalny (trwały, a nie na sposób *Stimmung*); *intelligere* bowiem – o czym już wspomina Arystoteles – to raczej spoczynek niż ruch. Chodzi i wyciszenie ruchu wyobrażeń. Ruchliwość wyobrażeń jest wyzwaniem dla człowieka, który chce doprowadzić je do spoczynku.

Podobnie jest z przyjęciem *esse* – aktu istnienia. Mianowicie – według Tomasza – jest ono przyjęte *fixe et immobiliter* (trwale i nieporuszenie) – zupełnie tak samo jak akt rozumienia w umyśle ludzkim. A zatem owa *vehementia essendi* (intensywność istnienia) manifestuje się właśnie w ludzkim *intelligere* i ono to naprawdę stanowi pomoc w rozumieniu wszystkiego, co istnieje, to znaczy istnienie w swej substancji przyjmuje. Trwale lub mniej trwale. I to *esse* jest właśnie ostateczne *zasadą spoczynku* *implicite* jedynie podaną w definicji natury. *Esse* przesądza o tym, że tożsamość każdego gatunku nie może zostać naruszona przez jakiś tajemniczy *élan vital* od wewnątrz ją rozsadzający.

Historia świata, która – wbrew Arystotelesowi – jest jednak faktem, to jakby kolejne „akordy” konstytuujące wspomnianą pitagorejską harmonię sfer. Oto jedne gatunki powstawały po drugich tak jak *osobne* tony przedtem (zdawałoby się) niepowiązane, a układające się stopniowo w harmonię, która wypływa z *ich celowego* ułożenia. I wreszcie przychodzi akord finalny: pojawia się byt radykalnie w kosmosie wyróżniony zarówno co do doskonałości istnienia, jak i poznania. I historia się kończy. Żaden z tonów utworu muzycznego nie ma „znaczenia” *wzięty z osobna*. Żaden też z gatunków sam nie przedstawia adekwatnie *zamyśłu Stwórcy*. Natomiast tym, co istotne, jest zestrojenie całości. Dlaczego w owym zestrojeniu nie mamy czegoś w rodzaju „glissando”, czyli rzeczzonego transformizmu, w którym granice bytów by się rozmywały? One – według Arystotelesa – są stałe. Ponieważ natura to *zasad ruchu i spoczynku*. Ale co stanowi o spoczynku? Otóż nie forma ta lub owa, która poza swą własną formalność wykroczyć nie jest w stanie, to znaczy nie jest w stanie własnej formalności określić. Jest – wedle Tomasza – jednak coś, co jest „najbardziej formalne”; coś co jest źródłem owej formalności, a mianowicie akt istnienia. I on to tłumaczy, *czym jest spoczynek naturalny*.

Tak więc jeżeli przykładamy do dowodu kinetycznego (dowodu Arystotelesa) twierdzenie Tomaszowe, że Bóg jest Stwórcą istnienia wszystkich rzeczy, to stwierdzenia te bynajmniej nie należą do – by się tak wyrazić – „innych metafizyk”. Nie istnieje bowiem „metafizyka istnienia” od metafizyki Arystotelesa – twórcy tej nauki – różna. To, co Tomasz mówi na temat istnienia stanowi *naturalne dopełnienie* pojęcia *natury* wziętej pierwotnie w

sensie ściśle Arystotelesowskim. Tomasz mówi to samo, co Arystoteles, mówi to jednak wyraźniej. I jest to jedyna różnica między „arystotelizmem” a „tomizmem”. Stwierdzenie, że Bóg jest Istnieniem Samoistnym i powołuje do istnienia wszystko, co potem istnieje, jest tym samym twierdzeniem, które jest zawarte w VII i VIII księdze „Fizyki” Arystotelesa oraz XII księdze „Metafizyki”. Mówi to samo, ale wyraźniej; dobitniej.

11. Częstka materialna jako fala stojąca

Kreacja cząstki materialnej polega na interferencji dwu spójnych ze sobą ciągów falowych, a to, co określili scholastycy mianem generatio, to właśnie „nałożenie się” oddziaływań później – w wieku XX – zidentyfikowanych jako falowe). Jeżeli owe dwa ciągi falowe różnią się nieznacznie co do częstotliwości – powstanie nieskończony ciąg pakietów falowych, analogiczny do dudnień dwu dźwięków o zbliżonych częstotliwościach). Ten model matematyczny jest jednak zbyt ogólny dla opisu generatio: w tym bowiem ostatnim wypadku chodziłoby o wytworzenie jednej paczki falowej – odpowiadającej jednej fali stojącej, tzn. jednej substancji. Nieco podobna sytuacja ma miejsce w wypadku interferencji dwu identycznych co do częstotliwości, spójnych, ale różniących się drogą optyczną, promieni. W tym wypadku też pojawia się obraz interferencyjny na tle obrazu dyfrakcyjnego, co nosi podobieństwo do fali stojącej – mianowicie fali obserwowanej na detektorze. W wypadku generatio naturalis rolę dwu ciągów falowych pełniłyby organizm męski i żeński. W wypadku jednego gatunku ciągi falowe (tworzywa genetyczne) muszą „być spójne”. Co więcej, dla zaistnienia nowego organizmu potrzeba spełnienia warunków „wygaszania” fali wszędzie poza granicami nowo powstającego organizmu. Wyraża to scholastyczna formuła: Homo hominem generat et sol. Chodzi jednak o powstanie cząstki materialnej (lub ogólnie: nowego ciała jako kombinacji prostych oscylatorów harmoniczych). Dla zaistnienia takowego ciała potrzeba pewnego „zarysowania” jego granic – tzn. „zarysowania” przynajmniej w określonych granicach węzłów fali stojącej.

Joseph Norwood²¹⁷ pisze: „spróbujemy uporać się już nie z budową nieskończonego łańcucha pakietów fal, ale z realniejszym problemem konstrukcji jednego pakietu, odpowiadającego jednej cząstce swobodnej. Nie można tego osiągnąć dodając do siebie tylko dwie nieskończone fale; zamiast tego musimy dodać dużą liczbę ($N \rightarrow \infty$) fal wybranych tak, by w wyniku interferencji *wygaszały się one wszędzie z wyjątkiem miejsca gdzie znajduje się cząstka*”. (Na marginesie można zauważyć, że problem „odcięcia” nowej cząstki od „tła” musi wobec tego jakoś zależeć od bardzo dużej, ale nie nieskończonej ilości czynników „tła”. Przyjęcie nieskończonej liczby czynników „tła” mogłoby pociągać za sobą zaistnienie cząstki o absolutnej (nieskończonej) trwałości).

Podkreślone zdanie (*by wygaszały się one wszędzie z wyjątkiem miejsca gdzie znajduje się cząstka*) opowiada Arystotelesowskiej definicji miejsca: granica ciał ograniczających dane ciało z zewnątrz.

²¹⁷ Fizyka współczesna, Warszawa 1982, tłum. J. Zięborak, s. 215.

W fizyce zasadniczą wagę ma zasada superpozycji obowiązująca dla układów liniowych.

Zasada ta jest bardzo ważna i oznacza, że gdy mamy do czynienia ze skomplikowaną siłą, którą można rozbić w wygodny sposób na sumę sił, z których każda jest prosta w tym sensie, że dla każdej z nich umiemy rozwiązać równanie, wówczas mamy i odpowiedź dla całkowitej siły, gdyż możemy poszczególne rozwiązania dodać z powrotem do siebie w ten sam sposób, w jaki całkowita siła jest złożona z poszczególnych części.²¹⁸

[...] przyczyna, dla której zasada superpozycji obowiązuje [...] w odniesieniu do zjawisk elektrycznych, tkwi w tym, że wszystkie prawa elektryczności [...] okazują się liniowymi równaniami różniczkowymi.²¹⁹

Zjawiska fizyczne mogą być opisywane przez stosunkowo skomplikowane krzywe, a czasami rozwiązanie problemów nie jest możliwe inaczej, jak tylko przy pomocy metod numerycznych. Wszelako:

[...] praktycznie każdą krzywą można otrzymać dodając do siebie nieskończenie wiele sinusoid o różnej częstotliwości (dla każdej sinusoidy znamy rozwiązanie). Musimy jedynie wiedzieć, ile danej sinusoidy trzeba dodać, by skonstruować zadane F . Nasze rozwiązanie x będzie wówczas taką sumą poszczególnych sinusoid, z tym że każdą z nich trzeba jeszcze przemnożyć przez liczbę określającą udział odpowiedniej sinusoidy rozkładu F w samym F . Ta metoda rozwiązywania nosi nazwę metody transformat fourierowskich lub analizy Fouriera [...]²²⁰

[...] układy liniowe są takie ważne [po prostu dlatego, że] umiemy je rozwiązywać. Podstawowe prawa fizyki są zwykle liniowe.²²¹

Ale na przykład wypadku siły tarcia

Równanie [...] przestaje być liniowe i staje się trudne do rozwiązania [...] Analiza matematyczna nie jest czymś tak wspaniałym, za co się ją zwykle uważa; pozwala ona na rozwiązanie tylko najprostszych z możliwych równań. Gdy tylko równania troszkę się komplikują, [...] nie można ich rozwiązać metodą analityczną.²²²

W przeciwieństwie do liniowych równań różniczkowych, w stosunku do równań nieliniowych zasada superpozycji nie obowiązuje.

To, że przedmioty matematyczne mogą *faktycznie* stosować się do przedmiotów materialnych, wynika bez wątpienia z zastosowania analizy matematycznej – przynajmniej do przedmiotów makroskopowych (idealnych, fenomenalnych). „Zarysy” przedmiotów materialnych dostrzegamy dlatego, że dla ich ujęcia bierzemy wprzód infinitezymalny

²¹⁸ R. Feynman, Wykłady z Fizyki. T. I, cz. 1, Warszawa 1968, przekł. M. Grynberg, s. 355.

²¹⁹ Ibidem, s. 356.

²²⁰ Ibidem, s. 358.

²²¹ Ibidem, s. 359.

²²² Ibidem, s. 360-361 .

element dx , a następnie „rekonstruujemy” „cały przedmiot” (z tej właśnie racji określany jako idealny) dzięki całkowaniu.

Racjonalność typu matematycznego jest niewątpliwym faktem. Jest to *pewna* jakość, która odróżnia człowieka (istotę rozumną) od świata zwierzęcego. Zdaniem Arystotelesa, fakt, że przedmioty matematyczne można odnieść do przedmiotów materialnych wynika stąd, że zarówno matematyk jak i badacz przyrody dokonuje abstrakcji (de facto, choć być może nie poddając swej metody refleksji). (Phys., II, c. 2, 193b, 194a). Inaczej rzecz ujmując, obok *theoria* określonej mianem *mathematike*, istnieje i inna, określona mianem *physike*. W tym kontekście właśnie postawić należy owo pytanie o ujmowanie granic między przedmiotami. Druga z tych nauk posługuje się typem abstrakcji zwanym przez Tomasza *abstractio totius*, a której wynikiem jest ujęcie formy gatunkowej. Jest rzeczą raczej oczywistą, że granice między gatunkami muszą w danym razie być dalece wyraźniejsze. Pojęcie unitas (integralności) jest kluczowe: jest to bowiem cecha pozwalająca właśnie różne gatunki odróżniać i porządkować.

Z każdym układem zamkniętym stowarzyszony jest pewien stan energii. Przedmioty fenomenalne wydają się być scharakteryzowane monotonicznym rozkładem energii. Wszelako przedmioty realne, to znaczy te, które na nowo odkryła nauka badając układy kwantowo mechaniczne, charakteryzują się skwantowaniem energii. Jeżeli zaś przyjmiemy, że każda substancja (oscylator harmoniczny o elementach całkowicie rozłożonych) charakteryzuje się „własną częstością drgań” czyli niejako „własnym rytmem życia”, to musimy stwierdzić, że wzór Einsteina:

$$E = \nu h$$

oddaje tę samą myśl, co stwierdzenie Arystotelesa – rozkład energii w przedmiotach materialnych (gatunkach) jest skwantowany; niemożliwe jest monotoniczne przejście od jednego gatunku do drugiego. Transformizm gatunków jest absurdem.

Tę samą stałą – stałą Plancka – zawiera równanie określające ruch i miejsce cząstki materialnej (długość jej fali):

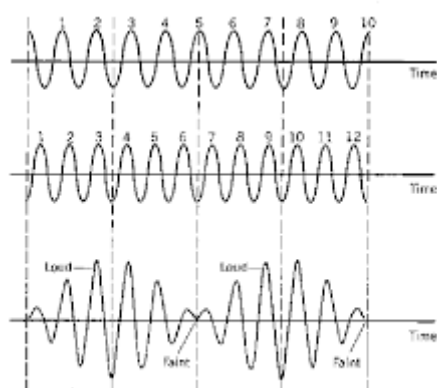
$$\lambda p = h$$

– miejsce i ruch naturalny rzeczy naturalnej również jest dany przez wartości dyskretne – przypisane go danego, odrębnego gatunku.

Wynikiem superpozycji dwu ciągów falowych o zbliżonych częstotliwościach (oraz naturalnie identycznie spolaryzowanych) jest powstanie fali o amplitudzie

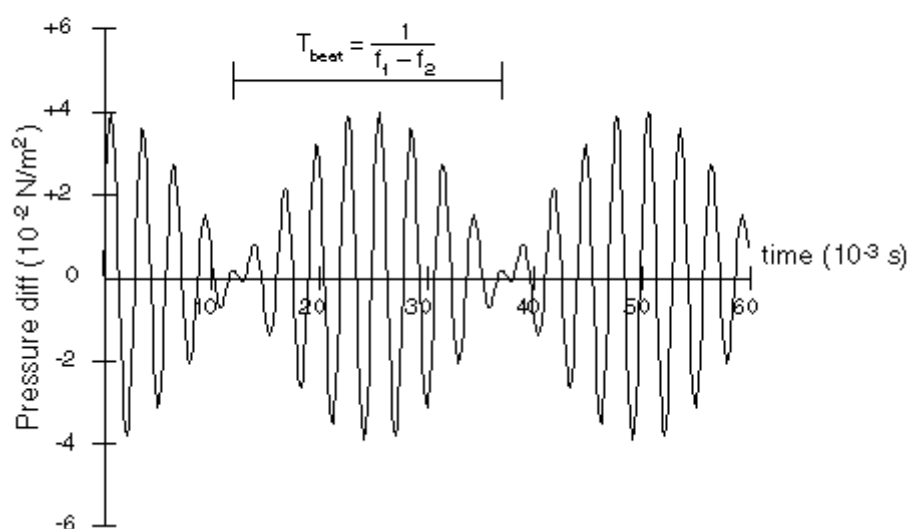
$$y = y_0 \sin(k_1 x - \omega_1 t) + y_0 \sin(k_2 x - \omega_2 t);$$

Zakłada się, że prędkości obu fal są równe. Powstaje fala, którą można przedstawić graficznie tak oto:



Rys.1²²³

*Superposition of two pure tones
with slightly different frequencies
leads to BEATS*



Rys.2²²⁴

223

https://www.google.com/imgres?imgurl=http%3A%2F%2Fwww.ionaphysics.org%2Fclassroom%2FAssignments%2FBeatsIntro%2FHowBeatsAreGenerated.gif&imgrefurl=http%3A%2F%2Fwww.ionaphysics.org%2Fclassroom%2FAssignments%2FBeatsIntro%2FbeatsIntro.html&docid=e-Clzabob_sWPM&tbnid=w4OM3qAPbveApM%3A&vet=1&w=751&h=690&bih=969&biw=1920&ved=2ahUKEwipiLHUzMzhAhUS_CoKHebMBxwQxiAoA3oECAEQFw&iact=c&ictx=1

224

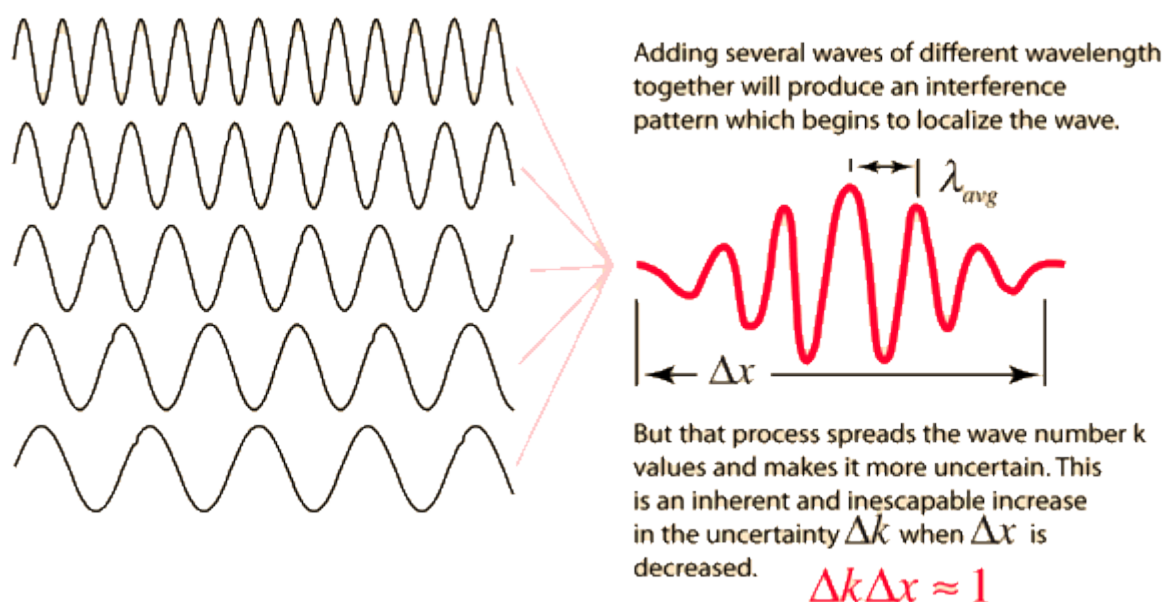
https://www.google.com/url?sa=i&source=images&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwipiLHUzMzhAhUS_CoKHebMBxwQjRx6BAGBEAQ&url=http%3A%2F%2Fhep.physics.indiana.edu%2F~rickv%2FBeats.html&psig=AOvVaw3TEizz9L9aYmjykgxj_bWn&ust=1555228735329814

Fala ta ma amplitudę zmieniającą się sinusoidalnie tak jak różnica częstotliwości fal wyjściowych, częstotliwość zaś wewnętrzną odpowiednio większą od częstotliwości fal wyjściowych. Prędkość fazowa tej fali wewnętrznej jest dana wzorem:

$$v = c \sqrt{1 + \left(\frac{mc}{p}\right)^2};$$

co jest wielkością większą od prędkości światła. Jest to „prędkość” wewnętrzna ciała-fali niezwiązana z oddziaływaniem na inne ciała. Zasada przyczynowości *wewnątrz ciała* nie obowiązuje.

W wyniku superpozycji koherentnych ciągów falowych powstać może pojedynczy pakiet falowy, co oznacza i to, że fala ta jest zlokalizowana w określonym miejscu.



Rys. 3.²²⁵

Widzimy, że dla zaistnienia nie nieskończonego ciągu będącego wynikiem superpozycji tych fal potrzeba wygaszenia wszystkich oprócz jednego z „dudnień”. Wydaje się, że to właśnie oznacza scholastyczny termin *signatio*.

Czytamy:²²⁶

Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata; et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie ... [materia] sicut est principium diversitatis secundum genus, prout subest communi formae; ita est principium diversitatis secundum numerum, prout subset dimensionibus interminatis.

²²⁵ <http://hyperphysics.phy-astr.gsu.edu/hbase/Waves/wpack.html>

²²⁶ De Trinitate, 4, 2, c.

Z rozmiarów nieokreślonych powstaje ta oto materia oznaczona. I tak jednostkuje ona formę oraz jest przyczyną różnorodności wewnątrz jednego gatunku. Analogicznie – materia [ogólna] jest zasadą odróżnienia gatunków wewnątrz danego rodzaju.

A nieco wyżej:

[dimensiones secundum eorum terminationem] ... non possunt esse principia individuationis; quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper.

Rozmiary wedle ich ograniczenia nie mogą być przyczyną jednostkowania. Takie bowiem ograniczenie rozmiarów zmienia się w trakcie [życia] jednostki. A z tego by wynikało, że jednostka ta nie zachowuje swej tożsamości.

Reasumując:

- 1) zasada przyczynowości wewnątrz substancji materialnej nie obowiązuje – z czego wynika, że należy odróżnić stronę wewnętrzną i zewnętrzną rzeczy;
- 2) miejsce, gdzie „spodziewalibyśmy się” znaleźć substancję materialną, nie istnieje w sensie położenia w układzie współrzędnych – jest ono bowiem wyznaczone przez energię wewnętrzną danej substancji. Średnica atomu jest związana z długością fali orbitalnej elektronów;
- 3) generatio polega na superpozycji dwu skończonych ciągów falowych (tworzywa genetyczne w wypadku ludzi), różniących się o ściśle określony czynnik umożliwiający powstanie „dudnień”, a więc i ciągu fal stojących. Różnica owych częstotliwości w postawianiu organizmu ludzkiego odpowiada *męskiemu i żeńskiemu* w danym gatunku;
- 4) to samo, co dotyczy substancji elementarnych, stosuje się na zasadzie analogii do wszelkiej w ogóle natury, również tej bardziej złożonej (De Veritate, 22, 5, c);
- 5) miejsce wyrażone w jednostkach naturalnych jest całkowitą wielokrotnością średnicy atomu; $a_0 = \frac{\lambda_e}{\alpha_0}$;
- 6) każda długość pojawiająca się w nierelatywistycznej teorii atomu winna być wielokrotnością a_0 ; a każda energia; wielokrotnością R_∞ ;
- 7) Obwiednia krzywej „dudnień” jest dana krzywą sinus; obwiednia jednej cząstki (jednego dudnienia), przy wygaszeniu pozostałych, jest dana funkcją logarytmiczną. Podstawa logarytmu naturalnego, e , jest to jedyna „liczba naturalna”. Wyznacza ona bowiem „rytm” osiągania docelowej amplitudy życia, jak i jego znikania. W języku Tomasza jest to *numerus rei qui numeratur* (Sth., I, 10, 6, c), różny od *numerus abstractus* luźno związanego z charakterystyką oscylatora harmonicznego. Fakt, że mówimy o prawdopodobieństwie znalezienia cząstki w układzie OXYZ, nie zaś o jej położeniu, jest równoważny temu, że formuła algebraiczna funkcji falowej $\Psi(x)$ jest empiryczna, a nie daje się wyprowadzić a priori. Liczba e wyraża zasadę ciągłości wzrostu – *τόκος*;

To, że mechanika kwantowa zajmuje się małymi obiektami, tzn. obiektami, dla których iloczyn nieoznaczoności położenia i pędu jest bliski h (nieznacznie od tej stałej większy), jest tylko cechą akcydentalną, nie zaś istotną. Wichmann mówi o mechanice kwantowej jako o teorii niefenomenologicznej po pierwsze; po drugie zaś jako o teorii ostatecznej (fakt, że stała Plancka dosiada „dna” świata, przesądza o tym, że dzielić materii dalej się nie da). Otóż istotne jest w mechanice kwantowej nie to, że zajmuje się ona obiektami małymi, ale to, że zajmuje się ona *obektami niepodzielnymi*. Problem zaś niepodzielności; problem jedności jest problemem, który poza wąsko pojęte przyrodoznawstwo wykracza. Jak bowiem powiedziano, każda rzecz dąży do zachowania własnego istnienia i integralności, a to jest wyrazem celowości natury. Naturalnie spodziewalibyśmy się jasnego określenia celu już w punkcie wyjścia.

Pojęcie celu wszelako dotyczy – według Tomasza – kolejno:

a) tego, że każda rzecz jest ze względu na swe działanie – np. wzrok dla patrzenia (Summa Theologiae I, q. 105 a. 5 c):

Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae.

Władze działania, które znajdują się w rzeczach, przysługiwałyby im na próżno, jeżeli żadne działanie przez nie by się nie dokonywało. Co więcej, wszystkie rzeczy [...] wydawałby się poniekąd istnieć na darmo, jeżeli byłyby pozbawione *właściwiej* dla siebie czynności. Każda bowiem rzecz jest gwoi własnego działania. To bowiem, co niedoskonałe [władza], jest gwoi tego, co doskonalsze (tak jak materia gwoi formy). Tak to forma akt pierwszy jest gwoi działania, które jest aktem drugim, a działanie jest celem każdej rzeczy [...]

Summa Theologiae I-II, q. 3 a. 2 c. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a philosopho nominatur, in II De anima, nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem, ut dicitur in II De caelo. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Jasną jest zaś rzeczą, że działanie jest ostatecznym aktem działającego. Dlatego też Arystoteles nazywa [...] go aktem drugim. Ten bowiem, kto ma formę, może być w możności do działania, na przykład posiadający wiedzę może tę wiedzę aktualizować [wykorzystać], stąd też i w innych wypadkach każda rzecz jest gwoi własnej czynności [...] [dodajmy, że] szczęście człowieka ma polegać właśnie na aktywności.

b) stosunku części do całości: części są dla całości. Tomasz często podaje przykład pewnej odruchowej czynności – ręka odruchowo zasłania głowę jako część ważniejszą dla zachowania *całości* organizmu;

c) stosunku części do całości, ale i całości do Celu w stosunku do całości zewnętrznego.

Summa Theologiae I-II, q. 109 a. 3 c. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse, sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est, ut dicitur in II Physic. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus.

[...] jasna jest rzeczą, że dobro części jest dla dobra całości. Tak ma się też z dążeniem naturalnym: każda rzecz [jako naturalna] rzecz poszczególna kocha swe własne dobro ze względu na dobro całego świata, którym jest Bóg.

Już na poziomie kwantowym spostrzegamy zasadę obowiązującą na wszystkich w ogóle poziomach *niefenomenalnie* rozpatrywanej przyrody; chodzi o zasadę: każda rzecz dąży przede wszystkim do zachowania własnej osobności i jedności; następnie do propagacji swego podobieństwa w naturze (fala biegnąca pochodzi od stojącej); następnie zaś – do dobra całości oraz do źródła owego dobra.

Dwa ostatnie punkty zdecydowanie wykraczają poza wąsko pojęte ramy „teorii kwantowej”, nie wykraczają jednak poza ramy *teorii niefenomenalnej*, o którą tu zasadniczo chodzi. Krótko mówiąc: „granice” naturalne obiektów są dostrzegalne przede wszystkim w wypadku obiektów bardzo małych; natomiast w wypadku obiektów dużych, granice te „rozmywają się” wskutek stosowania teorii fenomenalnej obiektów. To, że mechanika kwantowa sięga poza atomy, jest widoczne już w zaobserwowaniu tzw. quantum entanglement na poziomie organizmów żywych.

12. ἀντιπερίστασις

W Rozdziale IX przedstawiono podsumowanie interpretacji poglądów Arystotelesa i Tomasza z Akwinu odnośnie do intentio naturae. *Interpretacja* ta daleko wykracza poza podręcznikowe ujęcia ich myśli. Wypadnie zatem przytoczyć dosłowne brzmienie tekstów nas tu specjalnie zajmujących. Zwrócenie na nie uwagi umożliwi też ich wykorzystanie pełniejsze może niż wprost przedstawione w niniejszej pracy. Przypomnijmy jednak w pierwszej kolejności zasadnicze wątki tej interpretacji, one bowiem w tych tekstach właśnie się splatają.

1) Dwie naturalne strony świata naturalnego to – z jednej strony – jego elementarne składniki, które poznajemy jako fakty; składniki również o określonej strukturze – z drugiej zaś strony to, co stanowi o całości struktury kosmosu. Mówiąc zaś o *dwu* stronach mamy na myśli to, że mogą one być ujęte w terminach analogicznych przez jedną naukę (scientia naturalis). Jeżeli bowiem elementarny składnik świata i zarazem przedmiot doświadczenia najogólniej pojętego ma dwie strony (relatywy): stronę materialną i formalną; movens i

motum, to pojęcia i formy możemy ująć analogicznie, tzn. pokusić się o pewne ich uogólnienie. Relatywy mianowicie, – *tkwią* w czymś, a mianowicie w (dwu) rzeczach, które na siebie oddziałują jak *movens* i *motum*;

2) Fakty nie są tak dalece „przygodne”, by nie można ich ująć mimo wszystko w jednej kategorii; chodzi o dziesiątą Arystotelesowską kategorię relacji (relatywu). Bycie relatywem oznacza zaś właśnie istotne odniesienie dwu i tylko dwu obiektów zawartych w zdarzeniu – elementarnym składniku świata nas otaczającego. Dwojako zatem możemy ujmować relatywy: już to źródłowo (*secundum esse*) (w nieodróżnieniu jako *συγχεχυμένον*, a więc traktując motus jako „coś”; coś mimo wszystko tak trudno uchwytnego, że zrozumiałymi stają się – wspomniane powyżej – trudności z jego ujęciem); już to biorąc pod uwagę fakt, że *movens* i *motum* to dwie różne *rzeczy*, o których wypowiadamy ważne naukowo twierdzenia (*secundum dici*). Każda nauka musi odróżniać składniki owej „pierwotnej danej doświadczenia”, bo w surowej postaci te dane są bezwartościowe. Oczywiście odróżnienie może przebiegać sprawniej lub gorzej; rzetelnie lub dowolnie. Wszelako bez niego żadna ludzka aktywność nie jest możliwa;

3) Każda nauka dokonuje wspomnianego odróżnienia kierując się właściwą sobie jedynie metodą. Nie istnieje *mathesis universalis* projektowana (na wzór matematyki) przez Descartes’a. Matematyka bowiem (nauka przez wielu uważana za wzorcową) też odróżnia przedmioty w *pewnym aspekcie jedynie* (ich ilości i położenia). *Physica* zaś odróżnia analogicznie do siebie w całej naturze odniesione czynniki: formalny i materialny;

4) „Relatywy” zupełnie szeroko pojęte istotnie muszą znajdować się w substratach ruchu. Zarazem jednak musimy mieć na uwadze fakt, że substancja stanowi *pierwszą* kategorię. Analogicznie jak o relatywach ruchu, możemy mówić o formie i materii i one to rzeczywiście pozostają w ścisłym stosunku do substancji. W niej mianowicie „*tkwią*” co prawda nie tyle jako przypadłości, ale jako jej *pryncypia*; jako pryncypia substancję konstytuujące. Arystoteles przyjmował, że nauką, która specjalnie zajmuje się substancją jest metafizyka. Pryncypia innych nauk pokazują się – w świetle tej właśnie nauki – pryncypiami nauk *szczegółowych*. Z drugiej zaś strony, przyjęcie istnienia nauki naczelnej otwiera przed naukami szczegółowymi nowe perspektywy poznania (uogólniania) twierdzeń. Jest to praktycznym probierzem wartości *określonej* (historycznie) *postaci* tej nauki naczelnej;

5) Pozostając na terenie filozofii przyrody, a jednocześnie nie tracąc z oczu poczynionego odróżnienia „relatywów”, a więc wyniku analizy, odróżnienia tego, co jako składniki w każdym doświadczeniu zdarzenia ostatecznie zawarte – odniesiemy pojęcia materii i formy do całości świata, o której – jak się możemy spodziewać – jakieś definitywne poznanie zdobędziemy. Naturalnie pojęcie materii nie będzie w tym wypadku pozytywnie określone przez jakikolwiek wycinek owej całości. Dlatego też pojawi się pojęcie materii pierwszej. Z drugiej zaś strony, pojęcie formy musi zawierać w sobie sumę energii kosmosu;

6) Idąc dalej, a więc przyjmując, że tym, co łączy relatywy zdarzenia jest dążność do (za-istnienia, a zarazem, że ten charakter jest zupełnie *naturalny*, a więc zachowany w całym kosmosie, możemy zapytać o *generalne dążenie natury*, którym jest – jak to już ustaliliśmy – rzeczona *intentio naturae*. (*βούλημα τῆς φύσεως*) Arystotelesa (Protreptyk, frg. 10, 16, 18, 23, 45);

7) Intencja owa jest rozpoznawalna jedynie przez byt w fizycznym kosmosie wyróżniony faktem posiadania najdoskonalszego w ogóle ciała, po wtóre, zdolnością

„intencjonalnego” ujmowania potencjalnie całości kosmosu. Ten byt jest ożywiony ludzką duszą rozumną. Poza tym intencja ta jest jedynie realizowana wykonawczo, a bytom, którą ją *wykonują* jedynie brak podmiotowości właściwej osobie ludzkiej;

8) Człowiek jest w stanie poznać całość owej intencji jako *zamysł* Tego, w którego intelekcie zamysł (stwórczy) został podjęty. Arystoteles odpowiada na pytanie, dlaczego rzeczy poznajemy: oddziaływania falowe niosą ze sobą potencjalnie adekwatną informację o stanie energetycznym obiektów konstytuujących naturalne środowisko życia. Arystoteles odwołuje się do pojęcia „jakości pierwotnej”. Chodzi o „pierwotną jakość ciała niebieskiego”, jaką jest światło. Światło o wiele lepiej oddaje po pierwsze naturę rzeczy, które nas otaczają (biorąc pod uwagę dualizm korpuskularno-falowy), po wtóre zaś – co jest w tym miejscu ważne – tłumaczy ich poznawalność;

9) Stanowisko filozoficzne zwane tradycyjnie realizmem przyjmuje, że możemy mieć adekwatny sąd o rzeczach, które znajdują się *poza naszym umysłem*. Praktycznie wszyscy naukowcy podzielać muszą pogląd, że tym, co poznajemy są rzeczy, a nie nasze o nich wyobrażenia. Osobną wszelako sprawą jest wskazanie *filozoficznego* właśnie wyjaśnienia tego poglądu, to znaczy pokazanie, że *musi* on obowiązywać. Wspomniane stanowisko nie jest kwestią żadnej opcji fundamentalnej, bo odwołuje się do zupełnie jasnego faktu egzystencji człowieka w świecie; egzystencji dla niego właściwej. Kant za Szkotem powtórzył stwierdzenie, że rozwój nauki jest *faktem*. Otóż *bywa* on faktem, bo realną bezwarunkowo jest jedynie jego podstawa, to znaczy zdolność *stanięcia w postawie egzystencjalnego dystansu* w stosunku do świata, który podlega zmianom;

10) Środowisko życia w ogólności (a środowisko życia ludzkiego specjalnie) jest tworzone dzięki informacji o stanie energetycznym przedmiotów to środowisko potencjalnie stanowiących. Nośnikiem tych informacji jest species sensibilis. Zwierzęta poznają rzeczy dzięki *formom zastępczym*, ale ich poznanie kończy się na wyobrażeniach. Człowiek zaś dokonuje abstrakcji na danych zmysłowych, choć naturalnie species sensibilis stanowi konieczny warunek wstępny poznania w ogóle. Próbując scharakteryzować fizyczną treść tego, co określamy mianem species sensibilis, Tomasz mówi o „wylaniu formy zastępczej w ośrodku”, czy też o „słabszym, intencjonalnym, tzn. nie nastawionym na naturalne rodzenie, działaniu formy (totius)”. W wypadku postrzeżenia wzrokowego, pośrednikiem poznania jest „światło”, które czyni rzeczy „postrzegalnymi w akcie”. Czy jest ono jednak propagowane „z prędkością nieskończoną”? Otóż lux to raczej potencjał. Jest on istotnie propagowany „z prędkością nieskończoną”. I z tym właśnie pojęciem potencjału (kwantowego) powiązано (De Broglie – Bohm) tzw. falę pilotującą. W ujęciu De Broglie’a – Bohma sprawa jest jasna: *informacja* o charakterze tego obiektu, jakim jest na przykład elektron (ulegający dyfrakcji) jest *propagowana* z prędkością *większą od prędkości światła*, mamy tu bowiem do czynienia z „działaniem” nielokalnym. Trudność zawsze polegała na rozumieniu, jak możliwe jest „przesyłanie sygnałów” z prędkością większą od prędkości światła. Z racji nielokalności „rozchodzenia się” potencjału, będziemy mieli prędkość „sygnału” większą od prędkości światła;

11) Oprócz owego intencjonalnego, mamy realne oddziaływanie obiektów i jest ono zawsze oddziaływaniem fizycznym. Forma oddziałuje na materię (drugą), która z kolei jest jakby barierą, na którą działanie formy natrafia. Obecność przyrządu pomiarowego niczym nie różni się od obecności przedmiotu *naturalnego*, będącego przedmiotem *fizycznego*

działania. Scholastycy zatem odróżniają działanie naturalne i oddziaływanie intencjonalne. W tym drugim wypadku straty energii czynnika działającego nie ma. Działanie intencjonalne jest związane z propagacją pola potencjału. Światło, napotykając jakikolwiek przedmiot, ulega dyspersji i porusza się na podobieństwo kuli spadającej po schodach, a nie spadającej swobodnie. Natomiast potencjał na przykład elektronu (pole potencjału) jest propagowane *in instanti*. Scholastycy odróżniali lux i lumen. Lumen to światło przyjęte w ośrodku. Otóż nieskończona prędkość „światła” to nieskończona prędkość lux – potencjału, z którym w *świecie realnym* związana jest określona prędkość propagacji lumen. Ta prędkość zależy od gęstość ośrodka (jego zdolności dyspersji) i ma pewną wartość graniczną, którą określa się jako prędkość światła w próżni. Poznawcze ujęcie pola potencjału polega na takim ujęciu obiektu, żeby zjawisko dyspersji wyeliminować, tzn. jakby odwrócić tę sytuację, w której dyspersja się dokonuje;

12) Poznanie zwierzęce musi polegać właśnie na ujęciu *możliwości istnienia w konfiguracji przedmiotów materialnych o określonym charakterze*. Zarazem jednak widzimy, że *możliwości istnienia*, czy też współistnienia zwierzęcia w konfiguracji przedmiotów ograniczają się *de facto* do *określonej* konfiguracji przedmiotów materialnych. Zwierzę poznaje ciała, ale nie poznaje *wszystkich w ogóle ciał*, ponieważ – w przeciwieństwie do człowieka – jego egzystencja przypisana jest od określonego środowiska naturalnego. Potencjał zatem, który mamy w species sensibilis jest właściwie potencjałem *jakimś* i zwierzę raczej ujmuje *możliwości jakieś* niż możliwości w ogóle. W języku scholastycznym określilibyśmy to jako ujęcie tego, co istotne, *ale powiązane z okolicznościami materialnymi*. Zwierzę ujmuje w poznaniu zmysłowym potencjał, ale ujmuje go tylko w określonym przez własny obszar życia polu. A zatem poznanie przez species sensibilis jest jeszcze w możności od ujęcia *wszystkich potencjalności istnienia*. Chodzi o możność czynną danej natury; o jej możność działania i aktualizowania rzeczy proporcjonalnie do własnej natury;

13) Doskonałość poznania jest wprost proporcjonalna do poziomu aktywności animalnej. Po to bowiem, aby znaleźć się w *nowych warunkach materialnych*, potrzeba uprzedniego ujęcia poznawczego *możliwości* oddziaływania bytów, które to życie mogą podtrzymywać lub niszczyć. Chodzi o szerszy lub węższy krąg życia. Zasięg egzystencji ludzkiej jest wprost proporcjonalny do zasięgu odróżniania. Bo w sensie egzystencjalnym Przyczyna Transcendentna, to Przyczyna przez-nas-ludzi-odróżniona od świata. Taki jest jedyny pozytywny sens „bycia-dla-nas”; bycia egzystencjalnie ważnego (für-mich-sein/ être-pour-soi);

14) Poznanie nasze dokonuje się dzięki fali biegnącej docierającej do naszych sensorów. Na określenie działania falowego Arystoteles używa terminu *ἀντιπερίστασις*.

15) Energia wypełnia szczelnie cały kosmos. Nie istnieje w kosmosie miejsce, z którego „droga” ku Transcendencji nie mogłaby by się zacząć. „Drogą” specjalną jest poznanie ludzkie; a czasami (konieczna w pewnych okolicznościach) argumentacja filozoficzna (dowód na istnienie Boga). Naturalnie nierównie ważniejszym jest specjalny stosunek wolitywny do Pierwszej Przyczyny. Jest to Tomaszowy USUS. Jeszcze precyzyjniej wyraża to Augustyńska zasada: solo Deo fruendum.

Nie możemy odwołać się do poglądów Arystotelesa na naturę światła w interesującej nas kwestii, możemy wszelko spojrzeć na ten problem od strony bardziej ogólnej, a mianowicie od strony opisu fali w jako takiej, bo taki opis istotnie u Arystotelesa mamy.

Arystoteles wypowiada się na temat fali akustycznej, a przy czym czyni uwagę o charakterze ogólnym; mamy stwierdzenie analogii między medium poznania słuchowego i wizualnego. Uogólnienie to jest od strony fizycznej usprawiedliwione, ponieważ propagacja fali akustycznej jest możliwa dzięki elektrycznym oddziaływaniom molekuł.

Prędkość fali w materialnym ośrodku jest dana wzorem:

$$\lambda v = \sqrt{T_0/\rho_0} = v_0$$

Po uwzględnieniu zaś dyspersji mamy wzór:

$$\frac{\omega^2}{k^2} = \frac{T_0}{\rho_0} + ak^2.$$

Wiadomo, że dźwięk jest propagowany ze znikomymi stosunkowo stratami energii dzięki przemianie adiabatycznej. I tę właśnie przemianę Arystoteles opasuje.

Arystoteles pisze, że dla zaistnienia dźwięku potrzebne jest zderzeniu dwu ciał takie, że zmiana ciśnienia powietrza dokonuje się wystarczająco szybko:

οὐκ ἔστι δὲ ψόφου κύριος ὁ ἀήρ οὐδὲ τὸ ὕδωρ, ἀλλὰ δεῖ
στερεῶν πληγὴν γενέσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸν ἀέρα.
τοῦτο δ' γίνεται ὅταν ὑπομένῃ πληγὴς ὁ ἀήρ καὶ μὴ δια-
χυθῇ. διὸ ἐὰν ταχέως καὶ σφοδρῶς πληγῇ, ψοφεῖ· δεῖ γὰρ
φθάσαι τὴν κίνησιν τοῦ ῥαπίζοντος τὴν θρύψιν τοῦ ἀέρος,
ὥσπερ ἂν εἰ σωρὸν ἢ ὀρμαθὸν ψάμμου τύπτοι τις φερό-
μενον ταχύ (De Anima, II, c. 8, 419b 21 - 25)

Ma to miejsce wówczas, gdy powietrze jest uderzone szybko i gwałtownie. Uderzenie musi *uprzedzić rozproszenie się* powietrza. Taką sytuację mamy, kiedy uderzony jest na przykład wirujący tuman drobin piachu.

Oczywiście *rozproszenie* to dyspersja.

Arystoteles dodaje uwagę, że podobnie rzecz ma się przedstawiać z tym, co umożliwia widzenie:

ἐπεὶ συμβαίνει γε ἐπὶ τοῦ ψόφου καθάπερ καὶ ἐπὶ τοῦ φωτός (De Anima, II, c. 8, 419b 28 - 29)

Analogicznie rzecz musi się przedstawiać z innymi ośrodkami poznania. Naturalnie nie możemy mówić literalnie o elastyczności i bezwładności „eteru”, czy też próżni, prędkość bowiem światła jest dana przez stałe tamtym makroskopowym odpowiadające jedynie *analogicznie*:

$$c = \frac{1}{\sqrt{\mu_0 \epsilon_0}}.$$

Wszelako każda fala jest opisywana jako pochodna elastyczności i bezwładności; jako ἀντιπερίστασις.

Terminu tego po raz pierwszy użył Platon, bez związku wszelako z problem postrzeżenia zmysłowego („Timajos”, 59A, 79B). W VII rozdziale tego dialogu problem postrzeżenia jest omawiany bez – jak się wydaje – wyraźnego odniesienia do ἀντιπερίστασις.

Natomiast o postrzeżeniu mówi przedostatni rozdział De anima Arystotelesa. Traktuje problem ἀντιπερίστασις w interesującym nas kontekście. Arystoteles pisze:

εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. τὸ δὲ ζῶον ἀναγκαῖον αἰσθησιν ἔχειν,
<οὐδὲ ἄνευ ταύτης οἷόν τε οὐθὲν εἶναι ζῶον,>
εἰ μὴθὲν μάτην ποιεῖ ἢ φύσις. ἔνεκά του γὰρ πάντα ὑπ-
άρχει τὰ φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἔνεκά του. εἰ οὖν
πᾶν σῶμα πορευτικόν, μὴ ἔχον αἰσθησιν, φθείροιτο ἂν καὶ
εἰς τέλος οὐκ ἂν ἔλθοι, ὃ ἐστι φύσεως ἔργον (πῶς γὰρ θρέ-
ψεται; τοῖς μὲν γὰρ μονίμοις ὑπάρχει τοῦτο ὅθεν πεφύκασιν,
οὐχ οἷόν τε δὲ σῶμα ἔχειν μὲν ψυχὴν καὶ νοῦν κριτικόν, αἰ-
σθησιν δὲ μὴ ἔχειν, μὴ μόνιμον ὄν, γεννητὸν δὲ ἀλλὰ μὴν
οὐδ’ ἀγέννητον· διὰ τί γὰρ οὐχ ἔξει; ἢ γὰρ τῇ ψυχῇ βέλτιον
ἢ τῷ σώματι, νῦν δ’ οὐδέτερον· ἢ μὲν γὰρ οὐ μάλλον νοήσει,
τῷ δ’ οὐθὲν ἔσται μάλλον δι’ ἐκεῖνο) οὐθεν ἄρα ἔχει ψυχὴν
σῶμα μὴ μόνιμον <ὄν> ἄνευ αἰσθήσεως.
ἀλλὰ μὴν εἴγε αἰσθησιν ἔχει, ἀνάγκη τὸ σῶμα εἶναι ἢ ἀπλοῦν
ἢ μικτόν. οὐχ οἷόν τε δ’ ἀπλοῦν· ἀφὴν γὰρ οὐχ ἔξει, ἔστι δ’
ἀνάγκη ταύτην ἔχειν. τοῦτο δ’ ἐκ τῶνδε δῆλον. ἐπεὶ γὰρ τὸ
ζῶον σῶμα ἔμψυχόν ἐστι, σῶμα δ’ ἅπαν ἀπτόν, [ἀπτόν δ’
τὸ αἰσθητὸν ἀφῆ,] ἀνάγκη [καὶ] τὸ τοῦ ζώου σῶμα ἀπτικόν
εἶναι, εἰ μέλλει σώζεσθαι τὸ ζῶον. αἱ γὰρ ἄλλαι αἰσθή-
σεις δι’ ἐτέρων αἰσθάνονται, οἷον ὄσφρησις ὅψις ἀκοή·
ἀπτόμενον δέ, εἰ μὴ ἔξει αἰσθησιν, οὐ δυνήσεται τὰ μὲν
φεύγειν τὰ δ’ λαβεῖν. εἰ δ’ τοῦτο, ἀδύνατον ἔσται σώζε-
σθαι τὸ ζῶον. διὸ καὶ ἡ γεῦσις ἐστὶν ὥσπερ ἀφή τις· τρο-
φῆς γὰρ ἐστὶν, ἢ δ’ τροφή τὸ σῶμα ἀπτόν. ψόφος δ’
καὶ χρῶμα καὶ ὁσμὴ οὐ τρέφει, οὐδ’ ποιεῖ οὔτ’ αὖξιν οὔτε
φθῖσιν· ὥστε καὶ τὴν γεῦσιν ἀνάγκη ἀφὴν εἶναί τινα, διὰ
τὸ τοῦ ἀπτοῦ καὶ θρεπτικοῦ αἰσθησιν εἶναι· αὐταὶ μὲν οὖν
ἀναγκαῖαι τῷ ζῳῷ, καὶ φανερόν ὅτι οὐχ οἷόν τε ἄνευ
ἀφῆς εἶναι ζῶον, αἱ δ’ ἄλλαι τοῦ τε εὖ ἔνεκα καὶ γένει
ζῳῶν ἤδη οὐ τῷ τυχόντι· ἀλλὰ τισὶν, οἷον τῷ πορευτικῷ,
ἀνάγκη ὑπάρχειν· εἰ γὰρ μέλλει σώζεσθαι, οὐ μόνον δεῖ
ἀπτόμενον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ καὶ ἄποθεν. τοῦτο δ’ ἂν εἴη,
εἰ διὰ τοῦ μεταξὺ αἰσθητικὸν εἴη τῷ ἐκεῖνο μὲν ὑπὸ τοῦ
αἰσθητοῦ πάσχειν καὶ κινεῖσθαι, αὐτὸ δ’ ὑπ’ ἐκείνου. ὥσπερ
γὰρ τὸ κινεῖν κατὰ τόπον μέχρι του μεταβάλλειν ποιεῖ,
καὶ τὸ ὦσαν ἕτερον ποιεῖ ὥστε ὠθεῖν, καὶ ἔστι διὰ μέσου ἢ
κίνησις, καὶ τὸ μὲν πρῶτον κινεῖν ὠθεῖ οὐκ ὠθούμενον,
τὸ δ’ ἔσχατον μόνον ὠθεῖται οὐκ ὠσαν, τὸ δέ μόνον ἄμφω,

πολλὰ δέ τὰ μέσα, οὕτω καὶ ἐπ' ἀλλοιωσεως, πλὴν ὅτι μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ ἀλλοιοῖ, οἷον εἰ εἰς κηρὸν βάψειέ τις, μέχρι τούτου ἐκινήθη, ἕως ἔβαψεν· λίθος δ' οὐδέν, ἀλλ' ὕδωρ μέχρι πόρρω· ὁ δ' ἄηρ ἐπὶ πλεῖστον κινεῖται καὶ ποιεῖ καὶ πάσχει, ἐὰν μένη καὶ εἷς ἦ. διὸ καὶ περὶ ἀνακλάσεως βέλτιον ἢ τὴν ὄψιν ἐξιούσαν ἀνακλᾶσθαι τὸν ἄερα πάσχειν ὑπὸ τοῦ σχήματος καὶ χρώματος, μέχρι περ οὗ ἂν ἦ εἷς. ἐπὶ δέ τοῦ λείου ἐστὶν εἷς· διὸ πάλιν οὗτος τὴν ὄψιν κινεῖ, ὥσπερ ἂν εἰ τὸ ἐν τῷ κηρῷ σημεῖον διεδίδοτο μέχρι τοῦ πέρατος. (De Anima, III, c. 12, 434a 30 – 435a 11)

[Zwierzę koniecznie musi posiadać zmysł], skoro natura nic nie czy na próżno, a wszystko w naturze przysługuje rzeczom ze względu na cel lub stanowi celowości oznakę. Skoro więc ciało zdolne do własnego ruchu, postrzeżenia nie by posiadało – uległoby zagładzie; nie doszłoby do celu-kresu; nie doszłoby do tego, co jest celem działania natury. Jak bowiem mogłoby się odżywać? Choćby zaś nie było nawet trwałe w tym sensie, że jest przecież zrodzone, to w każdym razie nie jest nie zrodzone. Nie jest zatem możliwe, aby ciało miało duszę i intelekt dokonujący rozróżnień, a postrzeżenia – nie. Gwoli czego by go miało nie mieć? Czy byłoby to lepsze dla duszy, czy też dla ciała? Czy też dla obu? Intelekt wcale bez postrzeżenia nie będzie lepiej myślał, a ciało z tego powodu też lepiej mieć się nie będzie. Żadne zatem ciało mające duszę nie będzie trwałe bez postrzeżenia. Otóż jeżeli ciało jednak postrzeżenie ma, to musi to ciało być albo proste, albo złożone. A nie jest możliwe, aby było proste. Pozbawione by bowiem było zmysłu dotyku, który jednak koniecznie mieć musi. Jest to jasne: jeżeli ciało ożywione to to, które ma duszę, a każde ciało jest dotykalne [...] to konieczne jest, aby ciało zwierzęcia było zdolne do dotykania – jeżeli ma się zachować przy życiu. Inne bowiem zmysły (węch, słuch, wzrok) postrzegają gwoli czegoś innego [ponadto]. Natomiast jeżeli ciało dotknięte pozbawione by było tego zmysłu [dotyku], to nie byłoby w stanie jednych rzeczy unikać, a innych – chwycić. A w takim razie nie mogłoby się zachować przy życiu. Dlatego też istnieje podobieństwo między dotykiem a smakiem. Smak odnosi się [specjalnie] do pożywienia, a pożywienie [ogólnie] to ciało dotknięte. Dźwięk zaś, barwa i węch nie żywią; nie przyczyniają się też [bezpośrednio] ani do wzrostu, ani do zniszczenia. Dlatego smak też musi być swego rodzaju dotykiem, bo jest postrzeżeniem tego, co zarówno dotknięte jak i odżywiające. Te to dwa zmysły są dla zwierzęcia konieczne, a jasną jest rzeczą, że bez dotyku zwierzę istnieć nie może. Inne zaś zmysły istnieją gwoli [dalszych] doskonałości, a nie przysługują pierwszemu lepszemu gatunkowi zwierząt. Pewnym zaś zwierzętom, tym mianowicie, które są zdolne do samo-poruszania się – przysługiwać muszą. Jeżeli bowiem dane zwierzę ma się zachować przy życiu, to musi postrzegać nie tylko dotykając, ale postrzegać i to, co oddalone.

W tłumaczeniu Pawła Siwka dalszy ciąg tekstu przedstawia się następująco:

A to będzie możliwe pod warunkiem, że będą wyposażone we *władzę postrzegania [przedmiotów] za pomocą ciała pośredniczącego w ten sposób, że przedmiot zmysłowy będzie wywierał wpływ na ciało pośredniczące i poruszał je, a to znowu z kolei zwierzę. Albowiem jak to, co powoduje ruch przestrzenny wywołuje zmianę aż do pewnej granicy, a to, co pchnęło coś innego, sprawia, że rzecz pchnięta pcha z kolei inną rzecz, i ten sposób rozszerza się ruch na całe ciało pośredniczące (w tym wypadku pierwsza rzecz wprawia w ruch i pcha, choć jej*

samej nic nie pcha; ostatnia zaś jest tylko pchana, lecz sama nic nie pcha; wreszcie ciało pośrednie jest równocześnie pchane i samo pcha – ogniw pośrednich może być wiele), tak samo ma się rzecz ze zmianą jakościową, z tą jedynie różnicą, że przedmiot podległy zmianie pozostaje w tym samym miejscu. [Wyjaśnijmy to na przykładzie:] gdy się wpycha coś do wosku, wosk porusza się tak daleko, jak daleko pcha się ową rzecz; kamień [użyty w miejsce wosku] nie porusza się wcale; woda porusza się na znaczną odległość; powietrze porusza się najdalej ze wszystkiego, będzie odbierać impulsy i przekazywać je tak długo, jak długo trwa w stałej jedności. Dlatego też, gdy chodzi o odbijanie się światła, to zamiast utrzymywać, że widzenie po wyjściu z oka zawraca wstecz, lepiej powiedzieć, że powietrze odbiera wpływ kształtu przedmiotu i jego barwy tak długo, jak długo jest ono ciągłe – a jest istotnie ciągłe na gładkiej powierzchni; dlatego to powietrze z kolei przekazuje ruch wzrokowi jak gdyby odcisk wosku przeszedł do ostatniej granicy.

Sam termin ἀντιπερίστασις w tym tekście się co prawda nie pojawia, ale opis propagacji fali dokładnie odpowiada definicji ἀντιπερίστασις, którą mamy identycznie opisaną w „Fizyce”.

Physica, IV, c.8, 215a 14-17:

[...]. ἔτι νῦν μὲν κινεῖται τὰ ῥιπτούμενα τοῦ ὠσαντος οὐχ ἀπτομένου, ἢ δι' ἀντιπερίστασιν, ὥσπερ ἔνιοι φασιν, ἢ διὰ τὸ ὠθεῖν τὸν ὠσθέντα ἀέρα θάπτω κίνησιν τῆς τοῦ ὠσθέντος φορᾶς ἣν φέρεται εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον·

„ruch naprzemienny” – jak go niektórzy określają – miałby polegać na braku kontaktu ze źródłem; albo na tym, na tym że to, co popychające popycha to, co popchnięte [powietrze] szybciej od naturalnego dla powietrza ruchu ku właściwemu sobie miejscu.

Opis ten pojawia się w kontekście odrzucenia istnienia próżni i dalsze uwagi mają właśnie charakter polemiczny. „Próżnia” Demokryta musiałaby być pozbawiona wszelkich właściwości, wliczając w to wymienione powyżej stałe μ_0 ; ϵ_0 . Otóż te właśnie stałe definiują to, co scholastycy nazywali za Arystotelesem diaphanum. Ośrodek „przejrzysty” charakteryzują właśnie stałe przenikalności magnetycznej i elektrycznej.

Physica, IV, c.8, 215a 17-24:

ἐν δὲ τῷ κενῷ
οὐδὲν τούτων ὑπάρχει, οὐδ' ἔσται φέρεσθαι ἀλλ' ἢ
ὥς τὸ ὀχούμενον. ἔτι οὐδεὶς ἂν ἔχοι εἰπεῖν διὰ τί κινήθην στή-
σεταιί που· τί γὰρ μᾶλλον ἐνταῦθα ἢ ἐνταῦθα; ὥστε ἢ ἡρε-
μήσει ἢ εἰς ἄπειρον ἀνάγκη φέρεσθαι, ἐὰν μὴ τι ἐμπο-
δίῃ κρείττον.
ἔτι νῦν μὲν εἰς τὸ κενὸν διὰ τὸ ὑπείκειν φέ-
ρεσθαι δοκεῖ· ἐν δὲ τῷ κενῷ πάντῃ ὁμοίως τὸ τοιοῦτον, ὥστε
πάντῃ οἰσθήσεται.

W wypadku próżni ten „ruch naprzemienny” nie ma miejsca. Ruchowi może podlegać tylko to, co poruszane. Nie ma ponadto racji, dlaczego ruch miałby się zatrzymać – w tym, a nie innym miejscu, chyba że natrafiono by na ciało go zatrzymujące. Dlategoż więc w

[mniemanej] próżni ruch miałby się dokonywać tak jakby coś ustępowało? W próżni wszystkie miejsca były równoprawne, tak że ruch dokonywałby się we wszystkich kierunkach.

„Próżnia” Demokryta nie może – zdaniem Arystotelesa – istnieć, dlatego, że wszystko winno jednak posiadać określone właściwości, a za takowe trzeba uznać przenikalność magnetyczną i elektryczną, które rzecznicy istnienia próżni odrzucali. Arystoteles przeciwstawia normalne oddziaływanie fizyczne *movens-motum* temu właśnie intencjonalnemu transferowi energii. Zwróćmy też uwagę, że izotropowość próżni nie jest bezdyskusyjna, a to, że światło nie rozchodzi się równomiernie we wszystkich kierunkach jest widoczne przynajmniej w wypadku pojedynczego jego źródła – dipola elektrycznego.

Jeśli więc chodzi o ruch falowy to umożliwia on postrzeżenie jako pośrednik: *zmysły, na przykład węch, wzrok, słuch spostrzegają za pośrednictwem innych ciał. Mamy władzę postrzegania [przedmiotów] za pomocą ciała pośredniczącego. Postrzeżenie dokonuje się w ten sposób, że przedmiot zmysłowy będzie wywierał wpływ na ciało pośredniczące i poruszał je, a to znowu z kolei zwierzę. Albowiem jak to, co powoduje ruch przestrzenny wywołuje zmianę aż do pewnej granicy, a to, co pchnęło coś innego, sprawia, że rzecz pchnięta pcha z kolei inną rzecz, i ten sposób rozszerza się ruch na całe ciało pośredniczące (w tym wypadku pierwsza rzecz wprawia w ruch i pcha, choć jej samej nic nie pcha; ostatnia zaś jest tylko pchana, lecz sama nic nie pcha; wreszcie ciało pośrednie jest równocześnie pchane i samo pcha – ogniwo pośrednich może być wiele) – to bowiem jest charakterystyka fali. Problemem jest oczywiście określenie natury ośrodka, a wydawać by się mogło, że powietrze porusza się najdalej ze wszystkiego, będzie odbierać impulsy i przekazywać je tak długo, jak długo trwa w stałej jedności – chodzi o jedność *species sensibilis*; „powietrze” odbiera wpływ kształtu przedmiotu i jego barwy tak długo, jak długo jest ono ciągłe.*

Przejdźmy do opisu postrzeżenia z siódmego rozdziału II księgi „O duszy”.

De anima, II c. 7, 418a 26 - 418b 13:

Οὐ μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ὄψις, τοῦτ' ἐστὶν ὁρατόν, ὁρατὸν δ' ἐστὶ χρώμα· τε καὶ ὁ λόγῳ μὲν ἔστιν εἰπεῖν, ἀνώνυμον δ' εἰ τυγχάνει ὄν· δηλὸν δ' ἔσται ὁ λέγομεν προελθοῦσι. τὸ γὰρ ὁρατόν ἐστὶ χρώμα, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὐτὸ ὁρατοῦ· καθ' αὐτὸ δ' οὐ τῷ λόγῳ, ἀλλ' ὅτι ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατόν. πᾶν δ' εἰ χρώμα κινητικόν ἐστὶ τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, καὶ τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ ἡ φύσις· διόπερ οὐχ ὁρατὸν ἄνευ φωτός, ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐκάστου χρώμα ἐν φωτὶ ὁράται. διὸ περὶ φωτὸς πρῶτον λεκτέον τί ἐστίν. ἔστι δὴ τι διαφανές. διαφανὲς δ' εἰ λέγω ὁ ἐστὶ μὲν ὁρατόν, οὐ καθ' αὐτὸ δ' ὁρατὸν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ δι' ἄλλότριον χρώμα. τοιοῦτον δὲ ἐστὶν ἀήρ καὶ ὕδωρ καὶ πολλὰ τῶν στερεῶν· οὐ γὰρ ἡ ὕδωρ οὐδ' ἡ ἀήρ διαφανές, ἀλλ' ὅτι ἔστι τις φύσις ἐνυπάρχουσα ἢ αὐτῇ ἐν τούτοις ἀμφοτέροις καὶ ἐν τῷ αἰδίῳ τῷ ἄνω σώματι. φῶς δὲ ἐστὶν ἡ τούτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές. δυνάμει δέ, ἐν ᾧ τοῦτ' ἐστί, καὶ τὸ σκότος. τὸ δὲ φῶς οἷον χρώμα ἐστὶ τοῦ διαφανοῦς, ὅταν ἡ ἐντελεχεία διαφανὲς ὑπὸ πυρὸς ἢ τοιούτου οἷον τὸ ἄνω

σῶμα· καὶ γὰρ τούτῳ τι ὑπάρχει ἐν καὶ ταυτόν.

419a 1-3:

οὐ πάντα δὲ ὁρατὰ ἐν φωτὶ ἐστίν, ἀλλὰ μόνον ἐκάστου
τὸ οἰκεῖον χρῶμα· ἓνια γὰρ ἐν μὲν τῷ φωτὶ οὐχ ὁράται,
ἐν δὲ τῷ σκότει ποιεῖ αἰσθησιν,

419a 7-11:

νῦν δ' ἐπὶ το-
σοῦτον φανερόν ἐστιν, ὅτι τὸ μὲν ἐν φωτὶ ὁρώμενον χρῶμα
(διὸ καὶ οὐχ ὁράται ἄνευ φωτός· τοῦτο γὰρ ἦν αὐτῷ τὸ
χρῶματι εἶναι, τὸ κινητικῷ εἶναι τοῦ κατ' ἐνέργειαν δια-
φανοῦς), ἢ δ' ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς φῶς ἐστίν.

419 a 17-20:

πά-
σχοντος γὰρ τι τοῦ αἰσθητικοῦ γίνεται τὸ ὁρᾶν· ὑπ' αὐτοῦ
μὲν οὖν τοῦ ὁρώμενου χρώματος ἀδύνατον· λείπεται δὲ ὑπὸ
τοῦ μεταξὺ, ὥστ' ἀναγκαῖόν τι εἶναι μεταξὺ·

419a 25-31:

ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ ψόφου καὶ ὁσμῆς
ἐστίν· οὐθὲν γὰρ αὐτῶν ἀπτόμενον τοῦ αἰσθητηρίου ποιεῖ τὴν
αἰσθησιν, ἀλλ' ὑπὸ μὲν ὁσμῆς καὶ ψόφου τὸ μεταξὺ κι-
νεῖται, ὑπὸ δὲ τούτου τῶν αἰσθητηρίων ἐκάτερον· ὅταν δ' ἐπ'
αὐτό τις ἐπιθῇ τὸ αἰσθητήριον τὸ ψοφοῦν ἢ τὸ ὄζον, οὐδεμίαν
αἰσθησιν ποιήσει. περὶ δὲ ἀφῆς καὶ γεύσεως ἔχει μὲν
ὁμοίως, οὐ φαίνεται δέ·

Widzialne to to, czego dotyczy postrzeżenie zmysłowe. Widzialnym zaś jest tyleż barwa, co to, co daje się co prawda zdefiniować, ale – tak się zdarzyło – że jest nienazwane. W dalszym ciągu pokaże się, o czym mówimy. Widzialną jest bowiem barwa, wszelako jako pozostająca tym, co widzialne przez się. Otóż „przez się” nie w znaczeniu „w sposób istotny”, ale w tym znaczeniu, że ma w sobie przyczynę bycia widzialnym. Natomiast każda barwa ma moc poruszania tego, co wedle aktu przejrzyste – i to jest jej własna natura. Dlatego też nic nie jest widzialne bez światła, a wszelka barwa jakiegokolwiek przedmiotu jest widzialna w świetle. Dlatego też najpierw należy powiedzieć o świetle – czym jest. Jest więc czymś „przezroczystym”. Przezroczystym nazywam to, co samo wprawdzie jest widzialne, ale widzialne nie tyle wprost przez się, ale dzięki barwie, która jest jednak od niego czymś różnym. Czymś takim bywa powietrze, woda i wiele innych ciał stałych. Otóż ani woda, ani powietrze jako takie, ale jako że tkwi w nich pewna identyczna w sobie natura – w obu oraz w wiecznym cieple „powyżej”. Otóż światło jest właśnie aktem tego „przezroczystego” – jako takiego. Tam zaś, gdzie światło jest tylko w możliwości – panuje mrok. Otóż światło to jakby barwa tego, co przezroczyste – wówczas, gdy przezroczystym coś staje się w akcie pod

wpływem ognia lub czegoś podobnego do ciała „powyżej”. A temu właśnie przysługuje jedność i tożsamość.

W świetle widzialne jest nie wszystko, ale tylko własna barwa każdej rzeczy. Niektóre bowiem rzeczy nie są widzialne w świetle, ale wywołują wrażenie zmysłowe w mroku [chodzi o przedmioty fluorescencyjne].

Jasne jest przynajmniej tyle, że tym, co widzialne w świetle – jest barwa (dlatego też bez światła rzeczy nie bywają widzialne. Istotą bowiem barwy jest bycie czynnikiem poruszającym to, co w akcie przezroczyste) – aktem zaś przezroczystego jest światło.

Patrzenie dochodzi do skutku przez doznawanie organu od czegoś. Otóż niemożliwe jest doznawanie samej widzianej barwy [bezpośrednio]. Pozostaje przyjąć, że chodzi o medium, tak że koniecznie medium musi istnieć.

To samo uzasadnienie dotyczy dźwięku i zapachu. Żaden z nich stykając się z organem zmysłowym nie wywołuje postrzeżenia. Natomiast przez nie bywa wprowadzane w ruch medium; a medium wprowadza w ruch każdy ze zmysłów. Jeżeli zaś na samym organie zmysłowym umieścilibyśmy to, co dźwięczące lub pachnące, to to nie wywołałoby żadnego postrzeżenia. W wypadku dotyku i smaku jest podobnie, jakkolwiek nie jest to już takie oczywiste.

W tym tekście interesują nas słowa: „każda barwa ma moc poruszania tego, co wedle aktu przejrzyste – i to jest jej własna natura. Dlatego też nic nie jest widzialne bez światła, a wszelka barwa jakiegokolwiek przedmiotu jest widzialna w świetle.”

Ważna jest tu (powtórzmy) uwaga dotycząca analogii medium postrzeżenia wzrokowego i słuchowego: ἐπεὶ συμβαίνει γὰρ ἐπὶ τοῦ ψόφου καθάπερ καὶ ἐπὶ τοῦ φωτός. Arystoteles widzi *analogię* w działaniu tego, co dziś określilibyśmy po prostu jako falę elektromagnetyczną. Równie ważna jest jego uwaga na temat konieczności przyjęcia istnienia *pośrednika* poznania.

Natomiast Komentarz Tomasza rzuca dalsze światło na problem natury ruchu falowego:

Sentencia De anima, lib. 2 l. 15 n. 7 Deinde cum dicit non enim excludit errorem; dicens, quod non bene dixit Democritus, qui opinatus fuit, quod si medium, quod est inter rem visam et oculum esset vacuum, quod posset aliquid quantumcumque parvum videri per quantumcumque distantiam, puta si formica esset in caelo. Sed hoc est impossibile. Oportet enim, ad hoc quod aliquid videatur, quod organum visus patiatur a visibili. Ostensum est autem, quod non patitur ab ipso visibili immediate, quia visibile superpositum oculo non videtur. Relinquitur ergo, quod oporteat organum visus pati a visibili per aliquod medium: necesse est ergo esse aliquod medium inter visibile et visum. Si autem est vacuum, nihil est medium, quod posset immutare et immutari. Relinquitur ergo, quod si esset vacuum, omnino nihil videretur.

[Demokryt nie miał racji przyjmując, że między rzeczą widzianą a zmysłem istnieje próżnia. Po to bowiem, aby cokolwiek było widziane, zmysł musi doznawać wpływu ze strony widzianego. Skoro zaś doznaje nie bezpośrednio, bo kamień położony na oku nie jest

widziany, to musi być widziane przez jakieś medium. To medium musi istnieć między wzrokiem a tym, co widziane. Jeśli istniałaby „próżnia” to medium by nie istniało, bo „próżnia” doznawać i działać nie może. W wypadku istnienia „próżni” tak, jak ją pojmował Demokryt – widzieć niczego byśmy nie mogli.]

Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 6 Concava autem etiam percussa, bene reddunt sonum, quia in eis intus aer concluditur. Et cum illud quod primo motum est, non possit statim exire, percutit alium aerem, et sic ex repercussione fiunt multi ictus et multiplicatur sonus. Et propter hoc etiam illa quae in sui compositione habent aerem bene dispositum, sunt bene sonora, sicut aes et argentum. In quorum autem compositione aer non bene se habet, non sunt bene sonora, sicut plumbum, et alia huiusmodi, quae sunt magis feculenta et terrestria.

To, co poruszone wpierw, gdy nie może natychmiast się [wykonać ruchu naturalnego] uderza dalszą cząstkę powietrza, i tak wskutek uderzenia powstają liczne „uderzenia” i dźwięk ulega propagacji.

Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 8 Quod autem simul fiat percussio solidorum adinvicem, et per consequens sonus et ad aera, contingit cum aer in sua integritate manet, ut possit percuti, et non dividitur ante percussione. Et propter hoc videmus, quod si aliquid tardo motu tangat alterum, non facit sonum, quia prius recedit aer et dissolvitur, quam contactus solidorum corporum fiat. Sed si percussio sit velox et fortis, tunc fit sonus; quia ad hoc quod fiat sonus, oportet quod motus percutientis praeveniat divisionem aeris, ut aer adhuc adunatus sive collectus percuti possit, et in eo sonus generari. Et est simile, sicut cum aliquid velociter fertur, percutere potest acervum lapidum antequam dissolvatur, quod non contingit si tarde moveatur. Et propter hoc etiam, quando aliquid velociter fertur in ipso aere, facit sonum ex suo motu, quia ipse aer adhuc adunatus, se habet in ratione percussi, et non solum medii.

W wypadku rozchodzenia się dźwięku mamy do czynienia z pewną „trwałością” powietrza. Chodzi o to, że dźwięk nie powstaje wskutek powolnego uderzenia – powietrze w tym wypadku „zdąży” się cofnąć. Uderzenie musi być szybkie i silne, tak aby uprzedzić rozejście się [dyspersję] powietrza, a ruch się zwielokrotniał jako jeden.

Naturalnie problem ruchu falowego dostrzeżono przede wszystkim obserwując rozchodzenia się fal na przykład na wodzie.²²⁷ Dostrzeżono również zjawisko dyspersji w oświetlaniu przedmiotów zacienionych.²²⁸

²²⁷ Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 9 Deinde cum dicit echo autem determinat de secunda generatione soni, quae fit per reverberationem; qui quidem sonus vocatur echo. Primo ergo determinat quomodo generetur. Secundo ostendit quomodo diversificetur in sui generatione, ibi, videtur autem. Considerandum est autem circa primum, quod generatio soni in aere consequitur motum aeris, ut dictum est. Sic autem contingit de immutatione aeris apud generationem soni, sicut de immutatione aquae, cum aliquid in aquam proiicitur. Manifestum est enim quod fiunt quaedam regyrationes in circuitu aquae percussae. Quae quidem circa locum percussione sunt parvae, et motus est fortis. In remotis autem gyrationes sunt magnae, et motus debilior. Tandem autem motus totaliter evanescit, et gyrationes cessant. Si autem antequam motus cesset, gyrationes illae aliquod obstaculum inveniant, fit motus gyrationis in contrarium; et tanto vehementius, quanto propinquius sunt primae percussioni. Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 10 Sic igitur intelligendum est, quod ad percussione corporum sonantium, aer in gyrum movetur, et sonus undique diffunditur. Et in vicino quidem gyrationes sunt

Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 28 Ex quo etiam patet quod, cum lux sit quodammodo substantia coloris, ad eandem naturam reducitur omne visibile, nec oportet quod color per lumen extrinsecum fiat actu visibile. Quod autem colores illuminati ab eo qui est in obscuro, videantur, contingit ex eo, quod etiam medium illuminatur, in quantum sufficit ad immutationem ipsius.

Na podstawie tego widać, że światło jest poniekąd substancją koloru, a to, co widzialne, sprowadza się do jednej natury.

minores, sed motus fortior; unde sonus fortius percipitur. In remotis autem gyrationes sunt maiores, et motus debilior, et sonus obscurior auditur. Tandem autem deficit totum. Si autem antequam huiusmodi gyrationes deficiant, fiat reverberatio aeris sic moti, et sonum deferentis ad aliquod corpus, gyrationes revertentur in contrarium, et sic auditur sonus quasi ex adverso. Et haec vocatur echo.

²²⁸ Sentencia De anima, lib. 2 l. 16 n. 12 Deinde cum dicit videtur autem ostendit quomodo diversimode fit echo; et dicit, quod videtur semper fieri echo, sed non semper fit certa, id est manifeste perceptibilis. Et hoc ostendit per simile. Dicit enim quod accidit in sono sicut in lumine. Lumen enim semper repercutitur; sed quandoque quidem est manifesta repercussio luminis, quandoque autem non. Manifesta quidem est repercussio luminis, quando repercutitur ab aliquo corpore fulgido, itaque cum quadam claritate fit luminis repercussio, simili modo primae luminis emissioni. Immanifesta autem est repercussio luminis, quando repercutitur ab aliquo corpore opaco; quia huiusmodi repercussio fit sine claritate et radiorum emissionem. Nisi enim a corporibus opacis fieret repercussio radiorum solis, non fieret lumen penitus, id est in qualibet parte aeris superioris hemisphaerii, sed ubique esset tenebra extra solem, id est extra loca ad quae directe perveniunt radii solares. Non tamen sic repercutitur lumen a corporibus opacis, sicut ab aqua vel aere, aut aliquo de numero lenium corporum et tectorum, a quibus fit repercussio cum claritate et radiorum emissionem. Et ideo, quia repercussio, quae fit a corporibus opacis, non est similis repercussioni quae fit a corporibus fulgidis; repercussio, quae fit a corporibus opacis, facit tenebram, id est umbram ex illa parte ubi determinatur lumen manifestum, quod est ex directa emissionem radiorum solarium. Similiter autem, quando repercussio soni fit ad corpus concavum, in quo natus est multiplicari sonus, fit echo certus, id est manifeste comprehensibilis. Quando autem ad alia corpora fit reverberatio soni, quae non sunt nata multiplicare sonum, non fit echo manifestus.

Sentencia De anima, lib. 2 l. 14 n. 27 Et ad huius evidentiam, considerandum est, quod omnis forma, in quantum huiusmodi, est principium agendi sibi simile: unde cum color sit quaedam forma, ex se habet, quod causet sui similitudinem in medio. Sed tamen sciendum est quod differentia est inter virtutem perfectam et imperfectam. Nam forma quae est perfectae virtutis in agendo, non solum potest inducere suam similitudinem in suo susceptibili; sed potest etiam disponere patiens, ut sit proprium eius susceptivum; quod quidem non potest facere, cum fuerit imperfectae virtutis. Dicendum est igitur quod virtus coloris in agendo est imperfecta respectu virtutis luminis. Nam color nihil aliud est quam lux quaedam quodammodo obscurata ex admixtione corporis opaci. Unde non habet virtutem, ut faciat medium in illa dispositione, qua fit susceptivum coloris; quod tamen potest facere lux pura.

To dzięki propagacji fali świetlnej przede wszystkim jesteśmy w stanie poznać inne „postaci ruchu”. Jesteśmy w stanie – ogólnie – poznać naturę ruchu i Pierwsze Źródło ruchu.

Oto teksty mówiący o zależności obu rodzajów ruchu:

Physica, VIII, 266b25:

ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἐνδέχεται ἄπειρον εἶναι δύναμιν ἐν πεπερασμένῳ μεγέθει, οὐδ' ἐν ἀπείρῳ πεπερασμένην, ἐκ τούτων δῆλον. περὶ δὲ τῶν φερομένων ἔχει καλῶς διαπορῆσαι τινα ἀπορίαν πρῶτον. εἰ γὰρ πᾶν τὸ κινούμενον κινεῖται ὑπὸ τινός, ὅσα μὴ αὐτὰ ἑαυτὰ κινεῖ, πῶς κινεῖται ἓνια συνεχῶς μὴ ἀπτομένου τοῦ κινήσαντος, οἷον τὰ ῥιπτούμενα; εἰ δ' ἅμα κινεῖ καὶ ἄλλο τι ὁ κινήσας, οἷον τὸν ἀέρα, ὃς κινούμενος κινεῖ, ὁμοίως ἀδύνατον τοῦ πρώτου μὴ ἀπτομένου μηδὲ κινούντος κινεῖσθαι, ἀλλ' ἅμα πάντα <καὶ> κινεῖσθαι καὶ πεπαῦσθαι ὅταν τὸ πρῶτον κινεῖται παύσηται, καὶ εἰ ποιεῖ, ὥσπερ ἡ λίθος, οἷον τε κινεῖν ὁ ἐκίνησεν. ἀνάγκη δὲ τοῦτο μὲν λέγειν, ὅτι τὸ πρῶτον κινήσαν ποιεῖ οἷον τε κινεῖν ἢ τὸν ἀέρα [τοιοῦτον] ἢ τὸ ὕδωρ ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον ὃ πέφυκε κινεῖν καὶ κινεῖσθαι· ἀλλ' οὐχ ἅμα παύεται κινεῖν καὶ κινούμενον, ἀλλὰ κινούμενον μὲν ἅμα ὅταν ὁ κινῶν παύσηται κινῶν, κινεῖν δὲ ἔτι ἐστίν. διὸ καὶ κινεῖ τι ἄλλο ἐχόμενον· καὶ ἐπὶ τούτου ὁ αὐτὸς λόγος. παύεται δέ, ὅταν αἰεὶ ἐλάττων ἢ δύναμις τοῦ κινεῖν ἐγγίγνηται τῷ ἐχομένῳ. τέλος δὲ παύεται, ὅταν μηκέτι ποιήσῃ τὸ πρότερον κινεῖν, ἀλλὰ κινούμενον μόνον. ταῦτα δ' ἀνάγκη ἅμα παύεσθαι, τὸ μὲν κινεῖν τὸ δὲ κινούμενον, καὶ τὴν ὅλην κίνησιν. αὕτη μὲν οὖν ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις ὅτε μὲν κινεῖσθαι ὅτε δ' ἡρεμεῖν ἐγγίγνεται ἢ κίνησις, καὶ οὐ συνεχής, ἀλλὰ φαίνεται· ἢ γὰρ ἐφεξῆς ὄντων ἢ ἀπτομένων ἐστίν· οὐ γὰρ ἐν τὸ κινεῖν, ἀλλ' ἐχόμενα ἀλλήλων. διὸ ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι γίγνεται ἢ τοιαύτη κίνησις, ἣν λέγουσιν ἀντιπερίστασιν εἶναι. ἀδύνατον δὲ ἄλλως τὰ ἀπορηθέντα λύειν, εἰ μὴ τὸν εἰρημένον τρόπον. ἢ δ' ἀντιπερίστασις ἅμα πάντα κινεῖσθαι καὶ κινεῖν, ὥστε καὶ παύεσθαι.[...] ἔχει δ' ἀπορίαν εἰ ἐνδέχεται τι κινούμενον κινεῖν συνεχῶς, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ τὸ ὠθεῖν πάλιν καὶ πάλιν, τῷ ἐφεξῆς εἶναι συνεχῶς· ἢ γὰρ αὐτὸ δεῖ αἰεὶ ὠθεῖν ἢ ἔλκειν ἢ ἄμφω, ἢ ἕτερόν τι ἐκδεχόμενον ἄλλο παρ' ἄλλου, ὥσπερ πάλαι ἐλέχθη ἐπὶ τῶν ῥιπτούμενων, εἰ διαιρετὸς ὢν ὁ αἶρ [ἢ τὸ ὕδωρ] κινεῖ ἄλλος αἰεὶ κινούμενος. ἀμφοτέρως δ' οὐχ οἷον τε μίαν εἶναι, ἀλλ' ἐχομένην. μόνη ἄρα συνεχής ἦν κινεῖ τὸ ἀκίνητον· αἰεὶ γὰρ ὁμοίως ἔχον καὶ πρὸς τὸ κινούμενον ὁμοίως ἔξει καὶ συνεχῶς. διωρισμέ-

νων δὲ τούτων φανερόν ὅτι ἀδύνατον τὸ πρῶτον κινεῖν καὶ ἀκίνητον ἔχειν τι μέγεθος. εἰ γὰρ μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη ἦτοι πεπερασμένον αὐτὸ εἶναι ἢ ἄπειρον. ἄπειρον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μέγεθος εἶναι, δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς φυσικοῖς· ὅτι δὲ τὸ πεπερασμένον ἀδύνατον ἔχειν δύναμιν ἄπειρον, καὶ ὅτι ἀδύνατον ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαι τι ἄπειρον χρόνον, δέδεικται νῦν. τὸ δὲ γε πρῶτον κινεῖν ἄϊδιον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον. φανερόν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι 267b 26 καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.

Chodzi o ostatnie stronicie „Fizyki”. W tłumaczeniu Leśniaka ten tekst przedstawia się następująco:

Z powyższych argumentów wynika jasno, że jest niemożliwe, ażeby nieskończona siła mogła przebywać w wielkości nieskończonej albo siła skończona w wielkości nieskończonej. Dobrze będzie jednak przedyskutować najpierw pewną trudność, która się wyłania w związku z ruchem przestrzennym. Jeżeli mianowicie wszystko, co się znajduje w ruchu, jest poruszane przez coś innego (z wyjątkiem oczywiście rzeczy, które się poruszają same przez się), jak to się dzieje, że niektóre spośród tych ciał poruszają się ciągle, nie będąc w kontakcie z siłą poruszającą? Jak na przykład [„rzucone”]. Jeżeli się powie, że siła poruszająca porusza w takich wypadkach również coś innego w tym samym czasie, to jednak jest nadal niemożliwe, ażeby istniał ruch powietrza bez kontaktu z pierwszą siłą poruszającą, która by je bezpośrednio poruszała. Zaiste wszystkie rzeczy poruszane *będą w ruchu równocześnie* z pierwotnym źródłem ruchu i przestaną się poruszać, skoro tylko przestanie je poruszać pierwotne źródło ruchu, nawet jeżeli tak, jak magnes, uczyni to, co poruszało, zdolnym do poruszania innych rzeczy. Trzeba i to powiedzieć, że pierwotne źródło ruchu czyni zdolnym do ruchu powietrze, wodę, czy coś innego tego rodzaju, co z natury jest zdolne do ruchu, i do doznawania ruchu. Ale nie równocześnie rzecz ta przestaje poruszać i być poruszaną: a przestaje być poruszana wtedy, gdy źródło ruchu przestaje poruszać; ale mimo to pozostaje jeszcze źródłem ruchu, pobudzając teraz do ruchu coś innego, coś, co doń przylega; o tym można z kolei powiedzieć to samo. Ruch *stopniowo ustaje, gdy siła poruszająca słabnie w każdym następnym członie szeregu*, a ustaje ostatecznie, gdy pewien człon nie przyczynia się już więcej do tego, ażeby przylegający doń następny człon był czynnikiem ruchu, lecz tylko wprawia go w ruch. Ruch tych dwu ostatnich – jednego jako czynnika ruchu, drugiego jako ciała poruszającego – musi ustać jednocześnie, a wraz z nim ustanie cały ruch. Ruch ten powstaje w rzeczach, które mogą się znajdować bądź w ruchu, bądź w spoczynku, i nie jest ciągły, lecz tylko wydaje się takim, a to z tego powodu, ponieważ jest ruchem rzeczy, które albo się ze sobą stykają, albo są względem siebie kolejne; czynnik ruchu w istocie nie jest jeden, lecz jest cały szereg czynników przylegających do siebie; i dlatego ruch tego rodzaju występuje w i wodzie, i w powietrzu, a niektórzy nazywają go „*wzajemnym przestawieniem*”. Wydaje się niemożliwe inne rozwiązanie, jak tylko przez nas opisane: wraz ze „*wzajemnym przestawieniem*” wszystkie człony tego szeregu poruszają się i powodują ruch równocześnie, a także ich ruchy ustają równocześnie. [...]

Powstaje jednak inna trudność: czy jest mianowicie możliwe, ażeby jakaś rzecz będąca w ruchu poruszała się w sposób ciągły, a nie [jak to otrzymywaliśmy] przez kolejno powtarzane pchanie, czyli że ciągłością byłaby tu raczej kolejność? Tego rodzaju czynnik ruchu albo musiałby kontynuować czynność pchania, albo ciągnąć, albo wykonywać obie te czynności,

albo wreszcie działanie musiałoby zostać przejęte przez coś innego i przejść od jednego czynnika ruchu do innego (proces ten opisaliśmy poprzednio, jako odnoszący się do [„rzuconego”], gdyż powietrze [lub woda] będąc podzielne jest czynnikiem ruchu tylko dzięki temu, że różne jego części są poruszane jedna po drugiej); a w jedynym i drugim wypadku ruch nie może być pojedynczy, lecz tylko przylegającą do siebie serią ruchów. Jednym ciągłym ruchem będzie zatem ten, który wywołany jest przez nieruchomy czynnik ruchu. A jest ciągły dlatego, ponieważ czynnik ruchu pozostaje zawsze niezmienny, tak że jego stosunek do tego, co porusza, pozostaje również niezmienny i ciągły.

Po tych wyjaśnieniach staje się oczywiste, iż jest niemożliwe, żeby pierwszy czynnik ruchu, który jest nieruchomy, miał jakąkolwiek wielkość. Bo gdyby miał jakąś wielkość, musiałby być albo skończony, albo nieskończony. To, iż nie może istnieć wielkość nieskończona, wyjaśniliśmy na poprzednich kartach *Fizyki*. A teraz dowiedliśmy, iż jest zgoła niemożliwe, ażeby jakaś rzecz mogła być poruszana przez skończoną wielkość w nieskończonym czasie. Pierwszy czynnik ruchu wywołuje ruch wieczny w czasie nieskończonym. Jest zatem jasne, iż pierwszy czynnik ruchu jest niepodzielny, bez części i pozbawiony jakiejkolwiek wielkości.

W „Komentarzu” Tomasza czytamy:

In Physic., lib. 7 l. 3 n. 10 Deinde cum dicit: *vertigo autem etc.*, manifestat quid sit *vertigo*; et dicit quod *vertigo* est quidam motus compositus ex tractu et pulsu. Cum enim aliquid vertitur, ex una parte pellitur et ex alia trahitur.

„Wir” jest pewnego rodzaju ruchem wypływającym w połączenia ciągnięcia i pchnięcia. Wtedy bowiem dana rzecz się obraca, kiedy z jednej strony jest pchana, a z innej – ciągnięta.

In Physic., lib. 7 l. 3 n. 13 Deinde cum dicit: *proiectio autem etc.*, excludit quandam obiectionem, quae accidere potest circa pulsionem. De tractione enim dictum est quod motus trahentis non separetur ab eo quod trahitur: sed in pulsione dictum est quod aliquando deficit pellens ab eo quod pellitur. Et talis pulsio vocatur *expulsio*, cuius species est *proiectio*, quae est quando aliquid pellitur cum quadam violentia in remotum; et sic in proiectione videtur quod movens et motum non sint simul. Et ideo ad hoc excludendum dicit, quod *proiectio* est, quando motus eius quod fertur, sit velocior quam motus naturalis, et hoc propter aliquam fortem impulsionem factam. Cum enim aliquid proiicitur ex forti impulsione, movetur aer velociori motu quam sit motus eius naturalis; et ad motum aeris deferitur corpus proiectum. Et quamdiu durat aer impulsus, tamdiu proiectum movetur: et hoc est quod dicit, quod facta tali impulsione, tamdiu accidit aliquid ferri proiectum, quamdiu in aere sit fortior motus quam eius motus naturalis. Sic ergo remota hac dubitatione, concludit quod movens et motum sint simul, et quod inter ea nihil est medium.

Oдноśnie do ciągnięcia powiedziano, że ruch ten dokonuje się z racji ciągłości z tym, co ciągnie. Natomiast odnośnie do pchnięcia – że pchnięte w pewien sposób się oddziela od tego, co pcha. Takim specjalnie „pchnięciem” jest „wypchniecie”, a odmianą tego z kolei jest „rzucenie”, z którym mamy do czynienia, kiedy coś jest w dal popchnięte gwałtownie. W wypadku takiego ruchu poruszający i poruszane – jak się mogłoby wydawać – nie są razem. [Arystoteles precyzuje], że w wypadku tzw. rzucenia mamy do czynienia z ruchem szybszym niż ruch naturalny, a to racji dania rzeczy pewnego impulsu [...].

In *Physic.*, lib. 8 l. 22 n. 1 Postquam philosophus ostendit duo quae sunt necessaria ad principale propositum ostendendum, scilicet quod potentia finita non possit movere tempore infinito, et quod potentia infinita non possit esse in magnitudine finita; nunc accedit ad probandum tertium, scilicet unitatem primi motoris. Et circa hoc duo facit: primo enim ostendit quod propter diversitatem motorum, deficit continuitas vel unitas motus, in quibusdam mobilibus quae videntur continue moveri; secundo ostendit ex hoc quod primum motorem necesse est esse unum, ibi: quoniam autem in his et cetera. Circa primum tria facit: primo enim movet dubitationem de his quae proiiciuntur; secundo solvit dubitationem, ibi: necesse autem etc.; tertio ostendit ex hoc quod motus corporis proiecti non est continuus, ibi: hic quidem igitur et cetera. Circa primum duo facit: primo ponit dubitationem; secundo excludit quandam solutionem, ibi: si autem simul et cetera. Proponit ergo dubitationem primo de his quae feruntur proiecta: quae talis est. Ostensum est supra in principio huius octavi, quod omne quod movetur, ab alio movetur, dummodo non sit de illis quae movent seipsa, sicut sunt animalia; de quorum numero non est lapis proiectus. Movet autem corporale per contactum. Est ergo dubitatio quomodo proiecta continue moventur, etiam postquam non tanguntur a movente. Videtur enim quod moveantur, nullo movente ipsa.

Po wykazaniu, że dwie rzeczy są konieczne dla udowodnienia naszej tezy, a mianowicie, że możliwość skończona nie może poruszać w czasie nieskończonym, oraz że możliwość nieskończona nie może tkwić w wielkości skończonej, przystępuje do udowodnienia trzeciego: a mianowicie jedności Pierwszego Poruszyciela. Po pierwsze stwierdza, że ze względu na odrębność poruszycieli mamy do czynienia z nieciągłością i brakiem jedności ruchu.[...] Odnosnie do tego właśnie podnosi sprawę „rzutu”. [W wypadku bowiem obowiązywania ogólnej zasady: wszystko co się porusza jest poruszane przez coś innego] pojawia się trudność z owymi przedmiotami „rzucanymi”, które poruszają się w sposób ciągły – choć poruszane nie są. Wydawałoby się mianowicie, że poruszają się – nieporuszone.

In *Physic.*, lib. 8 l. 22 n. 2 Deinde cum dicit: si autem simul movet etc., excludit quandam solutionem, quae dicitur fuisse Platonis, qui dicebat quod proiciens qui primo movit lapidem, simul etiam cum lapide movit aliquid aliud, scilicet aerem, et aer motus movet lapidem etiam post contactum projectoris. Sed hanc solutionem excludit: quia similiter videtur impossibile quod moveatur aer non tangente neque movente primo, scilicet projectore, sicut erat impossibile de lapide; sed videtur esse necessarium quod simul dum primum movens movet, omnia moveantur, et dum primum movens quiescit, idest cessat a movendo, omnia quiescant; quamvis etiam aliquid motum a primo movente, sicut lapis, faciat aliquid moveri, sicut id quod primo movit movebat.

Arystoteles zbija pogląd Platona, odnoszący się do interpretacji zjawiska ruchu bezwładnego – w terminach ruchu powietrza, które rzekomo miałyby dawać ciągłość ze źródłem ruchu. Ono – miałyby – poruszać w miejsce oddzielonego źródła ruchu. Zdaniem Arystotelesa pogląd ten [niesłusznie mu przypisywany] jest chybiony, bo powietrze poruszałoby się tak samo bez kontaktu z owym źródłem.

In *Physic.*, lib. 8 l. 22 n. 3 Deinde cum dicit: necesse autem hoc quidem dicere etc., ponit suam solutionem. Et dicit quod si secundum movens movet motum a primo movente, necesse est hoc dicere, quod primum movens, scilicet proiciens, det secundo moventi, scilicet aeri vel aquae vel cuicumque tali corpori quod est natum movere corpus proiectum, ut possit movere et ut possit moveri: utrumque enim habet aer vel aqua a proiciente, et quod moveat et quod

moveatur. Sed quia movere et moveri non de necessitate sunt in eodem, cum inveniatur aliquod movens non motum; non simul pausat movens et quod movetur, idest aer motus a proiciente non simul cessat movere et moveri; sed statim cum primum movens, idest proiciens, cessaverit movere, et aer cessat moveri, sed adhuc movet. Et hoc manifestum est ad sensum: quia quando aliquod mobile iam pervenerit ad terminum motus, in ipso ultimo perventionis potest movere; sed tunc non movetur, sed est in motum esse. Dum autem secundum movens movet, movetur illud quod est habitum, idest consequenter se habens ad ipsum. Et de hoc etiam tertio est eadem ratio, quia remanet movens etiam quando non movetur. Et quia secundum movens habet minus de potentia movendi quam primum, et tertium quam secundum, oportet quod cesset motus projectionis; ex hoc scilicet quod minor est virtus movendi in habito, idest in consequenti, quam in eo in quo primo fuit. Et sic tandem, propter minorationem virtutis movendi, venietur ad hoc quod id quod erit prius respectu sui consequentis, non faciet ipsum consequens habere potentiam movendi, sed faciet ipsum tantummodo moveri. Et tunc necesse est quod simul dum hoc ultimum movens pausat a movendo, et motum ab ipso pausabit a moveri; et per consequens pausabit totus motus, quia ultimum motum non potest movere aliquid aliud.

[Swoj własny pogląd Arystoteles charakteryzuje tak oto]: rzucający musi dać temu, co po nim (wodzie lub powietrzu albo *jakiemukolwiek ciała, zdolnemu do takiego poruszania* tego, co „rzucone”) zdolność zarazem poruszania i bycia poruszonym. Otóż to właśnie otrzymuje woda, czy też powietrze – zdolność od poruszania i bycia poruszonym. A ponieważ poruszać i być poruszonym nie tkwią z konieczności w jednym obiekcie) [...] nie od razu kiedy źródło ruchu się oddziela – ruch ustaje, ale [na przykład powietrze] przestaje być poruszane, choć jednak porusza [...] oto w wypadku owego poruszającego medium, poruszane jest to, co bezpośredniej bliskości [...] Natomiast ruch ten ustaje, jeżeli wtórny czynnik ma mniej energii [potenia] niż źródło – mniejsza jest moc poruszania w tym, co bezpośrednio następuje

[...]

In Physic., lib. 8 l. 22 n. 4 Deinde cum dicit: hic quidem igitur etc., concludit ex praemissis quod iste motus projectionis non sit continuus. Dicit ergo quod hic motus, scilicet projectionis, fit in corporibus quae contingit aliquando moveri et aliquando quiescere, si qua vere sunt quibus conveniat. Quod patet ex dictis: quiescit enim projectionis motus per defectum virtutis movendi, ut dictum est. Patet etiam ex praemissis quod iste motus non est continuus, etsi continuus videatur. Videtur enim continuus propter mobilis unitatem: non tamen est continuus, quia sunt diversa moventia, ut dictum est. Aut enim iste motus est a pluribus moventibus consequenter se habentibus, aut etiam a pluribus moventibus se tangentibus (quomodo autem differant consequenter se habere et tangere, supra dictum est in quinto et sexto). Et manifestum est ad sensum, quod utroque modo se habentibus diversis moventibus, possunt movere unum mobile, secundum quod ipsa moventur ab aliquo primo movente. In his enim quae moventur motu projectionis, non est unum movens tantum, sed multa habita ad invicem, et consequenter se habentia et contacta. Et quia diversitas non est absque divisione, ideo praedictus projectionis motus fit per medium facile divisibile, scilicet per aerem et aquam, in quibus propter divisionem de facili contingit diversitas moventium. Quem quidem motum projectionis aliqui dicunt esse antiperistasim, idest contra-resistentiam; ex eo scilicet quod aer circumstans motus, aliquo modo movet corpus proiectum, sicut supra dictum est in quarto. Sed non potest praedicta dubitatio solvi nisi eo modo qui positus est: quia si ponatur causa projectionis antiperistasis aeris, sequitur quod omnia simul moveant et moveantur, idest quod totus aer simul moveat et moveatur, et per consequens quod simul quiescant omnia; quod patet

esse falsum. Videmus enim unum aliquid esse quod continue movetur, a quocumque moveatur. Quod ideo dico, quia non habet unum et idem determinatum movens, sed moventia diversa.

Ruch zwany „rzuceniem” występuje w takich ciałach (*jeżeli w ogóle takie są*), w których przydarza się raz spoczywać, innym razem poruszać się [i w tym sensie] ruch ten nie jest ciągły. [...] W wypadku tego ruchu mamy bowiem do czynienia z wieloma czynnikami poruszającymi – *pozostającymi w bezpośredniej styczności i kontakcie*. Otóż jako że bez podziału o odrębności mówić nie można, to „rzucenie” ma miejsce w przedmiotach podzielnych właśnie – na przykład powietrzu i wodzie – to jest właśnie *podzielne medium*. [Ten to ruch – określany przez niektórych jako „ruch naprzemienny”, to znaczy jakby „przeciwdziałający”. ἀντιπερίστροφος] jednak nie da się zastosować do zwykłego ruchu fizycznego].

In Physic., lib. 8 l. 23 n. 8 Deinde cum dicit: aut enim ipsum oportet etc., solvit praedictam dubitationem: et ostendit quod nullum movens motum potest causare continuum motum. Necesse est enim dicere, quod mobile quod continue videtur moveri, aut moveatur immediate per totum motum ab ipso movente moto; aut per multa media, quorum unum contingatur ab alio, sicut dictum est in motu projectionis. Et ista divisio habet aequaliter locum, sive movens motum moveat impellendo, sive trahendo, sive utroque modo, ut accidit in motu *vertiginis, ut supra in septimo habitum est. Nec contingit pluribus modis aliquid localiter moveri a movente moto, per se et non per accidens (quod enim vehitur, movetur per accidens). Et quia dixerat quod in his quae proiciuntur, est aliud et aliud movens; et hoc videtur esse falsum, propter hoc quod corpus proiectum continue videtur moveri ab aere uno existente: ideo ad hoc excludendum, subiungit quod cum aer aut aqua sit facile divisibilis, ex hoc movet quasi aliud et aliud movens; sed tamen movet sicut semper motus quamdiu durat motus corporis proiecti; et quamvis videatur esse unus aer, tamen est alius et alius per divisionem. Utrobique autem, idest sive movens motum moveat impellendo sive trahendo, non potest esse unus motus, sed oportet quod sit habitus, idest consequenter se habens, propter rationem quae supra posita est in motu projectionis, scilicet ex diversitate moventium. Relinquitur ergo quod solus motus qui est a motore immobili, possit esse semper continuus: quia movens se habet semper similiter secundum eandem dispositionem in seipso; et ideo semper et continue potest se similiter habere ad mobile, ut scilicet semper uniformiter moveat ipsum. Est autem hic attendendum quod sempiternitatem continui motus attribuit hic philosophus immobilitati motoris, supra autem infinitae potentiae eius. Nam sempiternitas motus continui, si attendatur secundum reiterationem motus, respicit immobilitatem moventis; quia si semper similiter se habet, poterit semper reiterare eundem motum. Sed infinita virtus moventis respicit ad totam motus sempiternitatem vel infinitatem per se, sicut supra dictum est. Est etiam attendendum quod, quia nullum movens motum potest causare motum continuum sempiternum, ideo in XI Metaphys. probare intendit multitudinem motorum immobilium secundum multitudinem caelestium motuum, quasi illa consideratio sequatur ad istam.

[Ruch zwany „wirem”, o którym już wspomiano, dokonuje się przez kombinację ruchu ciągnięcia i pchania. Ruch tego rodzaju mam w wypadku powietrza na przykład. Ale jest on aktualnie podzielny [z uwagi na fizyczny charakter medium].

Naprawdę zatem niepodzielny jest ruch pochodzący od Pierwszego Poruszydela, ponieważ w tym wypadku poruszający pozostaje ciągle w takim samym stanie, i stąd może pozostawać w

identycznym stosunku do przedmiotu poruszanego – zawsze go poruszając. Zwrócić przy tym należy uwagę na to, że Arystoteles przypisuje tu ciągle wieczność ruchu niewzruszoności Pierwszego Poruszyciela, natomiast powyżej – jego nieskończonej mocy. Albowiem wieczność ruchu ciągłego, jeżeli brać pod uwagę powtarzalność ruchu, odnosi się do niezmienności Poruszyciela – ponieważ pozostaje on w takim samej dyspozycji *może* zawsze ruch powtarzać. Natomiast nieskończona *moc* odnosi się wprost do wieczności i nieskończoności ruchu.

Ta ostatnia uwaga dowodzi, że Arystoteles bynajmniej wieczności ruchu nie uważał za coś koniecznego, za coś konieczną zaś uważał nieskończoną moc-właściwość Pierwszego Źródła ruchu.

Wszystko, co powiedziano powyżej na temat ruchu zwanego ἀντιπερίσταςις, czyli ruchu falowego, sprowadza się do tego, że w realnym świecie ruchu taki zawsze ulega dyspersji, dzieli zatem charakter zwykłych przedmiotów, co do których stosuje się zasada omne movens movetur. Natomiast nieistnienie dyspersji równałoby się przekazywaniu energii bez start. Otóż taka „absolutną tożsamość” energii zachowuje jedynie Pierwsze Źródło ruchu. Samą zaś species sensibilis należy pojmować jako pole potencjału, intencjonalne uobecniającą w poznawcy stan energetyczny danego przedmiotu i zresztą wszystkich ostatecznie obiektów fizycznego świata razem wziętych.

W powyżej zestawionych tekstach problem medium poznania został spleciony z problemem zależności przyczynowej; to znaczy stosunek obu nie jest jeszcze dość jasno widoczny; specjalnie zaś odnośnie do przedmiotu niniejszej pracy: dowodu na istnienie Boga. Wypadnie wobec tego tę sprawę definitywnie rozjaśnić.

Problem nasz możemy ująć tak oto: jeżeli mówimy o naturalnym medium poznania, to trzeba by wskazać, w jaki sposób prowadzić ono może do poznania Transcendentnej Przyczyny świata. Przytoczmy wobec tego jeszcze raz biblijny cytat: omnes homines vident eum [Deum] unusquisque intuetur procul. (Wszyscy ludzie go widzą, każdy patrzy z daleka).²²⁹ W jaki sposób ludzie (wszyscy ludzie) „widzieć” mogą Boga? Co stanowi medium owego widzenia?

²²⁹ Compendium theologiae, lib. 2 cap. 8 co. Indicat se quippe Deus aliquammodo hominibus naturali quadam cognitione cognoscendum per hoc quod hominibus lumen rationis infundit, et creaturas visibiles condidit, in quibus bonitatis et sapientiae ipsius aliquammodo relucet vestigia, secundum illud Rom. I, 19: quod notum est Dei, id est quod cognoscibile est de Deo per naturalem rationem, manifestum est illis, scilicet gentilibus hominibus: Deus enim illis revelavit, scilicet per lumen rationis, et per creaturas quas condidit, unde subdit: invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas. Ista tamen cognitio imperfecta est, quia nec ipsa creatura perfecte ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta Dei repraesentatione, quia virtus huius causae in infinitum excedit effectum, unde dicitur Iob XI, 7: forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies?, et Iob XXXVI, 25, postquam dixit: omnes homines vident eum: subdit: unusquisque intuetur procul. Ex huius autem cognitionis imperfectione consecutum est ut homines a veritate discedentes diversimode circa cognitionem Dei errarent, intantum quod sicut apostolus dicit Roman. I, 21-22 quidam evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse

Gdyby światło stanowiło tworzywo kosmosu (jak domniemywał Robert Grosseteste), to istotnie „widzenie” (dosłownie rzecz biorąc) jego Początku byłoby (przynajmniej teoretycznie) możliwe. Możliwe by ono było również dla ontologów, choć dla przeciętnego człowieka stwierdzenie, że widzimy przede wszystkim Boga, a rzeczy materialne – później dopiero – jest niezrozumiałe. Chodzi o kolejność poznania, bo tę właśnie dowód nasz wyjaśnia.

W celu wyjaśnienia tego problemu odwołajmy się jeszcze raz do opisu propagacji fali. W świecie materialnym jest ona związana zawsze z dyspersją. Obiekty materialne sprawiają, że propagacja ta jest kaskadowa, a jeżeli Bóg byłby pierwszym źródłem energii, to „widzielibyśmy” Go przez szereg barier (stopni; przeszkód), na których transfer kosmicznej energii się zatrzymuje. I właśnie problemem byłoby samo „widzenie” przez nie. Chodziłoby o określenie ewentualnie natury takiego „widzenia”. Bo widzenie tylko zmysłowe nie daje żadnych przesłanek po temu, aby istnienie „barier” hamujących kosmiczny transfer energii „wyłączyć”. Nie mogą tego uczynić na przykład zwierzęta, bo ich poznanie zawsze na obiektach materialnych musi się zatrzymywać. Jeżeli poznanie ludzkie jest czymś więcej, to jest zarazem czymś więcej niż „widzeniem” literalnie rzecz biorąc. Inaczej: ludzkie „widzenie” to widzenie *natury* obiektów za dyspersję odpowiedzialnych. W tym „widzeniu” zawiera się abstrakcyjne poznanie ich natury, a ponadto identyfikowanie tych natur jako ogniw łańcucha przyczynowo-skutkowego, o którym mówi przesłanka mniejsza Dowodu. Tymi bowiem ogniwami są „rzeczy w ruchu” w dowodzie kinetycznym lub substancje (przyczyny) w Drugiej Drodze Tomaszowej. Te to ogniwa przesądzają o tym, że transfer energii kosmicznej dobiega do nas jakby z oddali; jest „rozproszony”. Poznaniu potocznemu z tym faktem „rozproszenia” trudno się uporać. Bo zazwyczaj zatrzymuje się ono obiektach naszego „świata życia codziennego”, czyli obiektach, które w sumie uwagę naszą zatrzymują powiedzmy przez lat 60, bo pośród nich wypadnie nam tak długo żyć. Podobnie jest z obiektami nauk szczegółowych. Natomiast rolą metafizyki jest identyfikacja natury owych obiektów (ich strony wewnętrznej, zazwyczaj przeoczonej) oraz ich relacji do siebie i do tego, co świat w ogóle przekracza. Chodzi o umieszczenie wszystkich potencjalnie obiektów w schemacie i perspektywie ostatecznej. Zadanie to bywa trudne, a niektórym (np. dla Kanta) wydało się niewykonalne. Chodzić bowiem musi przede wszystkim o poznanie „rzeczy w sobie”, a nie w orientacji „egotycznej”. Mimo zwykłych trudności (i wbrew nim) możemy i powinniśmy starać się poszukiwać ostatecznych horyzontów ludzkiej egzystencji. Horyzontów zupełnie realnych; zupełnie transcendentnych.

sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentium.

ROZDZIAŁ X. BYTOWANIE KU PEŁNI ISTNIENIA – PODSUMOWANIE

W ostatniej Sekcji poprzedniego Rozdziału podano w punktach (1) – (15) to, co mogłoby skądinąd stanowić już posumowanie niniejszej książki. Wszelako podsumowanie takie byłoby jednak niepełne bez *wyrażnego* zwrócenia uwagi na to, co sam Tomasz uważał za konieczne uzupełnienie arystotelizmu. Ten specyficzny stosunek Tomasza do „Filozofa” (filozofem przez duże „F” był Arystoteles dla średniowiecznych scholastyków, nie tylko zresztą chrześcijańskich, bo i żydowskich, i arabskich) pokazuje się już w jego pierwszym dziele – po kanonicznym dla *teologa* tamtych czasów Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda.

Summa Contra Gentiles bywa określana mianem „Summy filozoficznej”, choć z drugiej strony autor jej we Wstępie deklaruje cele tradycyjnie zwane apologetycznymi, a IV księga tego dzieła zawiera treści dalece poza filozofię wykraczające, bo ściśle teologiczne.

Summa – wbrew prostej sugestii – nie była skierowana *przeciw*, ale raczej *w kierunku* „pogan”, to znaczy tych, którzy w zasadzie arystotelizm przyjmowali, choć nie dość konsekwentnie wyprowadzali wszystkie wnioski zeń płynące. W każdym razie dostrzeżono wspólną płaszczyznę dyskusji, a owo uzupełnienie arystotelizmu – jeżeli przyjmiemy, że istotnie zostało ono przedstawione w „Summie przeciw poganom” – pojmować można dwojako. Z jednej strony chodzić musi o konsekwentne stwierdzenie, że przedmiotem metafizyki jest *byt jako taki*, a nie *byt, który powstaje*. Z drugiej zaś, o określenie sensu bycia w perspektywie ludzkiego eschatonu, a nie tylko tej ściśle filozoficznej. Chodzi o określenie sensu bycia od strony subiektywnej. Wszelka postać subiektywizmu musi niweczyć uniwersalny walor metafizyki, stąd też określenie to wymaga sprecyzowania. Od strony podmiotu filozofującego napotykamy faktyczne przeszkody w poznaniu, które winno sięgać ku prawdzie obiektywnej. I te przeszkody mogą zostać faktycznie usunięte, choć nie dzięki siłom samego człowieka. Bo historia świadczy o istnieniu porządku porządek naturalny przekraczającego.

W pracy niniejszej starano się zachować dyscyplinę rozumu naturalnego. Wszelako trzeba od razu stwierdzić, że tego bynajmniej nie starano się czynić w nowożytności, a dzieła np. Fichtego lub Sartre’a są tego wymownym przykładem. Już Kantowska „religia w obrębie samego rozumu” była taką hybrydą obu porządków. *Ten fakt* musi być odnotowany razem z wszystkimi jego konsekwencjami. Po wtóre, filozofia grecka, a arystotelizm w szczególności, jest filarem cywilizacji zachodniej nie bardziej niż jest nim chrześcijaństwo. Jeżeli bierzemy pod uwagę jedynie stan faktyczny, niedorzecznym byłoby przypuszczenie, że bez niego obecnie (subiektywnie rzecz biorąc) możemy się obyć. Powyżej wspomniano już o „egzystencjalnym świadectwie” racjonalizmu; świadectwie realnej obecności Objawienia w historii. Nie możemy cofnąć się 24 wieki wstecz; nie możemy wciąż oczekiwać czegoś, czego oczekiwali filozofowie antyczni. Nie możemy ponadto dociągnąć do miary wielkości ich

umysłów, a tym bardziej miary wspomnianej angustia philosophorum. Sam zresztą Arystoteles był chyba postacią w dziejach zupełnie unikatową.

Św. Tomasz przedstawia cel ostateczny człowieka (sens jego bycia w obu wymienionych porządkach) na tle celu ostatecznego kosmosu. III księga Summy jest splotem obu; arcydziełem drogi intelektu ludzkiego ku Bogu. Właściwie zatem trzeba by ją czytać w całości. W tym miejscu niech wystarczy zwrócenie uwagi na sam schemat dzieła (widoczny w tytułach rozdziałów), wszelka bowiem próba streszczenia całości naruszałaby nieuchronnie spójność argumentacji samego Tomasza. Odwrotnie: przytoczenie samych tych tytułów (rozdziałów stanowiących kościec całości) może stać się schematem podsumowania naszych rozważań.

Caput 2. Quod omne agens agit propter finem; wszystko, co działa, działa gwoli celu.

Caput 3. Quod omne agens agit propter bonum; wszystko, co działa, działa gwoli dobra.

Caput 4. Quod malum est praeter intentionem in rebus; zło w rzeczach nie jest wprost przez nie zamierzone.

Caput 10. Quod causa mali est bonum; przyczyną zła jest dobro.

Caput 11. Quod malum fundatur in bono; fundamentem (bytowym) zła jest dobro.

Caput 12. Quod malum non totaliter consumit bonum; zło (nigdy) nie niweczy całkowicie dobra.

Caput 15. Quod non est summum malum; nie istnieje zło najwyższe.

Caput 16. Quod finis cuiuslibet rei est bonum; celem każdej rzeczy jest dobro.

Caput 17. Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus; wszystkie (rzeczy) są przyporządkowane do jednego celu; jest nim Bóg.

Caput 18. Quomodo Deus sit finis rerum; Bóg jest celem rzeczy – wyjaśnienie.

Caput 19. Quod omnia intendunt assimilari Deo; wszystkie rzeczy dążą do upodobnienia się do Boga.

Caput 20. Quomodo res imitentur divinam bonitatem; rzeczy naśladową Bożą dobroć – wyjaśnienie.

Caput 21. Quod res intendunt naturaliter assimilari Deo in hoc quod est causa; wszystkie rzeczy dążą ze swej natury do upodobnienia się do Boga w tym, że jest On przyczyną.

Caput 22. Quomodo diversimode res ordinantur in suos fines; rzeczy rozmaicie przyporządkowane są do swych celów – wyjaśnienie.

Caput 23. Quod motus caeli est a principio intellectivo; ruch nieba pochodzi od Zasady Intelektualnej.

Caput 24. Quomodo appetunt bonum etiam quae cognitione carent; rzeczy pozbawione poznania również dążą do dobra – wyjaśnienie.

Caput 25. Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae; pojmowanie intelektem Boga jest celem substancji intelektualnej.

Caput 37. Quod ultima felicitas hominis consistit in contemplatione Dei; ostateczna szczęśliwość człowieka polega na kontemplacji Boga.

Caput 48. Quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita; ostatecznej szczęśliwości człowieka nie ma w życiu obecnym.

Caput 51. Quomodo Deus per essentiam videatur; Bóg jest widziany w swej istocie – wyjaśnienie.

Caput 53. Quod intellectus creatus indiget aliqua influentia divini luminis ad hoc quod Deum per essentiam videat; intelekt stworzony potrzebuje pewnego wiania światła Bżego, by Boga widział w Jego istocie.

Caput 55. Quod intellectus creatus non comprehendit divinam substantiam; intelekt stworzony nie obejmuje Bżżej substancji.

Caput 57. Quod omnis intellectus, cuiuscumque gradus, particeps esse potest divinae visionis; każdy intelekt – niezależnie od swej stopnia doskonałości – może partycypować w widzeniu Boga.

Caput 58. Quod unus alio perfectius Deum videre potest; jeden (z nich jednak) widzi Boga doskonalej niż inny.

Caput 61. Quod per visionem Dei aliquis fit particeps vitae aeternae; dzięki widzeniu Boga (osoba) partycypuje w życiu wiecznym.

Caput 62. Quod videntes Deum in perpetuum eum videbunt; ci, którzy widzą Boga, widzieć Go będą zawsze.

Caput 63. Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur; w ostatecznej szczęśliwości dopełnia się wszelkie pragnienie ludzkie – wyjaśnienie.

Caput 64. Quod Deus sua providentia gubernat res; Bóg rżdzi rzeczami swoją Opatrznością.

Caput 65. Quod Deus conservat res in esse; Bóg zachowuje rzeczy w istnieniu.

Caput 66. Quod nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute divina; nic nie udziela istnienia inaczej jak tylko działając mocą Boga.

Caput 67. Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus; Bóg jest przyczyną działania dla wszystkich działających.

Caput 68. Quod Deus est ubique; Bóg jest wszędzie.

Caput 69. De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones; opinia tych, którzy odejmują rzeczom naturalnym właściwe im działania.

Caput 70. Quomodo idem effectus sit a Deo et a natura agente; ten sam skutek pochodzi tyleż od Boga, co od natury działającej – wyjaśnienie.

Caput 71. Quod divina providentia non excludit totaliter malum a rebus; opatrzność Boża nie wyklucza istnienia zła.

Caput 72. Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus; opatrzność Boża nie wyklucza istnienia przygodności w rzeczach.

Caput 73. Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem; opatrzność Boża nie wyklucza wolności woli.

Caput 74. Quod divina providentia non excludit fortunam et casum; opatrzność Boża nie wyklucza istnienia trafu i przypadku.

Caput 75. Quod providentia Dei sit singularium contingentium; opatrzność Boża dotyka poszczególnych rzeczy przygodnych.

Caput 76. Quod providentia Dei sit omnium singularium immediate; – dotyka ich bezpośrednio.

Caput 77. Quod executio divinae providentiae fit mediantibus causis secundis; wykonanie [planu] opatrzności Bżżej dokonuje się za pośrednictwem przyczyn wtórnych.

Caput 89. Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum potentia voluntatis; ruch woli [ludzkiej] pochodzi od Boga, a nie tylko od mocy [samej] woli.

Caput 90. Quod electiones et voluntates humanae subduntur divinae providentiae; wybory i akty woli ludzkiej poddane są opatrzości Bożej.

Mając przed oczyma powyższy schemat, spróbujmy przedstawić i posumować zasadnicze wątki Tomaszowego sensu bycia.

1. Byt

Ludzkie życie w świecie nie podlega (a przynajmniej podlegać nie powinno) biernie przyjmowanemu biegowi wydarzeń, a nurt „dziejów” nie może człowieka ze sobą porywać (historia nie może definiować sensu ludzkiego bycia). Jeżeli Owidiusz (jak się zwykle przyjmuje) miał powiedzieć: tempora mutantur et nos mutamur in illis, (czasy się zmieniają, a my w nich), to stwierdził jedynie godną ubolewania bierność wielu, bo człowiek winien być kreatorem historii, a nie odwrotnie. W naturze przede wszystkim dostrzega on punkty stałe, choćby te definiowane w fizyce. Ale ponadto poznaje on stałe istoty rzeczy; „stałe” wpisane w naturę rzeczy bardziej założonych (ich naturę). W szczególności może podać realną definicję swej własnej natury i stosownie do tego określić relację samego siebie do świata. Filozofia antyczna od początku zmierzała do coraz wyraźniejszego określenia tych stałych. Zwieńczeniem tej tradycji jest filozofia Arystotelesa. Stagiryta przyjmował wieczność gatunków, a wieczność gatunku ludzkiego uważał za prawdopodobną. W sekwencji pokoleń dochodziłoby co jakiś czas do akmé (punktu szczytowego cywilizacji). Problem nieśmiertelności człowieka (istota jego szczęścia) może się jakoś w ten schemat wpisywać, choć należy podkreślić, że Arystoteles nigdy w tej kwestii jasno się nie wypowiedział. Jasno zaś widać, że na to najważniejsze pytanie po prostu nie znał odpowiedzi i faktu tego nie usiłował ukryć. Współcześnie odtworzenie owej antycznej koncepcji czasu i ludzkiej egzystencji jest niewykonalne. „Człowiek współczesny” patrzy na wieki minione; „wieki zacofania” z lekceważeniem lub nawet pogardą równą niezdolności (lub niechęci do) zrozumienia ich dorobku. Jeżeli pokolenia istotnie po sobie następują, to brak ewidentnie świadomości tego, że te czasów współczesnych następują po tych czasów minionych tak jak to, co zamierzone następuje po tym, co zmierza do osiągnięcia trwałych celów. Za cele takie dawniej uznawano to, co współcześnie określa się mianem wartości (terminu tego nie używano), a pokolenia owe wartości po prostu przekazywały sobie w postaci trwałej i niezmiennej. A rodzenie w sensie fizycznym (następstwo pokoleń) było prostą konsekwencją jasnego określenia pozycji człowieka w świecie. „Wartości Zachodnich” w przyjętym obecnie tego słowa znaczeniu wówczas nie było, chyba że za takowe uznać by trzeba wartości chrześcijańskie – właśnie niezienne, a nie „wypracowane” przez rzeczników „postępu”.

Objawienie mówi o relacji człowieka do Boga; mówi o tym, że w jego rozumie i woli znajduje się obraz Wiecznego Rodzenia (imago Trinitatis est in homine secundum mentem – mówi Augustyn). Arianie pojmowali owo rodzenie antropomorficznie, stąd też mowa u nich o zależności przyczynowej i hierarchii Osób Boskich (ojciec danego człowieka jest istotnie *przyczyną* jego istnienia, czego odnośnie do Boga powiedzieć jednak nie można). Istotne jest

więc to, że Objawienie podaje nam wyraźnie to, co skądinąd i tak wiedzieć powinniśmy o sobie; mówi na czym w istocie polega ludzkie *generare* (rodzenie). Słowa obietnicy, wierności i nadziei rodzą się naszym umyśle zanim zostaną wypowiedziane głośno i stworzą przestrzeń dla budowy tego, co normalnie z owym *generare* się wiąże. O tym właśnie mówi *Summa contra gentiles*.

Signum temporis czasów współczesnych to przede wszystkim dewaluacja wartości słowa, zauważana zresztą i określana na przykład jako „szum informacyjny”, czy też brak metabolizmu informacji. Stąd też mówienie o słowie *intelektu* wydawać się może osobliwe. A jednak wobec wielości i *dowolności* słów, mimo wszystko (lub może nawet z powodu ich nieuporządkowanej wielości), trzeba określić, czym *jest* (być powinno) ludzkie mówienie; czym jest archetyp wszystkich słów ludzkich u podstaw wszystkich ich leżący. Od strony zjawiskowej coraz częściej pokazywane bywa podobieństwo słów ludzkich do tego, co określa się mianem „języka zwierząt”. „Naukowcy” poczynili imponujące postępy w upodobnieniu używanego przez siebie języka do „języka zwierząt”. Ostatecznie próby te mimo wszystko muszą być skazane na niepowodzenie, bo godności swojej żaden człowiek pozbyć się nie może. Właśnie dlatego trzeba jasno określić, kiedy słowa mają pełną wagę; wagę godną istoty rozumnej, jaką jest człowiek.

Obecność Słowa między nami-ludźmi; jego historyczna (tzn. realna) interwencja w dzieje ludzkości, daje nam pojęcie o tym, co jest *ponad ludzkim umysłem* (jak to ujmuje Augustyn). Idee transcendentalne Kanta „ponad” umysłem jednak być nie mogą. Kant miał chyba niejakie pojęcie o tym, co warunkuje tworzenie języka w ogóle, bo to właśnie zawiera się w terminie „transcendentalny”. Padł jednak ofiarą myślenia wyobrazeniowego, idąc śladami średniowiecznej filozofii arabskiej. Augustyn unika tej pułapki, mówi bowiem o Bogu: „interior intimo meo et superior summo meo” (*Confesiones*, III, 6, 11) – jako o głębszym od tego, co we mnie najbardziej głębokie i wyższym od tego, co we mnie najbardziej wysokie; bliższym nas samych niż my sami siebie. Nie ma tu sprzeczności, choć jest paradoks. Ogólnie wszystkie słowa ludzkie są właśnie najpierw *wewnątrz* ludzkiego intelektu. Stąd też próba ugruntowania „świadomości” na tym, co ma ją poprzedzać jest pełnym nieporozumieniem. Czynność intelektu (każdej osoby ludzkiej) poprzedza wszystkie postaci myślenia i mówienia. Warunkuje powstanie każdej w ogóle postaci języka.

Jeżeli chcielibyśmy – wzorem Kanta – przeprowadzić „badania transcendentalne”, to oczywiście musiałyby to być badania granic poznania ludzkiego. Można to rozumieć jako określenie statusu nauki naczelnej. Wedle Kanta, jest nią „logika transcendentalna”. Istotnie, jeżeli zastanawiamy się nad orzekaniem, to określenie jego form może wydawać się istotne. Przed Kantem neoplatonicy takiej formy dopatrywali się przede wszystkim w BYĆ każdego w ogóle języka. Przyjmowano, że stanowi ono kopię bycia realnego, i że istnieje paralelizm znakowania i bytowania. Stwierdzenie, czy pierwsze zależy od drugiego, czy też odwrotnie, jest w sumie (jak zauważa Fichte) sprawą „opcji fundamentalnej” umotywowanej emocjonalnie. Husserlowskie „stiften” ludzkiego mówienia sytuuje się je stronie idealizmu, a marksizm („materializm” tamtemu przeciwny) – po stronie przeciwnej.

Zastanówmy się jednak, czy „logika transcendentalna” jest w ogóle możliwa. Tomasz nie waha się stwierdzić, że istnieje pewne podobieństwo metafizyki i logiki (*De Trinitate*: *utraque est circa idem subiectum quodammodo*). A jednak naturalnie istnieje olbrzymia między tymi naukami różnica. Na czym wobec tego polega (zakładane) podobieństwo? Otóż

przedmiotem jednej i drugiej jest byt. Inaczej rzecz ujmując, byt ma różne znaczenie (Arystoteles mówi : $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omicron\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$). Wyróżnijmy przed wszystkim znaczenie „bytu” ujmowane w logice. Chodzi tu mianowicie o „byt” w znaczeniu jest sądu; czyli o łącznik (*copula*). *Implicite* „byt” może zawierać się we wszystkich czasownikach, ale logika operuje właśnie przede wszystkim *jest* zdaniowym. Z racji wszelako tego, że *est* łączy dwa pojęcia, to również te ostatnie nazywamy „bytami”; dokładniej: *entia rationis*. Oczywiście *entia rationis* to zupełnie coś innego niż byty, które widzimy własnymi oczami, czego właśnie neoplatonicy nie widzieli. Kwestia, że – według Kanta – byt orzecznikiem nie jest, nie jest istotna. Chodzi o schemat rozumowania typowy dla *wszystkich* postaci neoplatonizmu. W tej kartezjańskiej istniało jeszcze (domniemane) miejsce na dowód na istnienie Boga. Idea Boga, zwana „wrodzoną”, była podobieństwem Wzoru. Stąd Descartes mówi o „obiektywnej rzeczywistości” (*realitas obiectiva*) w niej zawartej. Otóż „rzeczywistymi” są pojęcia rzeczywistością intelektu wyłącznie, bo same z siebie nie mają mocy łączyć nas z Bogiem. Rzeczywistymi są dlatego, że są otrzymane na drodze abstrakcji z danych zmysłowych.

Ujmując intelektualnie istotę rzeczy – podobieństwo istoty rzeczy materialnej – intelekt ujmuje zarazem tendencję do istnienia tejże tak poznanej rzeczy, tendencję w naturze najbardziej ogólną. Dlatego to – w przeciwieństwie do Arystotelesa, który na fakt ten nie zwrócił należytej uwagi – Tomasz przyjmuje, że pierwszym ujęciem intelektu jest nie tyle ujęcie istoty rzeczy po prostu, co raczej ujęcie jej w *relacji* do tego, co w ogóle wszystko w naturze aktualizuje. Tomasz twierdzi, że *pierwszym ujęciem intelektu jest ujęcie bytu*. Dodajmy, że – jego zdaniem – jest to *principium incomplexum*. Bo zasadą „złożoną” jest zasada nietożsamości bytu i niebytu (zasada niesprzeczności). Naiwne przekonanie co do tego, że język „jest obrazem rzeczywistości” zupełnie nie bierze pod uwagę faktu, że oprócz bycia język wyraża – paradoksalnie – niebycie również (Tomasz mówi, że intelekt formuje sobie jego ideę quasi-wzorczą). Chcąc *odpowiedzialnie* wypowiedzieć cokolwiek musimy zrezygnować z wypowiadania rzeczy innych. W utworze muzycznym nie tylko nuty tworzą harmonię, ale i pauza między nimi. „Pominięcie” nie zawsze bywa dość jasno widoczne w dziełach filozoficznych, choć z drugiej strony, waga ich wypowiedzi na tym przede wszystkim się opiera.

O paralelizmie bytowania i poznawania nie może więc być mowy, bo u podstaw myślenia leży zasadnicza transformacja porządku realnego na porządek ujęć intelektu. Naturalnym wobec tego wydawać by się mogło szukanie – przeciwnie – wiedzy o tym, co *jest naprawdę* w świecie, w którym „jest”, to tyle, co „podlegać zmianie”.

Pojęcie bytu zostało po raz pierwszy użyte przez Parmenidesa, znamienym jest wszelako to, że moment ten wyznacza cesurę, by nie rzec: punkt krytyczny tradycyjnej filozofii greckiej. Bo ta pierwotnie była filozofią przyrody. Otóż pojawił się problem, czy filozofia musi być filozofią *przyrody jedynie*. Bo w danym razie zawsze możliwe jest pojawienie się wariabilizmu – dla nauki w ogóle zgubnego. Wariabilizm Heraklitejski nosi pewne podobieństwo do nowoczesnego relatywizmu, a w każdym razie skutki obu mogą być równie destruktywne. Reakcja nań wydaje się naturalna, a nawet pożądana. Równie naturalną jest rzeczą to, że szuka się drogi wyjścia w nauce, która od tego relatywizmu w ogóle musi być najdalsza: w matematyce. Czynili to już w starożytności Pitagorejczycy, a w naszych czasach – Husserl. Obie wspomniane powyżej nauki – jak domniemano – na matematyce

właśnie można by oprzeć. Logika opierałaby się na teorii mnogości (Russell odwraca tę relację), a fizyka – na matematyce czystej.

W pracy niniejszej problem uniwersalnej ważności metody matematycznej poruszano już wielokrotnie, w tym więc miejscu warto by podnieść tylko jeden (specjalnie ważny) aspekt problemu nauki naczelnej. Chodzi o status etyki.

Stosunek tej nauki do matematyki musi wydawać się dość zagadkowy, a próby jego określenia na przykład u Spinozy – dość niesamowite. Jest naturalne, że nawyki myślowe związane ze zdobywaniem nauk zwanych ścisłymi przenosi się na dziedziny inne – w tym etykę. Niezależnie od tego, warto by jednak sprawę ująć w terminach tak pojemnych, jak to tylko możliwe. Na przykład w terminach stosunku części do całości.

Naturalnym wydaje się taktowanie osób jako części społeczeństwa i to „części” wnoszących konstruktywny wkład do dobra wspólnego. Z drugiej wszelko strony, od społeczności każda jednostka słusznie oczekuje możliwości spełnienia, aktualizacji wszystkich swych potencjalności; samorealizacji. Człowiek jest istotą społeczną w obu tych znaczeniach. W tym drugim, mówimy o „sprawiedliwości rozdzielczej”; odnośnie zaś do pierwszego aspektu Woroniecki używa terminu „sprawiedliwość współdzielcza”. Jest rzeczą raczej problematyczną, czy „sprawiedliwości” w ogóle możemy mówić w wypadku osób, które wniosły zupełnie unikatowy wkład w budowę naszej Cywilizacji. Dzieła Mozarta, Bacha, czy też Palestriny mają wartość w ogóle nieporównywalną z innymi „dobra”.

Niezależnie jednak od tego, przesadny akcent położony tak na prawach jednostki, jak na prawach społeczeństwa jest poważnym niebezpieczeństwem. Można kłaść nacisk na „prawa jednostek” i to tak silnie, że w ogóle niknie z oczu dobro wspólne; „wspólny o obszar egzystencji”, w którym byłoby miejsce dla jednostek najsłabszych (lub za takowe uważanych), bo „prawa” przysługiwałby jedynie tym najnatarczywiej się ich domagającym. Z drugiej zaś strony, można kłaść nacisk na „całość” i prawa człowieka w ogóle deptać, jak to miało miejsce w reżimach totalitarnych. Zasady obu tych dewiacji pochodzą od Jeana Jacques’a Rousseau. Tak długo jak zasady te przyjmowane są bezdyskusyjnie, konstruktywna polemika między rzecznikami obu nie jest możliwa. Wolność pojmowana w terminach ekstensji musi wykluczać znalezienie tego, co wspólne, a oba stanowiska muszą pozostać umotywowane emocjonalnie jedynie. „Obszar” jednej „rozciąga się” tak dalece, że nie narusza „obszaru” strony przeciwnej. Dlaczego jednak przyjęto, że ludzka wolność mierzy się ekstensją podobną do tej zbiorów lub figur geometrycznych, jest doprawdy niezrozumiałe. W „Apologii” Sokrates zwraca uwagę na fakt dość oczywisty: życie w świecie ludzi zdemoralizowanych jest w ogóle trudne dla każdej jednostki z osobna. Odwrotnie: dynamika dobra życia jednych dynamizuje życie innych.

Sokrates był ojcem etyki europejskiej, ale dopiero Platon próbował ująć problem omawianej relacji w terminach uniwersalnych. Chodzi o teorię partycypacji. Łacińska etymologia wyrazu od razu pokazuje sedno problemu. Participare to: partem capere („wziąć część”). A jednak Platon schematów myślowych związanych z dominującą u niego rolą matematyki (jak to mówi Jordan) nie unikał. Arystoteles zwraca uwagę na to, że schemat ten przyłożony do powstawania naturalnego (które w terminach partycypacji Platon usiłował wyjaśnić) jest „pustą grą słów”. Rzeczy nie mogą być „bardziej lub mniej”: kołmi, drzewami, czy też ludźmi. Rzeczy nie mogą partycypować w gatunkach. Transformizm gatunków podpada pod na te same zarzuty. Mimo wszystko, jakby „intuicyjnie” zdajemy sobie sprawę z

tego, że „być więcej”, o którym mówi Gabriel Marcel, wnosi jednak pewną treść (zdaniem Stróżewskiego, jest to treść platońska). Nie można być bardziej człowiekiem, bo też ani nadludzie, ani podludzie istnieć nie mogą, ale można oczywiście żyć bardziej lub mniej intensywnie. Dlaczego tak sądzimy?

Arystoteles w pewnym sensie na to pytanie odpowiada, bo „rozumu *bardziej* niż cokolwiek innego jest człowiekiem”.²³⁰ Najdoskonalszą zaś czynnością intelektu człowiek upodabnia się do Boga.²³¹ Chodzi o kontemplację filozoficzną; kontemplację właściwą dla filozofii *pierwszej*. Pozostał jednak nierozstrzygniętym problem jej (metafizyki) przedmiotu. Problem partycypacji jest u Platona problemem bytu. Ten problem jest obszernie dyskutowany w dialogu noszącym – znamienne – tytuł „Parmenides”. Nie mniej znamienym jest fakt, że Arystoteles nigdy o tym dialogu Platona ani słowem nie wspomniał. Partycypacja w byciu pozostała sprawą nierozstrzygniętą. Ten problem jest widoczny w etyce, a jego rozwiązanie – ze wszech miar pożądane. A jednak rozwiązanie to może przyjść ze strony nauki naczelnej jedynie. Zestawione w przypisach teksty „Etyki” i „Metafizyki” to teksty paralelne, choć ich stosunek bynajmniej nie jest od razu jasny.

Partycypacja w istnieniu to zasadniczy problem metafizyki Tomasza; choć *nie jest to jej przedmiot*. Każda nauka bierze za przedmiot to, co ogólne, a metafizyka jest – według Arystotelesa – nauką najogólniejszą (Metafizyka, I c. 2). Nie może zatem brać za przedmiot indywidualnego istnienia jako takiego, ani też tegoż jako przedmiotu partycypacji. Każda rzecz partycypuje we własnym akcie istnienia. Bo partycypacja relacją kosmiczną (jak u Platona) nie jest. Nie można jej też równać z przyczynowaniem (C. Fabro). Rzeczy oczywiście w Bogu nie partycypują, a „przebóstwienie” człowieka (jeżeli w ogóle możliwe) musiałoby być dokonane w sposób daleki od prostych schematów (i dosłowności) platonizmu. Przedmiotem metafizyki jest to, co do prowadzi do partycypacji, a więc generalne dążenie rzeczy do istnienia. To dążenie nie jest – co jest rzeczą oczywistą – zawsze spełnione, bo rzeczy materialne po prostu giną. Oczywiście Bóg nie jest „przyczyną ginięcia” inaczej jak tylko akcydentalnie. Śmierć musi być udziałem tych wszystkich jednostek, które nie chcą, czy też nie są w stanie uznać przyjętego konsekwentnie przez Boga sposobu udzielania istnienia.²³² Zwierzęta nie znają ani znać nie mogą prawa moralnego. Nie można

²³⁰ Etyka Nikomachejska, X, c. 7 in calce ; Dzieła t.5, Warszawa 1996, przekł. D. Gromska.

²³¹ Ibidem, c. 8, 1198b; Metafizyka, XII, c. 7, 1072b 25 ss.

²³² Summa Theologiae, I, q. 49, a. 2.: Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse*.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Dictum est enim quod aliquod agens, inquantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus, in rebus

też po nich spodziewać się „sprawiedliwości współdzielczej”; wnoszenia dobra o charakterze uniwersalnym, stąd też i nieutrwalne życie (jego pełnia) też udzielane im być nie może. Problem sprawiedliwości bowiem nie ogranicza się do sfery społecznej; albo inaczej: jest on niezrozumiały bez perspektywy szerszej. Stworzenie świata – zdaniem Tomasza – dziełem sprawiedliwości nie jest; jest ono dziełem miłosierdzia. A jednak z drugiej strony, algorytm udzielania miłosierdzia jest niezmienny. Bóg działa w sposób konsekwentny i tę konsekwencję należy respektować. Chodzi tu zarówno o porządek naturalny, w którym konsekwencja działania Boga to tyle, co podstawa dowodu Jego istnienia, jak i porządek nadnaturalny, w którym odstępianie od „algorytmu wyzwolenia” raz przyjętego jest równie niemożliwe. Bóg jest bytem najdoskonalszym, a więc zupełnie niezmiennym.

Widać zatem, że problem etyki to problem partycypacji właśnie. I nie chodzi tu ani wyłącznie, ani zasadniczo o stosunek jednostki do ogółu. Ludzie mogą i winni sobie oczywiście życzyć pełni istnienia (życia), choć z drugiej strony, istnienia sobie udzielać nie mogą. To istnienie może być tylko chronione. Oznacza to też tyle, że mniej cenne postaci życia winny być poświęcone dla tych cenniejszych. Natura ludzka nie jest monolitem, a dobra ciała są ewidentnie mniej warte niż dobra natury duchowej. Integracja egzystencji jest ze wszech miar pożądana, ale osiągalna tylko ze strony czynnika najbardziej w człowieku formalnego, którym jest intelekt. Życie np. konia jest mniej cenne niż życie człowieka, życie zbrodniarza – niż życie świętego. Od strony *wegetatywnej jedynie* życie np. Hitlera nie różniłoby się od życia św. Franciszka, bo istnieje ogromna różnica w tym, co jest życiem prawdziwe ludzkim – życiem intelektu i woli, czyli ludzkiego serca.

Naczelny postulat etyki nie jest ani banalny ani łatwy do realizacji. Z łatwością można dostrzec wartość i intensywność życia wybitnego naukowca. Znacznie trudniej przysłoby dostrzec *drogę doń prowadzącą*; przede wszystkim: początki jego życia. Te bowiem początki są tak trudno dostrzegalne jak to wszystko, co *bezpośrednim* ujęciom nauki się wymyka. Refleksja jest oczywiście i w tym wypadku możliwa i pożądana. A jednak początki istnienia ludzkiego bywają dostrzegane przede wszystkim ze strony osoby temuż istnieniu najbliższej. Intelekt kobiecy jest na nie nierównie wrażliwszy niż intelekt męczyzny. Tak samo jest w porządku nadprzyrodzonym. Jest tylko jedna Osoba, która zna doskonale tajemnicę Bożego serca i najdoskonalszą drogę udzielania istnienia wszystkiemu, co żyje.

Tomasz pisze, że byt jest pierwszym ujęciem intelektu, archetypem wszystkich słów wypowiedzianych głośno. Bo owo pierwsze „wołanie” w kierunku Pełni Istnienia bynajmniej łatwo słyszalne nie bywa. Normalną kolejną rzeczą „dojście do głosu” tego, co najważniejsze życiu człowieka musi być okupione *odrzceniem* tego, co koniecznie trzeba wyeliminować. Byt to principium incomplexum (zasada prosta), a bez zasady złożonej (complexum): zasady niesprzeczności („nie można zarazem być i nie być”) – bezużyteczne. Jeżeli Platon

causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum; secundum illud quod dicitur I Reg. II, *dominus mortificat et vivificat*. Sed quod dicitur Sap. I, quod *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta.

rzeczywiście poczynił krok w kierunku „metafizyki istnienia”, to wszelako usprawiedliwionym jest zarzut Arystotelesa, że krok ten został okupiony zbyt wysoką ceną – naruszeniem zasady niesprzeczności. Nie ma niczego pośredniego między istnieniem a nieistnieniem (zasada wyłączonego środka pokazuje najprostszą konsekwencję zasady pierwszej). Stwierdzenie, że istnienie jest dla Tomasza na „najważniejsze”, a skoro takim dla Arystotelesa nie jest, to jest ono legatem „neopłatońskim” (Kremer), jest bezpodstawne. W Komentarzu do Metafizyki czytamy, że istota i istnienie zarówno jest bytem (czy też raczej w *bycie*), bo istota partycypuje w istnieniu.

Bóg-między-nami jest tym samym Bogiem, o którym mówi (a praktycznie rzecz ujmując: mówić powinna) filozofia. Pełnia Istnienia może się wyraziściej pokazać właśnie w istnieniu (w życiu) człowieka. Metafizyka Tomasza jest dziełem rozumu naturalnego, choć z drugiej strony, dziełem niesłychanie trudnym. Znowu etyka pokazuje nam, jak trudnym praktycznie ten problem być musi.

Zdaniem Arystotelesa, „dobro powszechne jest bardziej boskie niż dobro partykularne”. Nie wszyscy mają tyle „odwagi”, co Popper, aby takim stwierdzeniom wprost się sprzeciwić. Wszyscy jednak chyba, którzy po raz pierwszy czytają to zdanie odczuwają powinien dysonans, słyszą „fałszywy ton”, którego woleliby może nie zauważyć. Arystoteles odróżnia (jak pokażemy w Podrozdziale 3) dobro immanentne i transcendentne. Dobro wspólne jest tym pierwszym, a rację dobra ma dzięki odniesieniu do dobra transcendentnego. To wszystko w *zasadzie* jest jasne. Ale osobiste stanowisko Arystotelesa jest jednak, zwłaszcza dla współczesnego człowieka, zbyt trudne. Z tym faktem trzeba po prostu się pogodzić. „Jest” Boga, łatwiej bywa pojmowane dzięki temu, że jest-On-z-nami. Wszystko to, co o skądinąd może udowodnić sam rozum naturalny; może dowieść o własnych siłach; staje się jaśniejsze, gdy patrzymy na to wzmocnieni światłem Objawienia. W tym sensie mówi się o moralnej konieczności Objawienia.²³³ Przeszkody, o których wspomniano na wstępie tego Podrozdziału; przeszkody w poznaniu Boga na drodze czysto naturalnej; są dzięki niemu usunięte.

2. Pytanie o istnienie Boga sformułowane w terminach filozofii klasycznej

W „Analitykach Wtórych” (ks. II, rozdz. 1) Arystoteles wymienia cztery pytania zasadnicze dla metodycznie uprawianej nauki. Podane one są w kolejności genetycznej; można je uszeregować stosownie do kolejności poznawania.

1) Na pierwszym miejscu mamy pytanie o fakt. Chodzi po prostu o pytanie: „co się zdarzyło?” Dosłownie to pytanie brzmi: *ὅτι – quia – że*; jest to bowiem sproblematyzowane stwierdzenie. Przeciwnie: proste relacjonowanie zdarzeń nie daje przesłanek po temu, by na zdarzenia patrzeć tak analitycznie, jak tego wymaga nauka. Naturalnie chodzi o pewien stan egzystencjalny; o istnienie sensu largo. Nie mamy jednak do czynienia z tzw. *sądem* egzystencjalnym, albowiem to, co wprzód stwierdzamy, to raczej *współistnienie*, a nie

²³³ Humani generis, Introductio; I, c. 1; Summa contra gentiles, I, c. 4.

istnienie określonego przedmiotu wzięte jako odrębne od istnienia innej rzeczy. Otóż właśnie ujęcie *odrębności* przedmiotu przychodzi na drodze analizy faktów. Ujmujemy mianowicie ową odrębność wyposażeni w *pierwszą w ogóle* zasadę poznania – zasadę niesprzeczności („ta rzecz nie jest tożsama z tamą”). Według Tomasza, który idzie w tym punkcie za pierwszym rozdziałem „Fizyki” Arystotelesa, nasze elementarne poznanie faktu polega na poznaniu w *nieodróżnieniu* (συγκεχυμένως – confuse). Odróżnienie, które jest domeną nauki sensu stricto, przychodzi później. To odróżnienie to naturalnie odróżnienie *przyczyny i skutku*. Otóż wzięwszy scholastyczną zasadę: *causa importat influxum in esse causati*²³⁴: pojęcie przyczyny wnosi pojęcie wpływu na istnienie tego, co uprzączynowane, musimy powiedzieć, że *esse* – istnienie, które poznajemy jako istnienie faktu, to właśnie istnienie *wpływu* przyczyny na skutek, czyli po prostu *współistnienie* przyczyny i skutku. Nie może być zatem mowy o sądzie egzystencjalnym jako ujęciu *jednego realnie istniejącego przedmiotu*. Nie może być też mowy o ujęciu *wielu niepowiązanych ze sobą* własności, czyli o ujęciu faktu w wersji Wittgensteina (fakt to, według empirystów brytyjskich, bundle of properties – wiązka niepowiązanych ze sobą w sposób istotny właściwości). Otóż właśnie *części faktu* są *powiązane* w sposób, który nauka dalej określa jako powiązanie przyczyny i skutku.

Według Tomasza, tym, co wprzód poznajemy, jest byt (ens primo cadit in conceptione intellectus).²³⁵ Często interpretuje się to stwierdzenie w duchu teorii rzeczonych sądów egzystencjalnych. Mianowicie wprzód (rzekomo) mielibyśmy poznawać istnienie jednostkowego bytu realnego. Stoi to jednak w ewidentnej sprzeczności z nauką Arystotelesa, a Tomasz tę właśnie naukę rozwija, czyli jedynie precyzuje. Otóż Arystoteles stwierdza w „Metafizyce” (VII, c. 4, 1029b 4 ss.), że to, co wprzód poznajemy, ma *znikomą ilość bytowości*. Poznajemy byt, *dlatego że* istnieje; natomiast doskonałość poznania go nie jest *proporcjonalna* do jego stopnia doskonałości bytowej. Poznanie polega na *przybliżaniu* przyczyny wprzód danej jedynie w *nieodróżnieniu*. Teoria sądów egzystencjalnych zawiera fallacia accidentis. Gdybyśmy poznawali w ogóle rzeczy *stosownie* do ich stopnia bytowości, to pierwszym przedmiotem poznania ludzkiego byłby Bóg, który jest istnieniem najdoskonalszym. Problem ten jest omówiony w II księdze „Metafizyki”.

Pierwszeństwo zasady niesprzeczności jest wydatnie podkreślone w IV księdze Metafizyki. Jeżeli mówimy o tym, że Tomasz naukę Arystotelesa precyzuje, to mamy na myśli przede wszystkim to, że zupełnie naturalnym wydaje się przyjęcie obok zasady wyrażającej odrębność bytu od niebytu (zasady złożonej) – zasady prostej (ujęcie bytu jest taką właśnie zasadą). Zupełny system nauki jest możliwy do osiągnięcia jedynie przy

²³⁴ Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 3. Sciendum est autem, quod principium et causa licet sint idem subiecto, differunt tamen ratione. Nam hoc nomen principium ordinem quemdam importat; hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati. Ordo autem prioris et posterioris invenitur in diversis; sed secundum id, quod primo est nobis notum, est ordo inventus in motu locali, eo quod ille motus est sensui manifestior.

²³⁵ Sententia Metaphysicae, lib. 10 l. 4 n. 15. Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio; et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quae sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum.

zastosowaniu obu tych zasad zarazem. Odwrotnie: paradygmat neopozytywizmu i postmodernizmu jest prostą konsekwencją odrzucenia pierwszeństwa zasady niesprzeczności.

Arystoteles mówi, że to, co najpierw poznajemy ma jedynie znikomą ilość bytowości; jest więc jakby śladem bytu (dokładnie: jego podobieństwem, które dalej nas do niego prowadzi). Chodzi o zastępczą formę poznawczą. Owo „prowadzenie” zostało zresztą precyzyjnie przez samego Arystotelesa nazwane jako: τὸ πρὸς τι; jest to ostatnia z kategorii bytu. Wiedza i poznanie w ogóle jest relatywem: jej byt polega na przyporządkowaniu do przedmiotu pozwanego; wiedza bezprzedmiotowa to wewnętrzna sprzeczność. W Summie Teologicznej (I, 13, 7 ad 1) Tomasz precyzuje, że mamy 1) relativa secundum esse; 2) relativa secundum dici. Wyrażenie czegokolwiek (dici) musi być poprzedzone ujęciem jego istnienia (esse). Movens i motum to przykład relativa secundum dici. Istotnie, *nazwanie* czegokolwiek wymaga ujęcia osobnych obiektów. Ale od strony genetycznej sam motus jawi się jako splot relatywów – jeszcze nieodróżnionych. Ta nieokreśloność ruchu skłaniała (zdaniem Arystotelesa) niektórych do przyrównania go do „niebytu”. Otóż to, pierwsze, „fundamentalne” znaczenie *relatywu* odnosi się do dwu rzeczy w sposób *istotny* do siebie odniesionych. Rzeczy, którymi później okażą się – jak stwierdziliśmy – przyczyna i skutek.

A jednak stanowisko Arystotelesa różni się od stanowiska Tomaszowego, a różnicę tę można wytłumaczyć różnym w sumie rozumieniem kategorii relatywu. Trudność z dokładnym ujęciem tej kategorii pokazuje się na tle teologicznych sporów trynitarnych XII i XIII wieku. Gilbert de la Porée utrzymywał, że relacje nie tkwią w rzeczach, ale jedynie im „asystują”. To stanowisko Tomasz odrzuca. Relacja, tak jak każda inna przypadłość tkwi w podmiocie. Tkwi więc i w intelekcie wiedza (choćby ta najbardziej rudymenarna); tkwi w nim zupełnie trwale (fixe et immobiliter). Trwałość ta stanowi z kolei o trwałości jej podmiotu, a zatem i o nieśmiertelności duszy. To, że Arystoteles w tej ostatniej kwestii nie wypowiedział się dość jasno, jest znamienne i daje się wytłumaczyć właśnie odmiennym od Tomaszowego rozumieniem bytu relacji w ogóle i wiedzy w szczególności. Jeżeli species (forma poznawcza) tkwi trwale w umyśle, to zawiera w sobie ujęcie bytu, a nie jest *wyłącznie* odniesieniem do rzeczy przez species poznawanej. Należy jednak podkreślić, że stanowisko Arystotelesa mogło być w tej kwestii niejasne, ale na pewno nie jest w niczym podobne do stanowiska postmodernizmu, który w ogóle trwałość i substancjalność osoby ludzkiej odrzuca.

2) stosownie do tego, widzimy, że na drugim miejscu przychodzi poznanie przyczyny; czyli – inaczej – odróżnienie przyczyny i skutku (poznanie *διότι* – *propter quid* – *dlaczego*). Poznanie to otrzymujemy w wyniku utworzenia sylogizmu dowodzącego, w którym termin średni pełni rolę przyczyny. Przyczynę zaś rozumie się na cztery sposoby („Analityki Wtóre”, II c. 11; „Fizyka”, II, c. 3; „Metafizyka”, I, c. 3, 983a 26-27).

3) Następnie przychodzi poznanie *istoty* przyczyny (*τί ἐστι* – *quid est* – *czym jest*). Przyczyna mianowicie może w różny sposób manifestować swoją własną moc przyczynowania. Na przykład dłoń ludzka może *poruszać* przedmiot materialny zupełnie podobnie jak czynić to może np. kończyzna zwierzęcia lub maszyna. Jeżeli wszelako widzimy *ruch specyficzny* dla człowieka jedynie, np. ruch dłoni piszącej znaczące wyrazy, to z pewnością *manifestuje* ów ruch *moc przyczyny* w sposób specyficzny dla człowieka jako

człowieka.²³⁶ Można przyjąć, że jest to ostateczna *moc*, dostępna dla człowieka w danym zakresie działania: komunikowanie własnej wiedzy w tym wypadku.

Uwyrażniając przyczynę i skutek dochodzimy, według Arystotelesa, do *poznania istoty* zjawiska. Dlatego też, wedle niego, dowód różni się od definicji, (która podaje istotę rzeczy) jedynie ułożeniem terminów naukowych.

In Physic., lib. 1 l. 1 n. 5 Quod autem dicit intelligere, refertur ad definitiones; quod vero dicit scire, ad demonstrationes. Nam sicut demonstrationes sunt ex causis, ita et definitiones; cum completa definitio sit demonstratio sola positione differens, ut dicitur in I Poster.

Wyrażenie „rozumieć” odnosi się do definicji; wyrażenie „wiedzieć” – do dowodów. Podobnie bowiem jak dowody, tak i definicje wychodzą od przyczyn. Pełna bowiem definicja jest niczym innym jak dowodem, różniąc się od niego tylko ułożeniem terminów (Analityki Wtóre I)

Expositio Posteriorum Analyticorum, lib. 2 l. 8 n. 8. Deinde cum dicit: quare prima quidem etc. ostendit quomodo utraque definitio se habeat ad demonstrationem, concludens ex praemissis quod prima definitio solum significat quod quid est, sed non demonstrat ipsum. Secunda vero definitio est quasi demonstratio quaedam ipsius quod quid est: et non differt a demonstratione nisi sola positione, id est ordine terminorum et propositionum.

Począwszy od słów „dlaczego pierwsze [...]” Arystoteles pokazuje stosunek jednej i drugiej definicji do dowodu, konkludując, że pierwsza z nich oznacza jedynie „co” rzeczy, lecz jego nie dowodzi. Natomiast druga jest jakby pełnym dowodem owego „co” rzeczy, a od dowodu nie różni się niczym poza pozycją, to znaczy porządkiem terminów oraz zdań.

Poznanie *διότι* – *propter quid* – *dlaczego* dotyczy ogólnie działania przyczyny. Natomiast definicja będzie się odnosiła specjalnie do tego działania przyczyny, która *zdradza ostateczną jej moc* (tak jak to się ma z działaniami rozumnymi człowieka, powiedzmy z ruchem dłoni na papierze notatnika). Dlatego w tym wypadku poznanie *istoty* zjawiska będzie tym samym, co poznanie *istoty* (natury) *rzeczy*, którą określimy jako przyczynę.

4) Jedynie poznając najpierw istotę rzeczy możemy następnie poznać jej istnienie (*εἰ ἔστι* – *an sit* – *czy jest*). Jest to mianowicie *istnienie w sobie*, nie zaś w relacji do innych rzeczy. Chodzi o poznanie *samodzielnego istnienia danej rzeczy*; danej przyczyny.

To wszystko należy odnieść specjalnie do filozoficznego poznania Boga. Naturalnie tak jak w każdej innej nauce, wychodzimy od stwierdzenia faktu (*ὅτι*); od stwierdzenia faktu

²³⁶ STh., I, q. 51, a. 3, c: Respondeo dicendum quod quaedam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus, ut locutio, quae est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitae fieri ab Angelis per corpora assumpta. Non autem quantum ad id quod est proprium viventium, quia secundum philosophum, in libro de Somn. et Vig., cuius est potentia, eius est actio; unde nihil potest habere opus vitae, quod non habet vitam, quae est potentiale principium talis actionis.

nagiego, bo te „zinterpretowane” prowadzić mogą jedynie do poznania jakiegoś bożka racjonalizmu („boga”). Nie ma specjalnego doświadczenia filozoficznego; doświadczenia takiego, które byłoby zasadniczo nieosiągalne w innych typach poznania. Jedyne, co odróżnia filozofię pierwszą w stosunku do innych nauk to to, że poszukiwanie przyczyny jest w wypadku metafizyki bardziej radykalne; sięga poza granice zakreslane dla poszczególnych nauk szczegółowych.

Każda zresztą nauka okupuje ścisłość swoich stwierdzeń *zakreśleniem stosunkowo wąskiego, sprawdzalnego aspektu poznawczego*. Mogłoby się wydawać, że – skoro filozofia jest nauką ogólną (Metaph., I, c. 2, 982a 20 ss.) – to z aspektowego ujęcia rzeczy właśnie rezygnuje; że zatem bierze swój przedmiot (byt) od strony jego największej ogólności (Jan Duns Szkot określa to terminem ujęcia bytu specificative). W danym wszelako razie mielibyśmy raczej ontologię w stylu Wolffa, nie zaś metafizykę.

Metafizyka również bierze pod uwagę *pewien aspekt* bytu. Jakkolwiek bowiem ów aspekt mógłby się wydawać najogólniejszym ujęciem bytu, to jest to jednak mimo wszystko ujęcie aspektowym właśnie. Aspekt ów to wspomniana *radykalna „relacyjność” bytu*.

Według Arystotelesa, w punkcie wyjścia każdej nauki, musimy przyjąć o jej przedmiocie „że jest” i „czym jest” (*ὅτι; τί ἐστί*) (Analityki Wtóre, I, c. 1, 71a 12-14). A jednak owo „co” rzeczy (*τί ἐστί*) to oczywiście nie jej definicja realna, bo tę spodziewamy się pozyskać dopiero jako uwieńczenie rozumowania. Można owo wyjściowe „co” nazwać definicją nominalną rzeczy, choć istotną wydaje się prostu konwencja używania znaków; a tymi winnyśmy posługiwać się – według Arystotelesa – zgodnie z przyjętym zwyczajem. Zauważmy, że zupełnie zwyczajnym jest określanie istoty najwyższej jako Boga przez wszystkich niemal ludzi. Dodajmy jednak, że ta uwaga jest podana przez samego Tomasz na końcu (nie zaś na wstępie) dowodu na istnienie Boga: „Pierwszego Poruszydiciela wszyscy nazywają Bogiem” (hoc omnes nominant Deum). A tymczasem zakreślenia obszaru nauki na tyle, by pozwalała nam ona ostatecznie udowodnić istnienie Boga, spodziewaliśmy się raczej już w ujęciu jej przedmiotu (*τί ἐστί*).

Przedmiotem metafizyki jest ens inquantum est ens. Tłumaczy się to niezręcznie przez „byt jako byt”, a tym samym rozumienie bytu specificative (jak u Szkota) wydaje się dopuszczalne. Otóż istotnym jest tu to, że u Tomasza wyjściowe ujęcie bytu jest sproblematyzowane; inquantum nie znaczy po prostu: „jako” (secundum), bo poprzedzając „est” owo istnienie właśnie problematyzuje i znaczy raczej „jeżeli”; „o ile”. Chodzi więc tu cały czas o poznanie wprzód empirycznie doświadczanej przyczyny, a ostatecznie wszelako w jej najwyższej mocy przyczynowania. Ogólnie zaś chodzi o poznanie przyczyn. Taki był program filozofii greckiej zawsze i taki program zawiera już pierwsze zdanie Metafizyki. Pierwszą przyczyną jest przyczyna celowa. „Bóg i natura nic nie czyni na próżno” to zdanie jest emblematyczne dla filozofii Arystotelesa.

Pojęcie dążenia natury (*βούλημα τῆς φύσεως*) Arystotelesa (Protreptyk, frg. 10, 16, 18, 23, 45) jest podjęte przez Tomasza jako intentio naturae. Jeżeli Tomasz idzie o krok dalej w stosunku do Arystotelesa w rozumieniu przedmiotu metafizyki (Sth., I, 44, 2, c), to chodzi właśnie o bardziej radykalne rozumienie owej intentio naturae. Dla Arystotelesa bowiem, znamieniem natury jest wieczna tendencja do powstawania rzeczy w obrębie gatunków, które być może uważał za wieczne. Dla Tomasza zaś, *ostatecznym* znamieniem natury jest nie tyle *dążenie od zaistnienia* (powstawanie), co do *istnienia* po prostu. Stwierdziliśmy, że każdy byt

działa mocą własnej swej natury. Natura ta wszelako *nie może ostatecznie* stanowić o przyczynowości fizycznej jako takiej. Wszak wszystkie byty naturalne (materialne) są ograniczone w trwaniu; nie stanowią zatem *wystarczającej racji działania natury jako takiej; natury wziętej w jej generalnym dążeniu*.

To Tomaszowe uzupełnienie nie jest sztucznym dodatkiem, ale czymś zgoła naturalnym i oczekiwanym, jeśli bierzemy pod wagę Arystotelesowską koncepcję celowości. Pełna zaś jej treść pokazuje się w tym, że Arystoteles bynajmniej w całości teorii partycypacji nie odrzucił, ale umieścił ją właśnie w kontekście odniesienia świata do Bytu Najwyższego. Czytamy w *De anima* (II, c4, 415a 26-415b 7):

φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔρ-
γων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν
αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον,
φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύναν-
ται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει
ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὐ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ
δὲ ᾧ). ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συν-
εχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταὐτὸ καὶ ἐν
ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύναται μετέχειν ἑκάστων, κοινωνεῖ
ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἥττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ
ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν.

Najbardziej naturalnym dla rzeczy żyjących – doskonałych a nie okaleczonych, ani też nie powstających samoczynnie, jest sprawić inne o podobnej naturze; z więc zwierzę – zwierzę, roślina – roślinę, aby w ten sposób partycypować w tym, co wieczne i boskie na ile może. Do tego bowiem dążą wszystkie rzeczy i gwoli tego czynią to, co czynią zgodnie z naturą. Owo zaś „gwoli” może oznaczać dwie rzeczy: 1) rzecz samą, do której się dąży; 2) to, co zamierzone. Ponieważ zaś to, co żywe nie może uczestniczyć nieprzerwanie w tym, co wieczne i boskie – bo nic z tego, co zniszczalne nie może trwać jako jedno i to samo i w numerycznej jedności – dlatego każde z nich uczestniczy w nim na tyle, na ile może (jedno – więcej; inne – mniej); i trwa ono nie jako jedno i to samo, ale *jak* jedno i to samo; jedno nie numerycznie, ale gatunkowo.

Poszukując Pierwszej Przyczyny na drodze filozoficznej, Arystoteles poszukiwał w gruncie rzeczy ostatecznej przyczyny celowej – Dobra Najwyższego. Dobro każdej poszczególnej rzeczy jest jakby partycypacją tegoż Dobra Najwyższego; każda rzecz jest dobra, dlatego że jest odwzorowaniem Transcendentnego dobra. Jak widzieliśmy, *dobrem* jest ostatecznie dla Arystotelesa *upodobnienie* do Przyczyny Pierwszej; upodobnienie stosunkowo niedoskonałe, mianowicie *partycypowanie* w cyklu powstawania bytów naturalnych. Chodzi więc o *dojście do istnienia*; o zaistnienie. Tomasz, jak powiedziano, idzie o krok dalej: mianowicie *dobrem immanentnym* dla każdej rzeczy; *dobrem najgłębiej w niej tkwiącym*, jest istnienie. Dlatego też mówiąc o generalnej tendencji natury musimy mówić o *dążeniu do istnienia*. Tak też należy zrozumieć formułę *ens inquantum est ens*. Stosownie do tego, jeżeli mówimy o

filozoficznym rozumieniu faktu (*ὅτι*); na myśli mamy najgłębiej sięgającą przyczynowość natury.

Kolejne kroki dowodu na istnienie Boga przebiegają – po stwierdzeniu oczywistego faktu ruchu – przez *odróżnienie* przyczyny i skutku w bliższej perspektywie, ku poszerzaniu następnie tej perspektywy *proporcjonalnie* do przedmiotu metafizyki, którą *zakreśliliśmy* jako generalne dążenie natury. Dlatego też w dowodzie na istnienie Boga pojawia się *hipoteza* ciągu nieskończonego przyczyn, jako *potencjalne* poszerzenie zainteresowania metafizyki na granice w ogóle intelektowi ludzkiemu dostępne.

W dowodzie kinetycznym nie bierzemy pod uwagę ostatecznej mocy, a co za tym idzie, i istoty każdej przyczyny z osobna. Hipoteza ciągu nieskończonego w dowodzie kinetycznym jest potrzebna dla pokazania *istotnej zależności całego ciągu* od Przyczyny Zewnętrznej w stosunku do niego. Odnośnie do każdej przyczyny z osobna przyjmuje się „dlaczego”, ale ciąg przyczyn urywa się na granicy świata. Odnośnie do działania Przyczyny Pierwszej poznanie: „dlaczego” ona działa nie jest możliwe. Jest wszelako możliwe podanie *racji* jej działania. Według Tomasza, racją tą pokazania bożej dobroci (*manifestatio divinae bonitatis*). Bo Bóg „nie mógłby” stworzyć świata, który by Jego dobroci nie pokazywał. Jest to jedyna „konieczność” w Jego działaniu; konieczność przedmiotowa będąca podstawą koniecznego (tzn. pewnego) dowodu na istnienie Boga.

Tak więc poznanie *διότι* sięga ostatecznie Przyczyny Pierwszej, ale istnienie tej przyczyny jest zawsze poznane jak *współistnienie* skutku (wziętego jako całość rzeczy uprzyczynowanych) z ową Przyczyną. Jest to zatem poznanie *że* (*ὅτι*) Bóg istnieje.

W metafizyce nie poznajemy: *czym* Bóg jest i – konsekwentnie – nie możemy poznać Jego istnienia w *sobie* (takim, jakim ono jest). Możemy co prawda przekształcić dowód kinetyczny (który poprzestaje na owym poznaniu *relacji* przyczyny do skutku w sensie relacji poruszającego do poruszanego) w dowód z przyczynowości sprawczej (Druga Droga Tomasza). W danym razie do dowodu dojdzie jeden element, a mianowicie poznanie *istoty* przyczyny pośredniej. Wówczas będziemy mówili nie tyle o ruchu, co o *powstawaniu*, czyli przyczynowaniu jednej *substancji* przez inną. Pośrednio takie ujęcie zwiera się również w dowodzie kinetycznym, (dlatego że ruch zmierza do powstawania rzeczy), a jednak dowód z przyczynowości sprawczej tę sprawę uściśla. Niezależnie od tego, i tak *istoty* Pierwszej Przyczyny na drodze filozoficznej poznać nie możemy.

Poznanie istoty Boga jest obiecane jako życie wieczne. Wedle Augustyna, oglądanie Jego istoty jest szczęściem wiecznym; nagrodą za życie godziwe (*visio est tota merces*). Odróżnienie tych dwu porządków (zatarte przez Szkota) jest istotne dla właściwego rozumienia formuły przedmiotu metafizyki.

Wedle Jana Duns Szkota, całe poznanie filozoficzne jest poznaniem istotowym (*scientia quidditativa*). Poznanie faktu nie odgrywa istotnej roli w filozofii Szkota. Jest ono jedynie *okazją* do uświadomienia sobie tego, że właściwym przedmiotem intelektu (przedmiotem adekwatnym) jest byt jako taki (*ens inquantum ens*). Stosownie do tego, poznanie *istnienia* Boga musi iść za poznaniem *istoty w jakiś sposób dającej wgląd w to istnienie*. Jan Duns Szkot mówi wobec tego o *esse diminutum*; bycie intencjonalnym (wtórnym przedmiocie intelektu Boga; *objectum secundarium intellectus Dei*) jako *pośredniku* filozoficznego poznania Boga. Szkot mówi o przyczynach, ale nie są to przyczyny

tkwiące w fizycznych faktach. Tradycja filozoficzna przezeń zapoczątkowana doprowadziła (w pozytywizmie) do zupełnego wyeliminowania pojęcia przyczyny.

Szkotowy esencjalizm zrodził – paradoksalnie – stanowisko zupełnie sobie przeciwne, choć oparte również na intuicji istnienia. W tym duchu Gustaw Siewerth mówi o *pośredniczącej roli bytu* w poznaniu Boga. Sformułowanie to może wydawać się cenne z racji tego, że nosi pewne znamiona egzystencjalnego zaangażowania w problem poznania Boga. Samo wszelako to zaangażowanie nie musi być bynajmniej jednoznacznie wartościowe. Jeżeli postulujemy naukę naczelną jako teoria, to czynimy to ze względu na to, że ma ona wartość uniwersalną, nie zaś egzystencjalną. Stosownie do tego, to, co jest „pośrednikiem”, może – literalnie rzecz biorąc – stać *pomiędzy* nami a Bogiem w taki sposób, że Boga po prostu sobą *przesłania*. Jeżeli zaś chcielibyśmy powiedzieć, że winien to być pośrednik „przejrzysty”, to mamy właśnie *de facto* na myśli to, że filozoficzne poznanie Boga winno być poznaniem czysto teoretycznym, nie zaś podbudowanym na przykład emocjonalnie. *Subiektywnie* rzecz biorąc, emocje mogą się *niekiedy* do poznania przyczynić. Wszelako wartości uniwersalnej takie poznanie nigdy mieć nie może. Mówiąc o uniwersalności mamy na myśli to, że dowód na istnienie Boga winien przemawiać dość dobitnie do osoby, której wątpliwości co do istnienia Boga są bardzo poważne. Problem omawianej tradycji filozoficznej polega na tym, że istnienia takich ludzi po prostu się nie widzi. Niedostrzeganie zła może być dobre, ale dobrym być nie musi, a w pewnych wypadkach dobrym być nie może. Chodzi po prostu konsekwentne stwierdzenie, że fakty (fakty nagie) należy przyjąć w ich całej dosłowności. Oczywiście życie modlitwy i myślenia o Bogu w sposób specyficzny dla osoby wierzącej poza fakty świata materialnego daleko wykracza. I „Tractatus” Szkota zaczyna się właśnie od modlitwy. A jednak od strony genetycznej również i to myślenie o Bogu na istnieniu w świecie fizycznym musi się oprzeć. Bo widzialne znaki są dla tego życia konieczne. Doświadczenie bliskości Boga nie zawsze jest rzeczą prostą. Od strony egzystencjalnej, wątpliwości co do Jego istnienia mogą być związane z doświadczeniem nie tyle obecności Boga, co z doświadczeniem prywatności, czy też wręcz rozpacz. Nauka naczelną nie odwołuje się do niczego poza *refleksją nad tym stanem*, to znaczy postuluje stanięcie do niego w stosunku dystansu właściwego dla teoria.

Problem poznania Boga w ogóle jest poruszony przez samego Tomasza w „Summie Teologicznej”: I, q. 1 a. 7 arg. 1:

Videtur quod Deus non sit subiectum huius scientiae. In qualibet enim scientia oportet supponere de subiecto quid est, secundum philosophum in I Poster. Sed haec scientia non supponit de Deo quid est, dicit enim Damascenus, in Deo quid est, dicere impossibile est.

Wydaje się, że przedmiotem teologii nie jest Bóg. W każdej bowiem nauce należy przyjąć odnośnie do jej przedmiotu poznanie, *czym on jest* („Analityki Wtóre” I). Otóż ta nauka nie przyjmuje o Bogu „*czym on jest*”, ponieważ poznanie o Bogu, *czym on jest*, jest – zdaniem Jana Damasceńskiego – niemożliwe.

Podobnie jak w teologii, rzekoma trudność z naturalnym poznaniem *istnienia* Boga ma (podobno) polegać na konieczności uprzedniego poznania, *czym on jest*, to zaś nie jest możliwe. Rzeczywiście Tomasz mówi, że zarówno poznanie, *czym jest Bóg w sobie*, jak i *poznanie jego istnienia w sobie*, jest dla naturalnego intelektu równie niemożliwe. Nie

znaczny to wszelako, by twierdzenia nauki naczelnej musiały być „bezsensowne” (Wittgenstein). Prawdą jest jedynie to, że poza każdą zastaną postać języka po prostu wykraczają. Ale na tej samej zasadzie każda *zupełnie nowa* teoria naukowa musiałaby być równie „bezsensowna”. Trudność tę możemy ominąć przyjmując w miejsce poznania, *czym jest Bóg* jego stosunek do stworzeń. Tomasz wypowiada to stwierdzenie *jako teolog*, tzn. patrząc na problem od punktu dojścia; od strony (pożądanego dla teologa) wyniku *rozważań metafizyki, które jak teolog* wykorzystuje. Biorąc wszelako rzecz od strony punktu wyjścia metafizyki, powiemy nie tyle „o stosunku (relacji) stworzeń do Boga”, co o *generalnej tendencji natury*, którego kresu na razie nie znamy. Kresem tym bowiem dopiero później okaże się Bóg. Nie można a priori stwierdzić, że kraniec owej relacji *musi* istnieć. Nie możemy wszelako również a priori stwierdzić, że kraniec owej relacji istnieć *nie może*. Pojęcie relacji jest zupełnie czytelne i żadnych znamion „bezsensowności” nie nosi. Natomiast w neopozytywizmie widoczna jest zupełna ślepotą na problem realnych relacji istniejących w świecie.

Jan Duns Szkot z tego impasu „istotowości” i dominacji pojęć się nie wydobył. „Traktat o Pierwszej Zasadzie” stanowi najbardziej bodaj w dziejach filozofii *analitycznie* zbudowany dowód na istnienie Boga (ok. 100 stron tekstu). Można by zatem oczekiwać po tym dowodzie nie tylko ścisłości, ale i definitywności rozstrzygnięć. Otóż jest inaczej. W „Theoremata” Szkot bez ogródek stwierdza, że udowodnienie istnienia Boga jest niemożliwe. Stwierdzenie to jest prostą konsekwencją przyjęcia owego poznania *istotowego* jako właściwego dla filozofii pierwszej. Można chyba dodać, że w Theoremata Szkot po prostu otwarcie stwierdza, że teoretyczne poznanie Boga w wypracowanym przez niego paradygmacie nie jest możliwe. Nie jest w nim możliwe poznanie mające wartość zupełnie uniwersalną, zatem wychodzące naprzeciw aktualnej (faktycznej) egzystencji człowieka w świecie; egzystencji naznaczonej niekiedy cierpieniem natury duchowej. Bo owo cierpienie niewątpliwie jest częścią faktyczności ludzkiej egzystencji. Wynika ono z *określonego* stosunku do świata fizycznego. Jest to stosunek istotny (poznanie jest relacją do rzeczy), a nie akcydentalny, jak przyjmuje Szkot. Te dwie strony życia człowieka (duchowa i cielesna) są dalece ściślej powiązane ze sobą niż się to powszechnie obecnie przyjmuje. Oznacza to praktycznie rzecz biorąc tyle, że przynajmniej niektóre fakty (fizyczne) wchodzą wprost w tkankę życia duchowego człowieka. Takim faktem jest doświadczenie nieobecności Boga, które winno zostać poddane systematycznej refleksji i prowadzić do niepowątpiewalnego stwierdzenia istnienia Boga.

Jeśli postulujemy poznanie *istoty* (obojętnie, czy będzie chodzić tu o poznanie istoty Boga, czy też poznanie istoty wtórnego przedmiotu intelektu Boga), poznanie istnienia Boga okaże się *ściśle rzecz biorąc* niemożliwe. Tak też właśnie będzie w wypadku epigonów Szkotyizmu (Kanta przede wszystkim).

Można sobie oczywiście zadać pytanie, czy „kwestowanie” istnienia Boga jest w ogóle dopuszczalne. Bo jeśli nie, to teoretyczne poznanie Jego istnienia byłoby przynajmniej zbyteczne (jeżeli nie naganne), a całe poznanie winno być „praktyczne”, bo tylko takie miałoby rację bytu. Czy możemy (i czy powinniśmy) popatrzeć na świat oczyma „pogan”, do których św., Paweł mówił o „nieznanym Bogu”? Nieznajomość Boga musi być złem. Samo wszelako zło nie jest bynajmniej pojęciem jednoznacznym. Zło może być *spełnione*, ale może być też *doznane*. Błędy i niewiedza o celu ostatecznym człowieka mogą być szerzone po

świecie (z widokiem niegodziwych celów). Ale te same błędy mogą – raz rozsiane – znaleźć się w umysłach ludzi nie dość krytycznie na poglądy „postępowe” patrzących. Bo wyobraźnia przyjmuje biernie wszystko, jeżeli nie jest poddana dominacji osobowego intelektu. W tymże więc intelekcie może pojawić się błąd, wątpliwość i swoiste doświadczenie „nieobecności Boga”. Rzeczą roztropną jest nie dostrzegać zła, jeżeli nie możemy aktywnie na nie zareagować. Ale czasem reagować powinniśmy na skutki wspomnianego zła; na doświadczenie „nieobecności Boga”. Metafizyka jest nauka teoretyczną, ale sam nasz do niej stosunek takim – co oczywiste – być nie musi. Fundament egzystencji jest trwały, jeżeli jest (bliższym) celem działań praktycznych. Tymczasem dojście doń jest czynnością zupełnie praktyczną (tak samo jak „praktyczną” jest idiosynkrazja w stosunku do tego, „co niepraktyczne”). Podjęta w konkretnych warunkach historycznych, refleksja metafizyczna jest aktem miłosierdzia wobec człowieka wydanego na łup ideologizacji i manipulacji słowem, zwanego obecnie „wolnością myśli”.

Możemy uzmysłwić sobie problem metafizyki wyobrażając sobie, że stoimy na brzegu ogromnej rzeki, który nurty zmierzają w *jakimś kierunku*. Bywa, że człowiek przez nurty owej rzeki jest porwany i osiada na jakimś jej brzegu. Wszelka zresztą w ogóle aktywność życiowa człowieka wydaje się wejściem w nurt wydarzeń tego świata. Otóż wszystko w danym razie polega na tym, jak dalece *świadomie* wchodzimy w określony zakres aktywności z naszym byciem w świecie związany. Chodzi zatem o to, czy wprzód zanim tę aktywność podejmiemy, mamy już *jakąś wiedzę* na temat choćby wycinka świata, którego nurt wydarzeń, często „nas porywa”; chodzi o to, czy mamy *jakąś o tym świecie wiedzę teoretyczną*.

Naturalnie, *zasięg* naszego *teoretycznego* zainteresowania światem może być różny – proporcjonalny do *aspektu danej nauki*. Ostateczny *zakres* biegu wydarzeń może – co za tym idzie – zostać niezauważony. Często *bywa* niezauważony. Otóż filozofia pierwsza właśnie poświęca całą swoją uwagę określeniu *ostatecznego kresu* wszystkich zdarzeń, wszystkich *ὄντι*; poznaniu ostatecznej przyczyny; poznaniu ostatecznego *διότι*.

Jest przy tym jasne, że poznanie Przyczyny Ostatecznej jest w *sposób istotny* uzależnione od poznania świata. Dlatego też filozoficzne poznanie Boga jest poznaniem *współistnienia* świata z Bogiem; choć oczywiście samo istnienie Boga jest istnieniem od świata odrębnym (relacja asymetryczna). Empirycznie stwierdzamy *ukierunkowanie wszystkiego w ogóle* (ens inquantum est ens) na *coś* ostatecznego. Tym *czymś* okazuje się byt zwany przez wszystkich ludzi Bogiem.

Jak wiadomo, twórcą metafizyki jest Arystoteles. Sama formuła τὸ ὅν καθ' ὅσον ἐστὶ ὅν pojawia się właśnie w XI księdze Metafizyki (c. 3, 1061b 4-5) i jest ona dosłownie tłumaczona jako ens inquantum (est) ens. A jednak, zdaniem Tomasza, Arystoteles *nie doszedł* do rozważania przyczyny *ens inquantum est ens* (STh. I, 44, 2). Nie doszedł on do określenia Przyczyny *istnienia* rzeczy; doszedł tylko do określenia przyczyny *zaistnienia* rzeczy. Czy zatem mamy „dwie” metafizyki – Tomaszową i Arystotelesowską? Z pewnością – nie. Mamy do czynienia z *tą samą nauką*, tyle tylko, że rozważanie *generalnego dążenia natury* (intentio naturae) idzie w wypadku Tomasza o krok dalej. W wypadku Arystotelesa mamy metafizykę w postaci niewykończonej.

Natomiast *istotną* jest różnica między filozofią pierwszą w wydaniu Tomasza i Jana Dunsza Szkota. Tomasz bowiem (podobnie jak Arystoteles) bazuje na *empirycznym poznaniu*

dążenia natury. Tymczasem Szkot od „greckiego naturalizmu” zdecydowanie się odżegnuje. Obojętnie, czy filozofię Szkota nazwiemy ontologią, czy jakkolwiek inaczej, faktem jest, że bierze ona za przedmiot *porządek istotowy*; porządek, który – wedle Tomasza – nie jest nam bezpośrednio dostępny.

Jedna wszelako rzecz wymaga wyjaśnienia. Otóż w Sumie Teologicznej Tomasz formułuje *expressis verbis* pytanie: *an Deus sit*. Odpowiada to naturalnie Arystotelesowskiemu *εἰ ἔστι* (*czy jest*). Wydawałoby się to stać w sprzeczności z tym, co uprzednio powiedziano, że mianowicie filozoficznie dane jest nam tylko *współistnienie* świata z Bogiem, tzn. poznanie świata w jego zależności od Pierwszej Przyczyny, nie zaś istnienie Boga po prostu.

Otóż pytanie *an sit* odnośnie do Boga, Tomasz formułuje *jako teolog*; filozoficzne pytanie formułuje on w języku teologii. Przedmiotem teologii wedle niego jest Bóg. To znaczy istota Boga. To naturalnie wyraziście odróżnia teologię od metafizyki. Niezależnie od tego, że istoty Boga *adekwatnie* poznać nie możemy nawet w porządku nadprzyrodzonym, faktem jest jednak, że *jakieś poznanie, czym jest Bóg*, jest właśnie domeną teologii, czyli wyjaśniania wiary nadprzyrodzonej. W danym razie chodzić będzie oczywiście o *samodzielne istnienie* Boga, tzn. jego istnienie, które jest *niezależne* od faktu stworzenia świata. Niezależnie jednak od tego, że mamy tu do czynienia z nadprzyrodzonym porządkiem poznania, problem jest natury metodologicznej, a mianowicie jest to problem formułowany w „Analitykach Wtórych”. Nawet bowiem rozważając *nadprzyrodzony* depozyt wiary, czynimy to posługując się rozumem *naturalnym* – ze wszystkimi jego ograniczeniami oraz prerogatywami. Chociaż bowiem nie możemy ogarnąć umysłem prawd objawionych, to niewątpliwie zupełnie racjonalną jest postawa podziwu w stosunku do nich. Niestety również tego faktu Kant nie był w stanie pojąć.

Zdziwienie w Tomaszowej typologii afektów jest gatunkiem rodzaju „strach”. Nie ma jednak „emocji negatywnych” i żadnych nie powinniśmy starać się wyprzeć z naszego umysłu. Negatywnymi bywają tylko te, które dominują nad intelektem i wolą. A tymczasem Tomaszowe pojęcie afektu odnosi się po równi do woli i uczuć. Konstruktywnym „lęk” bywa właśnie jako afekt woli, a zdziwienie (podziw) jest (zdaniem Platona) początkiem filozofii. Jest to postawa woli; postawa racjonalna, bo Heideggerowska Angst („nastrój”) prowadzić może tylko do rozpacz. Racjonalnym jest nie tylko prawdę pojąć, ale i przed nią się uniżyć. Jeżeli Grecy tę postawę podziwu zachowali, to zrozumiałym staje się, że ich filozofia była – jak to ujmuje Klemens Aleksandryjski – *praeparatio evangelica*.

W „De Ente et Essentia”²³⁷, Tomasz wypowiada wielokroć cytowane słowa: czym innym jest poznanie istnienia rzeczy i czym innym jest poznanie tego, czym ona jest. Mogę bowiem poznać istotę człowieka ale i „istotę”, chimery lub jednorożca; rzeczy, którym brak

²³⁷ De ente et essentia, cap. 3. Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima ...

realnego istnienia. Otóż owe stwory mitologiczne wypełniały *rzeczywiście świadomość religijną* starożytnych Greków. Co więcej, „dowartościowanie” owego „mitologizowania” dokonało się nawet na obrzeżach chrystianizmu (Bultmann, Gadamer). Groźba traktowania Boga na równi z tworem mitycznymi wydaje się realna. Mogłoby bowiem się wydawać, że Bóg jest wyłącznie przedmiotem „świadomości religijnej”, a w miejsce realnego Boga trzeba by mówić (jak u Kanta) raczej o „idei” Boga.

Otóż poznanie nadprzyrodzone musi się opierać na poznaniu *przyrodzonym*. Łaska doskonali naturę. Tu koniecznie potrzebna jest metafizyka w rozumieniu Arystotelesowskim. Chodzi o stwierdzenie, że *istnienie* Boga jest *istnieniem* zasadniczo analogicznym do istnienia każdego innego, empiryczne poznawanego bytu. Chodzi po prostu o stwierdzenie, że Bóg jest *realny* w tym samym dokładnie sensie, co – powiedzmy – Mount Everest. Chodzi *wyraźne* stwierdzenie, że nie należy on do porządku „idealnego”; istotowego.

Tomasz wypowiadając pytanie *an sit* odnośnie do Boga stwierdza po prostu łączność między rozumem naturalnym, a rozumem kierowanym łaską. *Że jest* odnosi się w filozofii do tej samej rzeczy, o której w teologii pytamy, czy *jest*. To ostatnie właśnie pytanie zadają sobie często ludzie wierzący. Czy Bóg *rzeczywiście istnieje*? Jasną jest rzeczą, że *punktem wyjścia* w danym razie jest Objawienie przyjęte uprzednio przez daną osobę. Otóż pytanie: czy Bóg istnieje, sprowadza się *praktycznie* do pytania, czy jest On Bytem, który wkracza w fizyczny kosmos zupełnie realnie, czy jest on wszechmocny w znaczeniu możliwości powołania do bytu i unicestwienia *każdego w ogóle bytu fizycznego*; czy jest on w *stanie poruszyć wolę i myśli* każdego człowieka; czy – krótko mówiąc – cały w ogóle świat fizyczny *jest od niego całkowicie zależny*. Negatywna odpowiedź na to pytanie podcina same korzenie wiary; prowadzi do rozpacz i ateizmu.

Zawsze jednak stawiano sobie pytanie, czy nauka zwana „meta-fizyką” jest w ogóle możliwa.

W pierwszej księdze „Metafizyki” Arystoteles przedstawia poglądy filozofów przyrody (kosmologów), po czym zadaje sobie pytanie, czy racjonalność kosmologiczna jest ostatecznym typem racjonalności jedynie człowiekowi dostępnym. Fakt, że pytanie to pojawia się w traktacie, który – ściśle rzecz biorąc – nie jest traktatem kosmologicznym, przesądza o tym, że Arystoteles był przekonany co do istnienia wyższego typu racjonalności: według niego do odkrycia nauki zwanej obecnie metafizyką zmierzali wszyscy najbardziej subtelni myśliciele greccy. Przekonanie o istnieniu takiej nauki skłoniło Arystotelesa do próby systematycznego jej ujęcia – czego wynikiem jest właśnie książka, która w bibliotekach figuruje pod nazwą „Metafizyki”.

U samego Arystotelesa pojęcie owej granicy najwyraźniej chyba przedstawia się w 10. rozdziale XII ks. „Metafizyki”. Otóż metafizyka właśnie odkrywa istnienie poza granicami fizycznego kosmosu transcendentnego źródła tegoż. Już w pierwszej księdze tego dzieła Arystoteles stwierdził, że przedmiotem teologii (przedmiotem jej zainteresowania; bo nie: jej jako nauki) jest Bóg. Teraz zaś nadmienia, że transcendentne źródło bytowości kosmosu to właśnie ta istota, którą wszyscy ludzie nazywają Bogiem. Sposób owego nazywania Tomasz określa mianem „analogii”; jakkolwiek bowiem istnieje jedno tylko „własne” imię Boga – onoma tetragrammaton: zapisane w Ex. 3. 14; 6. 3; 34. 6 przy pomocy spółgłosek JHWH – którego zresztą brzmienia nie jesteśmy w stanie zrekonstruować – to nie ulega wątpliwości, że onoma tetragrammaton pochodzi od czasownika *hajah* (*hawah*), który oznacza: „istnieć”.

Według Tomasza, Bóg jest istnieniem samoistnym – źródłem istnienia innych bytów; a sam ten fakt (absolutnej bytowości) przesądza o tym, że istnieje nieprzekraczalna granica między doskonałością Boga i tego, co Odeń pochodzi.

Tetragram יהוה bywał wklejany w epoce przed-chrześcijańskiej do greckich tłumaczeń Starego Testamentu. „Bycie” Boga w historii człowieka – aż do ściśle określonego punktu w czasie – było właśnie jakby „naddatkiem”. Tymczasem Imię Boga zostało jednak (Ew. Jana 17) objawione in concerto; bez „cudzysłowu”. Hebr.1 (Denzinger 1785 ss.).

Idiom hebrajski dopuszcza transformację czynownika „być” do postaci zapisanej w tetragramie. Idiom grecki, w którym zapisany jest Nowy Testament, takiej możliwości nie dopuszcza. Język grecki dopuszcza tyle postaci bycia, ile normalnie zawiera słownik języka greckiego; wszystkie bowiem wyrazy są jakimiś określeniami bycia, a *zdanie* (a nie *wyraz*) podmiotowo-orzecznikowe jest elementarną ekspresją dość ściśle określonej postaci bycia. Sprawą osobną pozostaje jednak zintegrowanie tych postaci bycia do jednej zupełnie ścisłej formy. Tekst – obojętnie z jakiego pochodzi źródła – takiej integracji dokonuje.

Specjalnie metafizyka, która za przedmiot ma właśnie byt, dokonuje takiej integracji bycia. Ostatecznym bowiem jej wnioskiem powinno być ustalenie faktu, że istnieje Byt Istnienie Samoistne. Tomasz pisze:

Contra Gentiles, lib. 1 cap. 22 n. 9-11: Amplius. Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: *si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis?* Dominus respondit: *ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos*, ostendens suum proprium nomen esse qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

Hanc etiam veritatem Catholici doctores professi sunt. Ait namque Hilarius, in libro de Trin.: *esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas*. Boetius etiam dicit, in libro de Trin., quod *divina substantia est ipsum esse et ab ea est esse*.

Każda rzecz istnieje dlatego, że *ma* istnienie. Żadna więc rzecz, której istota nie jest jej istnieniem, nie istnieje przez swą istotę: istnieje partycypując w czymś, a mianowicie w swym istnieniu. To zaś, co jest przez partycypację, nie może być bytem pierwszym, ponieważ to, w czym ono partycypuje po to, aby istnieć, jest od niego wcześniejsze. Bóg jest [...] pierwszym bytem, od którego nic wcześniejszym nie jest. Istota Boga [...] jest jego istnieniem.

O wzniosłej tej prawdzie Mojżesz dowiedział się od Pana, bo kiedy pytał Go (Ex. 3.13; 14): „Jeśli mi rzeką synowie Izraela²³⁸: Które jest imię iego? Cóż im powiem?” Pan odpowiedział: „Jam Jest Którym Jest [...] tak powiesz synom Izraelowym: Który Jest posłał mnie do was” – pokazując, że właściwe jego imię to: Który Jest. A każde imię [nazwa] jest ustanowione dla

²³⁸ Szyk zdania zmieniony przez Tomasza.

oznaczenia natury, czy też istoty danej rzeczy. Stąd wynika, że istnienie Boga jest jego istotą czy też naturą.

Prawdę tę ponadto wyznają doktorzy katoliccy [...]

Zawsze bliższym jest Bóg-Między-Nami, niż Bóg pojmowany *wyłącznie* jako transcendentna przyczyna. W sumie jednak zarówno Jego obecność (sprawcza) w świecie, jak i Jego od świata odrębność jest wyrażona w pojęciu Istnienia Samoistnego. Metafizyka kładzie jednak nacisk przede wszystkim na odrębność, a jej metodą jest separacja.

3. χωρισμός

Metodą właściwą dla metafizyki jest separacja. Chociaż – zdaniem Arystotelesa – metafizyka stanowi najtrudniejsze zadanie intelektu ludzkiego, to jest nie mniej dla niego – intelektu właśnie – czymś zupełnie naturalnym. Trudność stanowi jedynie wykorzystanie tegoż intelektu w stopniu licującym z godnością istoty rozumnej. Trudność ta jest związana z obecnością w myśleniu pierwiastka zmysłowego, czy też wręcz z dominacją wyobraźni i uczuć nad intelektem. Naturalnym wszelako dla człowieka jest właśnie nieuleganie zmysłowości i dystans w stosunku do obecności w świecie materialnym, czyli osąd jego sposobu bycia nim. Ten osąd jest właśnie domeną metafizyki. Chodzi o aktywność pełną, bo zresztą ogólnie, życie polega przecież na aktywności.

Separacja, która jest najpełniej widoczna w Quaestiones disputatae św. Tomasza, stanowi w pewnym sensie dopełnienie abstrakcji. Istotą bowiem abstrakcji jest wyodrębnienie jakiegoś wycinka świata realnego, który to wycinek można opisać definicją realną, a następnie dać jego adekwatny opis, tzn. wyprowadzić z owej definicji – pełniącej rolę zasady – określonych wniosków. Ujęcie świata uzyskane drogą samej abstrakcji musi być zatem z istoty swojej niekompletne.

Wynikałoby z tego, że integracja już nie tylko aktów poznawczych należących do jakiegoś partykularnego wycinka świata realnego, ale integracja wszystkich w ogóle aktów poznawczych, a to w ten mianowicie sposób, aby wyodrębnienie któregoś z aspektów świata realnego pokazało się tym, czy właśnie jest: „mądrością partykularną” jedynie, musi należeć do nauki pełniącej w stosunku do tamtych, abstrakcyjnych – rolę nadrzędną, architektoniczną.

To, że tak właśnie rzecz przedstawia się odnośnie do definicji realnych oraz definicji przedmiotów matematyki, mówi Tomasz w De Trinitate, 4, 1, c. Omawia tu właśnie problem *odróżniania*. Wspomnijmy słynną zasadę: *sapientis est ordinare* (rzeczą mędrca jest porządkować).²³⁹

²³⁹ Contra Gentiles, lib. 1 cap. 1 n. 2, 3 : Quia vero praedicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertinent, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur 1 Cor. 3-10, ut sapiens architectus, fundamentum posui; nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur,

Problem sprowadza się do kwestii ujętej przez Tomasza w słowach: [utrum] esset falsitas intellectus abstrahentis (czy dokonując abstrakcji „zniekształcamy rzeczywistość”).²⁴⁰ Wydawałoby się bowiem, że posługując się pojęciami abstrakcyjnymi do opisu świata realnego, nieuchronnie obraz jego fałszujemy, przykładając uniwersalia do rzeczy konkretnych, które – jak wiadomo – jedynie realnie istnieją. Może byłoby tak istotnie, gdyby „obraz” świata miał stanowić o jego realności. Bo wycinek jego nigdy nie stanie się niczym innym, jak tylko jego częścią. Gdybyśmy poznawali „obrazy odzwierciedlające się” w naszym umyśle, to problem byłby nierozwiązywalny. Tomasz odpowiada na postawioną tak kwestię powołując się na zasadę: *Alius est modus rei in existendo et alius in cognoscendo*.²⁴¹ Sposób poznawania rzeczy różni się od sposobu ich bytowania. Inaczej ujmując: przypisujemy ogólne orzeczniki rzeczom poszczególnym, cały czas jednak pamiętając, że chodzi o rzeczy jednak różne od siebie, a nie dosłownie zawierające się w schemacie powszechników. Naturalnie te ostatnie muszą mieć jednak – jak to dokładnie Tomasz określa – fundament w świecie realnym. Co nim jest? Jeżeli wzięlibyśmy pod uwagę gatunek „człowiek”, to jasną jest rzeczą, że istnienie owego gatunku możemy ustalić jedynie na drodze naturalnego pochodzenia. Tak zresztą definiuje się zwierzęta należące do jednego gatunku: jako zdolne do posiadania płodnego potomstwa. Najprościej zatem ujmując, fundamentem tegoż powszechnika „człowiek” (podobnie zresztą jak tego na przykład: „koń”) jest relacja istniejąca między organizmami rodzącymi i organizmem zrodzonym. Natomiast to, co wyróżnia jednostkę jako taką, związane byłoby w danym razie z jej istnieniem *tu i teraz*, czyli jej *egzystencją*. *Existere* bowiem, zgodnie z etymologia słowa, która w użyciu tego wyrazu jest widoczna – oznacza tyle, co „pojawianie się”.

Oczywiście metafizyka „egzystencjalną” w sensie zajmowania się jednostkowymi faktami i konkretami być nie może. (Inaczej bowiem nie wpisywałaby się paradygmat nauki Analityk Wtórych, gdy tymczasem w Tomaszowym Komentarzu jest ona nauką paradygmatyczną w tym właśnie schemacie). Nie może jednakże też nie brać faktów pod uwagę. W istocie ona to właśnie owo rudymenarne bycie faktów poddaje zupełnie systematycznej analizie. Systematyczność w tym wypadku oznacza znalezienie ogólnej podstawy zaistnienia. Jest nią generalna dążność do istnienia (*intentio essendi*), o której była mowa powyżej. Ona też jest przedmiotem nauki najogólniejszej – metafizyki. Arystoteles

qui item est universitatis principium; unde secundum philosophum, sapientis est causas altissimas considerare.

²⁴⁰ *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 7 n. 20. Non autem sic abstrahit secundum intellectum, quod intelligat magnitudines et species esse sine materia et motu. Sic enim sequeretur quod vel esset falsitas intellectus abstrahentis, vel quod ea quae intellectus abstrahit, sint separata secundum rem.

²⁴¹ *Summa Theologiae* I, q. 85 a. 1 ad 1. Non est autem verum quod proponitur, si ly aliter accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo, quia intellectus est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.

kontynuuje analizę zapoczątkowaną przez Platona, choć nie waha się przed poddaniem krytyce pewnych jej braków.

Termin „separacja” (separatio; χωρισμός; *chorismos*) pochodzi od Platona. Chodzi o „oddzielnie” tej „połowy” świata, którą stanowią idee od tej, którą stanowią przedmioty materialne. Pierwsze są bytami prawdziwie; drugie (egzystujące) – istnieją przez partycypację jedynie. Arystoteles wobec tego stwierdza (jak widzieliśmy), że rzeczy partycypują w *tym, co wieczne*, choć *nie w wiecznych ideach* literalnie rzecz biorąc. Arystoteles zarzuca Platonowi nie to, że dążył do ujęcia nauki naczelnej (posługującej się taką metodą i) rozważającej byty z natury niematerialne, ale to, że dokonał pewnego (nieusprawiedliwionego) skrótu myślowego, chcąc dojść do rozważania owej nauki naczelnej pomijając analizę bytów materialnych. Według Tomasza, metafizyka przychodzi jako uwieńczenie rozwoju intelektualnego człowieka – niezbywalnym szczeblem w jej osiągnięciu jest rozważanie innych, późniejszych może gatunków wiedzy – przede wszystkim filozofii przyrody.²⁴²

I oba terminy (separacja i partycypacja) znalazły prawo obywatelstwa w filozofii Tomasza. Przy pomocy separacji istotnie ujmujemy istnienie (dla Platona bytem prawdziwym są idee). Naprawdę jednak interesujące jest to, jak Tomasz pojmuje partycypację. Dla Tomasza jest ona relacją *wewnątrz-bytową*. Każdy byt jest *nastawiony* na swoje własne istnienie, ale dążenie do partycypacji jednak poprzedza. I w tym miejscu mamy specjalne znaczenie słowa „być”. „Być” to znaczy również „dążyć do istnienia”.

Dążenie do istnienia charakteryzuje *wszystkie* byty istniejące na świecie i ono, to dążenie daje się naukowo (zgodnie z wymogami Arystotelizmu) opisać. Fakt, że sam Arystoteles tego nie uczynił, a wskutek tego samo istnienie pojął redukcjonistycznie jako *zaistnienie*, w niczym nie zmienia faktu, że jego *własną* myśl można w tym kierunku rozwinąć. To właśnie uczynił Tomasz.

Ale samo *dążenie* Arystoteles określił bardzo precyzyjnie, bo nawet w terminach czysto Arystotelesowskich cel możemy ująć dwojako. Celem *zamierzonym* („subiektywnym”)

²⁴² Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 co. 3. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur.

Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 22. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurrit.

nazwiemy cel $\tau\iota\nu\acute{\iota}$; celem zaś *obiektywnym* (realnym) jest cel $\tau\iota\nu\acute{o}\varsigma$. Nie jest to rozróżnienie zbędne; albo inaczej: można mu nadać całkiem przejrzystą postać. Pragniemy jakichś rzeczy, choć z drugiej strony, pragnienie bez realnej podstawy w rzeczach właśnie jest mrzonką (marzeniem). Skąpiec raduje się posiadaniem pieniędzy i radość ta jest niewątpliwie czymś subiektywnym; wszelako z drugiej strony, niepoważnym byłoby wmawiać sobie, że się pieniądze posiada (podczas gdy *realnie* się ich nie ma) – tylko po to, aby żyć życiem złudzeń pocieszających. Dotyczy to wszystkich rzeczy, ale specjalnie celu ostatecznego. Sformułujmy zatem takie oto pytanie: czy Bóg jest szczęściem człowieka? *Precyzyjna* odpowiedź na to pytanie jest trudna. A jednak odpowiedź nieprecyzyjna prowadzi do degradacji ostatecznego celu człowieka (jego subiektywizacji).

Cel – z jednej strony – winien być osiągnięty, a drugiej jednak pozostać tym, czym był zawsze i to niezależnie od tego, jakim go sobie można by pomyśleć, czy też jakiego można by pragnąć. Chodzi tu o osobisty stosunek człowieka do Boga. Bo jeżeli bo jest On Bytem Transcendentnym, to separacja wydawać by się mogła raczej – literalnie – oddzieleniem człowieka od Boga, a nie *Drogą* ku niemu. Tak przynajmniej mogłoby się wydawać.

Prostą reakcją na takie stanowisko jest „humanizacja” Boga, to znaczy takie jego „przybliżenie” człowiekowi, że traci On znamiona bytu odeń różnego. Sprowadza się to do subiektywizacji celu ostatecznego człowieka, a co za tym idzie do jego duchowej degradacji.

Bo jest właśnie odwrotnie: pragnienia i myśli człowieka winny stosować się do owego Celu. Naturalnym dla człowieka jest – paradoksalnie – jakby „zapomnienie” o sobie (motyw silnie wyeksponowany przez neoplatonizm) i jakby „zatopienie się” w Bogu. Na antypodach takiego stosunku do Celu Ostatecznego sytuuje się egotyzm współczesnych postaci egzystencjalnego humanizmu.

Zatrącenie osobowości równałoby się jednak po prostu unicestwieniu, stąd też stosunek do Celu Ostatecznego od strony *podmiotowej* musi mimo wszystko być rozjaśniony. Szczęście – ściśle rzecz biorąc – jest aktem człowieka właśnie; aktem najdoskonalszym i to aktem takim, który w całości kieruje się ku temu, co Transcendentne. Tylko zaś intelekt jest całkowicie czynną władzą człowieka i tylko on stosuje się zupełnie do tego, co transcendentne w słabszym (rzeczy) lub mocniejszym (Stwórca) tego słowa znaczeniu. Doskonały (w porządku przyrodzonym lub nadprzyrodzonym) akt intelektu to kontemplacja i ona to ma za przedmiot Boga. „Zawstydzić winni się ci – pisze Tomasz – którzy stawiają przed człowiekiem inny cel”.²⁴³ Gdyby człowiek nie był istotą rozumną, nigdy z Bogiem nie mógłby się zjednoczyć. Bo inne byty mają co prawda własny – odpowiadający swej specyficznej naturze – sposób naśladowania doskonałości Boga, ale *trwale* upodobnienie do Niego może być udziałem tylko istoty duchowej – rozumnej. Kamienie i zwierzęta

²⁴³ Contra Gentiles, lib. 3 cap. 50 n. 9. In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus: cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis. Omnia namque nostra desideria vel delectationis, vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt: desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit. Propter quod convenienter sapientia dicit, Eccli. 24-7: ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis. Et Proverb. 9-3 dicitur quod sapientia per ancillas suas vocat ad arcem. Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

szczęśliwymi być nie mogą, choć ich akt (cel $\tau\iota\upsilon$) właściwy ich naturze jest *jakimś* odniesieniem do celu $\tau\iota\nu\acute{o}\varsigma$ – transcendentnego. Nie jest zaś odniesieniem intelektu. Działanie w ogóle jest takim odniesieniem, ale zasadniczo akt ów ($\tau\iota\upsilon$) można pojąć jako partycypację we własnym akcie istnienia, która wszak musi być źródłem wszystkich aktów pojmowanych jak czynności (na przykład życiowe).

Widzimy zatem słuszność scholastycznej zasady: operari sequitur esse – działanie jest „przedłużeniem” istnienia.²⁴⁴ Dla zachowania osobniczego bytu podejmowane są określone działania sytuujące ten byt w świecie, otoczeniu bytów innych. Bo o celu od strony podmiotowej można mówić zarówno odnośnie do istnienia, jak i działania.

Według Tomasza, celem świata $\tau\iota\upsilon$ jest posiadanie istnienia. Celem świata $\tau\iota\nu\acute{o}\varsigma$ jest sam Bóg. Dążenie do posiadania istnienia jest zaszczepione wszystkim bytom przez Boga. W ten sposób naśladują one (niedoskonałe) Jego istnienie. Pojęcie *dążenia natury* jest zresztą całkiem Arystotelesowskie. Tyle tylko, że dla Arystotelesa owo dążenie jest przedmiotem Fizyki. Tomasz precyzuje: wszystko dąży do własnego istnienia; bo nie tylko natura dąży do zaistnienia rzeczy dla podtrzymania gatunków.

Powtórzmy zatem nasze pytanie w języku Arystotelesowskim: czy Bóg to cel $\tau\iota\upsilon$, czy też $\tau\iota\nu\acute{o}\varsigma$? I na to pytanie Arystoteles odpowiada nie w „Fizyce”, ale w „Metafizyce” (XII, c 7, 1072b 1-4). Dobro kosmosu jest wykonaniem planu (a więc celem $\tau\iota\upsilon$) ułożonego dlań przez Boga. Bóg jest celem $\tau\iota\nu\acute{o}\varsigma$.

Przyjęcie istnienia celowości natury, odróżnienie celu $\tau\iota\upsilon$ oraz $\tau\iota\nu\acute{o}\varsigma$, odrzucenie determinizmu – są to niewątpliwe nieoszacowane wartości dorobku Arystotelesa, niezależnie od tego, czy przemyślenia jego można kontynuować czy też nawet uzupełniać. Zaletą ujęć Arystotelesowych jest właśnie wskazanie ostrych granic między bytami; uniknięcie zatem pułapek zgubnego dla nauki monizmu. Chodzi tu – jak wspomniano wyżej – o poszukiwanie tego, co byty *odróżnia*, a nie tylko tego, co domniemany substrat (lub *genus generalissimum*) dzieli po prostu. Tomasz idzie w tym punkcie niewątpliwie za Arystotelesem.

Popatrzmy na ostatni rozdział XII księgi Metafizyki.

Trzeba jeszcze się zastanowić, na który z dwu sposobów natura wszechrzeczy posiada dobro i dobro najwyższe: czy jako oddzielone i istniejące jako takie samo przez się, czy jako panujący w niej porządek? Czyż raczej nie na obydwu sposoby, jak w wojsku? Dobrem wojska bowiem jest porządek, ale też dobrem, i to tym bardziej, jest wódz, gdyż jest on nie dlatego, że jest porządek, ale odwrotnie, porządek jest dzięki niemu.

Wszystkie rzeczy są jakoś razem uporządkowane, choć niejednakowo, z więc: ryby, ptaki, rośliny. I nie jest tak, żeby nic nie łączyło jednego z drugim. Wszystko bowiem jest przyporządkowane do czegoś jednego. A przy tym jest tak jak w domu, gdzie najbardziej nie wypada, żeby wolni czynili coś przypadkiem, lecz większość czynności spełniają w sposób uporządkowany, gdy niewolnicy i zwierzęta w małym tylko stopniu odnoszą swe działania do ogólnego dobra, a po większej części działają przypadkowo [...].²⁴⁵

²⁴⁴ Summa Theologiae I, q. 48 a. 5 co. Actus autem est duplex, primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio.

²⁴⁵ Arystoteles, Metafizyka; tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996.

Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. πάντα δὲ συντέτακται πῶς, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτὰ· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ' ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν· (1075a 11-22).

A to ostatnie zdanie tejże księgi:

τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι
κακῶς. “οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἷς κοίρανος ἔστω.” (1075a 3-5).

Ale byty jednak nie mogą być źle rządzone; „niedobre jest wielowładztwo, na czele nich będzie jeden”.²⁴⁶

Ten cytat z Iliady Homera kończy zasadniczą część dzieła, bo dwie ostatnie księgi są jedynie krytyką platonizmu. Tomasz ich nie komentował. Oto ostatnie słowa jego Komentarza:²⁴⁷

Et hoc non potest esse, quia entia non volunt male disponi. Dispositio enim entium naturalium est qualis optima potest esse. Et hoc videmus in singulis, quod unumquodque est optimae dispositionis in sua natura. Unde multo magis oportet hoc existimare in toto universo. Sed pluralitas principatum non est bonum. Sicut non esset bonum quod essent diversae familiae in una domo, quae invicem non communicarent. Unde relinquitur quod totum universum est sicut unus principatus et unum regnum. Et ita oportet quod ordinetur ab uno gubernatore. Et hoc est quod concludit, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

[przyczyn pierwszych nie może być wiele], bo rzeczy „nie chcą” być uporządkowane źle. Uporządkowanie bytów naturalnych jest najdoskonalsze z możliwych; widzimy to w wypadku poszczególnych [gatunków]: są one najlepiej, jak to tylko możliwe, uporządkowane w swej naturze. A zatem tym bardziej trzeba to przyjąć odnośnie do całego świata.

„Wielość rządców nie jest dobra. Podobnie nie byłoby rzeczą dobrą, gdyby w jednym domu istniały osobno różne rodziny, a ze sobą nawzajem nie pozostawały w łączności. Wynika stąd, że cały świat to jedna zwierzchność i jedno królestwo. Musi więc być on zarządzony przez jednego rządcę. Arystoteles więc wnioskuje, że jest jeden [tylko] władca świata: Pierwszy

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ Sententia Metaphysicae, lib. 12 l. 12 n. 36-37.

Poruszyciel; Pierwszy Poznawalny i Pierwsze Dobro: Bóg, o którym mówił poprzednio. Bóg błogosławiony na wieki. Amen”.