



Jan Krokos

ODSŁANIANIE
INTENCJONALNOŚCI

monographiae philosophicae

Jan Krokos

ODSŁANIANIE
INTENCJONALNOŚCI



Jan Krokos

ODSŁANIANIE
INTENCJONALNOŚCI

monographiae philosophicae

LIBER
LIBR

Jan Krokos

Odsłanianie intencjonalności

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Stanisław Janeczek

Ks. prof. dr hab. Edmund Morawiec

Projekt okładki:

Dominika Karaś

Skład i łamanie:

„Academicon. Outsourcing wydawniczy” | Katarzyna Mikołajka, Patrycja Czerniak
dtp@academicon.pl

Redakcja językowa i korekta:

Wiesława Tomaszewska



Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 Polska.
Treść licencji jest dostępna na stronie: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>

Wydawnictwo Liberi Libri

www.LiberiLibri.pl • 2013

Wersja drukowana: ISBN 978-83-63487-09-6

SKRÓCONY SPIS TREŚCI

Wstęp	9
ROZDZIAŁ 1. BRENTANO I PRZYWOŁANIE POJĘCIA INTENCJONALNOŚCI	13
ROZDZIAŁ 2. JĘZYKOWE ŚLADY INTENCJONALNOŚCI	37
ROZDZIAŁ 3. INTENCJONALNOŚĆ W STAROŻYTNOŚCI	49
ROZDZIAŁ 4. INTENCJONALNOŚĆ W ŚREDNIOWIECZU	97
ROZDZIAŁ 5. INTENCJONALNOŚĆ W NOWOŻYTNOŚCI	141
ROZDZIAŁ 6. INTENCJONALNOŚĆ PO BRENTANIE	183
ROZDZIAŁ 7. INTENCJONALNOŚĆ – PRÓBA CAŁOŚCIOWEGO UJĘCIA	235
Wykaz skrótów	265
Bibliografia	267

SZCZEGÓŁOWY SPIS TREŚCI

Wstęp	9
ROZDZIAŁ 1. BRENTANO I PRZYWOŁANIE POJĘCIA INTENCJONALNOŚCI	13
Wyściowa teza Brentana o intencjonalności	15
Kontekst pojawienia się problematyki intencjonalności w dziele Brentana	16
Rozwój koncepcji intencjonalności Brentana i jej odmiany	24
Podsumowanie	35
ROZDZIAŁ 2. JĘZYKOWE ŚLADY INTENCJONALNOŚCI	37
Język przewodnikiem w badaniach nad intencjonalnością	39
„Intencjonalność” i „intencja” – znaczenie terminów	40
Intencjonalność a ἀρχή	43
Prażródło intencjonalności: λόγος	45
Podsumowanie	46
ROZDZIAŁ 3. INTENCJONALNOŚĆ W STAROŻYTNOŚCI	49
Uzasadnienie sięgnięcia do filozofów starożytnych	51
Heraklit	52
Parmenides	54
Platon	57
Arystoteles	66
Stoicy	75
Filon Aleksandryjski	79
Plotyn	82
Augustyn	88
Podsumowanie	95
ROZDZIAŁ 4. INTENCJONALNOŚĆ W ŚREDNIOWIECZU	97
W poszukiwaniu średniowiecznych koncepcji intencjonalności	99
Anzelm	101
Tomasz z Akwinu	104
Piotr Olivi i Dietrich von Freiberg	114
Jan Duns Szkot	118
Piotr d’Auriol i Hervaeus Natalis	127
Wilhelm Ockham i Adam Wodeham	132
Podsumowanie	138
ROZDZIAŁ 5. INTENCJONALNOŚĆ W NOWOŻYTNOŚCI	141
Nowożytne zapomnienie intencjonalności?	143
René Descartes	145
John Locke	151
George Berkeley	160
David Hume	164
Immanuel Kant	169
Podsumowanie	180
ROZDZIAŁ 6. INTENCJONALNOŚĆ PO BRENTANIE	183
Odsłanianie odsłoniętego	185
Edmund Husserl	186
Roman Ingarden	197

Hans-Georg Gadamer	207
Filozofia analityczna i filozofia umysłu	214
Podsumowanie	231
ROZDZIAŁ 7. INTENCJONALNOŚĆ – PRÓBA CAŁOŚCIOWEGO UJĘCIA	235
Wprowadzenie	237
Przejawy intencjonalności	240
Intencjonalność a budzenie się świadomości	249
Obszary intencjonalności	256
Wykaz skrótów	265
Bibliografia	267

WSTĘP

Odsłanianie intencjonalności – tak sformułowany tytuł niniejszej rozprawy wskazuje na jej cel badawczy oraz metodologiczną osobliwość podjętych badań. Celem jest odsłonięcie intencjonalności, a metodologiczną osobliwością to, że intencjonalność ma zostać jedynie odsłonięta, a nie np. systemowo wyjaśniona. Takie sformułowanie tytułu naprowadza na metodę filozofowania, którą współczesności przypomniał i przywrócił Edmund Husserl, a która polega na odsłanianiu własnego oblicza fenomenów poprzez ich niezapośredniczony i wolny od uprzedzeń ogląd oraz zdanie sprawy z tego co i jak się w tym oglądzie przedstawia. Prosty – można by rzec – zabieg poznawczy, dostępny właściwie każdemu, nie jest takim, jeśli się zważy, jak liczne są obciążenia, które utrudniają, a niekiedy nie pozwalają na bezpośrednie, kontemplacyjne zwrócenie się do przedmiotu, do fenomenu, który nie jest czymś drugim wobec poznawanego przedmiotu, lecz samym tym przedmiotem tak a tak danym. Odsłanianie intencjonalności każe nam zwrócić się do intencjonalności samej, do fenomenu intencjonalności i pozwolić mu się odsłonić tak, byśmy mogli w nim dostrzec jego własne oblicze. Użyty w tytule rzeczownik odsłowny „odsłanianie” wskazuje, że aby dotrzeć do fenomenu intencjonalności i pozwolić mu objawić jego własne oblicze, trzeba wykonać określoną pracę: odsłanianie właśnie, która wymaga aktywności podmiotu poznającego, jakim jesteśmy. „Odsłanianie” zwraca dalej uwagę na to, że czynność ta nie jest dokonana, lecz trwa i będzie trwała, nawet jeśli uznamy, że na tym etapie osiągnęliśmy rezultaty względnie zadowalające.

Rozważanie zagadnienia intencjonalności, jakie proponuję w *Odsłanianiu intencjonalności*, ma – według mojego zamierzenia – charakter propedeutyczny. Nie należy zatem po niniejszej rozprawie oczekiwać ostatecznych rozstrzygnięć. Jej cel zostanie osiągnięty, jeśli uda się pod jej koniec dostrzec – możliwie jasno – własne oblicze intencjonalności w jej pełni, wyzwalając się z jej różnych teorii. Teorii tych nie można jednak ignorować. I one jakoś odnoszą się, czy miały się odnosić, do owego fenomenu, nie zawsze mając go wprost na uwadze, a często mówią o nim w kontekście innych interesujących zagadnień. Niniejsze opracowanie nie ma charakteru historycznofilozoficznego, lecz merytoryczny, jednakże dla rozważań filozoficznych sięgnięcie

do skarbcza przeszłości jest koniecznością, wynikającą ze specyfiki filozofii, która jest umiłowaniem mądrości i dlatego w swym rdzeniu nie starzeje się, mimo przemian zachodzących w świecie i odkryć, jakie przynoszą nauki szczegółowe. Więcej, jeśli filozofia jest rzetelnym poznaniem swego własnego przedmiotu czy swych przedmiotów, to wyniki poznawcze, będące rezultatem różnych ujęć i przedstawione w różnej aparaturze językowej, nie mogą być zasadniczo rozbieżne na poziomie opisywanych faktów czy fenomenów i ich istotnościowych ujęć, natomiast różnią się i muszą się różnić na poziomie ich wyjaśnień. Jeśli zatem chce się wypatrzyć fenomen, o którym mówią różne, często przeciwstawne teorie, trzeba poprzez nie sięgnąć do ich właściwego przedmiotu, o którym te teorie mówią i który wyjaśniają.

W znanych mi opracowaniach interesującego nas zagadnienia intencjonalności ich autorzy za punkt wyjścia swoich poszukiwań oraz przewodni model intencjonalności przyjmowali najczęściej jej Brentanowskie ujęcie, którego zapowiedzi odnajdywali w przeszłości, a kontynuacje u filozofów późniejszych. Dlatego i w tych rozważaniach koncepcją wyjściową będzie ta, przedstawiona przez Franza Brentana, nawiązująca do średniowiecznej scholastyki, a poprzez nią – do starożytnych. Jak busola będzie nam ona wyznaczać zasadniczy kierunek intelektualnej marszruty i nie pozwoli zagubić się w gąszczu filozoficznych problemów, oplatających przez wieki zagadnienie intencjonalności, najczęściej ukryte i słabo widoczne, by u kresu wędrówki, mając na względzie swoiste historycznofilozoficzne doświadczenie intencjonalności, samemu odpowiedzieć sobie na pytania, co to jest intencjonalność i czym ona jest, jak się przejawia, czym się charakteryzuje czy w jakich obszarach występuje.

W poszukiwaniu dawnych śladów i prawzorów koncepcji nowych czy też przypomnianych po latach i wiekach zapomnienia można kierować się różnymi zasadami. Można poszukiwać faktycznych źródeł nowych koncepcji, czy to wyraźnie wskazanych przez ich twórców, czy jedynie domniemanych przez badaczy. Można poszukiwać w przeszłości odpowiedników nowych koncepcji, mając na uwadze ich zawartość treściową. Można też poszukiwać, jak tak a tak nazwane stanowisko było określane w przeszłości i jak było przedstawiane. Można też, mając na uwadze koncepcje nowe, odnajdywać w przeszłości ich istotne elementy, ich ślady, obecne w zasadniczo innych kontekstach tematycznych. Podobne zasady mogą kierować badaniami nad dalszymi losami określonych koncepcji, nad ich rozwojem, przekształceniem czy nową, inną ich aplikacją. Niemniej nie chcąc ograniczyć się do zdania sprawy z jej historycznych rozumień, lecz dążąc do „odsłonięcia intencjo-

nalności jako takiej”, będziemy się kierować wszystkimi wymienionymi tu zasadami postępowania badawczego, dając przegląd mniej lub bardziej wyraźnej obecności problematyki intencjonalności w dziejach filozofii przed i po Brentanie.

Należy przy tym pamiętać, że intencjonalność napotykamy w różnych obszarach i przejawia się ona na różny sposób, w różny też sposób zagadnienie intencjonalności jest formułowane, rozważane i rozstrzygane¹. Powszechnie uznaje się intencjonalność za własność lub właściwość określonych przedmiotów, stanów czy zdarzeń, a także zachowań i działań, które nie są zamknięte w sobie, lecz odnoszą się do czegoś poza sobą. Gdy utrzymujemy, że o czymś myślimy, że coś spostrzegamy, że jesteśmy o czymś przekonani, że coś sobie przedstawiamy, że czegoś się boimy lub na coś czekamy, że kogoś lub coś kochamy czy nienawidzimy, że o czymś marzymy lub coś planujemy, a także – że coś myślimy czy coś przeżywamy, mamy do czynienia z czymś, co zwykle się – przynajmniej współcześnie – nazywać intencjonalnością właśnie. Uznaje się przy tym, że jest to cecha, która w pierwszym rzędzie przynależy fenomenom czy przeżyciom psychicznym, a w dalszym – szeroko rozumianym wytworom tych przeżyć, pośród których na czoło wysuwają się różnego rodzaju znaki, w tym znaki językowe. Nie znaczy to, że intencjonalność jest niekwestionowaną cechą psychiki. Behawiorystyczne i funkcjonalne modele wyjaśniające oraz teorie przyczynowe dobrze obywają się, czy deklarują, że obywają się bez pojęcia intencjonalności².

Zagadnienie intencjonalności jest też rozważane z różnych perspektyw. Jedną perspektywę wyznacza ujęcie intencjonalności jako cechy naszych psychicznych przeżyć. Inną wyznacza semiotyka, gdy w punkcie wyjścia stawia się znak lub system znakowy jako posiadający cechę intencjonalności. Jeszcze inny sposób podejścia spotykamy w nurtach naturalizujących sferę psychiczną, w których – jeśli w ogóle nie pomija się zagadnienia intencjonalności – to albo redukuje się intencjonalność do funkcji organicznej, albo uznaje się ją za dogodny sposób opisywania zjawisk psychicznych, jednakże nie mającą realnego odniesienia do tej sfery, zredukowanej ostatecznie do funkcji neurofizjologicznych.

Poczynione tu uwagi wstępne nie przesądzają, jakie będą rezultaty naszej wędrówki i jaki obraz oblicza intencjonalności się w nas utrwali. Są

1 Por. L. William, *Approaches to Intentionality*, New York: Oxford University Press 1995, 161: „[...] intentionality is to be found in a number of places, though in a different form in each of those places”.

2 Por. A. Chrudzimski, *Intentionalität, Zeitbewusstsein und Intersubjektivität. Studien zur Phänomenologie von Brentano bis Ingarden*, Frankfurt: Ontos Verlag 2005, 7-8.

raczej do tej wędrówki zaproszeniem, podczas której przewodnik, zwracając uwagę na dostrzegane przez siebie ślady intencjonalności, pomaga kroczącym wraz z nim osobiście doświadczać jej samej. Niniejsze rozważania nie są w ścisłym tego słowa znaczeniu fenomenologiczne, niemniej przyświeca im – moim zdaniem – podstawowy cel fenomenologii, by – jak to w *Dążeniach fenomenologów* pięknie i trafnie spuentował Roman Ingarden – „obudzić w nas potrzebę bezpośredniego obcowania z rzeczywistością, zwłaszcza z rzeczywistością człowieka, i [...] odsłonić przed naszymi oczyma całe bogactwo tej rzeczywistości i pozwolić na jej ukochanie”³. W naszym przypadku celem tym jest odsłonięcie bogactwa tej rzeczywistości, której jest na imię: *intencjonalność*.

3 R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: PWN 1963, 379.

BRENTANO I PRZYWOŁANIE POJĘCIA INTENCJONALNOŚCI

WYJŚCIOWA TEZA BRENTANA O INTENCJONALNOŚCI

Jak wspomniałem we *Wstępie*, uważa się dość powszechnie, że intencjonalność filozofii współczesnej przywrócił Franz Brentano. To w jego dziele: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*⁴ pojawiło się następujące stwierdzenie, które legło u podstaw współczesnych teorii intencjonalności i zainspirowało oraz ukierunkowało liczne badania historycznofilozoficzne:

Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem jednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. Każde [zjawisko psychiczne] zawiera coś jako obiekt, chociaż nie każde w ten sam sposób. W przedstawieniu coś jest przedstawiane, w sądzie – uznawane lub odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd.

Ta intencjonalna inegzystencja jest właściwa wyłącznie fenomenom psychicznym. Żaden fenomen fizyczny nie wykazuje czegoś podobnego. A zatem fenomeny psychiczne możemy zdefiniować jako fenomeny, które intencjonalnie zawierają w sobie pewien przedmiot⁵.

4 Pierwsze wydanie tego dzieła, obejmujące dwie księgi (obecnie: tom pierwszy), ukazało się w Lipsku w Verlag von Duncker & Humblot w maju 1874 r. Następnie w 1911 r. w tymże samym wydawnictwie ukazał się tom drugi z uzupełnieniami pt. *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Natomiast pełne drugie wydanie *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (t. 1-2), zredagowane przez Oskara Krausego, ukazało się w Lipsku w wydawnictwie Verlag von Felix Meiner w latach 1924-25. Z tego też pełnego drugiego wydania dokonano polskiego tłumaczenia: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Warszawa: Wydawnictwo PWN 1999. Dodać należy, że w 1928 r. w Lipsku w Verlag von Felix Meiner ukazała się książka pt. *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*, przygotowany także przez Krausego, zawierająca szkice Brentana, dopracowane przez wydawcę, która została dołączona jako tom trzeci *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (wyd. 2, Hamburg: Verlag von Felix Meiner 1968).

5 Tamże, ks. II, rozdz. 1, § 5; wyd. polskie s. 126. Oryginał cytowanego tekstu brzmi następująco (przycytam go ze względu na terminologię): „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die *intentionale* (auch wohl *mentale*) *Inexistenz* eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter / hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt usw. Diese *intentionale Inexistenz* ist den psychischen Phänomenen ausschließlich eigentümlich. Kein physisches Phänomen zeigt etwas Ähnliches. Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten”. Przyczytany tekst Brentana nie jest jednoznaczny. R. Ingarden, który szczegółowo analizuje strukturę dzieła Brentana *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (tenże, *Filozofia w rozumieniu Brentana*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt., 209-249), w tym cytowaną wyżej wypowiedź nt. intencjonalności fenomenów psychicznych (tamże, 224n), w swym polskojęzycznym komentarzu ogranicza się do stwierdzenia, że wg Brentana „każde zjawisko psychiczne odznacza się – wedle scholastyków – intencjonalną (»mentalną«) inegzystencją przedmiotów, a wedle Brentany [sic!] »odnoszeniem się do pewnej treści, skierowaniem na

Powyższy tekst biorą za punkt wyjścia niemal wszyscy znani mi współcześni autorzy⁶, którzy podejmują problem intencjonalności, nawet w nurtach dość odległych od filozofii Brentana i jego najbliższych uczniów. Na współczesne badania nad intencjonalnością przytoczony tu tekst oddziałuje co najmniej na trzy sposoby: heurystyczny, normatywny i krytyczny, które rzadko są od siebie ostro oddzielone. Dla niektórych badaczy jest on jedynie intelektualną inspiracją do własnych badań nad intencjonalnością, przy czym nie zawsze pojmują oni intencjonalność zgodnie z koncepcją wyrażoną w tym tekście. Najczęściej – przynajmniej takie mam wrażenie – przytoczony fragment uważany jest za normujący właściwe rozumienie intencjonalności. Niekiedy traktowany jest też jako wyraz błędnego stanowiska dotyczącego funkcjonowania umysłu – i tym samym odrzucany. Recepcja przytoczonego tu tekstu wymaga zatem odsłonięcia jego właściwego znaczenia, zgodnego z intencją autora.

KONTEKST POJAWIENIA SIĘ PROBLEMATYKI INTENCJONALNOŚCI W DZIELE BRENTANA

Niewątpliwie dla właściwego zrozumienia przytoczonej wypowiedzi konieczne jest zdanie sobie sprawy z kontekstu, w jakim się ona pojawia w dziele Brentana. Jest to rozdział pierwszy księgi drugiej, w której jest mowa o fenomenach psychicznych w ogóle, a wspomniany rozdział dotyczy różnicy między fenomenami psychicznymi i fizycznymi. W księdze pierwszej zaś jest mowa o psychologii jako nauce, o pojęciu i zadaniach nauki, zajmującej się psychiką, o metodzie psychologii, a w szczególności o doświadczeniu, leżącym u jej podstaw, o indukcji najwyższych praw psychicznych oraz dedukcji i weryfikacji tych praw. Brentano stanął bowiem wobec zadania położenia fundamentów pod nową psychologię, która będzie opierać się na doświadczeniu jako jedynym uprawomocnionym źródle wiedzy, z którym to doświadczeniem w pełni da się pogodzić idealny ogląd (*ideale Anschauung*). Budował metodologicznie nową odmianę psychologii, różną zarówno od Arystotelesowskiej „nauki o duszy”, jak i od psychologii znaturalizowanej,

pewien obiekt». Ingarden pomija w polskim komentarzu: „die immanente Gegenständlichkeit”, dopełniającą w tekście Brentana wyróżnione znaczenia.

⁶ Por. opracowania podane w bibliografii.

redukcją fenomeny psychiczne do fizjologicznych procesów, i psychologii asocjacyjnej⁷.

Brentanowskie odkrycie intencjonalności oraz przywrócenie jej filozofii wyrosło z intelektualnej atmosfery drugiej połowy XIX wieku i się w nią wpięło. Atmosferę tę cechowało pełne zaufanie do nowożytnej nauki i dążenie do „unaukowienia” życia indywidualnego i społecznego poprzez oparcie go na rzetelnie prowadzonych badaniach naukowych. Te zaś domagały się solidnych podstaw, które umożliwiałyby wzniesienie stabilnego gmachu wiedzy. Dotychczasowa definicja psychologii jako „nauki o duszy”, wywodząca się od Arystotelesa, nie odpowiadała aspiracjom psychologii empirycznej. Psychologia jako nauka o duszy wymagała zatem przeformułowania, co ujawniało się w określeniu jej przedmiotu terminem: „fenomeny (zjawiska) psychiczne”. W ten sposób odsuwano metafizyczne rozstrzygnięcie dotyczące istnienia trwałej substancji duchowej (duszy), której przypadłościami są przeżycia psychiczne, psychiczne akty, a zachowywano doświadczalny punkt wyjścia. Fenomen psychiczny nie potrzebuje bowiem metafizycznego rozstrzygnięcia, a mimo to nie zawęża kręgu problemów, interesujących psychologię jako naukę o tych fenomenach, w stosunku do psychologii jako nauki o duszy: wszystkie zagadnienia, które podejmowała klasycznie rozumiana psychologia (tzn. psychologia racjonalna jako metafizyka szczegółowa), można bowiem przeformułować na zagadnienia dotyczące fenomenów psychicznych, także zagadnienie osobowej nieśmiertelności. Brentano, faktycznie podejmując tradycyjne problemy psychologiczne, chciał to uczynić bez metafizycznych obciążeń, w duchu ideału nauki współczesnej, która chce wyrastać z doświadczenia jako jedyne usprawiedliwione źródło wiedzy.

Psychologii Brentana nie można jednak traktować na modłę współczesnej psychologii empirycznej. Jak podkreślił Roman Ingarden, miał on silne zainteresowania metafizyczne i epistemologiczne, swoją filozofię uważał za pierwszą i jedyłą, która posiada wartość naukową, a jego koncepcja psychologii empirycznej była odpowiedzią na dostrzegany przezeń kryzys filozofii, będący konsekwencją tego, że nie osiągnęła ona jeszcze stadium właściwego badaniom naukowym. Skutkuje to tym, że filozofii brakuje powszechnie przyjętych twierdzeń, co pewien okres czasu dokonują się w niej całkowite przewroty w poglądach, u jej podstaw nie leży doświadczenie, a osiągnane

⁷ Psychologia asocjacyjna (ang.: *association psychology*) to doktryna, której autorstwo przypisuje się Johnowi Locke'owi i innym siedemnastowiecznym filozofom brytyjskim. Kładzie ona nacisk na rolę doświadczenia w rozwoju psychicznym, sugerując, że wiedza i zdolności są zdeterminowane głównie przez doświadczenie.

przez nią rezultaty nie znajdują praktycznych zastosowań. Brentano to jednak nie zniechęciło do filozofii, lecz w zgodzie ze swoją koncepcją rozwoju nauki, uzależnionej od stopnia abstrakcji jej przedmiotu, właśnie w psychologii widział podstawową naukę filozoficzną, zapewniającą jedność filozofii, pozostając tym samym w zgodzie z duchem swego czasu. Dla Brentana filozofia miała pozostać w kręgu nauki, co znaczyło, że miała nie różnić się zasadniczo od innych nauk co do sposobu prowadzenia badań. Z pewną przesadą tak oto twierdził w tezie habilitacyjnej: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*. A ponieważ psychologia taką metodą się posługiwała i dzięki doświadczeniu wewnętrznemu odnajdywała fakty oczywiste, będące miarą prawdy i dobra, mogła być podstawą dla całego gmachu filozofii, którego zwieńczeniem miała być metafizyka⁸.

Brentano poszukiwał zatem mocnych podstaw dla naukowej psychologii czy też – dla nauki o zjawiskach czy fenomenach psychicznych, jaką miała być psychologia⁹. Swą epistemiczną podstawę (*Grundlage*) miała ona mieć w spostrzeżeniu i doświadczeniu (*Wahrnehmung und Erfahrung*). Pisał:

Podstawę psychologii, tak samo jak przyrodoznawstwa, stanowi spostrzeżenie i doświadczenie. Jej źródłem staje się przy tym przede wszystkim *wewnętrzne spostrzeżenie* własnych fenomenów psychicznych. O tym, czym jest przedstawienie, czym sąd, czym radość i smutek, żądza i odraza, nadzieja i obawa, odwaga i bojaźń – nigdy byśmy się nie dowiedzieli, gdyby spostrzeżenie wewnętrzne nie ukazywało nam tych przeżyć w postaci naszych własnych fenomenów¹⁰.

Odróżniał przy tym wyraźnie *spostrzeżenie wewnętrzne*, utożsamiane z *doświadczeniem*, od *obserwacji wewnętrznej*. Spostrzeżenie wewnętrzne polegało na swoistym poddaniu się spostrzeganym fenomenom psychicznym, ich nie modyfikując, gdy obserwacja wewnętrzna, faktycznie – zdaniem Brentana – niemożliwa do przeprowadzenia, unicestwiała swój przedmiot: np. gniew, dany w spostrzeżeniu wewnętrznym, gdyby chciało się go obserwować na modłę obserwacji zjawisk fizycznych, kierując nań pełną uwagę, celem dokładniejszego ujęcia go, traci swą tożsamość i znika (unicestwia

8 Por. R. Ingarden, *Filozofia w rozumieniu Brentany*, art. cyt., 197-209; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa: PWN 1970³, 161.

9 Na temat kontekstu naukowego i historycznego tego zagadnienia por. D. Münch, *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, 35nn, oraz K. Sachs-Hombach, *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Ihre Entstehung und Problemgeschichte*, Freiburg-München: Alber 1993.

10 F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 42.

się). A Brentano chodziło o to, by psychologia empiryczna, której podwalałny kładzie w cytowanym tu dziele, po prostu zdawała sprawę z tego, jak się mają poszczególne fenomeny psychiczne. Polskie tłumaczenie wypowiedzi Brentana, przytoczonej wyżej, podwójnie zaciemnia jej sens, choć pozostaje w zgodzie z zasadami przekładu i z polską frazeologią. Brentano nie chodziło bowiem o to, byśmy „się dowiedzieli”, „czym” są wymienione przezeń poszczególne fenomeny psychiczne, lecz: „co to jest” przedstawienie, sąd, radość i smutek, żądza i odraza, nadzieja i obawa, odwaga i bojaźń¹¹, a co jest możliwe tylko dzięki temu, że wewnętrzne spostrzeżenie przedstawia nam je jako nasze własne fenomeny, przez co nie tyle dowiadujemy się o nich lub je (tematycznie) poznajemy w sensie: *erkennen*, *Erkenntnis*, lecz posiadamy pewną ich (atematyczną) znajomość, w sensie *kennen*, *Kenntnis*.

Jednym z pierwszym zadań, jakie musi sobie postawić każdy badacz, jest wyodrębnienie z *universum* tych przedmiotów, które zostaną poddane naukowemu badaniu: wskazanie przedmiotu materialnego, właściwego dla danej dyscypliny naukowej. W klasycznej koncepcji nauki na ogół wymienia się cztery elementy determinujące naukę jako naukę oraz jako określoną dyscyplinę naukową. Są to: przedmiot nauki (jej przedmiot materialny, czyli ogólnie wskazany przedmiot badań), aspekt (przedmiot formalny, czyli punkt widzenia, z jakiego nauka rozważa swój przedmiot), przedmiotowy cel nauki (czyli to, do czego zmierzają podjęte przez badacza sekwencje poznań) oraz metody (czyli zasadniczo powtarzalny układ czynności poznawczych, służących sprawnemu osiągnięciu celu poznawczego nauki)¹². Wskazanie obszaru badań, czyli przedmiotu materialnego, domaga się dostrzeżenia w *universum* względnie jednolitego zespołu przedmiotów¹³, pozwalającego się wyróżnić i precyzyjnie określić, co jest warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym ukonstytuowania się określonej dyscypliny naukowej. Wyznaczenie obszaru badań dla XIX-wiecznej psychologii było zadaniem pierwszorzędym, gdyż chcąc stać się nauką empiryczną na wzór nauk pozytywnych, wymagała precyzyjnego wyodrębnienia sobie właściwego obszaru badań. A że nowa psychologia była dopiero w powijakach, Brentano stanął przed trudnym, także dlatego, że podstawowym, zadaniem możliwie

11 Różnicę między pytaniami: „co to jest?”, „co to jest x?” oraz „czym jest x?” analizował R. Ingarden w swej habilitacji *O pytaniach esencjalnych*, w: tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa: PWN 1972, 327-482, zwłaszcza: 343-357.

12 Zagadnienie momentów determinujących naukę szeroko omawiał S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: TN KUL 1981³, 167-226.

13 Owa jednolitość może być różnego rodzaju (np. substancjalna, funkcjonalna, relacyjna itp.), ujęta ze względu na określony punkt widzenia. Pokazuje to, że wyznaczenie tzw. przedmiotu materialnego i formalnego nauki wzajemnie się warunkują.

jednoznacznego wyodrębnienia jej przedmiotu badań, co równało się ze znalezieniem kryterium, pozwalającego odróżnić fenomeny psychiczne od nie-psychicznych.

Brentano „cały świat naszych zjawisk” dzielił na klasę fenomenów fizycznych i klasę fenomenów psychicznych, dostrzegając jednocześnie, że niekiedy te – zdawać by się mogło – ostro oddzielone klasy fenomenów, miesza się ze sobą, biorąc fenomeny fizyczne za psychiczne i odwrotnie. Zgodnie z przyjętą przez siebie metodologiczną dyrektywą, by raczej nie definiować pojęć, zgodnie z regułami logiki, lecz je objaśniać i uwyrażniać (*Verdeutlichung*), także za pomocą przykładów, wymienił cały szereg fenomenów psychicznych, traktując to wyliczenie jako niezupełne: słyszenie pewnego dźwięku, widzenie barwnego przedmiotu, odczuwanie ciepła lub zimna, stany wyobrazeniowe, myślenie ogólnego pojęcia, sąd, przypomnienie, oczekiwanie, wnioskowanie, przekonanie, mniemanie, wątplenie, wzruszenie, radość, smutek, obawa, nadzieja, odwaga, zniechęcenie, gniew, miłość, nienawiść, żądza, wola, zamiar, zdumienie, podziw, pogarda itd., oraz fenomenów fizycznych: barwa, figura, krajobraz, który widzę, akord, który słyszę, ciepło, zimno, zapach, które odczuwam, a także tego typu „twory”, które jawią się w wyobraźni¹⁴.

Dla Brentana modelowym i podstawowym, by nie rzecz – paradygmatycznym fenomenem psychicznym było *przedstawienie* (*Vorstellung*), czy lepiej: *przedstawianie*, tzn. „sam akt przedstawiania sobie”¹⁵ lub – jak powie gdzie indziej¹⁶ – „pojawianie się” (*erscheinen*), które trzeba odróżnić od „tego, co przedstawione”¹⁷. Jakiś fenomen psychiczny jest bowiem albo przedstawianiem czegoś, albo przedstawianie leży u jego podstaw. Argumentem, że przedstawienie czy przedstawianie jest podstawą czy fundamentem wszelkich fenomenów psychicznych (a zatem – można by powiedzieć – owe fenomeny niejako *przenika*), jest stwierdzenie, że przedmiotem owych aktów może być jedynie to, co zostało przedstawione¹⁸. Tak jest w przypadku dwóch pozostałych klas czynności psychicznych, które wraz z przedstawieniem

14 F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 111-114.

15 Tamże, 113.

16 Tamże, 116.

17 Brentano pojmował przedstawienie bardzo szeroko, jako to, co się nam jakoś zjawia. Wyjaśniał (tenże, *Psychologia*, dz. cyt., 291): „Mówimy o pewnym przedstawieniu, kiedykolwiek mamy dane jakieś zjawisko (*wo immer uns etwas erscheint*). Kiedy coś widzimy, przedstawiamy sobie pewną barwę, kiedy coś słyszymy – pewien dźwięk, kiedy coś sobie wyobrażamy – pewien twór wyobraźni. Dzięki ogólności, z jaką używamy tego słowa, mogliśmy powiedzieć, że jest wykluczone, aby czynność psychiczna w jakikolwiek sposób odnosiła się do czegoś, co nie jest przedstawiane”. Por. tamże, 114-122.

18 Tamże, 114.

(czy przedstawianiem) tworzą – zdaniem Brentana – wyczerpującą ich klasyfikację¹⁹. Są nimi: sąd, który uznaje lub neguje przedmiot przedstawiany, oraz miłość i nienawiść, obejmujące uczucia i wolę, które przyjmują lub odrzucają to, co przedstawiane, jako dobre lub złe, przyjemne lub nieprzyjemne itd. Racją dla takiego wyróżnienia tych trzech podstawowych klas fenomenów psychicznych jest sposób ich intencjonalnego odniesienia się do przedmiotu, dany w doświadczeniu wewnętrznym²⁰. A jeśli tak, to „odniesienie do pewnej treści”, „skierowanie na pewien obiekt” czy „immanentna przedmiotowość”²¹, czyli intencjonalność właśnie, stała się dla Brentana *differentia specifica* fenomenów psychicznych. Ściślej: ową *differentia specifica* fenomenów psychicznych jest według Brentana *die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes* (Brentano nie używał terminu *Intentionalität*²²). Według niego bowiem osobliwość fenomenów psychicznych polega właśnie na tym, że one same zawierają w sobie coś drugiego: ową określoną „treść aktu” (*Inhalt des Aktes*) czy „immanentny przedmiot” (*ein immanentes Objekt*), których to terminów Brentano używał synonimicznie, a co – w cytowanym na wstępie fragmencie – utożsamiał z „odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt [...] lub immanentną przedmiotowością”. Natomiast synonimem „psychicznego fenomenu” jest w tekstach Brentana „akt psychiczny”, a przede wszystkim „świadomość”, której przedmiotem jest świadomość właśnie, co oddaje ową wyróżniającą właściwość fenomenowi psychicznego, jaką jest intencjonalna inegzystencja pewnego przedmiotu, i pozwala fenomen psychiczny określić jako świadomość czegoś²³. Każdy akt psychiczny jest świadomością czegoś i sam jest świadomy siebie: ta świadomość, dotycząca go samego, jest obecna w nim samym, a nie jest czymś drugim wobec owego aktu. Sprawia to, że każdy akt psychiczny ma podwójny przedmiot: pierwotny i wtórny – to, czego jest świadomy (np. słyszany dźwięk), oraz sam siebie (słyszenie owego dźwięku) – i to na trzy sposoby: przedstawiania, poznawania i odczuwania. Może być

19 Zgodnie ze współczesną terminologią logiczną należałoby powiedzieć, że zaproponowany przez Brentana podział czynności psychicznych spełnia – jego zdaniem – warunek zupełności.

20 F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 257-388, zwłaszcza – 293n. Należy zwrócić uwagę, że Brentano terminologicznie miesza nazwy aktów z ich rezultatami, co utrudnia jasne zdanie sprawy z jego poglądów.

21 Por. tamże, dz. cyt., 126. Odwołuję się tu do sztandarowego Brentanowskiego określenia fenomenu psychicznego, cytowanego na początku tego rozdziału.

22 Por. H. Spiegelberg, *Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl*, „Philosophische Hefte” (1936) 5, 85; D. Münch, dz. cyt., 239 – za: S. Kappner, *Intentionalität aus semiotischer Sicht. Peirceanische Perspektiven*, Berlin: Walter de Gruyter 2004, 5.

23 F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 144-145. Brentano dyskutuje problem nieświadomej świadomości, czyli aktów psychicznych, które nie są dla siebie świadome, lecz skłania się do tezy, „że każdemu aktowi psychicznemu towarzyszy odnosząca się do niego świadomość” (tamże, 198).

zatem rozpatrywany jako przedstawianie, sąd lub miłość (nienawiść) swego przedmiotu pierwotnego lub też jako samopredstawianie, samopoznanie (sądzenie) i samooczucie przedmiotu wtórnego²⁴. Między tymi sposobami odniesienia się świadomości do siebie samej a klasami fenomenów psychicznych zachodzi podobieństwo, co Brentano wyraźnie stwierdzał, ukazując jednocześnie wzajemne przenikanie się tych sposobów intencjonalnego odniesienia aktów psychicznych do swych przedmiotów:

Trzy ustalone przez nas podstawowe klasy: przedstawienia, sądu i miłości przypominają nam pewną wcześniej stwierdzoną trojakość fenomenów. W świadomości wewnętrznej, towarzyszącej każdemu zjawisku psychicznemu, zawiera się, jak widzieliśmy, pewne skierowane na to zjawisko przedstawienie, poznanie i uczucie, a każdy z tych momentów odpowiada naturalnie jednej z trzech klas czynności psychicznych, do jakich teraz doszliśmy.

Stąd widać, że fenomeny trzech podstawowych klas jak najściślej spletają się z sobą. Ścisłego bowiem powiązania niż powiązanie trzech momentów świadomości wewnętrznej nie da się już pomyśleć.

Następnie stwierdzamy, że te trzy klasy cechują się skrajną ogólnością; nie ma aktu psychicznego, w którym wszystkie one nie byłyby reprezentowane. Każdej klasie przysługuje zatem pewnego rodzaju wszechobecność w życiu psychicznym²⁵.

Nie znaczy to jednak, że fenomeny te są wyprowadzalne jedne z drugich. Można bowiem pomyśleć – jak Brentano pisał dalej – takie życie psychiczne, w którym występowałyby nie wszystkie z wymienionych fenomenów lub zdolności do nich. Niemniej ich porządek wyznacza ich natura: pierwszeństwo należy się przedstawieniu jako najprostszemu z trzech wyróżnionych fenomenów psychicznych i ich podstawa, drugie miejsce należy się sądowi, gdyż za swoją podstawę ma tylko przedstawienie, ale już nie fenomeny miłości i nienawiści, gdy te ostatnie domagają się zarówno przedstawienia przedmiotu miłości i sądu, jeśli nie o istnieniu przedmiotu, to o zachodzeniu pewnych stosunków między rzeczami godnymi miłości, a analogicznie ma się sprawa z nienawiścią. Dlatego Brentano powie: „[...] wydaje się faktycznie

24 Tamże, 141-224, zwłaszcza – 223. W dziele tym o trzech wymienionych tu sposobach odniesienia się świadomości do siebie samej (samoświadomości) jest mowa przed wyróżnieniem trzech klas fenomenów psychicznych: przedstawień, sądów oraz miłości i nienawiści, dlatego na s. 223 odniesienie do przedmiotu pierwotnego określone jest jedynie jako przedstawienie: „W ten sposób każdy, nawet najprostszy akt psychiczny ma cztery strony, od których można go rozpatrywać. Może być rozpatrywany jako przedstawienie jego obiektu pierwotnego (np. akt, w którym doznawany jest dźwięk, jako słyszenie); ale można go też rozpatrywać jako przedstawienie jego samego, jako poznanie jego samego i jako odczucie jego samego”.

25 Tamże, 384.

nie do pomyślenia, aby jakaś istota była obdarzona zdolnością do miłości i nienawiści, nie mając zdolności do sądu²⁶.

Osobliwość fenomenów psychicznych nie ogranicza się do intencjonalnej inegzystencji przedmiotu w przeżyciu psychicznym, utożsamianej z odniesieniem do pewnej treści czy skierowaniem na pewien obiekt (niekoniecznie realny, a zatem – również na realny), choć właśnie tę cechę Brentano uważał za najbardziej charakterystyczną i (zasadnie) niekwestionowaną, choć kwestionowaną faktycznie przez Williama Hamiltona²⁷. Prócz niej w przeciwieństwie do fenomenów fizycznych, które są rozciągłe i posiadają lokalizację przestrzenną, mogą być spostrzegane jedynie w spostrzeżeniu zewnętrznym, istnieją tylko fenomenalnie i intencjonalnie²⁸, spostrzegane w tym samym czasie nie zawsze prezentują się jako składniki jednego fenomenu, fenomeny psychiczne jawią się jako nierozciągłe i pozbawione pozycji przestrzennej, właściwym dla nich spostrzeżeniem jest świadomość wewnętrzna, poza istnieniem intencjonalnym przysługuje im istnienie rzeczywiste oraz jawią się zawsze jako jedność²⁹.

Analizując dzieła Brentana, trzeba wyraźnie stwierdzić, że nie uczynił on intencjonalności przedmiotem swoich rozważań. Błędem byłoby sądzić, że wyłożył on w swych pracach, a w szczególności w *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, względnie zwartą i pełną koncepcję intencjonalności. W centrum problemowym tego dzieła leżą po prostu fenomeny psychiczne jako przedmioty psychologii. Intencjonalność zaś, w ograniczonym zakresie, pojawia się w związku z poszukiwaniem *differentia specifica* fenomenów psychicznych, by można było je odróżnić od fenomenów fizycznych i wydzielić z *universum* przedmiotów możliwego poznania – i dzięki temu zasadnie

26 Tamże, 387.

27 Brentano (tamże, 127-129) odwołuje się do dzieła W. Hamiltona *Lectures on Metaphysics and Logic*, t. 1-4, Edinburgh-London: William Blackwood and Sons 1859-1860, które otwiera motto: „On earth, there is nothing great but man; in man, there is nothing great but mind”.

28 Brentano (tenże, *Psychologia*, dz. cyt., 30n) pojmuje fenomeny fizyczne jako „znaki czegoś rzeczywistego, co przez swoje oddziaływanie wytwarza ich przedstawienie. [...] nie są one wiernym obrazem tego rzeczywistego bytu i dają o nim tylko nader niedoskonałe pojęcie” – i dodaje: „Możemy powiedzieć, że istnieje coś, co w tych a tych warunkach stanie się przyczyną tego a tego wrażenia; możemy też dowieść, że w tym rzeczywistym bycie muszą występować stosunki podobne do tych, które prezentują zjawiska przestrzenne, wielkości i kształty. Ale też na tym koniec. To, co naprawdę istnieje, samo w sobie nie staje się dla nas zjawiskiem, a to, co się nam zjawia, nie istnieje naprawdę. Prawdziwość fenomenów fizycznych jest, jak się ją nazywa, prawdziwością czysto względną”. Natomiast fenomeny spostrzeżenia wewnętrznego, czyli fenomeny psychiczne, „[...] są prawdziwe same w sobie. Oczywistość, z jaką je spostrzegamy, świadczy o tym, że jakimi się nam jawią, takie też są w rzeczywistości”. Nie wydaje się jednak, by tak określone stanowisko Brentana należało uznać za fenomenalistyczne. Posiada ono kantowską proveniencję, mimo wyraźnego odrzucania przez Brentana stanowiska Kanta.

29 Por. F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 122-142. Brentano, tak charakteryzując fenomeny psychiczne i fizyczne, zdaje sobie sprawę, że nie ma na to powszechnej zgody.

uprawiać doświadczalną psychologię. A zatem Brentanowską koncepcję intencjonalności trzeba dopiero rekonstruować na podstawie wypowiedzi rozproszonych w tekstach, których przedmiotem są fenomeny psychiczne.

ROZWÓJ KONCEPCJI INTENCJONALNOŚCI BRENTANA I JEJ ODMIANY

Wskazany tu kontekst, w jakim w *Psychologie vom empirischen Standpunkt* pojawiła się problematyka intencjonalności, ściślej: problematyka intencjonalnej lub mentalnej inegzystencji przedmiotu w fenomenie psychicznym, czyli odniesienia czy skierowania na pewną treść lub pewien obiekt, każe najpierw zwrócić uwagę na ograniczenia analiz przeprowadzonych przez Brentana. Zdawał on sobie sprawę, że terminologia przezeń użyta przybierała różne znaczenia u różnych autorów. Nam zaś wypada zauważyć, że w swoich analizach ograniczył się jedynie do przeżyć aktowych, pozostawiając na boku szeroki krąg fenomenów psychicznych, które są przeżyciami nieaktowymi, jak stany psychiczne (stany świadomości), które nie są skierowane na żaden obiekt³⁰. Przeżywając przeżycia nieaktowe, jakimi są takie stany świadomości jak przeżycie lęku czy strachu, niepokoju, radości, ufności czy zagrożenia itp., zdajemy sobie sprawę z tego, co przeżywamy: że przeżywamy np. niepokój a nie błogi spokój, radość lub smutek, a jednocześnie, że ów niepokój nie jest odniesiony do czegoś, wobec czego mógłbym czuć się zaniepokojony. W przeżyciach nieaktowych przeżywam samo owo przeżycie, a nie jego „immanentną przedmiotowość”: przeżywam radość, a nie to, z czego się raduję; zatroskanie, a nie przedmiot troski itp., a przecież takie nieaktowe przeżycie nie jest pozbawione treści, innej jednakże niż treść spostrzeżenia zielonego drzewa. Czy jednak z tego wynika, że owe nieaktowe przeżycia psychiczne są w ogóle pozbawione momentu intencji? Do problemu przyjdzie nam wrócić w dalszych rozdziałach niniejszej rozprawy.

³⁰ Wielu współczesnych autorów uważa, że intencjonalność nie jest konstytutywna dla wszelkich przeżyć psychicznych, że niektóre z nich (stany) są pozbawione momentu intencji, a zatem nie są intencjonalne jak akty, które tym właśnie się charakteryzują, że posiadają ów moment skierowania na przedmiot. Np. krytyczne stanowisko wobec licznych przedstawicieli filozofii analitycznej, którzy za Brentanem uznają intencjonalność za właściwość wszelkich przeżyć psychicznych, zajął J. Kim, *Philosophy of Mind*, Boulder & Oxford: Westview Press 1996, 15-23.

Brentano intencjonalność jako cechę fenomenu psychicznego (przedstawienia) ograniczył do „intencjonalnej inegzystencji pewnego przedmiotu”, czyli do „odniesienia do pewnej treści” lub „skierowania na pewien obiekt” (niekoniecznie realny). Tym samym w pewien sposób uprzestrzenił ze swej istoty nieprzeustrzenne fenomeny psychiczne. Nie znaczy to jednak, by je za takie uważał. Występujące w nauce Brentana terminy: *Inhalt*, *Bezug*, *Relation*, *Verbindung* czy *Richtung*, należy uznać za metafory, których właściwy sens uwidacznia się w spostrzeżeniu wewnętrznym, właśnie spełnianym³¹.

Wypowiedź Brentana o intencjonalności z *Psychologie vom empirischen Standpunkt* jest przedmiotem szerokiej dyskusji. Przede wszystkim zwraca się w niej uwagę na zagadnienie statusu ontycznego przedmiotów inegzystujących w fenomenach psychicznych oraz na intencjonalność tworów semantycznych, jakimi są wyrażenia językowe, mniej na samo odniesienie do jakiegoś przedmiotu.

Zagadnienie statusu ontycznego owego immanentnego przedmiotu, przedmiotu, który inegzystuje w przeżyciu psychicznym, jest rozwiązywane w ten sposób, że przypisuje mu się irrealną egzystencję. Zagadnienie to – być może – nie miało dla Brentana istotnego znaczenia. Odwołując się do średniowiecznej doktryny o *ens obiectivum*, przedmiotowi, domniemanemu w przeżyciu psychicznym, przypisał on „objektive Existenz im Geiste”, a jednocześnie uchylił się od rozwiązania problemu statusu ontycznego takiego przedmiotu³². Być może mowa o *immanenten* lub *intentional existierenden Objekten* mogła być po prostu *façon de parler*, bez ontologicznych konsekwencji³³. Być może. Jednakże zagadnienie ontycznego statusu owych intencjonalnych przedmiotów nie jest obojętne dla pojmowania samej intencjonalności: rzuca bowiem światło na charakter i kres owego intencjonalnego odniesienia do czegoś, co istotnie charakteryzuje intencjonalność.

Zagadnienie statusu ontycznego przedmiotu inegzystującego w przeżyciu psychicznym podjął w swych pracach nad intencjonalnością w ogóle, a intencjonalnością w rozumieniu Brentana w szczególności, Arkadiusz

31 Por. S. Kappner, dz. cyt., 7.

32 Por. A. Chrudzimski, *Intentionalität*, dz. cyt., 18.

33 Przypomina tę tezę Chrudzimski, natomiast innego zdania są B. Smith (tenże, *Australian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court 1994, 41-45), R. Richardson (tenże, *Brentano on Intentional Inexistence and the Distinction Between Mental and Physical Phenomena*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 64 (1982) 3, 250-282), D. Münch (tenże, dz. cyt., 68-73) lub H.H. Field (*Mental Representation*, „Erkenntnis” 13 (1978) 1, 9). Według nich Brentano przyznawał przedmiotom immanentną egzystencję w fenomenach psychicznych. Problem ten sygnalizuje D. Perler (tenże, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, 4).

Chrudzimski³⁴. Jego analizy nawiązują do przytoczonej na wstępie deklaracji Brentana, lecz punkt ciężkości położony jest na analizy semantyczne. Wyróżnia on w dziele Brentana dwie zasadnicze teorie intencjonalności: wczesną i późną, spojone uwagami zaczerpniętymi z rękopisów wykładów z logiki, które pozwalają skonstruować teorię „przejściową”, przy czym faktycznie ma on na uwadze nie tyle teorię intencjonalności, co teorię przedmiotu intencjonalnego odniesienia³⁵. Podobnie dwa (i tylko dwa) zasadnicze podejścia do problemu intencjonalności w dziełach Brentana, wczesne i późne, wyróżnia Marek Maciejczak – jego analizy skupiają się raczej na przeżyciach (aktach) intencjonalnych³⁶. Te dwie koncepcje intencjonalności odpowiadają dwóm zasadniczym okresom rozwoju myśli Brentana: psychologicznemu i reistycznemu, które jednakże nie stanowiły monolitu, lecz ulegały przeobrażeniom.

Wczesną teorię Brentana określa się jako czystą teorię przedmiotową (*reine Objekt-Theorie*)³⁷. Jak stwierdza Chrudzimski, charakterystyczne dla niej jest to, że intencjonalności został przypisany *quasi*-relacyjny charakter, czemu służyło wprowadzenie jako przedmiotów, na które jest skierowana intencja aktów psychicznych, irrealiów, tzn. irrealnych istności (*irreale Entitäten*). *Quasi*-relacyjny charakter intencjonalności aktów psychicznych (mentalnych) jest następstwem tego, że w nich nie zachodzi (lub: nie zawsze

34 Por. A. Chrudzimski, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers 2001; tenże, *Intentionalität*, dz. cyt., szczególnie: 17-38; 53-57; 107-109; 135-140.

35 Nurt badań nad przedmiotem, inspirowany się myślą Brentana, ma bogatą historię. Zapoczątkowali go najznakomitsi uczniowie Brentana: K. Twardowski (tenże, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Wien: Hölder 1894; tłum. polskie: *O treści i przedmiocie przedstawień*, tłum. I. Dąbska, w: *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, red. T. Rzepa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997, 68-84), A. Meinong (tenże, *Über Gegenstandstheorie*, w: tenże, *Gesamtausgabe*, hrsg. R. Haller, R. Kindinger, t. 2, Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt 1971, 377-535 – pierwodruk: 1904; tenże, *Über Annahmen*, w: tenże, *Gesamtausgabe*, hrsg. R. Haller, R. Kindinger, t. 4, Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt 1977, 377-535 – pierwodruk: 1910) oraz E. Husserl (tenże, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Husserliana XXVI, hrsg. U. Panzer, Dordrecht-Boston-Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers 1987 – pierwodruk 1908; tenże, *Idee чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая*, tłum. D. Gierulanka, [Warszawa]: PWN 1975² – pierwodruk niem. 1913, cyt. dalej jako *Idee I*).

36 M. Maciejczak, *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej 2001. Wydaje się, że Maciejczak zbyt pochopnie uznał, iż „Brentano zastosował [słowo *intention*] do aktów poznania i uczynił naczelnym pojęciem psychologii opisowej” (tamże, 25). Według Brentana intencjonalność jest własnością, a nawet właściwością wszelkich fenomenów (aktów) psychicznych, a te nie zawsze są aktami poznawczymi. Można jednak uznać, że wszystkie one posiadają moment poznawczy, skoro są nabywane na przedstawieniu (ściśle – wg Brentana – poznaniem jest sąd, lepiej: sędzenie, a nie przedstawienie). Trudno byłoby mi także przystać na stwierdzenie, że Brentano uczynił *intention* „naczelnym pojęciem psychologii opisowej” (wg mnie jest nim fenomen psychiczny), choć zgodziłbym się, że należy ono do naczelnych pojęć psychologii opisowej. Por. także: M. Maciejczak, *Świadomość i sens. Kant – Brentano – Husserl – Merleau-Ponty*, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2007, 137-181.

37 A. Chrudzimski, *Intentionalitätstheorie*, dz. cyt., 13; Chrudzimski nawiązuje do książki D.W. Smitha oraz R. McIntyre’a *Husserl and Intentionality. A study of Mind, Meaning and Language*, Dordrecht: Reidel 1982, 21-35.

zachodzi) odniesienie do przedmiotów tych aktów w zwykłym rozumieniu tych słów (szczególnie słowa: „przedmiot”), czyli – do przedmiotów transcendentnych. W ich miejsce pojawiają się – można powiedzieć – *quasi*-przedmioty, przedmioty aktowi immanentne: owe przedmioty inegzystujące w fenomenie psychicznym. Chrudzimski zdaje sobie sprawę z tego, że jego interpretacja wczesnej teorii intencjonalności Brentana jest – do pewnego stopnia – ontologizacją (*Ontologisierung*) pojęcia „immanentnego przedmiotu”, niemniej powołując się na Barry’ego Smitha³⁸, zwraca uwagę, że wczesna teoria intencjonalności Brentana sugeruje, iż jedynym możliwym przedmiotem przedstawień jest przedmiot immanentny, choć kłóci się to z pierwotną intuicją, która nie zamyka relacji intencjonalnych do przedmiotów immanentnych³⁹.

Dostrzeżenie tego oraz własna krytyka Brentana, w tym wspomniane już rękopisy wykładów z logiki, prowadzą Chrudzimskiego do platońskiej teorii pośrednictwa (*die Platonische Mediator-Theorie*) i jej odmian, która to teoria była dla Brentana pomostem wiodącym do późnej teorii intencjonalności⁴⁰. Przedmiot intencji jest w niej uważany za pośrednika (*Vermittler*), co nie wiąże się z określonym statusem ontycznym, lecz funkcją, jaką spełnia w aktach intencjonalnych⁴¹. Za takim rozwiązaniem przemawiają

38 B. Smith, *Australian Philosophy*, dz. cyt., 44, cyt. za: A. Chrudzimski, *Intentionalität*, dz. cyt., 20n: „Brentano’s intentionality thesis at the time of the *Psychology* may now more properly be interpreted as follows: the mind or soul is windowless; our acts of thought and sensation are directed in every case to what exists immanently with it, to these acts themselves, or to immanent data of sense, or to immanent entities other sorts [...]. Notice further that Brentano’s thesis leaves no room for non-veridical intentionality [...]. The act involved in such cases enjoy [...] objects of exactly the same (immanent) sorts”.

39 Nie wydaje się, by takie zdecydowane twierdzenie było w pełni zasadne. Wprawdzie wczesne wypowiedzi Brentana nie są w tej materii jasne i mogą skłaniać ku takiej interpretacji, zwłaszcza w świetle jego późniejszych stwierdzeń, że przedmiot przedstawienia nie jest „rzecz przedstawiona”, lecz sama „rzecz”. Także we wstępie do *Psychologie vom empirischen Standpunkt* z 1911 r. (dz. cyt., 260) Brentano pisze: „Jedną z najważniejszych innowacji jest ta, że obecnie nie jestem zdania, aby odniesienie psychiczne kiedykolwiek mogło mieć za przedmiot co innego niż pewien obiekt realny”. Czy jednak miałyby to znaczyć, że wcześniej Brentano wykluczał, by przedmiotem takiego odniesienia mógł być obiekt realny? – wydaje się, że nie. Wyraźnie przedmiot przedstawienia, który jest transcendentny wobec podmiotu przeżyć psychicznych, od mentalnej treści aktów psychicznych, odróżnił K. Twardowski (tenże, art. cyt.), przy czym przez „przedmioty” należy pojmować zarówno rzeczy istniejące, jak i nieistniejące, a Meinong, podejmując myśl Twardowskiego, uznał, że każdy psychiczny akt ma zarówno swoją treść, jak i przedmiot.

40 Chrudzimski szeroko to zagadnienie omawia w *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano* (dz. cyt.), a bardziej syntetycznie w *Intentionalität, Zeitbewusstsein und Intersubjektivität* (dz. cyt.). W pierwszej z prac, interpretując „pośrednie” stanowisko Brentana, ujmuje je m.in. jako teorię dwóch przedmiotów, teorię opisową, teorię przedmiotu immanentnego lub teorię przedmiotową z przedmiotem nieistniejącym. Interpretacje te przemawiają za tym, że tzw. wczesna teoria intencjonalności Brentana nie jest jednorodna i jednoznaczna.

41 Chrudzimski określa te przedmioty mianem: *Referenzobjekte* (przedmioty odnoszące). Tym samym zmienia się jednak ich charakter: o ile realne i immanentne przedmioty zostały wyróżnione ze względu na sposób istnienia, *Referenzobjekte* swój status zawdzięczają funkcji, jaką spełniają w relacji intencjonalnej, co uchyla – i słusznie – zasadność ontologicznych analiz wczesnych wypowiedzi Brentana na ten temat. Por. A. Chrudzimski, *Intentionalität*, dz. cyt., 22; tenże, *Intentionalitätstheorie*, dz. cyt., 22.

niektóre wypowiedzi Brentana, zawarte w jego wykładach z logiki. Stwierdził on w nich, że obok przedmiotów immanentnych, istnieją przedmioty transcendentne, niezależne od przeżyć psychicznych, do których podmiot odnosi się za pośrednictwem (*unter Vermittlung*) przedmiotów immanentnych. Jest to teoria, której klasyczną postać nadał Gottlob Frege. Fregowski „sens” (*Sinne*) jest pośrednikiem, dzięki któremu możliwy jest intencjonalny dostęp do właściwego przedmiotu odniesienia (*Bedeutung*). Jeśli jednak ten przedmiot nie istnieje, mimo że przeżycie intencjonalne zawiera w sobie określony sens, nie posiada przedmiotowego odniesienia. Intencja jest więc bez-przedmiotowa, lecz nie bez-sensowna⁴². Trzeba jednak dostrzec, że ta koncepcja intencjonalności Brentana uzyskuje wsparcie ze strony semantyki.

Maciejczak problematykę intencjonalności rozważa w kontekście Brentana teorii świadomości. Podkreśla, że każdy akt psychiczny jest zarazem świadomością siebie oraz tego, co w nim uświadomione (przedmiotu). Świadomość siebie prezentuje swój przedmiot wprost, za jednym zamachem (niedyskursywnie), w sposób niezniekształcony (pasywnie). Ów uświadomiony przedmiot jest pierwotnym przedmiotem aktu, a wtórnym – ów akt, czego nie należy rozumieć w sensie następstwa czasowego. Bezpośrednie, oczywiste spostrzeżenia Brentano uważał za poznanie faktu. W sensie ścisłym jest nim spostrzeżenie wewnętrzne, w którym spostrzegamy bezpośrednio nasze myślenia jako fakt. Poznanie oczywiste gwarantuje bowiem istnienie swego przedmiotu. Nie jest nim zatem ani przypominanie (pamięć), ani spostrzeżenie zewnętrzne – ich przedmioty, nie będąc w koniecznym związku z poznającym, mogą nie istnieć, mimo spełnianego spostrzegania lub przypominania. Według Brentana całość naszych aktów psychicznych tworzy realną jedność (*reale Einheit*). Nierozstrzygnięta jednakże pozostaje kwestia przedmiotu intencjonalnego odniesienia, czy jest nim także obiekt „zewnętrzny”, czy jedynie własne przeżycie. Mimo sugestii, zawartej w wykładzie z 1889 r., że:

[w] przypadku pewnej części sądów prawdziwych zachodzi, by się tak wyrazić, bezpośrednie odniesienie ich prawdziwości do czegoś realnego; są to sądy, w których przedstawienie leżące u podstaw sądu ma realną zawartość; jest rzeczą jasną, że od trwania, powstawania i przemijania odnośnych realiów uzależniona jest prawdziwość sądu twierdzącego i – w odwrotnym sensie – prawdziwość sądu negatywnego. Gdy odnośne realia na zewnątrz zostaną

42 Por. G. Frege, *Sens i znaczenie*, w: tenże, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1977, 61-88.

wytworzone lub zniszczone, sąd taki, sam nie zmieniając się, częstokroć zyskuje albo też traci swoją prawdziwość [...]»⁴³

– Maciejczak stwierdza, iż Brentano w fazie psychologicznej nie dał odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób intencjonalne odniesienie sięga przedmiotu transcendentnego, jak łączą się świadomość i świat, akt i przedmiot⁴⁴.

Inaczej zagadnienie przedmiotu odniesienia intencjonalnego ujął Brentano w późniejszym okresie, zwanym reistycznym (teorię tę Chrudzimski, w przeciwieństwie do wczesnej, proponuje nazwać teorią relacji, ze względu na realność obu jej kresów). Początek odejścia od wczesnej teorii intencjonalności, przyjmującej irrealia jako przedmioty odniesienia intencjonalnego, inegzystujące w świadomości, datuje się na rok 1900⁴⁵. W liście z 17 marca 1905 r. do Antona Marty'ego Brentano wyjaśniał, że nie uważał on przedmiotu immanentnego za przedmiot przedstawiony (*vorgesstelltes Objekt*). Przedstawienie bowiem nie przedstawia sobie *przedstawionej rzeczy* lecz *rzecz (Ding)*, który to termin Brentano używał zamiennie z wyrażeniami: „to, co realne” (*Reales*) i „to, co istnieje”, „istniejące” (*Seiendes*). Przedstawienie konia za swój przedmiot nie ma *przedstawionego konia* lecz *konia*, choć samo przedstawienie nie wyznacza sposobu istnienia swego przedmiotu⁴⁶. W *Słowie wstępnym* do wydania *Psychologie vom empirischen Standpunkt* z 1911 r. jej autor tak określił zmianę swojego stanowiska:

Jedną z najważniejszych innowacji jest ta, że obecnie nie jestem zdania, aby odniesienie psychiczne kiedykolwiek mogło mieć za przedmiot co innego niż pewien obiekt realny⁴⁷.

Ale czy w takim razie należy utrzymywać, że we wczesnym, psychologicznym okresie, Brentano wykluczał, by przedmiotem odniesienia intencjonalnego mogły być realia? Wydaje się, że nie. Odnosząc się do swych wczesnych

43 F. Brentano, *O pojęciu prawdy*, tłum. J. Sidorek, „Principia” 18-19 (1997), 67.

44 Por. M. Maciejczak, *Brentano i Husserl*, dz. cyt., 14-45.

45 Do tego okresu zalicza się zatem t. 2 *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, który – jak już wspominałem – ukazał się w roku 1911 w Lipsku pt. *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Oprócz niego źródłem dla poznania późnej koncepcji intencjonalności Brentana mogą być jego teksty, zamieszczone w dodatku do *Psychologie vom empirischen Standpunkt* z roku 1911 oraz późniejsze – por. tenże, *Psychologia*, dz. cyt., 389-543.

46 F. Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, hrsg. F. Mayer-Hillebrand, Hamburg: Meiner 1977², 119-120, cyt. za: A. Chrudzimski, *Intentionalität*, dz. cyt., 22: „Es ist aber *nicht meine Meinung gewesen, daß das immanente Objekt = »vorgestelltes Objekt«* sei. Die Vorstellung hat nicht »vorgestelltes Ding«, sondern »das Ding«, also z.B. die Vorstellung eines Pferdes, nicht »vorgestelltes Pferd« ist, sondern »Pferd« zum (immanent d.h. allein eigentlich Objekt zu nennenden) Objekt. Dieses Objekt ist aber nicht. Der Vorstellende hat etwas zum Objekt, ohne daß es deshalb ist”.

47 F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 260.

poglądów na temat przedmiotu przedstawień, Brentano we wspomnianym liście pisał, że przedmiotów immanentnych nie traktował jako osobnej kategorii bytu, lecz dzięki nim wyjaśniał, iż przedstawienie nie traci swego intencjonalnego charakteru nawet wtedy, gdy jego przedmiot nie istnieje. Niemniej w swej późnej teorii intencjonalności za przedmiot intencjonalnego odniesienia uznawał jedynie realia, jednakże nie wyłącznie przedmioty realne istniejące faktycznie, lecz także możliwe, a nawet wewnętrznie sprzeczne⁴⁸. W okresie przejściowym utrzymywał, że przedmiot odniesienia intencjonalnego nie musi istnieć, a relacja intencjonalna – w zgodzie z teorią relacji Arystotelesa – nie musi posiadać jednego ze swych kresów (przedmiotu odniesienia). Wystarczy, że istnieje fundament owej relacji: podmiot, który w określony sposób odnosi się do przedmiotu. Później zastrzył swój pogląd, odmawiając irrealiom jakiegokolwiek sposobu istnienia. Twierdził coraz bardziej jednoznacznie, że wszystkie irrealia są w istocie fikcjami i jako takie są nieprzedstawialne. Przedstawialne są jedynie rzeczy i dlatego tylko one mogą być przedmiotami odniesienia intencjonalnego. Jeśli ktoś uważa inaczej, to po prostu ulega złudzeniu językowemu, które substancjalizuje (urzeczowia) to, co substancją (rzeczą) nie jest, a ściślej – co w ogóle nie istnieje, czego po prostu nie ma. Takie rozwiązanie – jak się zdaje – wynikało z chęci ratowania jednoznaczności pojęcia „przedstawienia”. Jeśli „przedstawienie” nie ma być pojęciem wieloznacznym, jednoznaczne musi też być pojęcie tego, co przedstawione (przedmiotu przedstawienia), a nie można sobie przedstawić czegoś, co nie istnieje⁴⁹. Dlatego też Brentano twierdził, że wszelkie zdania, które zawierają w sobie odniesienie do przedmiotów irrealnych, mogą zostać przeformułowane na takie, w których będzie mowa o przedmiotach realnych: o podmiocie, który sobie takie to a takie przedmioty przedstawia⁵⁰.

Według Maciejczaka, Brentano stopniowo wyzwał się z wczesnej koncepcji intencjonalności, poprzez odrzucenie: intencjonalnych przedmiotów

48 Przedmiotem sądu, negującego istnienie kwadratowego koła, jest kwadratowe koło.

49 F. Brentano, *Die Abkehr*, dz. cyt., 249: „Der Beweis stützt sich darauf, daß der Begriff des Vorstellens ein einheitlicher, daß der Name also univok, nicht äquivok ist. In diesem Begriffe liegt aber, daß jedes Vorstellen etwas vorstellt, und es könnte wenn dieses »Etwas« nicht selbst eindeutig wäre, auch der Name »Vorstellen« nicht eindeutig sein. Is dies gewiß, so ist es unmöglich, daß unter dem Etwas bald ein Reales (Ding), bald etwas Nichtreales zu verstehen ist. Denn es gibt keinen Begriff, der Realem und Nichtrealem gemeinsam sein zu könnte. Dieser Beweis ist meines Erachtens schlechterdings entscheidend“ – cyt. za: A. Chrudzimski, *Intentionalität*, dz. cyt., 25.

50 F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 423 (*Dodatek*): „Zauważmy [...] ogólnie, [...] że naszymi przedmiotami – czy to *in recto*, czy to *in obliquo* – są zawsze rzeczy, a następnie, że dla każdego zdania, które na pozór ma za podmiot albo za orzecznik którąś z wymienionych [fikcji], da się utworzyć równoważne zdanie, w którym podmiot i orzecznik będą zastąpione przez twory realne”. Brentano powołuje się tu na pogląd G.W. Leibniza na tzw. *nomina abstracta* (por. tenże, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. II, rozdz. XXIII, § 1 – tłum. I. Dąbska, Warszawa: PWN 1955).

aktów (*entia rationis*), treści aktów intencjonalnych, które także nie istnieją we właściwym sensie (istnieje tylko tak a tak myślący podmiot), a także samych aktów intencjonalnych, które są po prostu częścią osoby, spełniającej ten akt (myślącego podmiotu, tzn. myślącej rzeczy). Tak oto Brentano w miejsce aktów, treści i przedmiotów postawił myślącą rzecz, która na wiele sposobów (*modi*) przedstawia to, co realne⁵¹. W tekście, podyktowanym 22 lutego 1915 r., *O przedmiotach myślenia* tak to m.in. ujął:

Wszelkie nasze myślenie posiada tę właściwość, że ma za przedmiot coś realnego. Także sam myślący jest jednym z przedmiotów swojego myślenia i również on jest czymś realnym. Jest jednak wiele różnych sposobów, w jakie przez nasze myślenie odnosimy się do rzeczy. Widzieliśmy już wcześniej, że myślący myśli o tych samych rzeczach raz w sposób bardziej, raz mniej określony, tak jak o tym samym człowieku już to myślimy jako o człowieku, już to jako o istocie żywej. Następnie jednak sposoby, w jakie odnosimy się w myśli do naszego przedmiotu, różnią się między sobą także o tyle, że czasem tylko sobie ten przedmiot przedstawiamy, kiedy indziej czynimy go naszym przedmiotem także jako [coś o nim] sądzący, czy to uznając go, czy to mu przecząc, jeszcze innym natomiast razem odnosimy się do niego także emocjonalnie, tj. kochając go lub nienawidząc⁵².

Drugi kierunek badań nad koncepcją intencjonalności Brentana dotyczy jej aspektu semantycznego⁵³. Wydaje się, że intencjonalność językowa jest faktycznie paralelna do intencjonalności psychologicznej (aktowej), natomiast pytaniem, które mogłoby wyznaczyć badania historycznofilozoficzne nad koncepcją intencjonalności tego filozofa, dotyczyłoby faktycznej i rzeczowej relacji między wymienionymi tu rodzajami intencjonalności. Niewątpliwie analiza języka pozwoliła Brentanowi korygować własną teorię intencjonalności, niemniej – jak się zdaje – intencjonalność językową uznałby za zależną od intencjonalności aktu psychicznego.

W okresie psychologicznym język był przezeń uważany za narzędzie wyrażające akty psychiczne, za obraz przeżyć. Przedstawianie było traktowane jako konieczny warunek sensowności wyrażenia językowego. Pierwszeństwo intencjonalności psychologicznej przed językową ujawniało się i w tym, że prawdziwość czy fałszywość, prawdopodobieństwo czy nieprawdopodobieństwo, oczywistość lub ślepotę Brentano przypisywał sądom, a nie

51 Por. M. Maciejczak, *Brentano i Husserl*, dz. cyt., 48-55.

52 F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 477.

53 Zagadnienie to podejmują m.in.: A. Chrudzimski (por. tenże, *Intentionalität*, dz. cyt., 137-140) oraz M. Maciejczak (wprost w pracy: *Intencjonalność i znaczenie językowe*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2010, 107-116, a także w: *Brentano i Husserl*, dz. cyt., 53n).

wyrażeniom językowym, a sądy – jak była o tym mowa – były ufundowane na przedstawieniach.

W manuskrypcie z wykładów z logiki z lat osiemdziesiątych XIX w. zachował się fragment, w którym Brentano przedstawia swoje rozumienie intencjonalności nazwy. I tak: (1) nazwa wskazuje (w tekście występuje czasownik: *bezeichnet* – „oznacza”) na treść przedstawienia jako taką, na przedmiot immanentny oraz (2) na to coś, co przez treść przedstawienia jest przedstawione. Owa treść przedstawienia (1) jest znaczeniem nazwy, natomiast to, co przez treść jest przedstawione (2), jest tym, co tak a tak się nazywa, czemu owa nazwa przysługuje (desygnat). Jeśli to coś istnieje, jest to transcendentny przedmiot przedstawienia, który tak a tak się nazywa za pośrednictwem znaczenia⁵⁴. Mając na uwadze funkcje semantyczne wyrażen językowych, Brentano przypomniał też trzy podstawowe supozycje, znane już w średniowieczu: *suppositio materialis* – gdy nazwa oznacza siebie samą, *suppositio simplex* – gdy nazwa oznacza jakąś *species*, oraz *suppositio realis* – gdy nazwa oznacza jakąś rzecz⁵⁵. Brentano zatem twierdził, że bytem nazywanym jest przedmiot zewnętrzny wobec aktu psychicznego, natomiast przedmiot immanentny funkcjonuje jako znaczenie nazwy, stając się tym samym pośrednikiem, który w typowym odniesieniu intencjonalnym nie jest tematyzowany. Chrudzimski sugeruje, że sposób, w jaki według Brentana immanentne przedmioty pośredniczą w dostępie do ewentualnie istniejących zewnętrznych (transcendentnych) przedmiotów przebiega według modelu deskryptywnej teorii intencjonalności, teorii, której filozoficzne rozpracowanie zawdzięczmy Gottlobowi Fregemu i Bertrandowi Russellowi⁵⁶, o czym – w innym kontekście – wspominałem. Na potwierdzenie, że Brentano skłaniał się ku teorii opisowej, Chrudzimski przywołuje fragment rękopisu *Abstraktion*, pochodzącego z 1889 lub 1899 r. Czytamy w nim, że podmiot przedstawiający coś w swoisty sposób przyjmuje w siebie przedmiot. Dlatego, mając na uwadze przedstawienie, mówi się o czymś, co zostało przyjęte (*conceptus*), czyli o pojęciu w najszerszym sensie. Jeśli

54 F. Brentano, *Logik. Das Manuskript der Logik-Vorlesung aus der zweiten Hälfte der achtziger Jahre*, 34-35, cyt. za: A. Chrudzimski, *Intentionalität*, dz. cyt., 137: „Was bezeichnen die Namen? Der Name bezeichnet [i] in gewisser Weise den Inhalt einer Vorstellung als solche[n], den immanenten Gegenstand; [ii] in gewisser Weise das, was durch Inhalt einer Vorstellung vorgestellt wird. Das Erste ist die Bedeutung des Namens. Das Zweite ist das, was der Name nennt. Von dem sagen wir, es komme der Name ihm zu. Es ist das, was, wenn es existiert, äußere Gegenstand der Vorstellung ist. Man nennt unter Vermittlung der Bedeutung”.

55 W średniowieczu wyliczano ponad dwadzieścia rodzajów supozycji, przy czym nie zawsze nazywano je tak samo.

56 G. Frege, art. cyt., oraz B. Russell, *On Denoting*, „Mind N.S.” (1905) 14, 530-538.

to, co istniejące, zostaje przedstawione, jakiś zewnętrzny przedmiot, to nie zostaje on przedstawiony w sposób wyczerpujący (adekwatnie), lecz jedynie w pewnych cechach, a w innych nie. Dlatego ten sam przedmiot może zostać przedstawiony w różny sposób⁵⁷.

Analiza wyrażen językowych miała także swój poważny udział w wypracowaniu przez Brentana nowej, reistycznej koncepcji intencjonalności, gdyż – jak uważał – zakorzenione w języku błędy (wieloznaczność, nierozróżnianie autosemantycznego i synsemantycznego użycia wyrażen czy uznawanie *ens linguae* za *ens reale*, uznawanie treści aktu za przedmiot, a przedmiotu – za istniejący) wymuszają wprowadzenie irrealiów. Tymczasem wyrażenia językowe, aby mogły posiadać znaczenie, muszą odnosić się do rzeczy, bo poza rzeczami nic nie istnieje. Dlatego jeśli o nich wprost nie mówią, winny zostać przełożone na wypowiedzi o rzeczach, a jeśli nie jest to możliwe, należy to, o czym one (pozornie) mówią, uznać za fikcje językowe.

W drodze ku takiemu stanowisku Brentano odrzucił przede wszystkim arystotelesowską teorię sądu jako połączenia lub rozdzielenia podmiotu i orzecznika oraz teorię prawdy jako *adaequatio rei et intellectus*. Uznał, że wszelkie sądy orzecznikowe można zastąpić sądami egzystencjalnymi, bez utraty lub modyfikacji ich znaczenia – a jest nim przedstawienie jako całość, do którego dołącza się intencjonalna relacja uznania lub odrzucenia. Jeśli zatem wszelkie myślenie może posiadać za przedmiot jedynie coś realnego, w zdaniu o naszych przedstawieniach *in recto* jest wymieniony ten, kto coś myśli, a *in obliquo* przedmiot jego myślenia.

Zagadnienie intencjonalności Brentano poruszał jeszcze w innym kontekście, w kontekście moralnym⁵⁸. Mimo iż niemalże na początku tomu drugiego *Psychologie vom empirischen Standpunkt* z roku 1911, wydanego wtedy jako osobne dzieło (o czym była mowa), pisał, że terminu „intencjonalnej inegzystencji” nie należy rozumieć jako zamiaru i dążenia do jakiegoś celu⁵⁹,

57 F. Brentano, *Abstraktion, Das Manuskript vom 1889 bzw. 1899*, 4, cyt. za: A. Chrudzimski, *Intentionalität*, dz. cyt., 139: „Der Vorstellende nimmt den Gegenstand in gewissem Sinne in sich auf. Daher spricht man beim Vorstellen von einem Aufgenommenen (conceptus), Begriff im weitesten Sinn [...]. Wird ein Seiendes vorgestellt – so daß ein Gegenstand in der Außenwelt besteht – so wird dieser äußere Gegenstand nie in erschöpfender Weise vorgestellt, sondern wie man sagt, nach gewissen *Merkmalen*, nach anderen aber nicht. Infolge davon kann jeder Gegenstand in der Außenwelt Gegenstand verschiedener Vorstellungen sein. Die eine erfäßt ihn nach diesen, die andere nach anderen Merkmalen [...]. *Inhaltlich* verschiedene Vorstellungen haben dann denselben Gegenstand. (Die Merkmale, nach welchen der Gegenstand in die Vorstellung aufgenommen ist, bilden ihren Inhalt)”.

58 Teoretyczną i praktyczną *intentio* wyróżnił H. Spiegelberg (tenże, *Der Begriff*, art. cyt., 75-91).

59 Mając na uwadze to nieporozumienie dotyczące właściwego rozumienia terminu „intencjonalna inegzystencja”, w przypisie Brentano sygnalizował (tenże, *Psychologie*, dz. cyt., 266n): „Byłoby więc być może lepiej, gdybym się nim nie posłużył”. I dalej wyjaśniał: „Scholastycy zamiast wyrazu »intencjonalny« stosują jeszcze znacznie częściej wyraz »obiektywny«. Faktycznie chodzi o to, że coś jest obiektem dla

to przecież dostrzegał, że określony przedmiot intencjonalnie inegzystuje także w aktach pożądania, którym to terminem od czasów Arystotelesa obejmowano zarówno wyższe pragnienia i dążenia, przynależne do sfery umysłowej, jak i uczucia, afekty i popędy, przynależne do sfery zmysłowej.

W *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*⁶⁰, który to tekst zalicza się do wczesnej, psychologicznej fazy myśli Brentana, nie koncentrował się on na moralności, lecz na poznaniu moralnym. Uwaga ta jest istotna, gdyż tym samym zagadnienie intencjonalności pojawia się w tej rozprawie w kontekście poznawczym, a nie w kontekście postępowania moralnego. Niemniej czytamy tam, że podmiotem w sferze moralności jest wola, że przedmiot jej chcenia jest celem, który może stać się środkiem do dalszego celu, że różność celów, także ostatecznych, domaga się wyboru, co z kolei generuje szereg pytań, wyznaczających podstawowe problemy etyki. Wśród nich – jak się wydaje – pierwsze miejsce Brentano oddał pytaniu o dobro, o to: co to jest dobro?, co jest najlepsze?, w jaki sposób zdobywamy wiedzę o tym, że coś jest dobre i lepsze, niż coś innego? Aby na nie odpowiedzieć, trzeba „przede wszystkim odnaleźć źródło pojęcia dobra (i zła), które – podobnie jak źródło wszystkich naszych pojęć – tkwi w pewnych konkretnie naczynych przedstawieniach”⁶¹. Z nich to, tak jak wydobywane jest pojęcie prawdy, wydobywane jest też pojęcie dobra, jednakże nie z sądów, które są nabudowane na przedstawieniach, lecz w trzeciej – wymienionej już wyżej – relacji intencjonalnej wobec przedstawionego przedmiotu, jakim jest relacja miłowania lub nienawidzenia czy też upodobania lub niechęci czy wstrętu, obejmująca emocje i wolę:

Rzecz nazywamy dobrą, gdy słuszna jest skierowana ku niej miłość. To, co należy kochać słuszną miłością, to, co godne kochania, jest dobrem w najszerszym sensie tego słowa⁶².

podmiotu czynności psychicznych i jako taki obiekt, czy to tylko dla myślenia, czy również pożądania, unikania itp., jest jak gdyby obecne w jego świadomości. Jeżeli wolałem wybrać wyraz »intencjonalny«, to ze względu na to, że niebezpieczeństwo nieporozumienia wydawało mi się jeszcze większe, gdybym to, co pomyślane, jako takie nazwał »istniejącym obiektywnie«, podczas gdy nowożytni filozofowie zwykli w ten sposób określać rzeczywisty byt, w przeciwieństwie do »czysto subiektywnych zjawisk«.

⁶⁰ Rozprawa ta ukazała się w Lipsku w Verlag von Duncker & Humblot w 1889, tłum. polskie: *O źródle poznania moralnego*, tłum. Cz. Porębski, Warszawa: PWN 1989. E. Husserl (tenże, *Idee I*, dz. cyt., 458) tę rozprawę uznał za „genialną”, której winien „najwyższą wdzięczność”, gdyż była pierwszym krokiem w kierunku zrozumienia „niezmiernie trudnych i posiadających bardzo szeroki zasięg zagadnień rozumu w sferze też uczuć i woli jako też ich splotów z »teoretycznym«, tj. przeświadczeniowym rozumem”.

⁶¹ F. Brentano, *O źródle*, dz. cyt., 17.

⁶² Tamże, 21.

By nie poszerzać naszej analizy, zanotujmy tylko, że we wspomnianym tomie drugim *Psychologie vom empirischen Standpunkt* Brentano wyjaśniał, dlaczego fenomeny uczucia i woli tworzą jedną podstawową klasę fenomenów psychicznych⁶³. Wyjaśnienie to współgra z dopiero co przywołanym cytatem, a mianowicie: treścią zarówno fenomenów uczucia, jak i woli jest rzecz⁶⁴, o ile jako dobra jest ona dla podmiotu przyjemna lub odpowiednia w najszerszym tego słowa znaczeniu czy też jako zła jest dlań nieprzyjemna lub nieodpowiednia. W fenomenie tym ujawnia się zatem pozytywna lub negatywna wartość przedmiotu, lecz nie na sposób poznawczy, właściwy sądzeniu, ani na sposób przedstawieniowy. Ten trzeci sposób intencjonalnego odniesienia do przedmiotu dzięki temu, że w jakiś sposób przenika je chcenie, leży u podstaw działania, a więc i moralności. Tak ten problem ujął Brentano:

Wszelkie chcenie ma udział we wspólnym charakterze naszej trzeciej podstawowej klasy; kto zatem określa przedmiot chcenia jako coś, co komuś jest miłe, już przez to samo w najbardziej ogólny sposób scharakteryzował poniekąd naturę czynności woli. Jeśli do tego dodamy określenia szczególnych rysów treści, swoistych cech przedstawienia i sądu, jakie stanowią podstawę chcenia, wówczas w podobny sposób uzupełniamy tę pierwszą charakterystykę, czyniąc z niej definicję dokładnie określającą granice, jak to w innych wypadkach dzieje się z charakterystyką pewnej klasy uczuć. Każde chcenie dotyczy pewnego działania, o którym sądzimy, że jest w naszej mocy, pewnego dobra, którego oczekuje się jako następstwa samego chcenia. Te specyfikujące określenia przywołał już Arystoteles, określając przedmiot wyboru jako dobro możliwe do osiągnięcia dzięki działaniu⁶⁵.

PODSUMOWANIE

Przywrócenie filozofii współczesnej intencjonalności przez Brentana dokonało się w kontekście wyznaczenia psychologii jej właściwego przedmiotu, psychologii, która miała być nauką empiryczną, opartą na doświadczeniu. Momentem, który pozwalał na wyodrębnienie jej przedmiotu, była właśnie intencjonalność, pojmowana jako intencjonalna (lub też mentalna)

63 Por. F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 340-383.

64 Tekst ten należy do okresu reistycznego.

65 F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 361.

inegzystencja pewnego przedmiotu, tzn. odniesienie do pewnej treści czy też skierowanie na pewien obiekt. W koncepcji Brentana określenia te są równoznaczne, niemniej wydaje się, że należałoby odróżnić intencjonalną inegzystencję przedmiotu od intencjonalnego odniesienia się do pewnej treści lub skierowania się na jakiś obiekt⁶⁶. Istotne dla tej koncepcji jest to, że te dwie postacie intencjonalności są nierozłączne: występują razem, są stronami tego samego fenomenu – fenomenu intencjonalności. Intencjonalne skierowanie na przedmiot sprawia zawieranie w fenomenu psychicznym „cudzej” treści, a treść ta wyznacza kierunek owego skierowania. Intencjonalność według Brentana byłaby zatem takim skierowaniem na przedmiot, który związany jest z intencjonalnym „objęciem” go, czyli z objęciem go na sposób mentalny. Sposób owego odniesienia się do przedmiotu i „objęcia” go jest różny. Trzy podstawowe tego rodzaje to fundowane kolejno na sobie: przedstawianie, sąd a właściwie – sążenie oraz miłość lub nienawiść. Wszystkie one mają szeroko rozumiany charakter poznawczy, choć w ścisłym tego słowa znaczeniu poznanie jest przypisywane sądom, a miłości lub nienawiści intencjonalne odniesienie do dobra (wartości). Intencjonalność jako właściwość fenomenów psychicznych, tzn. świadomości, ma dwa podstawowe skierowania: na przedmiot świadomości, czy to pojmowany jako immanentna jej treść, czy też transcendentna rzecz, oraz na samo przeżycie świadome tak a tak skierowane. Ujawnia się w świadomości poznawczej i wolitywnej, a także w języku, którego intencjonalność jest wtórna wobec intencjonalności aktu psychicznego.

⁶⁶ S. Kappner proponuje pierwszą nazwać intencjonalnością zawartości czy treści (*Inhalts-Intentionalität*), drugą – intencjonalnością odniesienia (*Bezugs-Intentionalität*) – tenże, dz. cyt., 9.

JĘZYKOWE ŚLADY INTENCJONALNOŚCI

JĘZYK PRZEWODNIKIEM W BADANIACH NAD INTENCJONALNOŚCIĄ

W odsłanianiu intencjonalności pomocne jest zastanowienie się nad terminem, który nazywa interesujący nas przedmiot: intencjonalność właśnie. Użyty termin jest – można powiedzieć – pierwszym śladem, wskazującym na poszukiwane zjawisko, przedmiot czy stanowisko. Język filozofii wywodzi się z języka naturalnego, w dużej mierze korzysta z jego zasobów leksykalnych i związków frazeologicznych. Znaczenia słów języka naturalnego wyznaczają ich sens filozoficzny. Terminy techniczne jakiegoś obszaru wiedzy raczej modyfikują, niż całkowicie zmieniają znaczenia słów, zaczerpniętych z języka codziennego, zwłaszcza gdy określone słowa dopiero są wprowadzane do języka naukowego. W przypadku terminologii filozoficznej język naturalny jest skarbcem zniuansowanych znaczeń, które pozwalają wydzielić lub dookreślić znaczenie pożądane w filozoficznym dyskursie⁶⁷.

Rozpoczynanie badań od wyjaśnienia znaczenia użytych terminów stale było i jest obecne w filozofii. Sokratejsko-platońskie dialogi, które prowadziły do przypomnienia sobie idei, znanych sprzed wcielenia duszy, zaczynały się często od analizy znaczenia nazw. Arystoteles, mimo swego w pełni realistycznego nastawienia, w *Analitikach drugich* pośród wcześniejszej wiedzy, umożliwiającej rozumowanie, wymienił znajomość znaczenia użytego terminu⁶⁸, do czego nawiązał Tomasz z Akwinu, stwierdzając, że choć zgodnie z naturą rzeczy pytanie o to, czym coś jest, zostaje poprzedzone pytaniem o to, czy to coś jest, to jeśli chce się na coś wskazać, potrzebna jest

67 Znaczenie własnej struktury języka greckiego oraz języka literatury greckiej dla filozofii tak ujął A. Krokiewicz (tenże, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*, bm.: Fundacja Aletheia 1995, 26): „Język grecki dzięki łatwości, z jaką rzeczownikował i obiektywizował każde pojęcie za pomocą rodzajnika, bardzo bogatej koniugacji (trzy strony odmiany czasownika) i potoczyście swobodnej składni był nader sprawnym sojusznikiem myśli, z którą tworzył organicznie zjednoczoną całość. Grecy oznaczali myśl i (rozumne) słowo tym samym wyrazem »logos«. Poeci i prozaicy helleniści zasługują w pełni na miano artystów w tworzywim mowy greckiej. [...] Dążąc do jak najcelniejszego wyrażania myśli wyrobili Grecy język literacki i ten znowu język służył im następnie za fundament w pracy nad jej dalszym usprawnianiem. Literatura hellenińska łączyła zmysłowe piękno muzyczne nie tylko z uczuciową, ale także z jednoznacznie określoną treścią intelektualną w całość, w której się one przenikały i tłumaczyły wzajemnie. [...] Filozofowie je respektowali”. Uwagę Krokiewicza potwierdza etymologia takich terminów jak τὸ ὄν (był) czy εἶδος (kształt, postać, istota), które są partycypiami, co kazałoby tłumaczyć je jako „istniejące”, „bytujące” oraz „kształtujące”, „postaciujące” czy „istoczące”.

68 Por. *An. wtóre*, 71 a 11-25. Szerzej ten problem omawia: T. Kwiatkowski, *Kilka uwag na temat teorii definicji u Arystotelesa*, w: tenże, *Szkice z historii logiki ogólnej*, Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion 1993, 89-107.

wcześniejsza znajomość znaczenia nazwy⁶⁹. Znaczenie zaś to odślaniał na podstawie etymologii lub sposobu użycia danego terminu (*secundum proprietatem vocabuli* lub *proprie loquendo*⁷⁰). Współcześnie w swych badaniach etymologią posługiwał się Martin Heidegger, a do sposobu użycia wyrażenia w języku naturalnym, „w nurcie życia” (*im Strome des Lebens*), odwoływał się Ludwig Wittgenstein.

„INTENCJONALNOŚĆ” I „INTENCJA” – ZNACZENIE TERMINÓW

„Intencjonalność” nie tyle jest rzeczownikiem oderwanym, abstrakcyjnym, co nazwą określonego stanu, sposobu bycia, na co wskazują formant *-ość*, odpowiadający pojęciu „bycia”, natomiast temat *intencjonaln-* jest wykładnikiem jakości tego bycia⁷¹. W innych językach nowożytnych, dla których źródłem jest praindoeuropejski (występuje w nim sufiks *-it-*) i łacina z sufiksem *-itas*, wskazującym na abstrakta oznaczające przymioty, przyrostki *-ity* (w angielskim), *-ité* (we francuskim) czy *-ität* (w niemieckim), dołączone do tematu przymiotnika, wskazują na stany, właściwości lub jakości przedmiotu, opisywanego przez ów przymiotnik⁷².

Intencjonalność jest zatem sposobem istnienia, stanem, właściwością lub jakością przedmiotu, o którym możemy powiedzieć, że jest „intencjonalny” ze względu na pozostawanie w określonej relacji do intencji. Zaznaczyć wypada, że Roman Ingarden zaproponował rozróżnienie między intencyjnością a intencjonalnością: intencyjne jest to, co zawiera w sobie intencję

⁶⁹ *In Post. Anal.* I. 1, lc. 2, n. 5: „Unde quaestio, an est, praecedit quaestione, quid est. Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen”.

⁷⁰ Tomasz łączył dwa podejścia, służące odkrywaniu właściwego znaczenia słów. Pierwsze opierało się na etymologii, która według Cyclerona jako *veriloquium*, czyli „prawdziwy sposób mówienia”, szanuje „prawdziwy sens słowa” (por. J. Picoche, *Dictionnaire etymologique du français*, Paris: Le Robert 2008, *Introduction*). Drugie – na zwyczaju językowym, czyli użyciu słowa w mowie potocznej, zgodnie z tym, co pisał Horacy, że „usus quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi” (tenże, *Ars poetica* 70, <http://www.thelatinlibrary.com/horace/arspoet.shtml>). „Etymologizowanie” spotykamy u pisarzy greckich: Ajschylosa, Eurypidesa czy Arystofanesa, u sofistów, a także u Platona (por. K. Tuszyńska-Maciejewska, *Wstęp*, w: Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich 1990, VII- X).

⁷¹ Por. S. Sober, *Gramatyka języka polskiego*, Warszawa: PWN 1957, 115, 125.

⁷² Por. J. Holemborg, *Das Suffix -tät*, „Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur“ 61 (1937) 116–151; I. Banholzer, *-(i)tät: Vom lateinischen Suffix zum deutschen Fremdsuffix*, Marburg: Tectum Verlag, 2011.

(akt świadomości), natomiast intencjonalne jest to, co zostaje wytworzone przez takie akty (przedmiot aktu)⁷³.

Terminy: „intencjonalność” – „intencjonalny” czy „intencyjność” – „intencyjny” i ich obcojęzyczne odpowiedniki wywodzą się od łacińskiego słowa *intentio*, które mieni się paletą znaczeń⁷⁴. W sensie właściwym znaczy tyle co napięcie, natężenie, a w przerośnym – pierwsza grupa znaczeń to: 1. wzrost, podwyższenie, powiększenie lub 2. wysiłek, usiłowanie, oraz druga grupa znaczeń: 1. uwaga, baczenie, dbałość, troska; 2. zamiar, zamysł, chęć wola; 3. skarga zarzut, proces; 4. (w logice) przesłanka. Rzeczownik *intentio* jest derywatem od czasownika *intendere*⁷⁵, który składa się z przedrostka *in-*⁷⁶ oraz czasownika *tendere*⁷⁷, i znaczy tyle co: I. (nieprzechodnio) skierować się, zwrócić, dążyć, zmierzać, oraz II. (przechodnio) 1. (w znaczeniu właściwym i obrazowo): a) skierować się ku czemuś, zwracać, wyciągać; b) napinać, naciągać, rozciągać, oraz 2. (w znaczeniu przerośnym): a) rozpoczynać, zaczynać, b) zamierzać, zamyslać, usiłować, c) natężyć, wyteżać, potęgować, powiększać, pomnażać, d) oplatać, wieńczyć, opasywać, e) twierdzić, utrzymywać, zapewniać, f) rozumieć, pojmować⁷⁸. Oba terminy łacińskie: *intendere* i *intentio* funkcjonowały w średniowieczu jako terminy techniczne.

Wyjaśniając filozoficzne znaczenie terminu *intentio*, z całego bogactwa przywołanych tu znaczeń autorzy wybierają: „skierowanie się” ku czemuś – i to znaczenie stawiają na pierwszym miejscu, oraz „treść” myśli. Zwraca się też uwagę na rolę średniowiecznej filozofii arabskiej w ukształtowaniu

73 Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, *Ontologia formalna*, cz. 1, *Forma i istota*, Warszawa PWN 1987³, 180. Rozróżnienie to nie przyjęło się w literaturze polskiej, zapewne dlatego, że nie występuje (z racji zasad słotwórczych) w innych językach europejskich. Opiera się ono na określonych rozstrzygnięciach merytorycznych, dlatego w punkcie wyjścia badań nad fenomenem intencyjności czy intencjonalności przydatny byłby termin, obejmujący „całość” problematyki. Oczekiwania te może spełniać wyraz „intencjonalny” w szerszym znaczeniu: używa się go bowiem na określenie aktu świadomości, zawierającego w sobie moment intencji, oraz na określenie przedmiotu, będącego odpowiednikiem lub wytworem takiego aktu. Por. J. Makota, *Intencjonalność*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A.J. Nowak i L. Sosnowski, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas 2001, 102.

74 Nie są mi znane czas i okoliczności pojawienia odpowiedników terminu „intencjonalność”. Niewątpliwie jest to termin o wiele późniejszy od terminu *intentio*, z którego się wywodzi. Wydaje mi się, że jest to termin dziewiętnasto- dwudziestowieczny. Nie on zatem, lecz termin *intentio* będzie mi przewodnikiem po dziejach filozofii w poszukiwaniu śladów intencjonalności.

75 M.in. Tomasz z Akwinu wywodził znaczenie terminu *intentio* od czasownika *tendere* (*S.th.*, I-II, q. 12, a. 1, c: „*intentio*, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliquid tendere*”). Podobne wyjaśnienie terminu znajdujemy u Dunsza Szkota (*Ox.*, 2, dist. 38, q.u., 914: „[...] *primum videndum est quid dicitur per hoc nomen intendere. – Intendere enim dicit in aliud tendere [...]*”).

76 Przedrostek ten wskazuje na kierunek, stosunek, a także umiejscowienie w czasie i przestrzeni, cel, sposób, warunek, miarę, podział.

77 Czasownik ten w sensie właściwym znaczy: wyciągać, naciągać, rozciągać, napinać, kierować, celować, zmierzać (dokądś), a przerośnym: zmierzać, dążyć (do czegoś), usiłować, próbować.

78 Por. odpowiednie hasła w: *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1-5, Warszawa: PWN 1959-1979.

koncepcji *intentio* w scholastyce. W pismach al-Farabiego i Awicenny występowały dwa terminy arabskie, przekładane na łacinę jako *intentio*: *ma'qul* i *ma'nā*. W łacińskim komentarzu al-Farabiego do *Hermeneutyki* Arystotelesa greckie wyrażenie πάθημα τῆς ψυχῆς (doznanie, wzruszenie duszy), któremu odpowiada arabski termin *ma'qul*, będący synonimem *ma'nā*, został przełożony przez *intentio*, co się przyjęło w łacińskiej recepcji późniejszych autorów arabskich i terminu tego używano jako synonimu *passio animae*. Oba terminy oznaczały owe duchowe istności, dzięki którym możemy wypowiedane czy napisane słowa odnosić do czegoś innego. Wymienione tu terminy arabskie znaczą tylko co pojęcie lub myśl odniesiona do rzeczy zewnętrznej wobec duszy lub do słowa, czy też to, do czego umysł odnosi się bezpośrednio: czy to będzie rzecz zewnętrzna, czy on sam, przy czym pierwszy z terminów (*ma'qul*) dotyczył raczej działalności praktycznej, a drugi (*ma'nā*) – poznania teoretycznego⁷⁹.

W grece badacze doszukują się odpowiedników *intentio* w grupie rzeczowników, będących derywatami czasownika τείνω (mocno naciągać, napinać, celować, zmierzać do czegoś, czynić wysiłki, upodabniać się itd.), w tym: stoicki termin τόπος, oraz w kręgu spokrewnionych ze sobą słów: τάσις, ἐπίτασις i (συν)έντασις⁸⁰. Przedrostek προ- i προς-, występujący w różnorodnych związkach, przydaje wyrazom ukierunkowanie na przedmioty, treści świadomości i oczekiwane cele. Rzeczownik σκόπος, tłumaczony przez *intentio*, oznacza sam cel, który dzięki διάνοια, ἐπίνοια i ἔννοια prowadzi do stoicko-neoplatońskiego pojmowania λόγος, czyli do pojmowania *intentio* w sensie epistemicznym⁸¹.

79 Ch. Knudsen, *Intentions and Impositions*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Eleonore Stump, Cambridge: Cambridge University Press 1982, 479; K. Gyekye, *The Terms 'Prima Intentio' and 'Secunda Intentio' in Arabic Logic*, „Speculum” 46 (1971), 32-38.

80 Rzeczownik τόπος znaczy: 1. coś naciągającego lub naciągniętego, napiętego, 2. naciąganie, napinanie, naprężanie, natężanie, 3. kierunek (podążania); τάσις znaczy: naciąganie, rozciąganie, napięcie, siła, utkwienie oczu w kogoś; ἐπίτασις – naciąganie, wyładowanie, wzrost, wzmaganie się, natężenie; a (συν)έντασις – (wspólne) wpisanie, natężenie, wysiłek, wytężenie.

81 Por. P. Engelhardt, *Intentio*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 4, hrsg. J. Ritter, K. Gründer, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co Verlag 1976, 469-470.

INTENCJONALNOŚĆ A ἀρχή

W stosunku do wyjściowej koncepcji Brentana odwołanie się do terminologii związanej z intencjonalnością, w szczególności do terminu *intentio* i jego odpowiedników przede wszystkim w grece i – częściowo – w języku arabskim, poszerzyło zakres badań o nowe obszary i nowe aspekty. Ale także ograniczyło go do „życia umysłu”, który transcenduje siebie i sprawia, że byty wobec niego zewnętrzne i on sam stają się dlań przedmiotem, *obiectum*, czymś, co się przed-stawia⁸², wy-stawia i tym samym naraża na „łaskę i niełaskę” tego, komu czy czemu zostaje przed-stawione. Greckim odpowiednikiem *obiectum* jest ἀντικείμενον (przeciwstawne, przeciwne, przeciwległe – w sensie przestrzennym lub logicznym) oraz ὑποκείμενον (to, co leży u podstaw, podłoże, substrat, *suppositum* – w filozofii Arystotelesa: trwałe podłoże i fundament, dzięki któremu możliwe jest istnienie innych rzeczy)⁸³.

Intencjonalność czy intencyjność ujawnia się zatem w życiu umysłu jako jego ἀρχή. Z przesadą, lecz nie bezpodstawnie, można powiedzieć, że prawdziwe filozofowanie, czyli poznanie wypływające z umiłowania mądrości i ją potęgujące, zawsze jest jakoś kierowane pytaniem o ἀρχή, na które odpowiedzią był λόγος. Najczęściej tak bywało, czy to wyraźnie, czy skrycie, że pytanie o ἀρχή prowadziło do λόγος. Pierwsze, jakże często cytowane zdanie z Arystotelesowskiej *Metafizyki*, że „[w]szyscy ludzie z natury dążą do poznania [...]”⁸⁴, czyli do odkrycia λόγος rzeczywistości, dla filozofa znaczy równocześnie, że nie zadowala się on znajomością faktów, lecz docieka ich przyczyny⁸⁵. Według Stagiryty nie ma bowiem sensu pytać o to, co jest, czy

82 Por. niemiecki *Gegenstand* (stojący przed), i termin wcześniejszy: *Gegenwurf* (rzucony przed).

83 Por. Th. Kobusch, *Objekt*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 6, dz. cyt., Basel-Stuttgart 1984, 1026.

84 *Met.*, 980 a 21 (tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dziela wszystkie*, Warszawa 2003, t. 2, 615. T. Żeleźnik (tłum. cyt. – zob. bibliografia) przełożył to zdanie następująco: „[w]szystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania”. K. Narecki (tenże, *Słownik terminów Arystotelesowskich*, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 7, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, 41) wyjaśnia, że występujący w tym zdaniu rzeczownik τὸ εἰδέναι „oznacza »poznanie w ogóle«, »naukę« [...] i że zawsze implikuje stan pewności umysłu charakteryzujący najwyższy stopień wiedzy, równoznaczny ze zrozumieniem »dlaczego«, czyli ze zrozumieniem przyczyn przyczyny [...]”. Arystotelesowi nie chodzi zatem o jakiegokolwiek poznanie czy znajomość rzeczy, lecz o takie poznanie, które docieka ostatecznych przyczyn, tzn. o poznanie metafizyczne, i »pragnienie” takiego poznania jest »ludziom wrodzone”, tzn. „dążą” do niego „z natury”.

85 Odnośny tekst *Metafizyki* (981 a) brzmi następująco (tłum. K. Leśniak): „Myślimy jednak, że poznanie (τὸ εἰδέναι) i zdolność rozumienia (ἐπαίειν) należą raczej do wiedzy niż do doświadczenia i sądzimy, że ludzie wiedzy (τοὺς τεχνίτας) są mądrzejsi od empiryków, bo mądrość zależna jest we wszystkich wypadkach raczej od wiedzy. A dzieje się tak dlatego, ponieważ tamci znają przyczynę, a ci nie; empirycy znają skutek (τὸ ὄν), ale nie znają przyczyny (τὸ διότι), a teoretycy znają i skutek, i przyczynę”.

jest, ani o to, jak jest coś, co jest tak a tak. Choć wiedza ta (wiedza ὄτι) nie jest poznawczo bezwartościowa, gdyż jest warunkiem postawienia pytania o przyczynę, pytania zaczynającego się od zaimka przysłówkowego „dlaczego” (διὰ τί), to jedynie to właśnie pytanie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu pytaniem wiedzytwórczym, pytaniem godnym filozofa⁸⁶. Odpowiedź na nie nie jest mniemaniem (δόξα), lecz wiedzą naukową (ἐπιστήμη), która jest θεωρεῖν, czyli dociekaniem, badaniem, rozważaniem, wnikaniem, kontemplowaniem – i jako taka jest szczytem wszelkiej działalności poznawczej⁸⁷.

Czy zatem odkrycie intencjonalności jest rezultatem poszukiwania odpowiedzi o ἀρχή życia umysłu, o ἀρχή fenomenów psychicznych? Odpowiedź na to pytanie jest zależna od tego, jak rozumie się ἀρχή. W filozofii klasycznej ἀρχή wiąże się raczej z metafizyką, gdyż pytanie o ἀρχή zasadniczo wyznaczało kierunek metafizycznych badań i stało się w pewnym sensie prawzorem metafizycznych pytań. Dotyczyły one tego, co już jest jakoś powszechnie znane, lecz samo siebie nie tłumaczy, nie wyjaśnia i nie uzasadnia. Gottfrieda Wilhelma Leibniza „*Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?*”, skoro „[n]ic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś”⁸⁸ – oddaje pytanie o ἀρχή w objęcia metafizyki. Czy słusznie? Gdyby tak było, intencjonalność jako ἀρχή fenomenów psychicznych należałoby rozważać albo w ramach metafizyki, albo uznać, że badania nad intencjonalnością jako nie-metafizyczne (nie-ontologiczne) w istocie nie kierują się pytaniem o ἀρχή, a zatem nie są filozoficzne w klasycznym sensie, co nie równa się odmowie ich poznawczej wartości. Wydaje się jednak, że pytanie o ἀρχή można i należy pojmować szerzej. Dla filozofów przedplatońskich w ich na pozór naiwnych koncepcjach pytanie to było pytaniem o początek, o źródło i genezę kosmosu, o miejsce człowieka w kosmosie oraz o metodę i źródła naszego poznania⁸⁹, słowem – o początek, źródło czy genezę wszystkiego. Filozofowie ci – jak pisał Arystoteles – poszukując zasady wszystkich rzeczy w materii, znajdują ją w tym, z czego wszystkie rzeczy są i w co się

⁸⁶ *Met.*, 1041 a-141 b; por.: *An. wtóre*, 71 b. W księdze tej (75 a) znajdujemy też sławne stwierdzenie: „wiedzieć dlaczego, to znać przyczynę”. Na temat Arystotelesowskiej teorii pytań zob. J. Krokos, *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2004, 40-54.

⁸⁷ Por.: K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowskich*, dz. cyt., s. 58.

⁸⁸ G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz i in., Warszawa: PWN 1969, s. 288; por. m.in. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2005, s. 383-409; J. Wojtysiak, „*Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?*” *Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2008.

⁸⁹ Por. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, szczególnie s. 259-261.

ostatecznie obracają (początek i ostateczny kres rzeczy), a także w tym, co mimo zmienności rzeczy zachowuje się we wszystkim (co jest ich trwałą podporą)⁹⁰. W *Księdze Δ*, w której zamieścił katalog znaczeń terminu ἀρχή, stwierdził, że wszystkie one wskazują na źródło czy początek (przyczynę), z którego coś jest, z którego coś powstaje lub które powoduje poznanie⁹¹.

Czy intencja lub intencjonalność została zatem odkryta dzięki poszukiwaniom ἀρχή określonej kategorii bytu? Czy jest ona ἀρχή przeżyć psychicznych czy psychicznych fenomenów? I czego, jako ἀρχή, jest źródłem? Odpowiedź na te pytania wymaga przesłedzenia sposobu dochodzenia do odkrycia intencjonalności oraz uchwycenia jej swoistości i funkcji, jaką spełnia. Nie można zatem na nie odpowiedzieć u zarania naszych rozważań, ale można i należy wskazać kategorię, która zdolna jest ułatwić rozeznanie problemu. Wydaje się, że taką kategorią jest λόγος.

PRAŻRÓDŁO INTENCJONALNOŚCI: λόγος

Krzysztof Narecki w rozprawie *Logos we wczesnej myśli greckiej*⁹² ukazuje całe bogactwo znaczeń i kontekstów występowania tego terminu, począwszy od Homera, a na Demokrycie z Abdery kończąc. Etymologia rzeczownika λόγος odsyła do czasownika λέγω, którego pierwotny sens to: gromadzić, zbierać, wybierać, odpowiadający dokładnie łacińskiemu *legere*⁹³.

90 *Met.*, 983 b 9nn.

91 *Met.*, 1013 a 18n. Arystoteles ostatecznie utożsamiał ἀρχή (zasadę) z αἰτία (przyczyną) i wyróżnił jej cztery rodzaje: 1. przyczyna materialna, czyli to, z czego coś powstaje i co należy do jego struktury; 2. przyczyna formalna, czyli forma i wzór, pozwalająca ująć w definicji, czym coś jest; 3. przyczyna sprawcza, czyli to, z czego bierze się zmiana albo spoczynek; 4. przyczyna celowa, czyli to, dla czego coś jest – por. *Met.*, 1013 a 24 – 1013 b 3.

92 K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin: RW KUL 1999. Do tej rozprawy będę się przede wszystkim odnosił w tym fragmencie rozważań. W całej części historycznofilozoficznej będę – w różnym zakresie – korzystał ze znanych podręczników: F. Coplestona, *Historia filozofii*, t. 1-11, tłum. B. Chwedeńczuk i in., Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1997-2009², E. Gilsona, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1966; A. Krokiewiczza, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., G. Realego, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-5, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: RW KUL 1993-2002; S. Swieżawskiego, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000; W. Tatarkiewiczza, *Historia filozofii*, dz. cyt., a także ze wskazanych w bibliografii encyklopedii i słowników filozoficzne. W ustaleniu terminologii greckiej pomocne mi będą: t. 5 wspomnianego już podręcznika G. Realego oraz t. 7 *Dzieł wszystkich Arystotelesa*, zawierający *Słownik terminów Arystotelesowskich*, który ułożył K. Narecki, oraz *Indeksy pojęć i nazw*, sporządzony przez D. Dembińską-Siury.

93 K. Narecki powołuje się tu (tenże, *Logos*, dz. cyt., 17) na P. Chantraine'a *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. 2, Paris: Editions Klincksieck 1968, 1984², 625-626 oraz na H. Fourniera *Les verbes „dire” en grec ancien*, Paris: Editions Klincksieck 1946, 53-54, 217-224.

Martin Heidegger podzielał ten pogląd i wskazywał, że czynność czytania, na którą wskazuje łaciński wyraz *legere*, jest rodzajem zbierania: układania jednej rzeczy obok drugiej, a znaczenie rzeczownika odsłownego λόγος nie miało początkowo nic wspólnego z językiem, słowem czy mową⁹⁴. W najstarszych świadectwach Homera (VIII w. przed Chr.?) terminy z rdzeniem λεγ- zawierają w sobie sens organizacji, obliczania, zamiaru, ale i przeglądu zgromadzonych elementów, wyróżnienia czy wydzielenia niektórych itp., które to czynności domagają się udziału ludzkiego rozumu: syntetyzowania i analizowania. Ponadto czasownik λέγειν i rzeczownik λόγος oznaczają czynność mówienia (zwłaszcza w formie opowiadania czyli przed-stawiania) oraz jego rezultat – słowo czy słowa (λόγοι), które w poematach Homera mają moc sprawczą: czy to np. łagodzenia bólu, czy też skłaniania innych do określonych zachowań, najczęściej zwodząc wbrew prawdzie. Ale pomalą, już u Stezychora (przełom VII/VI w. przed Chr.), λόγος pojawia się w kontekście mów wspartych argumentami, mającymi przekonać oponenta do swoich racji, a jeszcze później występuje w takich znaczeniach jak: posiadanie uzasadnionej świadomości o własnej wyższości, zdolność rozumowania, obliczania, uzasadniania. Wydaje się zatem, że nim λόγος stał się terminem filozoficznym, mienił się znaczeniami, które – być może – wskazują nań jako na prąźródło pojęcia intencjonalności: sens, który niesie w sobie, jest rezultatem syntetyczno-analitycznej aktywności intelektualnej (umysłowej); sens ów jest immanentny owej czynności „zbierania”, a jednocześnie transcendujący ową czynność, gdy zostanie związany ze słowem wypowiedzianym (opowieścią); odniesiony do transcendentnego podmiotu, sprawia poza sobą proporcjonalne skutki. Tym samym λόγος ujawnia się jako ἀρχή umysłu (jego funkcjonowania) oraz rzeczywistości, zależnej od umysłu.

PODSUMOWANIE

Powyższe analizy językowe, zwłaszcza dotyczące terminu „intencja”, wskazują, że zagadnienie intencjonalności sytuuje się w obszarze aktywności mentalnej. Uznając, że intencjonalność jest nazwą określonego stanu

⁹⁴ Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, 116nn – tam też głęboka analiza λόγος u Heraklita i Parmenidesa; por. także: tenże, *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, 126-139.

czy sposobu bycia umysłu oraz podmiotu obdarzonego umysłem, wachlarz znaczeń terminu „*intentio*” sugeruje wachlarz różnych rodzajów czy typów aktywności mentalnej. Swoistą wskazówką jest niewystępowanie prostych odpowiedników terminu „*intentio*” zwłaszcza w grece, lecz także w arabskim. Świadczyłyby to, że problematyka intencji i intencjonalności znalazła właściwe środki językowego określenia w łacinie lub też że łacina umożliwiła bardziej jednoznaczne ujawnienie się tej problematyki. Wydaje się zatem, że i w filozofii średniowiecznej, dla której łacina stała się jej własnym językiem, należy szukać rozwiniętej koncepcji intencjonalności.

Odsłaniając językowe ślady intencjonalności odniosłem się także do dwóch kluczowych terminów dla filozofii w ogóle, a dla filozofii starożytnej w szczególności. Terminami tymi są ἀρχή oraz λόγος. Pierwszy pozwala określić filozoficzny status badań nad intencjonalnością, jakim jest poszukiwanie źródła czy zasady fenomenów psychicznych. Drugi wskazuje na koncepcję logosu jako na starożytny odpowiednik koncepcji intencjonalności umysłu. Językowe ustalenia nie są rozstrzygające, lecz pomocne w odnajdywaniu śladów intencjonalności w dziejach filozofii.

INTENCJONALNOŚĆ W STAROŻYTNOŚCI

UZASADNIENIE SIĘGNIĘCIA DO FILOZOFÓW STAROŻYTNYCH

Filozofia europejska stanowi całość zwartą od początku aż do naszych dni. Mimo przełomy, tradycja nie została nigdy przerwana: filozofia średniowieczna korzystała ze starożytnej, filozofia nowożytna ze średniowiecznej⁹⁵

– powyższe słowa Władysława Tatarkiewicza uzasadniają w pełni sięganie do starożytnych przy rozważaniu zagadnień nawet najbardziej współczesnych, a do takich niewątpliwie należy zagadnienie intencjonalności. Przywołaną wypowiedź należałoby jednakże uzupełnić stwierdzeniem, że z filozofii nowożytnej korzystała filozofia współczesna i z niej korzysta, jednakże owo „korzystanie”, charakterystyczne dla filozofii, nie jest liniowe, jakby to sugerował powyższy cytat, lecz organiczne: filozofowie nawet z najstarszych epok są ciągle uczestnikami dyskusji filozoficznej, która trwa przez wieki, a problemy z rdzenia filozofii, ciągle niewystarczająco rozwiązane, zajmują umysły nowych pokoleń miłośników mądrości.

Gdyby uznać, o czym jestem przekonany, że problematyka intencjonalności przynależy do rdzenia filozofii, odsłanianie jej własnego oblicza z natury rzeczy domagałoby się cofnięcia do jej początków. Ponadto wskazówkę pozostawił Brentano. Choć przywołując termin „intencjonalność” (ściślej: „intencjonalna inegzystencja”), wskazywał na jego średniowieczne, scholastyczne pochodzenie, to w przypisie sygnalizował, że zagadnienie, tak nazywane, było już podejmowane przez Arystotelesa, Filona i Augustyna⁹⁶. Współczesne badania nad intencjonalnością poszerzyły horyzont występowania problematyki intencjonalności w dziejach filozofii i skłoniły do własnych poszukiwań, co kazało mi się cofnąć w badaniach aż do Heraklita i Parmenidesa, i nie pominąć Platona, stoików oraz Plotyna.

⁹⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., 3. Dzieło to oraz inne podręczniki i encyklopedie filozoficzne, przywoływane w przypisach i bibliografii, będą wykorzystywane w dalszych badaniach. Ponadto w tym i następnych rozdziałach będę odwoływał się do historycznofilozoficznych opracowań zagadnienia intencjonalności, a niektóre z nich będą wprost podstawą dla omówienia historycznych ujęć intencjonalności. Teoretyczny, a nie historycznofilozoficzny charakter niniejszej pracy sprawia, że stopień zależności niniejszych wywodów od tych opracowań jest zróżnicowany, a i one same w zróżnicowany sposób i na zróżnicowanym poziomie analizują intencjonalność. Sprawia to, że i niniejszy przegląd jest zaledwie niepełnym szkicem historii filozoficznej problematyki intencjonalności, jednakże wystarczającym dla zarysowania panoramy problemu.

⁹⁶ F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 126-127.

Określone problemy filozoficzne, wyraźnie i precyzyjnie sformułowane w późniejszych okresach, zazwyczaj pojawiały się już wcześniej, wplecione w inne zagadnienia, często jedynie zasygnalizowane, ukryte pod powierzchnią. Tak też może być (i jest) z problemem intencjonalności w filozofii starożytnej, zwłaszcza że nie dysponujemy greckim terminem, który mógłby wskazać na określone miejsca występowania tego zagadnienia w tekstach starożytnych. Dlatego potrzebna będzie ich szersza analiza, by ujawnić ślady tego zagadnienia i jego coraz to wyraźniejsze formułowanie się w filozofii starożytnej.

HERAKLIT

Przedfilozoficzna gama znaczeń terminu λόγος, sugerująca jego powinowactwo z intencjonalnością, każe przesunąć poszukiwania jej śladów do Heraklita⁹⁷. To w jego doktrynie λόγος zagościł jako centralne pojęcie i stał się jednym z najważniejszych terminów filozofii greckiej i europejskiej. Heraklitejski λόγος łączy podmiot i przedmiot, człowieka i świat, poznanie i byt. Rządzi światem i człowiekiem i pozwala człowiekowi zrozumieć zarówno świat, jak i siebie samego oraz poznać swoje rzeczywiste przeznaczenie. Różnice interpretacyjne, same przez się zrozumiałe, rodzi każdy tekst, także filozoficzny. Narastają one, gdy jak w przypadku pierwszych filozofów, a zatem i Heraklita, ich doktrynę składamy z ocalałych fragmentów i późniejszych świadectw. Wydaje się jednak, że czyniąc ogień zasadą (ἀρχή) zmiennego świata i człowieka (duszy), przypisał mu boskość i inteligencję, λόγος właśnie, który jest kreatywny, bo powołuje do życia wszystkie rzeczy, wszystko przenika i wszystkim rządzi, jest zatem immanentnie obecny w świecie, a przecież dla większości ludzi ukryty, nierozpoznany i niezrozumiały, objawiający się za to w słowie mędrca⁹⁸. Ten λόγος jest także prawem moralnego postępowania, które właśnie dlatego winno być mu podporządkowane, że jest jeden, powszechny i boski. Rozziew między moralnym prawem, niesionym

⁹⁷ Zazwyczaj badacze, szukając prekoncepcji intencjonalności, sięgali do Parmenidesa – por. np. V. Caston, *Intentionality in Ancient Philosophy*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta, (Fall 2008 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient>.

⁹⁸ Warto w tym miejscu przytoczyć dwie sentencje Heraklita: „istota lubi się skrywać” oraz „jedno jest mądre – znać prawdziwy sąd, jak wszystkie rzeczy są kierowane poprzez wszystko” – za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa: PWN, Poznań: Axis 1999, 195, 205.

przez λόγος, a postępowaniem ludzi jest następstwem tego, że choć całe życie, dzień po dniu, spędzają w bliskim towarzystwie Logosu, zachowują się jak głusi i ślepi, bo nie słuchają, gdy się do nich mówi, ani nie dostrzegają obecności Logosu w otaczającej ich rzeczywistości. Dostrzeżenie go wymaga jednakże odpowiedniego stanu osobistej ludzkiej inteligencji (ιδία φρόνησις), która stopniowo wznosi się do powszechnej Inteligencji-Logosu (ξυνη φρόνησις)⁹⁹. Większość ludzi zadawała się sądami o rzeczywistości, które służą ich doraźnym celom, u podstaw których leży spostrzeżenie zmysłowe i doraźne myślenie (ιδία φρόνησις), pozbawione rozumienia istoty rzeczy (νόος, σύνεσις), jakie jest udziałem tylko nielicznych. Ci pierwsi, jak czytamy we fragmencie zapisanym przez Marka Aureliusza, „[r]ozmijają się z Logosem, z którym stale obcują, a to, z czym spotykają się na co dzień, wydaje im się obce”. Drudzy, do których Heraklit zalicza siebie, pośredniczą w przekazywaniu tym pierwszym prawdy Logosu, „dzieląc – jak to zapisał Sextus Empiryk – każdą rzecz według jej prawdziwej natury (= struktury) i wyjaśniając, jak istnieje”¹⁰⁰. Oni też docierają „do granic duszy”, osiągają „głębnię jej logosu”, przez co „odnajdują samych siebie”¹⁰¹. Znana sentencja, zapisana także przez Sekstusa, że „oczy i uszy są złymi świadkami dla ludzi mających dusze barbarzyńskie” (βαρβάρους ψυχὰς)¹⁰², wskazuje na istotne znaczenie uposażenia podmiotu w poznawaniu logosu świata. Spostrzeganiem zmysłowym musi bowiem kierować rozumienie: νοῦς lub φρόνησις. Dla problematyki intencjonalności interesujące jest także stwierdzenie Heraklita, że sens zdania istnieje inaczej niż sens słów, składających się na to zdanie. One podpadają pod zmysły, można je słyszeć i powtarzać. Są symbolem fenomenów. Sens zdania zaś, jego λόγος, symbol rzeczywistości ostatecznej, jest dostępny jedynie rozumnemu umysłowi¹⁰³.

⁹⁹ Termin φρόνησις, ważny zwłaszcza dla filozofii Platona i Arystotelesa, u Heraklita oznaczał trwającą przez całe życie czynność zmysłowo-umysłowego przeżywania świata. W. Jaeger (tenże, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford: Clarendon Press 1947, 180) uważał, że Heraklit jako pierwszy uznał φρόνησις za rodzaj σοφία, łącząc wiedzę o Bycie z wglądem w ludzkie wartości i zachowania. Por. K. Narecki, *Logos*, dz. cyt., 67n.

¹⁰⁰ Cyt. za: K. Narecki, *Logos*, dz. cyt., 65, 61.

¹⁰¹ Por. fragment B 101, który zawiera enigmatyczną wypowiedź Heraklita: „zbadalem (= odnalazłem) siebie samego” – za: K. Narecki, *Logos*, dz. cyt., 82n.

¹⁰² Za: G.S. Kirk i in., dz. cyt., 191.

¹⁰³ Por. A. Krokiewicz, dz. cyt., 137.

PARMENIDES

Śladów intencjonalności u Parmenidesa badacze dopatrują się w stwierdzeniu, jednym z podstawowych dla jego nauki, że człowiek, ilekroć myśli i mówi, myśli i mówi o tym, co jest. A to, co jest (byt), jest i nie może nie być – i to jest droga prawdy. Droga mniemań zaś, po której kroczą śmiertelni, uznaje istnienie nie-bytu obok bytu, a to jest absurdalne i nie do przyjęcia. Niemniej – i jest to trzecia droga – i te mniemania należy znać, dając wiarę zmysłom, które dostrzegają w świecie i światło, i noc, i przyjmując je jako wyjściowe założenia (lepiej: dane), gdyż błąd śmiertelnych polega na tym, iż nie pojęli, że dwie formy: światła i nocy zawierają się w nadrzędnej koniecznej jedności, w jedności bytu: nie są bowiem jak byt i nie-byt (nicość), lecz jedno i drugie jest bytem¹⁰⁴. Teza, podstawowa dla ontologii Eleaty, że byt jest i nie może nie być, a nie-byt nie jest i nie może w żaden sposób być, jest rezultatem kroczenia drogą prawdy, posiada epistemiczne uzasadnienie, co należy rozumieć w ten sposób, że w myśli tej nie nastąpiło jeszcze rozdwojenie na ontologię i epistemologię, a tak dzisiaj ujmowane aspekty jednego (bytu) są jednym. W heksametrycznym poemacie Parmenidesa, któremu później nadano tytuł *O naturze* (Περὶ φύσεως), czytamy:

...to samo bowiem myśleć jest i być
...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι (B 3)

Patrz jednak na nieobecne [tzn. oddalone – ἀπερόντα], dla myśli obecne [παρερόντα] pewnie; (B 4)

Trzeba to mówić [λέγειν] i myśleć [νοεῖν], że będące jest: jest bowiem być [ἔστι γὰρ εἶναι],

wcale zaś nie jest; te w każdym razie ja każę rozważyć.

Wpierw bowiem od tej drogi dociekań rozpocznieś,

A dalej od tej, którą zaiste śmiertelni, nie wiedzący nic

104 G. Reale (tenże, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, dz. cyt., 139n – na temat Parmenidesa: 139-151) podkreśla, że nowsze badania pokazują, iż w poemacie Parmenidesa jest mowa nie o dwóch, lecz o trzech drogach badań: droga absolutnej prawdy, droga złudnych mniemań (absolutnego fałszu) i droga mniemania możliwego do przyjęcia. Trzecią drogę sygnalizował także A. Krokiewicz (dz. cyt., 143), choć określił ją jako drogi drugiej „jeszcze bardziej fałszywą odnogę”. Szeroko sam poemat oraz doktrynę Parmenidesa omawiają: K.W. Gródek, *Rozumienie εἶν i νοεῖν u Parmenidesa*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003; D. Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2004, M. Marcinkowska-Rosół, *Die Konzeption des NOEIN bei Parmenides von Elea*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 2010 oraz K. Mrówka, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.

tworzą, dwugłowi; brak środków bowiem w ich sercu kieruje błędzącym myśleniem; (B 6)

Tym samym jest myśleć i to, z powodu czego jest myśl, bez tego będącego [τὸ εἶν] bowiem, w którym wypowiedziane jest, nie znajdziesz myślenia. Nic bowiem nie jest, ani nie będzie innego poza bytem, skoro go przeznaczenie spętało, by całe nieruchome trwało. Dla niego wszystko nazwą [ᾠνομα] będzie, co śmiertelni uznali z przekonaniem za prawdziwe, narodziny jak i niszczenie, bycie jak i niebycie [...] W tym miejscu kończę wiarygodny logos i myśl o prawdzie (B 8)¹⁰⁵.

Nie miejsce tu na głębsze analizy przytoczonych tu fragmentów, ale krocząc za przywołanymi już badaczami należy zauważyć, że utożsamienie myśli i bytu z B 3, obecne w wielu interpretacjach, nie jest bezsporne, zwłaszcza gdy skonfrontuje się ów fragment z innymi fragmentami poematu. Byt (τὸ εἶν – istniejące czy będące lub bytujące¹⁰⁶) nie jest myślą, lecz powodem myśli i jej celem, gdyż nie ma myślenia bez bytu¹⁰⁷. W poemacie Parmenidesa νοεῖν (myślenie) odnosi się pierwotnie do rozróżniania i rozdzielania prawdy i mniemań, jest obecne zarówno na drodze prawdy, jak i na drodze mniemań, może zatem i błędzić (πλακτὸς νόος), odnosząc się do tego, co nie jest. Niemniej – jak to sugerują badacze – według tego filozofa rzetelne myślenie nie może być niekompletne i niespełnione, a może się jedynie spełnić w czymś, co samo jest dopełnione i spełnione, a tym jest to, co jest: byt. Myślenie musi być zatem nakierowane na byt, na to, co jest, gdyż tylko ono może być powodem i celem myślenia, niezależnie od tego, czy jest blisko, czy też jest oddalone, gdy samo myślenie jest zawsze blisko. Myślenie bez bytowego powodu skutkuje pustą nazwą, gdy myślenie powodowane bytem, a także wyrażanie myślenia w języku, jest zawsze myśleniem (i mówieniem) czegoś, co samo jest i jest prawdą. Poemat Eleaty sugeruje, że myślenie jest zawsze myśleniem o bycie czy myśleniem bytu, zarówno zewnętrznego wobec

105 Korzystam tu z tłumaczenia, zaproponowanego przez K. Mrówkę (dz. cyt.).

106 M. Heidegger (tenże, *Co zwie się*, dz. cyt., zwłaszcza: 139-147, 183n) stwierdza, że *participium* εἶν utraciło u Platona i Arystotelesa głoskę ε, która to głoska stanowi rdzeń słowa: ε, ἐς, ἔστιν („jest”), i uważa, że choć przekład tego terminu przez „bytujące” jest leksykalnie poprawny, to εἶν „nazywa zarazem to, skąd wyszły dopuszczanie przedkładania i branie-pod-uwagę” (tamże, 139); „[...] εἶν jest imiesłowem wszystkich imiesłowów. [...] Powiada ono dwoistość: Bytujące bytujące: bytujące Bytujące [...]” (tamże, 184).

107 H.G. Gadamer (tenże, *Początki filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2008, 129) odrzuca taką interpretację Parmenidesa, która daje pierwszeństwo myśleniu przed byciem. Uważa ją za modernistyczne wypaczenie, które przypisuje Eleacie subiektywizm, samoświadomość, spekulatywny idealizm heglowski, odróżnianie podmiotu i przedmiotu, gdy sam tekst mówi „coś o bycie, który się ujawnia, i to znaczy: tam, gdzie byt się ujawnia; postrzeganie bytu wydarza się (*trägt sich zu*)”. Czy jednakże sam Gadamer nie ulega tu ujęciom Heideggera?

myślenia, jak i samego myślenia¹⁰⁸. Parmenides nie autonomizuje myślenia, lecz – jak zasadniczo cała filozofia grecka – akcentuje relację byt→myśl→język jako fakt, posiadający ontyczne ugruntowanie¹⁰⁹.

W wykładni Heideggera *voëiv* to w pierwszym rzędzie nie myślenie lecz odbiór i przesłuchanie: zezwolenie, by coś, co się przejawia, doszło do kogoś, kto je zbada i sporządzi z tego protokół. Odbiór to nie bezrefleksyjne zachowanie człowieka, lecz dzianie się, w którym „dziejący się człowiek jako bytujący pierwszy raz wstępuje w dzieje, przejawia się, tzn. [dosłownie] sam dochodzi do bycia”. Odbiór nie jest własnością człowieka, lecz „jest owym wydarzeniem-się, które ma człowieka”, które jest świadomym objawianiem się człowieka jako dziejowego, jako depozytariusza bycia. Dlatego zacytowany wyżej fragment B 3 proponuje tłumaczyć: „odbiór i bycie należą do siebie nawzajem”¹¹⁰, co oświetla nam intencjonalność i pokazuje ją w nowym świetle.

W końcowym wersecie jest mowa o wiarygodnym *logosie* (*πιστὸν λόγον*) i o myśli o całej (dobrze zaokrąglonej) prawdzie (*νόημα ἀμφὶς ἀληθείης*), do której w prologu bogini Dike przyrzekła doprowadzić młodzieńca. W miejsce mitu, który młodzieniec porzucił, pojawia się *λόγος*, który w przeciwieństwie do *νόος* nigdy nie błądzi, „rozpoznaje i ustala (*κρίναι*), iż siła »odparcia« zdolnego zwalczyć *ethos* opiera się na potędze »rozumu«”¹¹¹, ale jest też wiarygodnym wykładem boskiej myśli o prawdzie.

Heidegger, który w *voëiv* dostrzegł przede wszystkim odbiór, dopowie, że jest on „radykałnym rozdierającym wyborem na rzecz bycia, przeciw niczemu, a zarazem – rozprawą z pozorem”, w czym wspiera go *λόγος*, który wystawia byt „w jego nieskrytości”, a tym samym determinuje istotę języka¹¹².

108 Por. D. Kubok, dz. cyt., zwłaszcza 137- 155.

109 Por. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa: IFiS PAN 1992, 64. Blandzi uważa, że Grecy odkrycie intencjonalności wiązali z samym językiem oraz jego ontyczną naturą w tym sensie, „że podstawowa dyrektywa intencjonalności i roszczenia prawdziwości – przy założeniu, że mowa zasadniczo nie jest narzędziem myślenia – tkwi w naszym języku, a ściślej w słowie »być« [...]” (tamże, 63).

110 M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., 132, 136.

111 K. Narecki, *Logos*, dz. cyt., 135, por. 122-146.

112 M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., 156, 158. Mając to na uwadze Heidegger stwierdził, że „także *Parmenides* faktycznie zajmuje się przede wszystkim *logosem*” (tamże, 161).

PLATON

Punktem wyjścia dla rozważań o intencjonalności w pismach Platona, syntetyzującym zagadnienia, które się na tę problematykę składają, może być mit jaskini¹¹³, zwłaszcza jeśli się uzna, że jest on symbolem platońskiej metafizyki, gnozeologii i dialektyki, a także etyki i mistyki oraz polityki, słowem: że wyraża on całego Platona – jak to stwierdził Giovanni Reale¹¹⁴. Najpierw samo odniesienie się i jego kierunek, pozwalający zmysłami dostrzegać przedmioty zmysłowe, a umysłem – idee, które podczas ziemskiego bytowania pod wpływem spostrzeżeń zmysłowych człowiek sobie przypomina. A zatem i pamięć, która przechowuje znane „obrazy” idei, poznanych przed wcieleniem. Dalej – stopnie poznania, od spostrzeżenia bytów realnych po umysłowe poznanie idei Dobra, domagające się nawrócenia: przemiany podmiotowych warunków poznania. Wreszcie – odciskanie czy odwzorowywanie inteligibilnych idei w rzeczach materialnych, będących ich cieniem, które wskazują na relacje (s)twórcze.

Problematykę intencjonalności w myśli Platona trzeba odsłaniać poprzez doszukiwanie się jej elementów, znanych z późniejszych, zwłaszcza średniowiecznych i współczesnych (brentanowskich) jej ujęć¹¹⁵. Pierwszym i podstawowym obszarem naszych poszukiwań jest Platońska gnozeologia, czy lepiej: metafizyka poznania¹¹⁶, a w niej anamneza jako źródło i warunek poznania oraz pamięć, przechowująca wiedzę o ideach, którą człowiek posiadał przed urodzeniem, z którą przyszedł na świat, zapomniał, a którą przypomina sobie pod wpływem pytań lub poznania zmysłowego. Pytanie, postawione w *Menonie* Sokratesowi, jak można szukać czegoś, o czym się nie wie, czym jest, i jak znajdując coś, wie się, że jest tym, czego się szukało, skoro się nie wiedziało, czego się szuka, nie tylko sygnalizuje wyłożoną przez Sokratesa aporię, że jak się zna, to nie ma potrzeby szukać, a jak się nie zna, to nie wie się, czego się szuka, i nie tylko prowadzi do stwierdzenia, że „szukanie

113 *Państwo VII*, 514 a nn.

114 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., 347.

115 Analiza dialogów Platońskich w porządku chronologicznym wyraźnie ujawniają rozwój filozofii Platona, co nie ułatwia syntetycznego ujęcia zagadnienia intencjonalności, zwłaszcza że nie było ono przez Platona stematyzowane. Ewolucję myśli Platońskiej, skoncentrowanej wokół idei, szeroko i precyzyjnie przedstawił B. Dembiński w pracy: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2004³.

116 Por. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2002, 315.

i uczenie się to [...] jest przypominanie sobie¹¹⁷, lecz także stawia problem receptywności i kreatywności poznania¹¹⁸.

Najpierw trzeba się zatrzymać nad pierwotnym poznawaniem idei, które zachodzi przed wcieleniem, gdy dusza ze swej natury wpatruje się w rzeczywistą rzeczywistość, w świat idei. Jak czytamy w *Fajdrose*:

[...] w naturze każdej duszy człowieka leży oglądanie bytów [tzn. idei]; inaczej by nie była weszła w nasze ciało. Ale przypomnieć sobie z tego, co tu, rzeczy z tamtego świata, nie każda dusza równie łatwo potrafi [...]¹¹⁹.

Poznanie idei przynależy do natury duszy. Można – stosując tu niewłaściwe słowo – powiedzieć, że nie jest jej przypadłością, działaniem, odrębnym od niej samej. Poniekąd jest ona na nie skazana z tej racji, że jest duszą. I jak się zdaje, według Ateńczyka poznanie to jest receptywne w pełnym tego słowa znaczeniu.

To te idee, które poznała przed wcieleniem, dusza wcielona sobie przypomina albo pobudzona pytaniami, albo rzeczami zmysłowymi. W *Menonie*, po przeprowadzeniu eksperymentu z niewolnikiem, który nie był kształcony w geometrii, Sokrates wyjaśnia, że bez żadnego nauczyciela, a jedynie dzięki stawianym mu pytaniom, wydobyl on z siebie wiedzę, którą posiadał, a zatem przypomniał sobie to, co jego dusza posiadała, nim się narodził¹²⁰. W *Fedonie* natomiast Sokrates zwraca uwagę na funkcję spostrzeżenia zmysłowego w przypomnieniu sobie odpowiedniej idei:

Otóż okazało się rzeczą możliwą, żeby człowiekowi, który spostrzegł coś: zobaczył czy usłyszał, czy inne jakieś wrażenie zmysłowe odebrał, coś innego od tych rzeczy w myśli stawało, co był zapomniiał, a czemu bliski był przedmiot spostrzeżony, choć niepodobny, albo nieraz i podobny¹²¹.

Anamneza (ἀνάμνησις), będąca pamięcią i przypominaniem (czy: odpominaniem) zarazem¹²² jako wewnętrzne uposażenie duszy, tłumaczy, w jaki sposób dokonuje się poznanie tego, co inteligibilne, przez duszę wcieloną, która dzięki zmysłom kieruje się ku rzeczom świata materialnego. „Przypominanie

117 *Menon*, 81 d; por. tamże, 80 d-e.

118 Zagadnienie to sygnalizuje m.in. B. Dembiński, mając na uwadze spostrzeżenie zmysłowe (tenże, dz. cyt., 60).

119 *Fajdros*, 249 e – 250 a.

120 *Menon*, 85 d – 86 b. Jest to także dowód za nieśmiertelnością duszy.

121 *Fedon*, 76 a; por. tamże, 74 d – 75 d.

122 Np. w *Filebie* 34 b – c Platon wyraźnie odróżnia pamięć (μνήμη) od przypominania (ἀνάμνησις).

– jak pisze Reale – zakłada strukturalnie odbicie odcisnięte w duszy przez ideę, zakłada pierwotny metafizyczny »ogląd« świata idealnego, który zawsze pozostaje w duszy każdego z nas, chociaż jest zasłonięty¹²³. Poznanie, jako przypominanie czy odpominanie idei, obecne także w *Faidrosie*¹²⁴, w *Timaiosie* znajduje nową podstawę: to Demiurg, stwarzając, a właściwie tworząc w mózdzierzu dusze, każdej „pokazał [...] naturę wszechświata i powiedział im prawa przeznaczone”¹²⁵, wpisując w każdą pierwotną prawdę, tożsamą z ideami.

Za kierunek poznania odpowiedzialne jest uposażenie podmiotu i jego nastawienie. Miłośnicy mniemań (φιλόδοξοι¹²⁶ czy δοξόσοφοι¹²⁷), spoglądający na cienie, przesuwające się po ścianie jaskini, zawierają swoim zmysłom (ciału). Natomiast aby zrozumieć, że „istnieje pewien rodzaj każdego przedmiotu oraz jego istota sama w sobie”, „trzeba doprawdy być nie byle kim”¹²⁸, trzeba odwrócić się od cienia rzeczywistości i dostrzec nią samą, tzn. idee. Wzniesienie się do najwyższego poznania tego, co inteligibilne, wymaga „oczyszczenia duszy” (κάθαρσις), które to oczyszczenie, w swym rdzeniu poznawcze, jest równocześnie nawróceniem moralnym¹²⁹.

Platońska idea (ιδέα lub εἶδος)¹³⁰ to specyficzny przedmiot myśli, ku któremu zwraca się czysta myśl i bez którego myśl nie byłaby myślą. To wewnętrzna forma, metafizyczna struktura czy istota rzeczy, która nie tyle jest domyślana, co oglądana „okiem umysłu” czy „okiem duszy”. To ona jako przedmiot intelektualnego oglądu jest tegoż oglądu powodem (zachowana tu jest receptywność poznania). Kierunek mniemań (δόξα) i rzetelnego poznania (ἐπιστήμη)¹³¹ jest różny, bo różny jest ich przed-

123 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., 196. Reale, wyjaśniając znaczenie terminu „anamneza” (tenże, *Historii filozofii starożytnej*, t. 5, dz. cyt., 23), stwierdza: „Można by ją [anamnezę] nazwać pamięcią metafizyczną, ponieważ zakłada, że dusza ma tę samą strukturę, co świat ponadempiryczny i że kiedyś świat ten oglądała; struktura ta i ogląd w kolejnych reinkarnacjach duszy ulegają osłabieniu, przyćmieniu, ale nigdy nie zanikają zupełnie i dlatego znowu się wyłaniają (i w tym właśnie sensie mówi się o »odpominaniu«)”.
124 *Faidros*, 249 b – 250 a.
125 *Timaios*, 41 e.
126 *Państwo* 480 a.
127 *Faidros* 275 a.
128 *Parmenides*, 135 a
129 *Fedon*, 69 a-d.

130 Jak wyjaśnia S. Blandzi (tenże, *Platoński projekt*, dz. cyt., 80n), obydwa słowa wywodzą się od czasownika ιδεῖν (widzieć, zobaczyć), który w temacie aorystu (εἶδον) wykazuje związek z czasownikiem εἰδέναι (wiedzieć), co wskazuje, że rzeczownik εἶδος równoważy w sobie: widzieć i wiedzieć.
131 Znacząca i pozwalająca rozwinąć problem intencjonalności jest następująca uwaga S. Blandziego (tenże, *Platoński projekt*, dz. cyt., 64) dotycząca tłumaczenia definicji ἐπιστήμη jako ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου z *Teajteta* 202 b – c: „Ponieważ jako podstawowy sens w słowie λόγος odnajduje »relację«, czyli »odniesienie« do czegoś, za jedynie dopuszczalne tłumaczenie powyższej formuły [...] uważam: »mniemanie prawdziwe z odniesieniem [sc. do rzeczywistości]«. Mniemanie bez owego odniesienia, czyli δόξα ἄνευ λόγου, będzie zatem czystym mniemaniem (δόξα *simpliciter*), przy którym świadomy kontakt z Prawdą, a w konsekwencji odróżnianie prawdy od fałszu, są niemożliwe [...]”.

miot¹³²: rzeczy pięknych, takich jak ludzie, konie czy płaszczyzny, „możesz – jak wyjaśnia Sokrates Kebesowi – i dotknąć, i zobaczyć, i innymi je spostrzec zmysłami; natomiast tych niezmiennych nie sposób uchwycić czym innym, jak tylko pracą rozumu, bo to są rzeczy bezpostaciowe i zobaczyć ich nie można”¹³³.

Jak należałoby ująć skierowanie poznawcze (tzn. kierunek intencji) mniemań i rzetelnego poznania, tzn. poznania idei? Możliwości jest kilka, a dialogi Platona sugerują każdą z nich: 1. mniemanie o zmiennych rzeczach zmysłowych jest impulsem, uaktywniającym intelekt do zwrócenia się (w przypomnieniu) do niezmiennych idei; 2. mniemana rzecz zmysłowa jest pośrednikiem nieprzeźroczystym, warunkującym poznanie (przypomnienie) idei; 3. mniemana rzecz zmysłowa jest pośrednikiem przeźroczystym, poprzez którą przenika promień intencji poznania intelektualnego i dosięga on idei; 4. rzecz zmysłowa i idea są przedmiotami zasadniczo różnych aktów: spostrzeżenia zmysłowego i poznania intelektualnego, które tylko niekiedy pozostają względem siebie w funkcjonalnym związku.

Poznanie według Platona nie jest czystym, teoretycznym zaznajamianiem się z rzeczą, o jakim zazwyczaj mówią filozofowie, wyraźnie oddzielający intelekt (rozum) od woli, lecz pożądaniem prawdziwego bytu i pożądaniem prawdy o bycie, kochaniem bytu i kochaniem prawdy, gdyż one: byt i prawda ku sobie pociągają duszę i każą jej się odwrócić od zjawisk, co jest drogą filozofii¹³⁴.

Intencjonalność u Platona ma także, a może przede wszystkim swój metafizyczny (ontyczny) wymiar. Podejmuje on myśl, obecną w filozofii greckiej od jej zarania, że umysł jest przyczyną wszystkiego, że jest obecny we wszystkim i że kieruje wszystkim w możliwie najlepszy sposób. Jak wiadomo, Platon odróżniał dwa poziomy rzeczywistości, dwa światy: spostrzegany zmysłami świat fizyczny, zmienny, zasiedlony rzeczami materialnymi, które powstają i giną, oraz poznawany (a nawet: spostrzegany) umysłem świat ponadfizyczny, wieczny i niezmienny, w którym prawdziwie istnieją jedyne w pełni rzeczywiste byty: idee, mające swe miejsce w hierarchii bytów, na szczycie której znajdują się idee Dobra i Piękną (albo Dobra, które jest równocześnie Pięknem), oraz – dodatkowo w paradygmacie nowym, opartym na naukach niepisanych – Zasady: Jedno i nieokreślona Diada (albo jedna Zasada bipolarna). Intencjonalność metafizyczna (ontyczna) w doktrynie

132 Por. *Państwo*, 478 b – c. Analizę struktury mniemania znajdujemy w *Eutydemie* 283 e – 287 e.

133 *Fedon*, 79 a.

134 Por. *Fedon*, 66 c; *Państwo*, V 475 e; VI, 485 a-b; VII 521 c-d.

Platona uwidacznia się w relacji między tymi dwoma światami, w relacji między ideami a rzeczami materialnymi i ich związku.

Relacje między ideami a rzeczami spostrzeganymi zmysłowo Platon określał jako 1. *mimesis* (μίμησις), czyli naśladownictwo, 2. *méthexis* (μέθεξις), czyli partycypacja, 3. *koinonía* (κοινωνία), czyli wspólnota, lub 4. *parousía* (παρουσία), czyli obecność¹³⁵, przy czym – jak sam na to zwracał uwagę – terminów tych nie należy traktować jako oddających istotę owej relacji, lecz jako naprowadzające na szczególny związek między ideami a rzeczami zmysłowymi, polegający na tym, że pierwsze są prawdziwą przyczyną drugich, że są ich paradygmatem, wzorcem czy modelem. Dla zagadnienia intencjonalności szczególne znaczenie ma określenie relacji między ideami a rzeczami zmysłowymi jako „obecność”, gdyż wskazuje ono na swoistą obecność tego, co inteligibilne, w tym, co zmysłowe, jako na obecność przyczyny w skutku, zasady w tym, czego jest zasadą, czy warunku w tym, co uwarunkowane. Odwołując się do terminologii Brentana, można by – *mutatis mutandis* – powiedzieć, że idee w pewien sposób inegzystują w rzeczach materialnych, dla których są wzorami, pamiętając jednakże o zasadniczej różnicy między immanentnym (intencjonalnym) bytowaniem jakiegoś przedmiotu w przeżyciu psychicznym (w świadomości), a obecnością idei wzorczej w przedmiocie materialnym, zwłaszcza jeśli chcemy pozostać wierni Platonowi i nie nakładać na jego poglądy interpretacji Arystotelesa. Jednakże poszukując prekoncepcji intencjonalności i jej śladów nie można pominąć owej obecności idei w rzeczach materialnych, która ze względu na pierwiastek umysłowy albo jest intencjonalna, albo może pomóc w zrozumieniu intencjonalności.

W *Fedonie* czytamy:

[...] jeśli istnieje coś pięknego, oprócz piękna samego, to ono przez nic innego nie jest pięknem, jak tylko przez to, że ma w sobie coś z piękna. [...] nie co innego czyni to coś pięknym, jak tylko owego piękna obecność czy uczestnictwo, czy jakkolwiek się ono tam w nim zaznacza¹³⁶.

Odkryta, dzięki drugiemu żeglowaniu, rzeczywistość czysto inteligibilna jest przyczyną przedmiotów zmysłowych i fizycznych, ale nie tyle sprawczą, co wzorczą, a może jeszcze bardziej – przyczyną ich pojmowania jako takich to a takich. Zmysłowe rzeczy piękne, by nie wykraczać poza

135 Por. *Fedon*, 100 c-d; za: G. Reale, t. 2, dz. cyt., 109-112.

136 *Fedon* 100 c-d; por. 102 b.

cytat, są zrozumiałe ze względu na piękno samo w sobie (na ideę piękna), które w nich jest obecne czy w którym one uczestniczą, a które samo nie jest zmysłowe lecz inteligibilne. A to, co się tyczy piękna samego w sobie, tyczy się i równości, i dobra, i sprawiedliwości, i tego, co zbożne, czyli wszystkiego, „co jak pieczęcią oznaczamy zwrotem »jest czymś« [αὐτὸ ὄῤῥστῖ], zarówno w pytaniach, gdy pytamy, jak i w odpowiedziach, gdy odpowiadamy”¹³⁷. Dostrzeżony tu związek między ideami i odpowiadającymi im rzeczami materialnymi uwidacznia się i w tym, że – jak czytamy w *Timaiosie* – noszą one te same nazwy¹³⁸.

Aby tak opisywana relacja między ideami a rzeczami mogła zaistnieć, konieczne są zasady: Jedno, zrównywane z Dobrem, i nieokreślona Diada – τὰ ἄρχα καὶ πρῶτα¹³⁹, które współdziałając, są przyczyną mnogości, różnorodności i gradacji bytów, od bytów inteligibilnych poczynając. Działając według tych zasad i wpatrując się w idee jako przyczyny celowe, Demiurg, Rzemieślnik, twórczy Umysł, „najlepszy [...] ze sprawców”, jako przyczyna sprawcza buduje zmysłowy kosmos, będący światem najpiękniejszym „spośród zrodzonych”¹⁴⁰. Przywołanie Demiurga wskazuje, że rzeczy materialne swoją względną inteligibilność nie zawdzięczają sobie, lecz Umysłowi, który im ją nadał. On też wszystko porządkuje, jak stwierdził Protarchos w rozmowie z Sokratesem w *Filebie*¹⁴¹.

Idee, które same są niezmiennie i byt posiadają na własność (są samoistne), tłumaczą stawanie się, które samo bytu nie posiada, lecz go zapożycza i otrzymuje od idei. W stawaniu się jest bowiem zawsze obecny nie-byt, dlatego stawanie się, właściwe rzeczom postrzeganym zmysłami, jedynie partycypuje w bycie, który jest (w ideach). Idee, które są także jednością, tłumaczą złożoność rzeczy świata zmysłowego, i dzięki nim prawdziwe poznanie jest synoptyczne: wielość, spostrzeganą zmysłami, gromadzi w jedność idei¹⁴².

Idee, właśnie dlatego, że przekraczają cały świat przedmiotów świata zmysłowego (transcendencja idei), są jednocześnie jemu immanentne. Jak podkreśla to Reale, „transcendencja idei jest racją bycia (czyli fundamentem) ich immanencji”. Dlatego są prawdziwymi przyczynami rzeczy zmysłowych i podstawą ich immanentnej struktury ontycznej. Właśnie ich immanencja

137 *Fedon* 75 c

138 Por. *Timaios*, 51 e – 52 a.

139 *List VII*, 344 d.

140 *Timaios*, 29 a.

141 *Fileb* 28 e.

142 Por. *Państwo*, VII 537 c; G. Reale (t. 2, dz. cyt., 103) tak tłumaczy odnośny fragment: „Kto potrafi widzieć całość (συνπτικτός) jest dialektykiem [tzn. filozofem], kto nie [potrafi], nie”.

została przez Platona uchwycona najpierw i opisana w najwcześniejszych dialogach: „jako to, co trwa niezmiennie w rzeczy, co sprawia, że każda rzecz jest tym, czym jest, a nie czym innym, co określa naturę rzeczy i w konsekwencji czyni ją poznawalną”¹⁴³. W dialogach późniejszych, począwszy od *Fedona*, w którym zostało opisane „drugie żeglowanie”, immanencja idei została dopełniona przez ich transcendencję wobec świata zmysłowego: jako inny, nowy i wyższy wymiar rzeczywistości.

Ontyczna relacja między światem inteligibilnych idei a światem zmiennych rzeczy materialnych, nazwana przez Platona czterema wyżej przytoczonymi terminami, jest podstawą i zasadą dla wszystkich innych relacji, jakie w różnym natężeniu pojawiają się w jego doktrynie. Na pierwszym miejscu ujawnia się w relacji epistemicznej, o której już była mowa, a którą także można uznać za postać relacji mimetycznego odwzorowania rzeczywistości na jej dwóch poziomach¹⁴⁴. Następną jest relacja semantyczna: nazwa (ὄνομα), która niekiedy tylko wskazuje na rzecz lub jedynie ją nazywa, ze swej natury naśladuje rzeczy za pomocą dźwięków i odzwierciedla ich istotę: obrazuje ideę, ale nie jest z nią tożsama. Problematyka języka w filozofii Platona jest wielowarstwowa, a jego poglądy na naturę języka i jego funkcjonowanie ewoluowały. W *Timaiosie* – o czym już była mowa – spotykamy stwierdzenie, że te same nazwy odnoszą się zarówno do rzeczy materialnych, jak i do idei, lecz także – nieco wcześniej – że w sensie ścisłym do zmiennych rzeczy należy stosować terminy: „to” lub „owo”, a nazwy odnosić do tego, co niezmiennie¹⁴⁵. We wcześniejszym, jak się dzisiaj uważa, dialogu *Kratylos*, określanego mianem pierwszego europejskiego traktatu z zakresu językoznawstwa¹⁴⁶, mowa-język jest rodzajem działania, podlegającego określonym regułom naturalnej poprawności. Nazwy są zatem wytworem człowieka – nazwodawcy (ὀνομαστικός), co sprawia, że mogą nie być prawdziwe (a nie tylko: prawidłowe), a nie są takimi, jeśli nie są rzetelnym odwzorowaniem rzeczy (np. gdy są rezultatem fantazji¹⁴⁷). Mistrzem w sztuce nazywania jest filozof-dialektyk. Celem nazywania jest rozróżnianie rzeczy zgodnie z ich naturą. Nazwa okazuje, czym jest to, co nazwane, a nie – jakie jest: ona

143 G. Reale, dz. cyt., t. 2, 104nn.

144 *Timaios*, 29 b.

145 Por. *Timaios*, 49 c – 52 a.

146 Por. K. Tuszyńska-Maciejewska, art. cyt., V. Zwracam też uwagę na pracę E. Wolickiej, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin: TN KUL 1994, w której autorka dokonuje systemowego ujęcia koncepcji języka, przedstawionej w *Kratylosie* (na jej ustaleniach w dużej mierze opieram moje uwagi).

147 Por. *Sofista*, 263 d – 264 c.

okazuje rzecz (czy: ma ją okazywać)¹⁴⁸. Kto zatem chce poprawnie używać języka, musi posiadać wiedzę o samych rzeczach – to one wyznaczają sens nazwom, a nie odwrotnie¹⁴⁹. Język, czy lepiej: wyrażenie językowe, pozostając w relacji do rzeczy, jest we władaniu użytkownika języka: choć winno odsłaniać inteligibilną rzeczywistość, może zwodzić, jak w ustach sofistów, a pozbawione związku z człowiekiem, gdy przestaje być mową, a jest tylko pismem, staje się bezbronne¹⁵⁰.

Kolejną relacją intencjonalną w doktrynie Platona jest relacja praktyczna, obejmująca moralne i polityczne działanie człowieka, będące poniekąd zwieńczeniem jego aktywności¹⁵¹. Idealny ustrój państwa, którego zasadą jest sprawiedliwość, domaga się poznania, czym jest sprawiedliwość jako taka, poznania idei sprawiedliwości (δικαιοσύνη), co – jak wiemy – jest zadaniem filozofa i leży w jego gestii¹⁵². Oprócz sprawiedliwości doskonałe państwo musi posiadać mądrość, męstwo i umiarkowanie, cechy¹⁵³, które winny przysługiwać także obywatelom państwa. Kształt państwa (jego ustrój) jest zatem intencjonalnym tworem jego obywateli, którzy albo będąc filozofami, wpatrującymi się w świat idei, albo jako zadowolający się mniemaniami są zatopieni w świecie zmysłowym, urzeczywistniają je poprzez stanowienie prawa. W dziele Platona odnajdujemy zatem – w *Państwie* – państwo idealne, będące modelem, którego nie da się urzeczywistnić w wymiarze ziemskim, oraz – w *Prawach* – państwo możliwe do urzeczywistnienia w historii. W tym kontekście zrozumiałe jest, dlaczego niemożliwe jest zbudowanie względnie doskonałego państwa bez powierzenia władzy królewskiej miłośnikom mądrości¹⁵⁴, a także, że w państwie, w którym nie wszyscy są filozofami, posiadającymi wiedzę o tym, co inteligibilne, konieczne są prawa, pozwalające zapobiegać złu¹⁵⁵.

148 Por. *Kratylos*, 387 a – 390 d, 422 a – 425 a.

149 Platon (*Timaios*, 29 b-c) odróżnia też myśli (obrazy), które dotyczą idei (tego co trwa, jest mocne i jasno się rozumowi przedstawia) – i one są trwałe, mocne i nie do obalenia, oraz myśli, które dotyczą tego, co zostało odtworzone według wzoru idei (rzeczy świata zmysłowego) – i te są tylko prawdopodobne.

150 Por. *Fajdros*, 275 d – e.

151 W. Jaeger (tenże, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa: Fundacja Aletheia 2001, 129-647) przekonywująco wykazał, że problematyka polityczna nie tylko leżała w centrum osobistego zainteresowania Platona, lecz jest także istotą filozofii platońskiej, co wskazywałoby na systemowe powiązanie jego polityki z pozostałymi zagadnieniami: ontologicznymi, epistemologicznymi, semiotycznymi i innymi. Polityka w rozumieniu platońsko-arystotelesowskim była w całym tego słowa znaczeniu filozofią człowieka i spraw ludzkich, obejmującą także etykę.

152 *Państwo*, 368 c – 369 b, 432 b – 435 e.

153 Nazywamy je cnotami kardynalnymi.

154 Por. *Państwo*, 473 c-d; 499 b-d.

155 Por. *Prawa*, 875 c-d.

Na koniec należy wspomnieć o intencjonalności wytwórczej, intencjonalności w sztuce¹⁵⁶, której – sztuki – Platon nie cenił tak, jak działalności teoretycznej i praktycznej. Choć τέχνη łączy w sobie element dokładnej wiedzy i umiejętności praktycznej (właściwie: wytwórczej), jest zanurzona w świecie zmysłowym. Nie odkrywa prawdy, ponieważ nie poznaje, a zatem nie czyni człowieka lepszym, bo jest kłamliwa, a zwracając się do nierozumnych władz duszy, nie wychowuje. Sztuka naśladuje bowiem „widziadła”, pozór rzeczywistości, jaką są rzeczy materialne, a nie rzeczywistą rzeczywistość, czyli świat idei¹⁵⁷. A jednak – sztuka może nie tylko naśladować rzeczy zmysłowe, lecz i przedstawiać wzór tych rzeczy, to, jakimi być powinny¹⁵⁸. Platon wprowadził tym samym do sztuki kanon: logiczne (od: λόγος) reguły i zasady, które pozwalają sztuce zachować swą tożsamość¹⁵⁹, i których zachowanie (liczby, miary i wagi) strzeże „rozumnego dzieła duszy”¹⁶⁰ i decyduje o wartości sztuki. Sztuka, która pozornie leży na antypodach Platońskiej metafizyki idei, faktycznie domyka jej koło przez to, że tworzenie doskonałego dzieła przez artystę jest naśladowaniem działania Demiurga-Rzemieślnika-Umysłu i wzorem dla działania filozofa-polityka. W *Państwie* Platon tak to opisuje:

Oni [filozofowie-politycy] by się powinni [...] wziąć do państwa i do obyczajów ludzkich jak do obrazu i naprzód oczyścić podłoże, co wcale nie jest rzeczą łatwą. [...] Potem [...] podszkicowaliby zarys ustroju państwowego. [...] A potem, [...] podczas wykonywania roboty, często by spoglądali na obie strony, na to, co sprawiedliwe i piękne, i rozważne z natury, i na wszystkie takie rzeczy, a z drugiej strony na to, co w ludziach tkwi; wpuszczaliby to mieszając i stapiając spotykany w różnych ludziach pierwiastek arcyłudzki [...]. I jedno by musieli [...] wymazywać, a drugie na nowo wkreślać, ażeby obyczaje i charaktery ludzkie zrobili, o ileby [sic!] się dało, możliwie bogom miłe.

– To bardzo by ładny wypadł obraz [...].

– [...] I trzeba te rzeczy nie w szkicu zobaczyć, [...] ale nie pomijać ich w postaci doskonale wykończonych”¹⁶¹.

156 Korzystam tu z W. Tatarkiewiczza, *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, 131-161 oraz z cytowanej już pracy E. Wolickiej, zwłaszcza 148-163.

157 Por. *Państwo*, 598 b – 603 b. Platon w *Państwie* (601 d) dzielił sztuki na użytkujące, wytwarzające i naśladowujące, a w *Sofistice* (219 a) oddzielał *ktetykę*, czyli sztukę korzystania z tego, co jest w przyrodzie, i *poetykę*, czyli sztukę wytwarzania tego, czego w przyrodzie nie ma. Do sztuk naśladowczych zaliczał np. taniec, będący naśladowaniem ludzkich postaw (*Prawa*, 655 d). Odróżniał dwa rodzaje naśladownictwa: tworzenie podobizn i złudnych wyglądnów (*Sofista* 235 d – 236 c).

158 *Państwo*, 472 d: „Czy myślisz, że byłby mniej dobrym malarzem ktoś, kto by wyrysował wzór, jakim by powinien być człowiek najpiękniejszy, i należycie by wszystkie rysy w rysunku oddał, ale nie potrafiłby dowieść, że może istnieć taki człowiek?”

159 Por. *Prawa*, 657 b i e, 668 c, 890 d.

160 *Państwo*, 602 e.

161 *Państwo*, 500 e – 501 c, 504 d-e.

Można uznać, że Platon zarysował pełną panoramę problematyki intencjonalności, z jaką się przyjdzie spotkać w dalszych dziejach filozofii, aż po czasy współczesne. Nie znaczy to, że ujął ją jako taką właśnie. Można by raczej – mając na uwadze znane stwierdzenie Alfreda N. Whiteheada¹⁶² – dostrzegać w późniejszej teorii czy teoriach intencjonalności kolejny przypis do Platona. W centrum problematyki intencjonalności, odsłanianej w jego dialogach, jest ontyczna relacja między światem idei, inteligibilnych wzorów, a światem rzeczy materialnych, będących odwzorowaniem pierwszych. Intencjonalność tej relacji ujawnia się przede wszystkim poprzez wprowadzenie Demiurga Rzemieślnika i Umysłu zarazem. Intencjonalność przejawia się następnie w poznaniu, mającym dwa odniesienia: do świata zmiennych przedmiotów materialnych (δόξα) oraz do niezmiennych, inteligibilnych idei (ἐπιστήμη), przy czym nie należy tych odniesień traktować rozłącznie. Obrazy owych przedmiotów, a ściślej wiedza o nich jest przechowywana w pamięci i z niej wydobywana pod wpływem spostrzeżeń zmysłowych lub pytań. Na relacji epistemicznej nawarstwia się intencjonalność semantyczna, której odniesieniem jest zarówno świat idei oraz świat materialny, jak i treść przeżyć poznawczych. Do tego dochodzi jeszcze intencjonalność praktyczna, uwidoczniona w moralności społecznej obywateli państwa, a zwłaszcza filozofa-króla, oraz intencjonalność wytwórcza, związana ze sztuką w znaczeniu τέχνη.

ARYSTOTELES

Arystoteles jest pierwszym ze starożytnych, na którego wskazał Brentano, doszukując się źródeł swej koncepcji intencjonalności jako intencjonalnej inegzystencji. We wspomnianym już przypisie wskazywał, że w swym traktacie *O duszy* Stagiryta mówił o „psychicznej immanencji” (jak ujął to polski tłumacz), czy – może lepiej – o psychicznym zadomowieniu czy zamieszkaaniu, jak można by przetłumaczyć niemiecki zwrot *psychische Einwohnung*, tzn. „że to, czego się doznaje, istnieje jako doznawane w doznającym, że zmysł recypuje to, co doznawane, bez materii, że to, o czym się myśli, istnieje

162 A.N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, ed. D.R. Griffin, D.W. Sherburne, New York: Free Press, 1979, 39: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”.

w myślącym intelekcie”¹⁶³. Na ten traktat oraz na Arystotelesowską *Hermeneutykę* jako na źródła średniowiecznych teorii intencjonalności, które – jak się zdaje – były bezpośrednią inspiracją dla Brentana, wskazuje cytowany już Dominik Perler i wyjaśnia, że traktat *O duszy* był obowiązkową lekturą na XIII-wiecznych wydziałach *artium*, a *Hermeneutyka*, dostępna po łacinie dzięki Boecjuszowi, była komentowana przez całe średniowiecze¹⁶⁴. Wśród wielu racji, które mogą przemawiać za tym, że i dla średniowiecznych prekursorów, i dla Brentana Arystoteles był pierwszym, do którego należało się odwołać, mając na uwadze teorię intencjonalności, jest i ta, że był on pierwszym, który ówczesną wiedzę ujął w względnie spójny system, co ma niebagatelne znaczenie także dla problematyki intencjonalności, oraz że to jego uważa się za twórcę psychologii i jej systematycznego wykładu. Wydaje się jednak, że i w jego przypadku badacze skupili się niemal wyłącznie na intencjonalności epistemicznej i semantycznej, gdy tymczasem problematyka ta wykracza poza te obszary.

Kluczem do wydobycia intencjonalności z doktryny Arystotelesa jest (lub: może być) jego koncepcja duszy ($\psi\upsilon\chi\eta$)¹⁶⁵, którą rozumiano od zarania filozofii jako zasadę ($\alpha\rho\chi\eta$) jestestw żywych, a nie tylko jako zasadę psychiczną. Jest „tym, dzięki czemu żyjemy, spostrzegamy i myślimy”¹⁶⁶. Dążąc do definicji duszy, która to definicja miała ujawniać istotę rzeczy¹⁶⁷, co w jego koncepcji było celem prostego ujęcia przedmiotu, Stagiryta określił ją jako pierwszy akt ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$) ciała naturalnego, które posiada życie w możliwości¹⁶⁸, jako jego formę (przyczynę formalną), zasadę ruchu (przyczynę sprawczą) i cel (przyczynę celową)¹⁶⁹. To ona, jako forma substancjalna, organizuje materię w określony rodzaj bytu: roślinę, zwierzę lub człowieka i decyduje o ich na-

163 F. Brenatno, *Psychologia*, dz. cyt., 126n. Interesujące byłoby dokładne przeanalizowanie, jak Brentano-arystotelik ujmował stanowisko Arystotelesa w sprawie intencjonalności, a raczej jego wkładu do koncepcji intencjonalności.

164 Por. D. Perler, dz. cyt., 12-16.

165 Źródłem dla poznania poglądów Arystotelesa, także ukrytej w nich intencjonalności, są jego dzieła. Korzystam tu przede wszystkim z polskiego wydania *Dzieł wszystkich* (t. 1-7, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992-2006 – lub inne wydania). Oprócz wymienionych już podręczników historii filozofii, encyklopedii oraz słowników filozoficznych i cytowanych niżej pozycji bibliograficznych pomocne w opracowaniu tego fragmentu będą wstępy do poszczególnych ksiąg, zamieszczone we wspomnianym wydaniu *Dzieł wszystkich*, a także m.in. następujące pozycje: M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1991³; tenże, *Język i świat realny*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995³; tenże, *Metafizyka, Zarys teorii bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995³; tenże, *Psychologia racjonalna*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996²; tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995³; K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1989³.

166 *O duszy*, 414 a 12.

167 Por. *An. wtóre*, 91 a 1.

168 *O duszy*, 414 a 27n.

169 *O duszy*, 415 b 15; por. *Met.*, 1017 b 16; 1035 b 14.

turze (φύσις) i istocie (τὸ τί ἐστι), czyli o właściwym ich sposobie działania (ściślej: ruchu w sensie metafizycznym) oraz o tym, czym właściwie są¹⁷⁰. Dusza jest zatem „substancją w znaczeniu formy, która decyduje o istocie określonego ciała”¹⁷¹, a dusza myśląca, rozumna (τὸ διανοητικόν, τὸ νοητικόν, ψυχὴ νοητικὴ)¹⁷², jest „miejszem form” (τόπος εἰδῶν)¹⁷³ czy „formą form” (εἶδος εἰδῶν)¹⁷⁴, które to „formy są w niej nie w aktualnej rzeczywistości, lecz tylko w możliwości”¹⁷⁵, dusza zmysłowa zaś (zmysł) – formą przedmiotów podpadających pod zmysły¹⁷⁶ – a sformułowanie to posiada szczególne znaczenie dla zagadnienia intencjonalności.

Odsłaniając intencjonalność w dziele Arystotelesa, należy najpierw zastrzymać się na jego koncepcji formy, a właściwie: złożenia bytowego z formy i materii. Uważa się, że termin μορφή w pismach Stagiryty oznaczał: 1. kształt czy wygląd danej rzeczy; 2. zasadę formalną czyli formę substancjalną, będącą immanentnym czynnikiem bytu materialnego, sprawiającym, że dana rzecz jest sobą i przynależy do danego gatunku (μορφή utożsamiania jest tu z εἶδος – istotą, ἐνέργεια – aktem, φύσις – naturą, οὐσία – substancją, λόγος – logosem, τὸ τί ἐστι – istotą tej oto rzeczy, τὸ τί ἦν εἶναι – samostnym bytem)¹⁷⁷, a która była przeciwstawiana στέρησις – brakowi, ὕλη – materii i ὑποκείμενον – podłożu czy substratowi; 3. w znaczeniu szerokim, zbliża się do pojęcia δύναμις – siła, moc, potęga, ale i potencja, możliwość, zdolność¹⁷⁸. Stagiryta przyjmuje istnienie substancji, które nie są materialne, a ich byt w pełni realizuje się w formie. Są to substancje ponadzmysłowe:

170 Zagadnienie duszy jako formy jest rozległym zagadnieniem, które tu zostało tylko zasygnalizowane.

171 *O duszy*, 412 b 10-12.

172 Por. *O duszy*, 413 a 13 – 416 b 40. Arystoteles wyróżnił duszę vegetatywną (właściwą roślinom), sensorywną (właściwą zwierzętom) i rozumną (właściwą człowiekowi), przy czym wyższa forma duszy jest nabudowana na niższej czy zawiera w sobie niższą. Dlatego dusza rozumna, zachowując jedność, spełnia funkcje duszy vegetatywnej i sensorywnej, co pozwala mówić o władzach duszy (lub jej częściach), a jest ich pięć: vegetatywna, zmysłowa, pożądająca, ruchowa i rozumna (por. *O duszy*, 413 b 11-12).

173 *O duszy*, 429 a 28. W przypisie P. Siwek podaje, że chociaż wyrażenie τόπος εἰδῶν nie występuje w pismach Platona, to Arystoteles kieruje je do niego.

174 *O duszy*, 432 a 1: ściślej – Arystoteles ma tu na uwadze rozum.

175 *O duszy*, 429 a 28-29.

176 *O duszy*, 432 a 1: Arystoteles streszczając rozważania o duszy tak pisze: „[...] dusza jest jak gdyby ręką: bo jak ręka jest narzędziem narzędzi, tak rozum jest formą form, a zmysł formą przedmiotów podpadających pod zmysły”.

177 W dosłownym przekładzie: „to, co było i jest”, czyli – to, co było dla każdej poszczególnej rzeczy właściwym bytem (za: K. Leśniak, *Wstęp [do Metafizyki]*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, dz. cyt., Warszawa 2003, 612).

178 Za: K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowskich*, dz. cyt., s. 79 – i in. Szeroko te pojęcia omawia sam Arystoteles w księdze Δ swej *Metafizyki*, a współcześnie – m.in. M.A. Krąpiec (tenże, *Metafizyka*, dz. cyt.). Zdaje sobie sprawę, że i przywołane tu synonimy noszą w dziele Stagiryty różne znaczenia, niemniej ich przywołanie wystarczająco schematyzuje znaczenie samego terminu μορφή i rozumienie, czym jest forma i jaką funkcję pełni w bycie, a tym samym, jakie ma znaczenie dla rozumienia intencjonalności w związku z koncepcją duszy jako „miejsca form” czy „formy form”.

Nieruchomy Poruszyciel oraz substancje poruszające sfery niebiańskie. Jako formy są one oddzielone od materii. Natomiast w bycie materialnym forma zawsze współwystępuje z materią, jednocząc mnogość elementów w określony byt. Jednakże i ona może się od niej oddzielić, co zachodzi przy przemianach substancjalnych, gdy jeden byt przechodzi w drugi, oraz w poznaniu, zwłaszcza w poznaniu pojęciowym, gdy podmiot poznający ujmuje przedmiot w jego formie i formę tę asymiluje. Wymienione tu oddzielenie formy od materii nie jest tego samego rodzaju, należy tu zatem mówić o analogii, a sam termin „oddzielenie” uważać za metaforę. Pierwsze „oddzielenie” zachodzi w porządku natury i jest niezależne od podmiotu umysłowo-zmysłowego (duszy). Drugie – dokonuje się dzięki szczególnemu zachowaniu się podmiotu poznającego (duszy rozumnej i/lub zmysłowej), które to zachowanie nazywamy poznaniem czy poznawaniem.

Poznanie według Arystotelesa jest ze swej natury receptywne. Inicjuje je zawsze przedmiot, który – w przypadku spostrzeżenia zmysłowego (αἴσθησις) – oddziałuje na zmysły dzięki posiadanym właściwościom zmysłowym, a w przypadku poznania intelektualnego (νόησις) – dzięki formie intelektualnej. Aktywność duszy zmysłowej i rozumnej polega na przystosowaniu przedmiotu poznawanego do możliwości percepcyjnych podmiotu (duszy): na wyabstrahowaniu formy z przedmiotu materialnego, tak by mogła ona zostać przyjęta przez uzdolniony do tego organ zmysłowy (w przypadku spostrzeżenia zmysłowego) lub rozum (w przypadku poznania umysłowego). W końcowym fragmencie księgi drugiej traktatu *O duszy*, podsumowującym szczegółową analizę poszczególnych zmysłów i im właściwych wrażeń, Arystoteles pisze:

Ogólnie o każdym zmyśle trzeba powiedzieć, że jest on „tym, co posiada zdolność przyjmowania form zmysłowych [posiadanym przez ciało] bez jego materii” w podobny sposób, w jaki wosk przyjmuje znak sygnetu bez złota lub mosiądzu. Przyjmuje znak złoty lub mosiężny, lecz nie o ile jest złotym lub mosiężnym. Podobnie również ma się zmysł w stosunku do poszczególnych przedmiotów: odbiera wpływ od rzeczy posiadających barwę lub smak, lub dźwięk, ale nie o ile każda z nich jest określoną rzeczą [substancjalną], lecz o ile jest obdarzona daną własnością jakościową i odpowiednio do jej formy¹⁷⁹.

Fragment ten ujmuje istotę spostrzeżenia zmysłowego: wejścia podmiotu, obdarzonego zmysłami i posługującego się właściwie działającymi

179 *O duszy*, 424 a 17-22.

organami zmysłowymi, w zmysłowy kontakt poznawczy z przedmiotem materialnym. W odniesieniu do rzeczy, które są przedmiotami właściwymi zmysłów, wyobraźnia, która podlega woli, tworzy wyobrażenia, które są jakby przedłużeniem spostrzeżenia, jego echem i śladem. Mogą być one prawdziwe, ale i fałszywe, lecz w przeciwieństwie do mniemań, które nie są zależne od woli, nie domagają się uznania ich prawdziwości lub fałszywości. Mniemania zaś (ὀπόληψις, utożsamiane z δόξα), będąc najniższą funkcją rozumu, zawierają w sobie uznanie tego, o czym się myśli, a co jest przedmiotem spostrzeżeń (rzecz materialna). Nie są jednakże wiedzą (ἐπιστήμη), gdyż ta odnosi się tylko do tego, co powszechne, i jako zawsze prawdziwa domaga się dowodu (sylogizmu). Z kolei myślenie (poznanie intelektualne) opiera się na wyobrażeniu i mniemaniu¹⁸⁰. Jako podobne do spostrzegania zmysłowego jest pobudzone przez przedmiot myślowy, inteligibilną formę oddzieloną od materii. W trzeciej księdze traktatu *O duszy* czytamy:

Jeśli myślenie jest czymś podobnym do postrzegania, będzie ono polegać albo na szczególnej formie ulegania wpływom przedmiotu myślowego, albo na czymś innym tego rodzaju. Z tego wynika, że [ta część duszy] musi być odporna na wpływy zewnętrzne, lecz i posiadać zdolność przyjmowania formy i być taką w możliwości, jaką jest ona, chociaż nie identyczna z nią; i w jakim stosunku pozostaje władza zmysłowa do przedmiotów postrzeżeń, w takim samym musi pozostawać i rozum do przedmiotów myślowych. Konsekwentnie ponieważ o wszystkim myśli, musi koniecznie być wolny od jakiegokolwiek przymieszki [...]. Dlatego rozum nie może mieć żadnej innej natury oprócz tej: być możliwością [do poznania]. Wobec tego to, co się mieni „rozumem” duszy (nazywam rozumem władzę, którą dusza myśli i wydaje sądy o rzeczach), nie jest w akcie żadną z istniejących rzeczywistości, zanim ją pomyśli. [...] Toteż mają słuszność ci, którzy mówią, że dusza jest „miejszem form”, z tym jednak zastrzeżeniem, że [jest nim] nie cała, lecz tylko myśląca, i że formy są w niej nie w aktualnej rzeczywistości, lecz tylko w możliwości¹⁸¹.

I dalej:

Gdy rozum raz stał się jednym ze swoich możliwych przedmiotów w tym znaczeniu, w jakim nazywamy uczonym tego, który jest nim w akcie (to zaś ma miejsce, gdy jest on w stanie przejść do aktu ze swej własnej inicjatywy), jeszcze wtedy jest on na jakiś sposób w możliwości, ale nie w takiej, w jakiej się

180 Por. *O duszy*, 427 a – 429 a; *O pamięci*, 450 a; por. też przypisy tłumacza, P. Siwka, do *O duszy*.

181 *O duszy*, 429 a 12-29. Dopelnieniem dla tej myśli może być i następujący fragment z tegoż traktatu (*O duszy*, 429 b 44 – 430 a 2): „[...] rozum jest w pewnym prawdziwym sensie potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli, chociaż aktualnie nie jest niczym z tego wszystkiego, zanim o czymś pomyśli. Musi mianowicie [przedmiot myśli] tak być w nim obecny, jak [pismo jest] na tablicy, na której nic nie jest napisane. Tak właśnie ma się rzecz z rozumem”.

znajdował, nim się czegoś nauczył lub coś wymyślił. Wtedy także jest w stanie brać siebie samego za przedmiot myślenia¹⁸².

I jeszcze dalej:

[...] rozum jest [dla siebie] przedmiotem myślenia, tak jak są nimi inne jego przedmioty myślenia. W rzeczach bowiem nie posiadających materii myślący i przedmiot jego myśli są czymś jednym i tym samym. Wiedza teoretyczna bowiem jest w gruncie rzeczy identyczna z tym, co się przez nią wie¹⁸³.

Mając to na uwadze, jest w pełni zrozumiałe, że Arystotelesowski Pierwszy Poruszyciel jako najznakomitsza z rzeczy myśli o sobie: myśl boska wmyśla się sama w sobie i jest samomyślącą się myślą: myśleniem o myśleniu czy myśleniem myślenia (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)¹⁸⁴ – co ma swoje konsekwencje. Myśląc o sobie jako o najdoskonalszej rzeczy i poznając siebie bezpośrednio, Pierwszy Poruszyciel poznaje wszystko inne z siebie jako pierwszej zasady, dlatego tylko on jest mądry, gdyż mądrość (σοφία – najwyższa forma wiedzy)¹⁸⁵ polega właśnie na jej poznaniu¹⁸⁶, i dlatego może wywodzić z niej (przyczynować) cały porządek wszechświata¹⁸⁷.

Wróćmy jednakże do poznania właściwego człowiekowi. Recepcja przedmiotu przez podmiot poznający, tzn. przez duszę, domaga się „przystosowania” go do zdolności poznawczej duszy, czy lepiej: „wydobycia” z niego form, które mogą zostać przyjęte i przyswojone przez zmysły lub intelekt. Nie wchodząc w szczegóły i nie podejmując się przedstawienia wielowiekowej dyskusji o Arystotelesowskiej koncepcji rozumu (intelektu) czynnego i możliwościowego (biernego)¹⁸⁸, zauważmy: źródłem wszelkiego ludzkiego poznania są zmysły, które doznają wrażeń zmysłowych; z nich wyobraźnia wytwarza wyobrażenia (formy zmysłowe), przechowywane w pamięci, a z nagromadze-

182 *O duszy*, 429 b 4-10. Ważne stwierdzenie znajdujemy w *Met.* 1074 b: „wiedza, postrzeżenie, mniemanie i myślenie mają zawsze przedmiot różny od siebie, sobą zajmują się tylko ubocznie”.

183 *O duszy*, 430 a 4-8; por. *Met.*, 1072 b 23nn. Obecność form poznawczych w duszy pozwala operować na nich, bez odniesienia się do przedmiotu zewnętrznego, jak to jest w przypadku dowodzenia oraz gdy ktoś ćwiczy myślenie (por. *Met.*, 1050 a 13).

184 *Met.* 1074 b 34; por. 1072 b 18. Według Arystotelesa sposób istnienia boskiego rozumu wyraża się w myśleniu o sobie jako najlepszym z bytów. Użyty w przytoczonym zwrocie *genetivus* ma dwojakie znaczenie: oznacza podmiot spełniający czynność myślenia (myślenie myśli – *gen. subiectivus*) lub przedmiot myślenia (myślenie o myśleniu – *gen. obiectivus*). Por. M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa: PWN 1985⁴, 173.

185 Por. *Et. nik.*, 1141 a 16; *Met.* 982 a 2; 981 b 28.

186 Dlatego filozof jest jedynie miłośnikiem mądrości.

187 Tak też pojmuje Arystotelesowską naukę o poznaniu i Pierwszym Poruszycielu F. Brentano (por. tenże, *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, Kraków: Księgarnia Akademicka 2012, zwłaszcza: 101-120).

188 Por. *O duszy*, 430 a 10-23.

nia zapamiętanych faktów bierze się doświadczenie (ἐμπειρία); wyobrażenia jako narzędzia poznania umysłowego oddziałują na rozum czynny, który jak światło barwy wyzwala formy inteligibilne z więzów materii (z αἰσθήματα stają się νοητά) i przedkłada je rozumowi możliwościowemu, który dzięki temu się aktualizuje: „widzi” to, co inteligibilne¹⁸⁹. Rozum czynny odpowiada przyczynie sprawczej, a rozum możliwościowy – materii¹⁹⁰, dlatego – jak materia – pożąda on form poznawczych, których jest pozbawiony, a to pozwalało Stagirycie stwierdzić w przytoczonym już pierwszym zdaniu *Metafizyki*, że „[w]szyscy ludzie z natury dążą do poznania [...]”¹⁹¹.

Uwagi tu poczynione dotyczą wprost poznania i wiedzy teoretycznej (ἐπιστήμη θεωρητική), obok której Arystoteles wyróżnia poznanie i wiedzę praktyczną (πρακτική) oraz wytwórczą (ποιητική)¹⁹². Pierwsza z nich przewyższa pozostałe swą godnością, ze względu na przedmiot (powszechny, ogólny, niezmienny, wieczny) oraz cel (poznanie prawdy dla niej samej), gdy celem drugiej jest działanie, a trzeciej – wytwarzanie, a ich przedmiotem jest to, co względne i obecne¹⁹³. Pozostawiając dokładniejsze wyjaśnienie tego zagadnienia wielu dostępnym opracowaniom, a skupiając się na tym, co pozwoli nam odsłonić problematykę intencjonalności w dziełach Stagiryty, zauważmy, że słusznie należy we wszystkich trzech przypadkach mówić o poznaniu lub wiedzy, gdyż albo jest ona celem sama dla siebie, albo służy innemu celowi – działaniu lub wytwarzaniu: poznanie bowiem i wiedza swoiście kierują działaniem oraz wytwarzaniem. Z racji wyżej wymienionych, w centrum zainteresowania Arystotelesa leżało poznanie teoretyczne (θεωρεῖν), będące kontemplacją rzeczywistości i najwyższą formą poznania naukowego¹⁹⁴. Jemu też Stagiryta poświęcił gros swych analiz filozoficzno-poznawczych¹⁹⁵,

189 Por. *O duszy*, 429 a – 432 a; *O pamięci* 449 b 27 – 450 a 12-15, 22-30.

190 Por. *O duszy*, 430 a 12-18. Opis psychologicznego procesu tworzenia się swoistych pojęć, ujmujących formę rzeczy, oraz kategorii i praw myślenia przedstawił Arystoteles w *An. wtóre*, 81 a – 81 b; 99 b – 100 b, wskazując jednocześnie, że „[d]usza jest z natury swej uzdolniona do podejmowania takich procesów”. Relacja między pojęciem (ogółem) a formą rzeczy wymagałaby szerszego omówienia, które tu pomijam.

191 *Met.*, 380 a 21.

192 Arystoteles do nauk teoretycznych zaliczał: matematykę, fizykę i metafizykę, czyli filozofię pierwszą, do nauk praktycznych – etykę, politykę, ekonomikę i medycynę, a do nauk wytwórczych – poetykę i sztuki różne. Hierarchia ważności i godności nauk występuje także wewnątrz poszczególnych jej typów. I tak filozofii pierwszej (metafizyce czy teologicie) należy się pierwsze miejsce wśród nauk teoretycznych i wszystkich nauk, ponieważ zajmuje się przyczynami wiecznymi, w których Stagiryta odkrywa boskość, i posługuje się trzecim stopniem abstrakcji. Por. *Met.*, 1026 a.

193 Por. *Met.*, 993 b 23n. Stagiryta, streszczając proces dochodzenia do poznania pierwszych zasad sztuki i wiedzy, którego początkiem jest percepcja zmysłowa, stwierdza, że „sztuka kieruje się ku temu, co powstaje, wiedza ku temu, co istnieje” (*An. wtóre*, 100 a 8).

194 Por. *Met.*, 980 a 21 – 983 a 23, 993 a 30 – 993 b 31, 1050 a 10nn, 1025 b 25 – 1026 a 23.

195 Trudno byłoby Arystotelesowskie analizy dotyczące poznania zaliczyć do teorii poznania czy epistemologii w ich współczesnym rozumieniu. Jest to raczej filozofia poznania, przy czym część z tych

także dlatego, że stanowi ono rdzeń poznania praktycznego i wytwórczego (pojetycznego), które to poznania Arystoteles często traktował wspólnie, sprowadzając poznanie wytwórcze do praktycznego¹⁹⁶. Uzasadnieniem twierdzenia, że poznanie teoretyczne jest według Stagiryty rdzeniem poznania praktycznego i wytwórczego, może być i to, że kontemplatywne poznanie teoretyczne jest przywilejem człowieka, jego najbardziej szczytnym celem¹⁹⁷ i dlatego łączy się z przyjemnością¹⁹⁸ oraz stanowi o szczęściu człowieka¹⁹⁹, bowiem jest jedyną rzeczą, którą miłuje się dla niej samej²⁰⁰. Szczegółowo to zagadnienie Stagiryta rozważał w *Etyce nikomachejskiej*²⁰¹. Tekst ten, uzupełniony przez inne pisma, upoważnia zarówno do stwierdzeń już wyrażonych, jak i szeregu nowych, znaczących dla zagadnienia intencjonalności. Przede wszystkim: przedmiot stwierdzony przez sąd jest przedmiotem pragnienia (pożądania lub unikania czegoś), którego akt – postanowienie jest przyczyną sprawczą działania, a w przypadku wytwarzania – gdy jest dopełniony zdolnością rzemieślniczą (τέχνη); pragnieniu towarzyszy myśl o celu; celem działania jest powodzenie w działaniu, a celem wytwarzania – rzecz wytworzona; w przeciwieństwie do wiedzy naukowej, której przedmioty są konieczne i wieczne, bo ani nie powstają, ani nie giną²⁰², przedmiotem działania i wytwarzania są rzeczy, które mogą się mieć inaczej; działanie i wytwarzanie to dwie rzeczy różne; w przypadku działania zasada działania znajduje się w czynniku działającym, w woli, a w przypadku wytwarzania – w wytwórcy, w jego umiejętnościach rzemieślniczych²⁰³, bowiem – „wszelka sztuka łączy się z powstawaniem i wynalazczym obmyśleniem tego, by powstało coś z rzeczy, które mogą być, i nie być, i których źródło tkwi w wytwarzającym, a nie w wytworze”²⁰⁴.

analiz przynależy do filozofii pierwszej (metafizyki), część zaś – jak np. zasadniczy zrąb traktatu *O duszy* – do filozofii drugiej (fizyki). Por. *O duszy*, 412 b 5; *Met.*, 1026 a 14, 1037 a 14, 1064 a 31.

196 Dyskutuje się, czy Arystoteles opowiadał się ostatecznie za trzema równorzędnymi grupami wiedzy: teoretyczną, praktyczną i wytwórczą, czy też traktował wiedzę wytwórczą za podgrupę wiedzy praktycznej szeroko pojętej. Bezsporne jest, że w wielu wypowiedziach nie rozdzielał wiedzy praktycznej od wiedzy wytwórczej.

197 Por. *Et. nik.*, 1095 b 19.

198 Por. *Met.*, 1072 b 24.

199 Por. *Et. nik.*, 1177 a – 1178 b.

200 Por. *Et. nik.*, 1177 b 1; por. *Met.*, 980 a 21-27, gdzie mowa jest o miłowaniu (ἀγάπησις) zmysłów (a szczególnie wzroku) dla nich samych, „nawet niezależnie od ich praktycznej użyteczności”.

201 *Et. nik.*, 1139 a – 1145 a.

202 Wynika to z natury wiedzy naukowej, która według Arystotelesa sięga podstaw i przyczyn bytu, ujmując w nim ogólną i konieczną istotę. Por. *Met.*, 1031 b 6; *An. wtóre*, 71 b 9nn, 87 b 38n, 88 a 5n.

203 Por. *Met.*, 1025 b 22, 1064 a 11.

204 *Et. nik.*, 1140 a. Wiedza teoretyczna dzięki posiadanym przez wytwórcę umiejętnościom staje się użyteczna. Inaczej, niż natura, która ma w sobie samej źródło swego działania, sztuka czerpie je z zewnątrz. Por. *Met.*, 1075 a 1; *Fiz.*, 194 b 7n.

W przypadku działania kształt działaniu (jego formę) nadaje działający, a ta wywodzi się z myślenia. Podobnie w przypadku wytwarzania forma wytworu jest w duszy²⁰⁵ i z duszy wytwórcy, gdyż sztuka to nadawanie form²⁰⁶. A forma działania i forma sztuki (wytworu) jest tożsama z celem, gdyż każde działanie (i stawanie się) dąży do osiągnięcia określonej formy, która dla każdej rzeczy, dla każdego bytu jest czymś najważniejszym i najlepszym²⁰⁷. W przypadku działania (postępowania) etycznego, takim celem jest najwyższe dobro²⁰⁸, czyli szczęście (εὐδαιμονία)²⁰⁹.

Etyka nikomachejska pozwala zatem spojrzeć na poznanie teoretyczne, praktyczne i wytwórcze jako na działania (czyny), które zdążają do jakiegoś, choć różnego dobra. Wychodząc nieco poza odnośny fragment *Etyki nikomachejskiej* (choć w jej pierwszym zdaniu wśród dążeń – obok działania, postanowienia i sztuki – wymienione jest także badanie, następne dotyczą działania i wytwarzania), należy stwierdzić, że dobrem poznania jest prawda, dobrem działania samo owo działanie, a wytwarzania – odrębny od działania wytwór, który jako cel wytwarzania posiada większą wartość niż samo wytwarzanie²¹⁰.

Pole odsłaniania się intencjonalności w pismach Arystotelesa niepomniernie się zatem poszerza. Interesujące byłoby przeanalizowanie takich pism jak *Poetyka*, *Polityka* czy *Retoryka*, w których intencjonalność z racji już wspomnianych ujawnia – jak się zdaje – swe rysy mało znane, a tym samym pomijane. Pozostawiając te zagadnienia opracowaniu, które ujęłoby tematycznie zagadnienie intencjonalności u Stagiryty, zatrzymajmy się jeszcze nad intencjonalnością języka, którą można uznać za modelową intencjonalność wytworu²¹¹. Dla Arystotelesa słowa napisane czy wypowiedziane nie są sekwencjami linii, wyrytych na tabliczkach woskowych, lub dźwięków, które z tej racji nie są dla wszystkich ludzi takie same, lecz ustalonymi znakami wrażeń doznawanych w duszy, które to wrażenia są takie same dla wszystkich, tak jak i rzeczy, do których owe wrażenia są podobne. Oto odnośny fragment rozpoczynający Arystotelesowską *Hermeneutykę*:

205 Por. *Met.*, 1032 b.

206 Por. *Met.*, 1034 a; *Et. nik.*, 1110 a 15n, 112 a-b.

207 Por. *Met.* 1044 b 1, *Fiz.*, 198 a 24, *Poet.*, 1450 a 23; *Et. eud.*, 1219 a 10;

208 Por. *Et. nik.*, 1097 a 28; *Et. wielka*, 1184 a 16n.

209 Por. *Et. wielka*, 1184 a 13.

210 Por. *Et. nik.*, 1094 a.

211 Ją też uwzględniają badacze, zajmujący się średniowiecznymi teoriami intencjonalności. Por. D. Perler, dz. cyt., 15-16 – powołuje się on na wprowadzenie do Tomasz z Akwinu, *Expositio libri Peryermeneias*, red. R.-A. Gauthier, *Opera omnia* (ed. Leonina) I*/1, Roma & Paris: Commissio Leonina & Vrin 1989, 45*-84*.

Słowa są symbolicznymi znakami wrażeń doznawanych (παθημάτων σύμβολα)²¹² w duszy, a dźwięki pisane są znakami dźwięków mówionych. Jako pisane a także i mówione nie są dla wszystkich ludzi te same. Ale to, czego przede wszystkim są znakami (σημεία)²¹³, wrażeń doznawanych w duszy, jest takie samo dla wszystkich; a więc i to, do czego są te wrażenia podobne, mianowicie rzeczy są również takie same²¹⁴.

Arystoteles odróżniał zatem: napisane lub wypowiedziane wyrazy lub słowa, wrażenia (rzeczy) doznawane w duszy oraz rzeczy w świecie. W tej triadzie istniejące w duszy wrażenie czy rzeczy są *medium*, umożliwiającym wyrażeniom językowym (wyrazom lub słowom) odnieść się do rzeczy w świecie i dlatego też są kluczem do zrozumienia, jak do owego odniesienia się dochodzi i na czym ono polega. Stagiryta odróżniał też znaczenie nazwy (która zatrzymuje myśl mówcy i powoduje oczekiwanie słuchacza) od oznaczania czegoś, jakiejś rzeczy (desygnatu), przy czym wbrew Platonowi, który uznawał znaczenie nazw za płynące z natury rzeczy, jego uczeń opowiedział się za konwencjonalizmem: „[n]azwa jest to dźwięk znaczący coś na mocy umowy, bez odniesienia do czasu [...]”²¹⁵. A zatem intencjonalność nazwy (a także zdań, które też są wypowiedzią znaczącą²¹⁶) jest intencjonalnością nadaną, zarówno gdy idzie o jej znaczenie, jak i oznaczanie, co jednocześnie wskazuje na dwukierunkowość odniesienia nazwy (wyrażenia językowego): do immanentnej treści poznawczej oraz do transcendentnego przedmiotu.

STOICY

Filozofowie z Malowanego Portyku, od którego wzięła nazwę szkoła stoicka (Στοὰ Ποικίλη), wśród których do pierwszych i najznakomitszych należeli Zenon z Kition, Kleantes z Assos i Chryzyp z Soloi, wpisują się

212 Jak podaje K. Leśniak w przypisie 2 polskiego przekładu *Hermeneutyki*, owe σύμβολα to ustalone znaki, które tworzą słownik danego języka – por. *Top.* 165 a 7. Wydaje się, że terminu „wrażenie zmysłowe” nie należy tu pojmować ściśle, zwłaszcza że w następnych partiach *Hermeneutyki* jest mowa o „rzeczach w duszy”

213 Σημείον to symptom lub oznaka i – jak utrzymują badacze – jest synonimem σύμβολον. Por. K. Leśniak, przypis 3 polskiego przekładu *Hermeneutyki*.

214 *Herm.*, 16 a 3-8. Arystoteles (lub późniejsi egzegeci i komentatorzy) wprost nawiązuje tu do traktatu *O duszy* (427 a 17 – 432 a 15), do fragmentu już wyżej omawianego, a dotyczącego psychologii procesu tworzenia się pojęć.

215 *Herm.*, 16 a 20.

216 Por. *Herm.*, 16 b 26.

w problematykę intencjonalności dzięki terminowi *τόνοϛ*, w którym – o czym była mowa – badacze doszukują się odpowiedników *intentio*, oraz dzięki „przekładowi” zwłaszcza platońskiego ujęcia intencjonalności na materialistyczno-sensualistyczne, czy lepiej materialistyczno-somatyczne²¹⁷. Zenon odrzucił konsekwencje „drugiego żeglowania” i uznał, a z nim inni stoicy, że idee są po prostu myślami ludzkiego umysłu, podobiznami rzeczy, które to rzeczy oraz dusza, zawierająca ich podobizny, jest cielesna i swoiście materialna. Jeśli rzeczy cielesne, wywołują modyfikacje w duszy, czy wprost się w niej odciskają (Kleantes), to i ona musi być cielesna, podobnie jak i Bóg, będący czynną zasadą wszechświata – twórczym ogniem²¹⁸.

Dusza ludzka jest „częścią” duszy wszechświata i posiada jej własności²¹⁹. Będąc wrodzonym nam tchnieniem (*πνεῦμα*), jest naturą zdolną do odbierania wrażeń, które docierają do pięciu zmysłów. Oprócz nich na duszę składają się wszczepione człowiekowi rozumne siły zarodkowe (*σπερματικοὶ λόγοι*), zdolność mówienia oraz zdolność rozumowania (*τὸ λογιστικόν*), co tłumaczy głębokie zainteresowanie się stoików logiką, którą określali jako naukę o znaku i o tym, co on oznacza²²⁰. W języku dostrzegali jeden z najbardziej widomych przejawów bezosobowego logosu – pneumy.

Spostrzeżenia (*αἴσθησις*), sprawiające odcisnięcia przedmiotów w duszy (wyobrażenia – *φαντασίαι*), czy tylko zmiany jej stanów²²¹, są podłożem do powstania pojęć, wśród których jedne są naturalne (spontaniczne), a inne są

217 Pięć wieków trwania szkoły (od III w. przed Chr. do końca II w. po Chr.) sprawia, że podlegała ona ewolucji i modyfikacjom, także gdy idzie o stanowisko materialistyczne. Uwidacznia się to w dematerializacji i uduchowieniu pneumy przez późniejszych stoików, którzy odeszli od materialistycznego jej pojmowania przez Zenona i Chryzypa. Ich w pełni materialistycznych poglądów nie podzielał już Kleantes. Materializm i sensualizm (somatyzm) stoików nie był zatem totalny, choć leżał u podstaw ich całej doktryny. Por. G. Verbeke, *De Pneumaleer van de Oudere Stoicijnen*, „Tijdschrift voor Philosophie” 4 (1942) 3-4, 437-488; tenże, *L'évolution de la doctrine du pneuma: du stoïcisme à s. Augustin. Étude philosophique*, Paris-Louvain: De Brouwer-Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie 1945, 53-57. W przedstawieniu stanowiska stoików korzystam z wymienionych już opracowań historycznofilozoficznych, w szczególności z podręcznika G. Realego, z pracy B. Duszyńskiej, *Zasady somatologii stoickiej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2002, a także z części pracy J. Zona, *Bioplazma oraz plazma fizyczna w układach żywych. Studium przyrodnicze i filozoficzne*, Lublin: RW KUL 2000, 223-251. Za ich pośrednictwem czerpię też sformułowania i terminologię grecką z zachowanych świadectw (z dzieł stoików dawnych i mediostoików zachowały się tylko fragmenty i świadectwa pośrednie), a bezpośrednio – z *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa (tłum. I. Krońska i in., Warszawa: PWN 1984³, 367-468).

218 Średnia Stoa zaczęła pojmować Boga jako transcendentną osobę, co jeszcze wyraźniej zaznaczyło się w Stoi Rzymskiej, np. u Seneki, który pojmował go zarówno jako rozumną siłę, wszechobecną w kosmosie i kształtującą go od wewnątrz, jak i jako transcendentne Najwyższe Dobro i Twórcę Wszechrzeczy – Istotę troszczącą się o świat i człowieka.

219 U stoików między wszechświatem a ludzkim organizmem zachodzi podobieństwo, wynikające z monistycznego ujęcia całej rzeczywistości oraz jednych i powszechnych zasad, które nią rządzą.

220 Logika stoicka – inaczej niż Arystotelesowska – nie jest logiką nazw, lecz sądów. Sądem zaś jest to, co samo w sobie może być albo potwierdzone, albo zaprzeczone (albo prawdziwe, albo fałszywe).

221 Chryzyp np. uważał, że nie spostrzegamy rzeczy ani stanów duszy, lecz same tylko zmiany owych stanów.

wytwarzane świadomie. Niektóre pojęcia naturalne są wspólne wszystkim, bo odpowiadają ludzkiej naturze, ale i one nie są wrodzone. Wśród spostrzeżeń zaś są takie, które są jasne i przekonujące. Wyobrażenia, będące ich rezultatem (wyobrażenia kataleptyczne), jako pochodzące od przedmiotu rzeczywiście istniejącego²²², służą za kryteria prawdy: rodzą one bowiem akt aprobaty. Nie można im odmówić uznania, będącego rdzeniem sądów, a sądy urabiane na ich podstawie (sądy kataleptyczne) są słuszne i oczywiste²²³.

Monizm materialistyczny stoików, czy – jak zauważyła Bolesława Duszyńska – somatyczny²²⁴, sprawił, że u podstaw ich (względnie jednolitej) doktryny leży fizyka jako nauka o bycie materialnym czy cielesnym (o somacie), choć oddziałali oni na myślenie filozoficzne przede wszystkim poprzez logikę i etykę²²⁵. Mimo różnic u poszczególnych autorów, dostrzegali oni we wszechświecie dwie zasady materialne (ἀρχαί): czynną i bierną. Zasada bierna jest bezjakościową substancją, natomiast zasadą czynną jest πνεῦμα czy λόγος (a raczej: pneuma obdarzona logosem, pneuma rozumna – πνεῦμα λογικόν), utożsamiana z wieloimiennym Bogiem: rozumem (νοῦς), przeznaczeniem (εἰμαρμένη), Zeusem i innymi mitologicznymi bogami, a przede wszystkim – z zarodkiem (czy nasieniem) rozumowym (σπερματικὸς λόγος) materii, ją kształtującym. Jest on twórcą ładu we wszechświecie, który – przy cyrkularnym ujęciu czasu – wchłania w siebie całą substancję, by ją na nowo zrodzić. Cały świat jest zatem żywą substancją, obdarzoną duszą i rozumem, kierowaną przez rozum (νοῦς) i opatrność (πρόνοια), co znajduje swe odbicie w człowieku.

Zasada czynna, *pneuma*, obecna we wszystkich ciałach, gdyż jako mieszanina ognia i powietrza jest zdolna wszystko przenikać, jest źródłem wszelkiego ruchu i życia (hylozoizm), a to dzięki właściwemu sobie wewnętrznemu napięciu (τόνος): ruchowi tonicznemu, którego intensywność sprawia zróżnicowanie bytów (od ciał martwych po istoty rozumne) oraz ich jakościowe i ilościowe określenie²²⁶. On też sprawia, że pneuma jest w usta-

222 Niektóre wyobrażenia zmysłowe nie pochodzą od przedmiotów istniejących, a jedynie przedstawiają się za takie.

223 Stoikom przypisuje się wprowadzenie do filozofii pojęcia oczywistości (ἐνάργεια) oraz świadomości (συνείδησις).

224 Por. B. Duszyńska, dz. cyt., 71n.

225 Stoicy przyrównywali filozofię do istoty żywej (logikę do kości i ścięgien, etykę do mięśni, a fizykę do duszy) lub też do jaja (logika jest jak skorupka, etyka jak białko, a fizyka jak żółtko), uprawnej roli (ogrodzenie to logika, owoce to etyka, a ziemia i drzewa to fizyka), czy też do miasta pięknie obwarowanego (fizyka), którego mieszkańcy żyją cnotliwie (etyka) pod rządami rozumu (logika). Fizyka, etyka i logika dla stoików to nie trzy odrębne dyscypliny, lecz części jednej całości.

226 Dłatego B. Duszyńska (dz. cyt., 72) proponuje ontologię stoików nazwać teorią tonistyczną. Problematykę stoickiego pojmowania pneumi i właściwego jej ruchu tonicznego podjął A. Bednarczyk

wicznym ruchu. Jej ruch ku środkowi powoduje spoistość bytu, a ruch na zewnątrz – tego bytu samodzielne istnienie. Każdy byt ożywiony ma sobie właściwy tonos²²⁷, o określonych – choć zmiennych – granicach, organizujący poszczególne indywidua, przy czym tonos nie jest czymś drugim względem określonego ciała, lecz jego istotnym i niezbywalnym, konstytutywnym momentem. W istotach żywych jest on odpowiedzialny za rozwój zarodkowy oraz poznanie bytów już ukształtowanych. Spostrzeżenie polega bowiem na uzgodnieniu tonosu zmysłów z tonosem spostrzeganych przedmiotów, które odcisnąwszy się zwiększają tonos duszy i stają się jej własnością: w spostrzeżeniu tonos zmysłów syntonizuje z przedmiotami spostrzeganymi. Ruch toniczny jest celowy²²⁸, dlatego, że jest rozumny, bo rozumna jest *pneuma*: czynna zasada wszechświata. Człowiek może sam poprzez świadomy wybór sposobu życia (nabywanie wiedzy i twórczy wysiłek) wpływać na poziom tonosu swej duszy, aż po tonos właściwy mędrcom (eutonia), zabezpieczający im indywidualne bycie po śmierci.

Ze spostrzeżeniami wiążą się dążenia i uczucia, także powodowane różnym stopniem nasilenia tonosu. Stoickie zasady postępowania były konsekwencją monistycznego ujęcia wszechświata, a jego najgłębsze zasady: bierna i czynna, domagały się od człowieka, będącego jego częścią, by żył zgodnie z naturą, co równało się życiu rozumnemu, wolnemu, cnotliwemu i szczęśliwemu zarazem, wypływającemu z prawego rozumu (ὁρθὸς λόγος). Paradoksalnie wewnętrznej strukturze wszechświata i poszczególnego bytu oraz funkcji obu zasad odpowiada *apatia* (ἀπάθεια) – beznamiętność wobec bezcelowych afektów oraz odkryte znaczenie *intencji* w budowaniu czynu moralnego: to rozum, mądrość i cnota wyznaczają cel życia człowieka, a wspomaga go w tym dialektyka, która pozwala odkryć prawdę.

Jeśli zatem uznać za zasadne tłumaczenie greckiego terminu *tóvos* przez *intentio*, o czym była mowa, to intencjonalność stoików byłaby wewnętrzną, choć zróżnicowaną ze względu na różny stopień naprężenia czy napięcia tonosu, intencjonalnością wszelkiego bytu.

w swej książce: *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii 1999, 413-591.

227 Jak zauważyła B. Duszyńska (dz. cyt., 40), stoicka koncepcja tonosu indywidualnego wyrasta z wewnętrznego doświadczenia: z kinestetycznych wrażeń zmysłowych napięcia i ruchu, odkrywanych np. w mięśniach.

228 Stoicy określali cel m.in. jako to, „ze względu na co robi się wszystko jak należy, on natomiast nie jest uczyniony ze względu na żadną rzecz”; „do czego dążą wszystkie rzeczy, które w życiu są wykonane w sposób właściwy, podczas gdy on nie dąży do żadnej rzeczy”. Ujmują też oni cel jako dobro, gdyż celem jest „zgodność z naturą”. Por. G. Reale, *Historii filozofii starożytnej*, t. 5, dz. cyt., 45.

FILON ALEKSANDRYJSKI

Filona z Aleksandrii²²⁹ jako jednego z prekursorów nauki o mentalnej egzystencji i inegzystencji, stanowiącej rdzeń koncepcji intencjonalności Brentana, on sam wymienił i zauważył, że Filon miesza inegzystencję z istnieniem we właściwym sensie, tzn. z istnieniem realnym, co prowadzi do „pełnej sprzeczności teorii logosu i idei”²³⁰. Tak określone przez Brentana zagadnienie, w tekstach Filona występuje przede wszystkim w kontekście wyjaśnienia relacji Boga do świata. Jak stwierdzają to historycy filozofii, Filon łącząc starotestamentalną tradycję judaistyczną, charakterystyczną zwłaszcza dla diaspory aleksandryjskiej, z filozofią grecką – platonizmem i stoicyzmem, wszystkie zagadnienia ujmował z perspektywy człowieka wyzwającego ducha z więzów ciała. Jednakże nie człowiek był centrum jego systemu, lecz Bóg, który nie tyle jest kresem, co początkiem całej rzeczywistości, wobec której jest radykalnie transcendentny; nie może zatem bezpośrednio stwarzać świata materialnego, a przecież rządzi nim od wewnątrz; jest najdoskonalszym bytem, niedostępnym poznawczo człowiekowi, poza wiedzą, że jest.

Filon, akceptując w pełni dualizm rzeczywistości, relację Boga do świata zapośredniczył, wskazując na idee, będące bożymi myślami i siłami, które nie są odwieczne, lecz przezeń sprawione. Są one niekiedy utożsamiane z aniołami (dworem bożym), za pomocą których Bóg ukształtował świat z materii²³¹. Idee te, nazywane młodszym synem bożym, są skupione w Logosie i tworzą Logos, który jako starszy syn boży i boża mądrość, pojmowana osobowo, jest bezpośrednim twórcą idei i świata²³². Twórcze działanie Logosu doko-

229 Korzystam tu z polskiego tłumaczenia *Pism Filona* (t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa Wydawnictwo PAX 1986, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1994), z cytowanych już omówień historycznofilozoficznych, a także z hasła *Filon z Aleksandrii* M. Osmańskiego w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, dz. cyt., 440-449.

230 F. Brenatno, *Psychologia*, dz. cyt., 127.

231 W *De specialibus legibus* I, 327-329 czytamy: „Zgodnie [...] z nauką o ideach Bóg sprawił wszystkie rzeczy, nie mając jednak z nimi bezpośredniego kontaktu – nie godziło się bowiem, aby Byt szczęśliwy i błogosławiony dotykał materii nieuformowanej i beładnej – ale posłużył się niecielesnymi Mocami, które naprawdę nazywają się ideami, po to, by każdy rodzaj rzeczy otrzymał odpowiednią formę” – cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., 290.

232 Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, 19n, w: tenże, *Pisma*, t. 1, dz. cyt.: „Podobnie [jak w odniesieniu do przytoczonego przykładu architekta chcącego zbudować miasto] należy myśleć o tym w odniesieniu do Boga, a więc, że i On także, gdy powziął zamiar zbudowania »wielkiego miasta« [tzn. wszechświata], najpierw stworzył w umyśle jego formy, z których złożył świat pomyślany, a następnie korzystając z tego wzorca, stworzył świat postrzegany zmysłami. Jak zatem zaplanowane w umyśle architekta miasto nie miało miejsca na zewnątrz, ale było utrwalone w jego duszy, tak samo świat złożony z idei nie miał gdzie indziej miejsca, lecz tylko w boskim Logosie, który to wszystko uporządkował. Jakże zresztą mogło być inne miejsce dla sił boskich, które byłoby odpowiednie, aby przyjąć i ogarnąć już nie powiem – wszystkie, ale chociażby jedną dowolną siłę w nienaruszonym stanie?”.

nuje się według idei²³³ (przyczyna wzorcza), które są w nim obecne (tworzą inteligibilny kosmos – κόσμος νοητός), przez co i świat je w pewien sposób zawiera (są w nim immanentne – immanentny aspekt Logosu). Logos jest poniekąd myślą i intelektem Boga, niekiedy z Nim tożsamym, a w innych miejscach – odróżnianym. Jest niejako narzędziem Boga w samym akcie stworzenia świata, a następnie podtrzymywania go w istnieniu i władaniu nim, oraz Słowem Boga, które Go odsłania człowiekowi, będąc w swych działaniach Jego obrazem. Nie jest on jednak stwórcą świata, lecz jego twórcą²³⁴, gdyż według Filona świat nie powstaje *ex nihilo*, lecz poprzez wcielenie idei w odwieczną materię, która jest niebytem (bytem w pełni, absolutnym – τὸ ὄντως ὄν – jest Bóg²³⁵) i źródłem wszelkiego zła. Nie jest ona jednak równa Bogu, lecz – jakoś – przezeń sprawiona w swej nieuporządkowanej bezjakościowości i dysharmonii. Logos, umożliwiający Bogu dotarcie do świata materialnego, jest także Zbawcą, umożliwiającym niektórym bytom ucieczkę ze świata zła i niebytu do bytu, czyli do Boga. Dotyczy to przede wszystkim człowieka, który poprzez ciało i zmysły tkwi w niedoskonałości świata materialnego i jako taki nie jest zdolny do pełnego poznania rzeczywistości. Umożliwia mu to jego logos, który pozwala oczyszczonego umysłowi osiągnąć doskonale poznanie najgłębszych misteriów. Nie opiera się ono na poznaniu zmysłowym, lecz „przelatuje nad tym, co jest stworzone, i osiąga wyraźną wizję bytu niestworzonego i za pośrednictwem tegoż może poznać i sam byt, i jego cień, to znaczy Logos i świat obecny”²³⁶. Poznanie to nie jest jednakże poznaniem istoty Boga, gdyż tej nie może poznać „nie tylko natura ludzka, lecz nawet niebo i świat cały”²³⁷, lecz jego istnienia. Ponadto nie jest własnym działaniem człowieka, lecz darem danym mu przez Boga, który pozwala mu się oglądać.

Najwyższe poznanie, dostępne człowiekowi, jest ekstatycznym zjednoczeniem z Bogiem, które domaga się przekroczenia wiedzy, uzyskanej przez poznawczy logos (rozum niższy), opuszczenia cielesności i upodobnienia się do Boga, uduchowienia, które pozwala intelektowi (rozumowi wyższemu)

233 Są one także nazywane „słowami” (λόγοι) Boga, skierowanymi do człowieka – por. Filon, *De somniis*, I, 115 – za: M. Osmański, art. cyt., 446.

234 Teksty Filona sugerowałyby, że jedynym stwórcą całej rzeczywistości, również idei (ale czy i Logosu, nazywanego także „pierworodnym synem niestworzonego ojca?”), jest Bóg (por. np. Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, III, 10, w: tenże, *Pisma*, t. 1, dz. cyt.). Zagadnienie to nie jest jednakże ważne dla naszego tematu.

235 Filon nawiązuje tu do imienia Boga, objawionego Mojżeszowi: „jestem tym, który jest” – por. tenże, *De vita Mosis*, I, 75, cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., 297.

236 Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, III, 100, w: tenże, *Pisma*, t. 1, dz. cyt.

237 Tenże, *De specialibus legibus* I, 43n, cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., 294.

na kontemplację Boga w nim samym. Według koncepcji Filona mądrość teoretyczna (σοφία), która jest ostatecznie kontemplacją i kultem Boga, jest warunkiem roztropności (φρόνησις), kierującej życiem praktycznym (moralnym) człowieka, a jego celem jest wzniesienie się do Boga i jego kontemplacja, czyli mądrość teoretyczna. Mądrość teoretyczna w systemie Filona zachowuje pierwszeństwo przez mądrością praktyczną, czyli roztropnością.

Koncepcja człowieka, jaką spotykamy w pismach Filona, jest uszczegółowieniem koncepcji Boga i wszechświata: „człowiek stworzony” na obraz i podobieństwo Boga (idea człowieka) znajduje swe urzeczywistnienie w świecie materialnym w „człowieku uformowanym”²³⁸. Tym, co upodabnia człowieka do Boga, jest umysł (νοῦς), który jest przewodnikiem dla duszy, na podobieństwo Logosu, prawzoru człowieka. Umysł, „[s]am będąc niewidzialny, widzi wszystko, i sam będąc niepoznawalny, poznaje istotę innych rzeczy”²³⁹, a przez to kieruje ludzkim działaniem. W późniejszych pismach znane Grekom złożenie człowieka z duszy (umysłu) i ciała, Filon zastąpił lub uzupełnił poprzez dodanie trzeciego elementu, ożywczego i ożywiającego Ducha (πνεῦμα), który pochodzi od Boga. Dla zagadnienia intencjonalności ważne jest przypisanie umysłowi-duszy, który jest „ukształtowany” i dlatego zniszczalny, beczynności i braku wrażeń, a prawdziwego, pulsującego życia, i myślenia – Duchowi, który jest „stworzony” przez tchnienie Boga, jakim Ten obdarza umysł-duszę, odciskając w niej boskie siły (idee), które przez to są dostępne ludzkiemu poznaniu²⁴⁰.

Intencjonalność, czy raczej jej odpowiednik, ujawnia się w dziele Filona przede wszystkim jako niezbywalna cecha działania (ποιεῖν) Boga, który nigdy nie przestaje tworzyć i który dla wszystkich innych stworzeń jest sprawcą ich działań, gdy stworzeniom właściwe jest doznawanie²⁴¹. Receptrywność zachowana jest dla stworzeń, gdy działania Boga (i Ducha) są ze swej natury twórcze.

238 Por. tenże, *O stworzeniu świata*, 134n, w: tenże, *Pisma*, t. 1, dz. cyt.

239 Tamże, 69n.

240 Por. tenże, *Alegorie praw*, I, 36-38, w: tenże, *Pisma*, t. 1, dz. cyt.

241 Por. tamże, I, 5.

PLOTYN

Neoplatonizm jako swoistą kontynuację nauki Filona o mentalnej egzystencji i inegzystencji wymienił Brentano w przywołanym już kilka razy przypisie z *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. W poszukiwaniach źródeł teorii intencjonalności skoncentruję się na doktrynie Plotyna jako najbardziej znaczącego neoplatonika²⁴², którego *Enneady* wraz z dialogami Platona i pismami ezoterycznymi Arystotelesa „zawierają – jak uważa Reale – najwznioślejszy przekaz filozoficzny starożytności i jeden z najważniejszych przekazów wszystkich czasów”²⁴³. Podobnie jak u Filona, którego wpływ na Plotyna uważa się za niemal pewny, zagadnienie, określane współcześnie mianem intencjonalności, ujawnia się w jego teorii boskiego działania, czyli działania Jedna, które stwarza całą rzeczywistość: kosmos inteligibilny i kosmos zmysłowy, a także w bardziej lub mniej udatnym dążeniu wszystkich bytów niższych, niecielesnych i cielesnych do Jedna.

Zgodnie z nauką (metafizyką) Plotyna wszystko „pochodzi” od Zasady²⁴⁴ i nic nie jest poza Zasadą, którą jest Jedno. Nie jest ono ani bytem (substancją czy istotą), ani umysłem czy myślą, ani życiem, lecz warunkuje i byt, i umysł, i życie, i jest „ponad” nimi²⁴⁵. Wszystko zaś, co od Jedna pochodzi, nie jest jedno, lecz wiele – czymś, co posiada właściwą sobie jedność, lecz nie jest samą jednością. W pewien sposób wykracza poza Jedno, lecz nie wymyka się spod panowania Jedna. Pochodzenie wielości od Jedna – jak to za Fritzem Heinemannem określił Reale – jest „drogą od Boga do Boga, ale i drogą w Bogu, ponieważ istnieją tylko stopnie życia boskiego, wieczne schodzenie i wieczne wstępowanie duszy według określonych rytmów i według immanentnego prawa”²⁴⁶. Pochodzenie wszystkiego od Jedna można by

242 Jest to klasyfikacja późniejsza, historycznofilozoficzna. Sam Plotyn chciał jedynie na nowo przemysleć nauczanie Platona.

243 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., 483. W przedstawieniu myśli Plotyna korzystam także z książki D. Dembińskiej-Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa: Wydawnictwo UW 1974; też, *Plotyn*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1995. Tekstem źródłowym są *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. 1-3, Warszawa: PWN 1959; Warszawa: Akme 2000-2003.

244 Tę teorię określa się mianem „emanacji”, czemu sprzeciwia się Reale, uznając, że jest on nieadekwatny i stanowi źródło wielu nieporozumień, i proponuje zastąpić go takimi terminami jak „pochodzenie”, „wyjście” czy „wychodzenie” – por. tenże, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., 496, 505-508, 604-613.

245 We wszystkich *Enneadach* Plotyn nieustannie przypomina, że Jedno jest „ponad bytem” i „ponad myślą”, i dlatego – jak się zdaje – jest „ponad nazwą”, jest nienazywalne i niewysłowialne – por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., 517.

246 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., 508. Powołuje się on na artykuł F. Heinemann o Ammoniosie (tenże, *Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, „Hermes” 61 (1926), 1-27), jednakże uważa, że sformułowanie to opisuje „prawdziwy »ruch« myśli Plotyńskiej”.

określić jako wylewanie się Jedna, a przez to i porządkowanie wszystkiego²⁴⁷ w Jednym, bez czego nic nie może istnieć, a powrót – jako odnajdywanie na nowo swojej jedności w Jednym.

Z wielu omówień i obrazów, którymi Plotyn starał się unaocznic Jedno i jemu właściwą relację do całej rzeczywistości, wybieram następujący, który także rozświetla neoplatonickie źródła intencjonalności poprzez wskazanie na moc twórczą jako jej moment konstytutywny:

Czym tedy jest [Jedno]? Mocą wszech rzeczy. Gdyby jej nie było, to nie byłoby ani wszech rzeczy, ani umysłu, owego pierwszego i całkowitego żywota! A co jest ponad żywotem, to jest przyczyną żywota. Nie jest bowiem pierwsza ta działalna moc żywota, stanowiąca wszystkie jestestwa, lecz sama wytrysła jakby ze źródła. Bo pomyśl sobie źródło bez żadnego innego początku, które się użyczyło wszystkim rzekom, ale nie zostało wyczerpane przez te rzeki, lecz trwa jako takie w spokoju, a rzeki, które zeń wypłynęły, kiedy jeszcze są razem, zanim jeszcze każda popłynie w inną stronę, wiedzą już niejako z góry, gdzie każda wyśle swoje nurty!²⁴⁸

Jedno, które jest absolutnie proste i jako takie jest racją bytu tego, co złożone i mnogie, jest nieskończonością, tzn. nieograniczoną, niewyczerpaną, niematerialną mocą wytwarzającą, w którym potencjalność (δύναμις) utożsamia się z aktywną siłą, z czystym aktem (ἐνέργεια)²⁴⁹. Jako że jest pojedyncze i najprostsze, jest „arcysamowystarczalne”²⁵⁰, a przecież nieskończenie bogate jako niekończona moc powołująca wszystkie rzeczy do bytu i je w bycie utrzymująca²⁵¹. Jedno jest zatem tożsame z Dobrem, bowiem i jego natura jest jednolita i pierwsza²⁵², choć nie jest Dobrem dla Siebie (dla Jedna), bo Ono niczego nie potrzebuje, „lecz dla rzeczy innych, jeżeli jaka może w Nim uczestniczyć”²⁵³. Upraszczając, lecz nie odchodząc od myśli Plotyna, można by powiedzieć, że Jedno jest wszystkim, co orzekamy o innych bytach, choć

247 Określenia tego nie należy rozumieć tak, jakoby wcześniej istniało owo „wszystko”, co przez Jedno jest „następnie” porządkowane, lecz że jeśli coś jest, to jest dzięki jedności, udzielonej przez Jedno, a zatem wszystko od Jedna pochodzi – por. *Enn.*, VI, 9, 1.

248 *Enn.*, III, 8, 10.

249 Dla problematyki intencjonalności inspirujące jest następujące sformułowanie z *Ennead*, III, 8, 10: „Czym tedy jest [Jedno]? Mocą wszech rzeczy. Gdyby jej nie było, to nie byłoby ani wszech rzeczy, ani umysłu, owego pierwszego i całkowitego żywota! A co jest ponad żywotem, to jest przyczyną żywota. Nie jest bowiem pierwsza ta działalna moc żywota, stanowiąca wszystkie jestestwa, lecz sama wytrysła jakby ze źródła”.

250 *Enn.*, V, 4, 1.

251 *Enn.*, V, 3, 15.

252 Por. *Enn.*, V, 5, 13.

253 *Enn.*, VI, 9, 6.

o Nim tego orzekać nie możemy, bo jest z Nim tożsame: myślą, intuicją, życiem, chceniem, działaniem, miłością, pięknem i dobrem. Pamiętając, że wszystkie określenia Jedna, jeśli mają być rozumiane w zgodzie z myślą Plotyna, same siebie przewyższają, można następnie stwierdzić, że Jedno będąc, działa, dlatego, że jako wolne chce być tym, czym jest. „Bóg stworzył się sam”, czytamy w *Enneadach*. Wola, która od Niego pochodzi, „jest tożsama z Jego samobytem”, dlatego On „Sam się tak usamobytnił”. A zatem „nie jest tym, co się właśnie przytrafiło, lecz Tym, Czego – właśnie zechciał On Sam²⁵⁴, i „nie dlatego »tak«, że inaczej nie, lecz ponieważ »Najlepsze«, więc dlatego »tak!«²⁵⁵.

Takie oto Jedno jest (pra)źródłem wszystkich rzeczy, z Niego się wszystko stale wywodzi w niekończącym się procesie, wszystko stale z Niego wypromieniowuje (aspekt dynamiczny), a Ono samo nie traci niczego, bo nie może niczego utracić. Pochodzenie wszystkiego od Jedna jest koniecznością chcianą przez Jedno, bowiem Ono, chcąc być (w sposób wolny) tym, czym jest, jako takie właśnie pozwala, by wszystko od Niego pochodziło. Jedno zatem działa samo w sobie i dla siebie, podtrzymując siebie jako Jedno właśnie, i jako takie sprawia, że z Niego pochodzi różna od Niego rzeczywistość²⁵⁶. Te dwa rodzaje aktywności Jedna, na podobieństwo których działają i pozostałe hipostazy, dopełnione przez kontemplacyjne „zwrócenie się” ku Zasadzie (Jednu), sprawiają, że Jedno (pierwsza hipostaza) rodzi niedookreślony i nieuformowany Umysł (druga hipostaza), który swoją określoność uzyskuje przez kontemplacyjne zwrócenie się ku Jednu²⁵⁷.

Umysł (Noûç) powstaje z wylania się Jedna, a staje się sobą jako byt, myśl i życie przez zwrócenie się do Jedna. Posiadając jedno od Jedna, Umysł myśli siebie jako wielość (jest Jedno-wiele), a myślenie jest dlań konstytutywne. W Nim zamieszkują idee, które nie są od Umysłu różne (są dziełem myślącego siebie Umysłu), lecz same są umysłami i jako takie, będąc pomyślane, są kształtem bytu oraz działaniem²⁵⁸. W Umyśle tworzą kosmos inteligibilny. Będąc przedmiotami myśli, jednocześnie są myślącym je umysłem czy umysłami (tożsamość myślenia z jego treścią) i każda z nich jest w pewnym sensie wszystkimi innymi ideami. Nie są tworzone przez Umysł jako coś drugiego, bo same są umysłem i swoją przyczyną, i z tego tytułu przyczyną wszystkiego innego. Umysł jest bowiem niecielesny i nieskończony, jego

254 *Enn.*, VI, 8, 13.

255 *Enn.*, VI, 8, 10.

256 *Por. Enn.*, V, 4, 2.

257 *Por. Enn.*, II, 4, 5.

258 *Por. Enn.*, V, 9, 8.

moc jest niewyczerpalna, a zatem zawiera w sobie każdą rzecz, a w każdej z rzeczy są wszystkie inne, bowiem:

[...] byty umysłowe są „jednym”, będąc wielością, i, będąc „jednym” są wielością z powodu swojej nieskończonej natury: są „wielością w jednym” i „jednym w wielości” i wszystkie są razem i działają w stosunku do wszechcałości razem z wszechcałością i razem z wszechcałością działają znowu w stosunku do części²⁵⁹.

Tak pojmowany Umysł jako doskonale uporządkowany świat idei (form inteligibilnych) jest Pięknem najwyższym i absolutnym, gdy Jedno będąc ponad formą jest poniekąd ponad-Pięknem: jest „Pięknem, które transcenduje każde piękno”²⁶⁰, także i Umysł-Piękno. Umysł jest Pięknem dlatego, że kontempluje Dobro: Piękno wymaga bowiem poznania, gdy pragnienie Dobra jest bezwarunkowe.

Tak jak Jedno rodzi Umysł, tak Umysł rodzi Duszę (Ψυχή), trzecią hipostazę: myśląc siebie i jednocześnie wylewając się poza siebie. I podobnie jak Umysł, Dusza staje się sobą, gdy kontempluje Umysł, swe bezpośrednie źródło. Kontemplując Umysł, przezeń „ogłąda” jedno jako Dobro, co pozwala jej wrócić do Jedna. Dusza jest „słowem Umysłu tudzież cała jest działaniem i życiem, które on wysyła, aby zaistniała samoistnie rzecz inna”²⁶¹. Choć Dusza jako kontemplująca Umysł myśli, to przede wszystkim tworzy, rodzi i udziela życia wszystkim istniejącym rzeczom zmysłowemu (swojemu widmu), porządkuje je i nimi kieruje²⁶². I tak jak Jedno „potrzebowało” stać się Umysłem, by myśleć, tak „potrzebuje” stać się Duszą, by rodzić wszystkie rzeczy świata widzialnego. Dusza, przebywając „na krańcach umysłowego świata”, użycza coś z siebie światu zmysłowemu i może sama coś odeń przybierać, jednakże na swój sposób, a nie na sposób tego, co cielesne²⁶³. Jest jedna, a jednocześnie mnoga. Plotyn wskazał na hierarchię dusz, u szczytu której jest Dusza najwyższa, powszechna – czysta hipostaza świata inteligibilnego, która kontempluje, ale nie tworzy, a poniżej: dusza całości świata zmysłowemu, która ten świat wytwarza i nim rządzi, ale nie doznaje, oraz – jeszcze niżej – dusze ożywiające poszczególne ciała i kierujące nimi, które tworzą w materii i doznają²⁶⁴. Dusza świata wytwarza świat zmysłowy dzięki

259 *Enn.*, VI, 5, 6.

260 *Enn.*, VI, 7, 22.

261 *Enn.*, V, 1, 3.

262 *Por. Enn.*, IV, 8, 3.

263 *Por. Enn.*, IV, 8, 7.

264 *Por. Enn.*, IV, 4, 13.

jej „skrajowi” – naturze, która – jako kontemplująca – jest logosem, formą rozumną, i dlatego wytwarza formy w materii, niejako jej odcisk, który – z kolei – jako ejdos jest pozbawiony żywotności i dlatego nie jest zdolny do wytworzenia czegoś innego. Materia nie przyjmuje formy, lecz jedynie ją bezwładnie odbija, dlatego rzecz cielesna jest jedynie widmem, trwającym tak długo, jak długo forma odbija się w materii. Rozciągający się poniżej Duszy świat cielesny i zmysłowy nie jest już hipostazą. W nim bowiem Jedno traci swoją moc, swoje Dobro, i dlatego materia staje się złem (brakiem Dobra), nie-bytem (brakiem bytu), nie-mocą, niezdolną do dalszego tworzenia.

Cały proces „rodzenia” rzeczywistości można ująć jako określanie, determinowanie i formowanie tego, co nieokreślone, niezdeterminowane i nieuformowane na różnych poziomach poprzez kontemplację Jedna i Jego odbłasków w niższych hipostazach. Gradacja jedności wyznacza hierarchię od Jedna po byty fizyczne nieciągłe. Odpowiada jej gradacja mocy istnienia: rzeczy istniejące mocniej mają mocniejsze jedno, a tym samym piękno i dobro, a istniejące słabiej – słabsze. Owo jedno jest przekazywane, udzielane, a kolejne – wyłaniają się z poprzednich. Takie ujęcie pozwoliło Plotynowi wyróżnić materię czysto inteligibilną oraz materię zmysłową, będącą obrazem i kopią (widmem) pierwszej. Oddalona od wzoru, jest podatna na to, co negatywne i złe.

Fragmencem tak układającej się metafizyki, a zwłaszcza „teorii” Duszy, jest antropologia Plotyna. Człowiek, który pierwszorzędnie jest duszą i to duszą oddzieloną od ciała, w jej styczności z Umysłem, dosięga świata cielesnego poprzez nieuchronne „zejście” duszy do ciała: zarówno dąży myślnie ku temu, z czego powstała, jak i kieruje swoją „moc” do materii. Dlatego Plotyn sugeruje, że w każdym człowieku jest „trzech ludzi” lub że są trzy władze duszy: kontemplująca Umysł, myśląca dyskursywnie oraz ożywiająca ziemskie ciało, co ma swoje konsekwencje w etyce, ascetyce i mistyce. Pomijając dalsze wyjaśnienia dotyczące Plotyńskiej koncepcji człowieka, zasygnalizuję jedynie kilka momentów, które naświetlają problem intencjonalności. Dusza jako niecielesna nie doznaje, lecz działa. Spostrzegając zmysłowo, ciało człowieka doznaje pobudzenia przez inne ciało, a dusza „chwytą wizerunki”, powstające w ciele, które są już umysłowe, a „w nich” – ślady form inteligibilnych²⁶⁵, co pozwoliło Realemu stwierdzić, że „poznanie zmysłowe jest dla duszy pewną formą kontemplowania tego, co inteligibile

265 Por. *Enn.*, I, 1, 7. Według Plotyna doznawanie wrażeń czy spostrzeganie zmysłowe jest „widmem” prawdziwszego spostrzegania, jakim jest widzenie postaci (form) bez doznań zmysłowych.

w tym co zmysłowe²⁶⁶. Struktura poznania zmysłowego wskazuje jednocześnie, że dusza ludzka ciąży do kontemplacji idei i Umysłu, a dalej – „tęskni miłośnie” do ponadrozumowego „jednoczenia się” z Jednym w ekstazie, co znajduje analogię w uczuciowości, namiętnościach oraz działaniach woli. W rozumnym dążeniu do Dobra, tożsamego z Jednym, dusza staje się wolna²⁶⁷, a że poznanie Dobra jest „poznanie największym”, pozostającym zawsze w zasięgu duszy²⁶⁸, to i ono jest działaniem wolnym. Poznawcze odrywanie się duszy od tego, co zmysłowe (asceza), i wznoszenie się do Jedna, ma swój wymiar moralny: pozwala kształtować się w niej cnotom jako sposobom życia duszy, których modele tkwią w Umysle. Takim sposobem życia i cnotą jest dialektyka, właściwa filozofom. Nie ma ona charakteru logiczno-metodologicznego, lecz metafizyczny i ontologiczny: „dotyczy ona rzeczywistości i byty ma jakby za materię. Niemniej dochodzi do nich metodycznie, posiadając razem z prawidłami same rzeczy²⁶⁹. Prowadzi bowiem do bezpośredniego i całościowego ujęcia Umysłu i właściwego mu świata inteligibilnego, a nawet Jedna (Absolutu). Poznanie (dialektyka), odsłaniające w tym, co zmysłowe, formy umysłowe, ujawnia ich piękno aż po Piękno samo, rodzi jego umiłowanie (Erosa) i sprawia, że dusza sama „wzbiera pięknnością²⁷⁰ proporcjonalnie do jej doskonałości, a tym samym staje się dobra. Poznanie, eros i cnota to – u Plotyna – wzajemnie warunkujące się momenty powrotu do Jedna, aż po utożsamienie się Nim w ekstazie. W drodze ku ekstatycznemu zjednoczeniu się w Jednu, dusza coś tworzy za sprawą żywionych przez nią wątków rozumnych (λόγοι), coś kształtuje, a zatem – wprowadza piękno we własny świat duchowy i materialny. Sztuka²⁷¹, którą dla Plotyna jest wszelka działalność duszy (niejako na modłę Jedna), tworzy coś, wprowadzając porządek, ład i piękno, a jednocześnie kształtuje duszę. Sztuka wyrasta z oglądania idei, a właściwie z ich przypominania sobie i wcielania ich w materię, a dzieło sztuki poprzez wywołanie wstrząsu u odbiorcy, ma odsłonić przed nim ukrytą w materii ideę i sprawić, by przypomniął on sobie rzeczywisty byt.

266 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., 582.

267 Por. *Enn.*, VI, 8, 7.

268 Por. *Enn.*, I, 4, 13.

269 *Enn.*, I, 3, 5.

270 *Enn.*, I, 6, 6.

271 Plotyńska klasyfikacja sztuki obejmuje zarówno sztuki dotyczące materii, jak i dotyczące dusz. Ich hierarchię wyznacza stopień niezależności od materii. Ponieważ w *Enneadach* występuje kilka klasyfikacji sztuk, dla ilustracji zestawiam szereg sztuk, wymienianych przez Plotyna: budownictwo, rolnictwo, lecznictwo, malarstwo czy muzyka (sztuki naśladowe), krasomówstwo, wykształcenie, „piękne wysiłki” obywatelskie, a na szczycie – zapewne – filozofia, która pragnie „za pomocą wywodów rozpalać ochotę do patrzenia” i wskazać „drogę temu, kto chce coś urzeć” (*Enn.*, VI, 9, 4.).

Enneady Plotyna na różnych poziomach odsłaniają dynamikę intencjonalności, która jest życiem bytów inteligibilnych, jeśliby tym terminem objąć Jedno, Umysł i Duszę, w tym i dusze człowieka. Obejmuje ona ich odniesienie poznawcze, pożądawcze i wytwórcze (twórcze), które zawsze jest zwróceniem się na zewnątrz oraz powrotem do siebie i jako takie właśnie, wbrew ocenie Brentana, wnosi nowe światła dla zagadnienia intencjonalności.

AUGUSTYN

Ze starożytnych Brentano wspominał jeszcze Augustyna²⁷² jako tego, w którego nauce o *verbum mentis* i jego wewnętrznym źródle kryje się zagadnienie intencjonalności: intencjonalnej czy mentalnej inegzystencji przedmiotu. Skupiając się na niej, wskażę jednakże i na inne elementy doktryny biskupa Hippony, poszerzające i ubogacające problematykę intencjonalności, która jak cała jego doktryna jest zanurzona (przede wszystkim) w Biblii i jej chrześcijańskiej wykładni oraz w neoplatonizmie.

Deklaracja Augustyna, złożona Rozumowi w *Soliloquiach*²⁷³: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino* – wyznacza także horyzont problematyki intencjonalności, ukrytej w jego dziełach. Wskazuje na punkt wyjścia jego rozważań (poznanie duszy) i punkt dojścia (poznanie Boga). Samowiedza duszy, obejmująca jej istnienie, życie i poznanie, istotnie określa naturę człowieka. Poznanie, którego źródłem jest wiara, a dopełnieniem, o ile nie fundamentem – miłość, wskazywałoby, że intencjonalność jest istotą życia duszy, nie tylko poznania jej właściwego, lecz i działania, całej jej wewnętrznej dynamiki, co znajduje zwieńczenie w jednym z pierwszych zdań *Wyznań*: „niespokojne jest serce nasze, dopóki

272 Z bogatej literatury dotyczącej myśli Augustyna, oprócz już wymienionych opracowań historycznofilozoficznych, wskażę jeszcze na wstępy do polskich przekładów jego dzieł, w szczególności na *Wstęp* J.M. Szymusiaka do tłumaczenia traktatu *O Trójcy Świętej* (tłum. M. Stokowska, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha 1963, 5-75) oraz na książkę: J. Brachtendorfa, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Reflexion Gottes in „De Trinitate“*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2000 oraz S. Kowalczyka, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1987, a także na artykuł V. Castona, *Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality*, w: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden: Brill 2001, 23-48.

273 *Sol.*, I, 2, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna. Opieram się tu na polskim wydaniu *Dialogów filozoficznych* Augustyna – Kraków: Wydawnictwo Znak 1999.

w Tobie [Boże] nie spocznie”, gdyż „[s]tworzyłeś nas [jako] skierowanych ku Tobie”²⁷⁴.

W pismach Augustyna rdzeń zagadnienia intencjonalności znajduje się w *De Trinitate*, w traktacie, w którym jego autor odsłaniał tajemnicę Trójjedynego Boga poprzez ujawnianie Jego obrazu (i śladu) wpisanego w człowieka: triad, które tworzą sobie właściwą jedność. Podejmując wysiłek poznania Boga, w którego człowiek już wierzy, zanim Go pozna, a chce Go poznać, aby się z Nim zjednoczyć i tym samym osiągnąć szczęście, Augustyn był świadom, że myśl zawiera więcej prawdy niż wyrażenie językowe, a rzeczywistość niż myśl²⁷⁵, oraz że nie jest możliwe, by człowiek jakimś „rzutem umysłu” objął Boga, „jeśli sam nie obejmuje własnego umysłu, którym chce Boga uchwycić”²⁷⁶. Niemniej był przekonany, że wewnętrzna struktura Bożego Bytu odbija się w stworzeniu, będącym dziełem Trójcy, a w sposób szczególny – w człowieku, i umysł ludzki potrafi ten ślad odczytać²⁷⁷. Trójjedyność Boga, której obrazem (*imago*) lub śladem (*vestigium*) są triady, odkrywane w człowieku²⁷⁸, zdaje się też mieć podstawowe znaczenie dla zrozumienia Augustyńskiej intencjonalności. Jedność trzech Osób, różnych ze względu na łączące Ich relacje, nie sprawia, ani że któraś z Nich jest większa czy ważniejsza od pozostałych, ani że cała Trójca „jest czymś więcej niż każda z nich z osobna”²⁷⁹, bo tak jest z miłością (*amor*, *caritas* lub *dilectio*²⁸⁰), będącą imieniem Boga, tak jak Jego imieniem jest prawda, dobro czy sprawiedliwość. Odróżniając miłującego, miłowanego i samą miłość, „tych trzech”, Augustyn dokonał swoistej „redukcji”, najpierw miłowanego do miłującego, gdy miłujący miłuje siebie i jest jednocześnie miłowanym, a potem miłowanego i miłującego do samej miłości, gdy ta miłuje siebie, stając się swym podmiotem i przedmiotem równocześnie²⁸¹. Redukcja ta nie

274 *Conf. I, 1, Wyznania*, tłum. Z Kubiak, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1992.

275 Por. *De Trin.*, VII, 4, 7.

276 *De Trin.*, V, 1, 2.

277 Por. *De Trin.*, XI, 1, 1; XV, 3, 5.

278 Ściśle obrazem Boga (*imago Dei*) są triady, w których nie występuje element zmysłowy, materialny (są one właściwe człowiekowi wewnętrznemu). Natomiast śladem (*vestigium Dei vel Trinitatis*) są triady właściwe człowiekowi zewnętrznemu, zawierające element zmysłowy. Por. *De Trin.*, XI, 1, 1; XI, 5, 8.

279 *De Trin.*, XV, 3, 5, por. VIII.

280 Augustyn zasadniczo używał tych terminów synonimicznie. Niekiedy jednakże przez *caritas* rozumiał miłość osobową, przez *dilectio* – miłość dobra, lecz i miłość nieuporządkowaną, a przez *amor* – miłość w ogóle.

281 Podobieństwo do miłości posiada pożądliwość (*cupiditas*), niegodna imienia miłości przez to, że upodobała sobie w rzeczach przemijających, gdy miłość zwraca się pośrednio czy bezpośrednio do rzeczywistości wiecznych. Analiza intencjonalności pożądliwości byłaby interesująca, przede wszystkim dlatego, że i ona sam może być pożądana i afirmowana.

jest jednakże eliminacją troistości, lecz ukazaniem trójjedyności miłości. Oto znamieny fragment z *De Trinitate*:

Kiedy miłujemy miłość, to kochamy ją jako coś kochającą i dlatego, że kocha. Co zatem kocha miłość tak, by być kochana jako sama miłość? Bo miłość bez przedmiotu nie jest miłością. Jeżeli siebie miłuje, to musi kochać coś jeszcze, tak żeby kochać siebie jako miłość. Podobnie jak słowo: oznaczając coś, samo również ma znaczenie; lecz jeśli niczego nie oznacza, to i samo słowo nic nie znaczy. Tak samo i miłość: pewnie, że siebie miłuje; lecz jeśli nie miłuje siebie jako miłująca coś, to nie może siebie kochać jako miłość. Cóż zatem kocha miłość, jeśli nie to, co miłujemy nadprzyrodzoną miłością?²⁸².

Augustyńska koncepcja miłości jest daleka od sentymentalizmu, należałoby ją raczej określić jako personalistyczną, gdyż w niej przejawia się pełna struktura osoby: miłość jest działaniem woli i rozumu. Współdziałanie woli i rozumu, a w tym i specyfika intencjonalności, ujawnia się w tym, że nie sposób kochać czegoś, czego się w ogóle nie zna, lecz kochając coś, co się już zna, choć jedynie w małym zakresie, dąży się do poznania go lepiej i pełniej, właśnie dlatego, że się go kocha²⁸³. „Prawdziwa miłość – jak czytamy – polega na tym, byśmy przywiązali się do prawdy i sprawiedliwie żyli”²⁸⁴ – co wiąże w jedno miłość, poznanie i działanie. Miłość, jako niezrodzona, jest poniekąd źródłem i warunkiem poznania, gdy poznanie rodzi umysł otwarty na rzecz poznawalną²⁸⁵.

„Jedność trzech”, uwidoczniła w analizie miłości, przebiega Augustyńskie analizy triad, które kształtują człowieka zewnętrznego (zmysłowego) i wewnętrznego (duchowego)²⁸⁶. Pierwsza z nich (i podstawowa) to *mens* (umysł, myśl, odpowiednik greckiej *voûç*, czy – jak uważają niektórzy – dusza) – *notitia* (poznanie czy raczej: znajomość czegoś)²⁸⁷ – *amor* (miłość).

282 *De Trin.*, VIII, 8, 12.

283 *In Joan. Ev. tr.* 96, 4, PL 35, 1876: „Non enim diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantalacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur”.

284 *De Trin.*, VIII, 7, 10.

285 *Por. De Trin.*, IX, 12, 18.

286 Na uwagę zasługuje triada, o której Augustyn nie wspomina w *De Trinitate*: być czy istnieć (*esse*), poznawać a właściwie: znać, zdawać sobie sprawę (*nosse*) oraz chcieć (*velle*). W *Conf.*, XIII, 11, 12 tak czytamy: „Chciałbym, by ludzie dostrzegli w samych sobie i rozważyli trzy stany. Są one oczywiście bardzo odmienne od Trójcy, ale zastanowienie się nad nimi może być użytecznym ćwiczeniem, dzięki któremu zrozumieją i odczują, jak głęboka jest ta odmiennność. Trzy te stany w nas to: być, wiedzieć, chcieć. Jestem, wiem i chcę. Jestem poznający i chcący. Wiem, że jestem i chcę. Chcę być i wiedzieć. Trzy te stany przenika jedno nierozdzielne życie: jedno życie, jeden umysł, jedna istota. Można każdy z tych trzech stanów odróżnić od innych, a jednak te różnice nie rozłączają ich”.

287 Termin *notitia* proponuję tłumaczyć jako znajomość czegoś, a nie – poznanie, zwłaszcza że w *De Trinitate* w księdze X Augustyn wprowadził rozróżnienie między *nosse* a *cogitare*. Pierwsze będzie czynnością poznania niewyraźnego, atematycznego (znajomością czegoś), drugie – poznania wyraźnego.

Umysł, utożsamiany z myślą intuicyjną, będącą szczytem umysłowego działania, poznaje czy raczej „uświadamia” sobie siebie samego w czynnościach poznawania, co rodzi miłość siebie. Wzajemne (konieczne) odniesienie się „tych trzech” sprawia jednocześnie ich jedność ontyczną, czy – zgodnie z terminologią Augustyńską – substancjalną²⁸⁸. Augustyn traktował bowiem poznanie i miłość jako życie umysłu (duszy), do pewnego stopnia z nim tożsame, gdy ciało życiem nie jest. Stwierdzał, że jeśli poznanie i miłość nie dorastają do swych przedmiotów, są niedoskonałe. Dlatego doskonałe poznanie jest poznaniem umysłu (duszy) przez niego samego: wtedy pojęcie umysłu (duszy) o sobie będzie równe umysłowi (duszy) poznającemu – nie może być ani większe, ani mniejsze. Natomiast miłość własna umysłu (duszy) tylko wtedy jest doskonała, gdy jest na swą miarę, tzn. na miarę umysłu (duszy) miłowanego. Ale umysł (dusza) może miłować siebie zarówno tak, jak winien miłować ciało, jak i jak powinien miłować Boga, a nadto – może miłować swoje ciało miłością winną Bogu – wtedy grzeszy i miłość jego jest niedoskonała. Przy czym poznanie i miłość, właściwe umysłowi (duszy), nie ograniczają się do niego samego, lecz mogą dotyczyć i innych przedmiotów, co ma świadczyć, że nie istnieją w umyśle (duszy) jak w podmiocie, lecz istnieją substancjalnie²⁸⁹.

Znajomość i miłość własną umysłu (duszy) jako dotyczące bytu zmiennego Augustyn odróżniał od ujęcia go w świetle prawd wiecznych, idei²⁹⁰, dzięki czemu formułuje się definicja umysłu: bytu wiecznego i niezmiennego. Podobnie ma się sprawa z obrazami cielesnymi, zacerpniętymi przez zmysły i „wlanymi” w pamięć, które dopiero ujęte w świetle wiecznych idei pozwalają odkryć, czym są rzeczy same. Umysłowi czy duszy odsłaniają się wtedy formy rzeczy spostrzeganych, według których zostały uczynione: *verba mentis*, zrodzone w umyśle (duszy) przez jego wewnętrzne wypowiedanie (*dictio verbi*), które jako prawdziwe poznanie rzeczy trwa w nim immanentnie. Na nie wskazuje słowo wypowiedane głosem lub znaki zewnętrzne, które w słuchaczu mają wywołać to samo *verbum mentis*, które trwa w umyśle

U Arystotelesa (np. *De an.* 429 a 23; *Met.* 981 a 5-7, *Et. nic.* 1139 b 17, 1147 b 4-5) spotykamy się z terminem ὑπόληψις (mniemanie, przekonanie intelektualne, wierzenie), które w przeciwieństwie do wiedzy naukowej (ἐπιστήμη) może być nie tylko prawdziwe, lecz i fałszywe (przekonanie nieoczekiwane i nieuzasadnione). Jest najniższą spośród czynności rozumu: opiera się na doświadczeniu i sięga pojęć powszechnych (por. P. Siwek, [komentarz do] Arystoteles *O duszy*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, dz. cyt., 118n, przypis 50).

288 Por. *De Trin.*, IX, 5, 8. Pojęcia substancji i substancjalności u Augustyna odbiegają od znanych nam z filozofii perypatetyckiej.

289 Por. *De Trin.*, IX, 3, 3 – 5, 8.

290 Tu należałoby odnieść się do koncepcji iluminacji, co z racji ograniczeń redakcyjnych pomijam.

mówiącego²⁹¹. Ono jest także początkiem wszelkiego działania, gdyż nic „nie czyni się z udziałem woli, czego by przedtem nie wyraziło się w swym sercu”²⁹². *Verbum mentis* nie jest jednakże prostym przedstawieniem, lecz niesie w sobie moment asercji, właściwy sądowi, przez co przynależy mu kwalifikacja prawdziwości, a pierwszym i podstawowym *verbum mentis* jest słowo, ujmujące umysł²⁹³. Jest ono podobne do Słowa Bożego, które jest Bogiem (do Syna Bożego), gdyż rodzi się z poznania i wiedzy, lecz nie zawsze jest prawdziwe i jest nietrwałe²⁹⁴.

Słowo to poczyna się albo z miłości do stworzenia, która jeśli nie jest odniesiona do Stwórcy, jest pożądlivością, albo z miłości do samego Stwórcy, wówczas jest miłością nadprzyrodzoną. Takie ujęcie wyjaśnia funkcję *verbum mentis* w budowaniu czynu, gdyż rozpoznane słowo, rezultat poznania czy znajomości czegoś (*notitia*), rodzi się, gdy myśl (*mens*) upodoba sobie (*amor*) albo w grzechu, albo w czynieniu dobra²⁹⁵. Jednakże nie samo poznanie jest słowem: możemy bowiem poznawać i to, co słusznie miłujemy, i to, co jako budzące odrazę, nienawidzimy. Słowo zostaje zrodzone, dzięki temu, że umysł poznaje, i jako takie jest przez umysł miłowane, nawet jeśli nienawidzimy rzeczy tak poznanej. Miłość bowiem łączy słowo z umysłem, tworząc jedność tych trzech. Słowo jest wytworem umysłu, w różnym stopniu upodabniającym go do poznawanej rzeczy: jedynie umysł poznając siebie rodzi słowo, które jest całkowicie równe umysłowi i wyczerpujące. Umysł rodzi słowo, lecz nie rodzi miłości, którą siebie kocha²⁹⁶.

Następną triadą, eksplikującą *mens* (umysł), jest *memoria* (pamięć), *intellegentia* (intelekt) i *voluntas* (wola)²⁹⁷. Pamięć oznacza trwałą intuicyjną świadomość siebie jako podmiotu (jaźni), które uprzedza i umożliwia refleksyjne poznanie siebie. *Nosse* (zaznajamianie się, a więc poznanie atematyczne i niewyraźne), wypełniające pamięć obrazami, uprzedza i jest warunkiem

291 Tę samą myśl odnajdujemy w *De doct. christ.*, I, 13: „Otóż kiedy mówimy, sprawiamy, że to, co nosimy w umyśle, przez uszy cielesne dochodzi do umysłu słuchającego. Wówczas nasze słowo noszone w sercu, »staje się dźwiękiem«, które nazywamy wyrażeniem. Jednak myśl nasza nie przemienia się w dźwięk, lecz niezmienna sama w sobie przybiera postać głosu, dzięki któremu dociera do uszu, sama nie ulegając skażeniu ani zmianie”. Zauważyć należy, że inaczej niż w polskim tłumaczeniu *De Trinitate*, gdzie termin *mens* został przełożony przez „dusza”, tłumacz *De doctrina christiana* termin *animus* przełożył przez „umysł”.

292 *De Trin.*, IX, 7, 12.

293 Por. *De Trin.*, IX, 6, 9.

294 Por. *De Trin.*, XV, 14, 24 – 16, 26.

295 *De Trin.*, IX, 8, 13. Warto w tym miejscu przytoczyć tekst łaciński (pisownia oryginalna): „Nascitur autem uerbum cum excogitatum placet aut ad peccandum aut ad recte faciendum. Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur quasi medius amor coniungit seque cum eis tertium complexu incorporeo sine ulla confusione constringit”.

296 Por. *De Trin.*, IX, 8, 13 – 12, 18.

297 Dopełniające rozważanie z ksiąg wcześniejszych zawiera *De Trin.*, XIV, 6, 8 – 11, 14.

cogitare (poznania tematycznego, wyraźnego), właściwego intelektowi. Za tym, co pamięć przechowuje lub co zdobywa intelekt, podąża wola (miłość) jako za przedmiotem swych pragnień²⁹⁸. Przy tym – i w tym przypadku pamięć, intelekt i wola mimo różnic stanowią jedno życie, jeden umysł, jedną substancję, a nie trzy²⁹⁹, a ich pierwszorzędnym przedmiotem jest umysł (*mens*). Jak wskazywał Augustyn, odkryliśmy go w pamięci, woli³⁰⁰ i intelekcie, bowiem nie przestając siebie znać (*se nosse*) i siebie pragnąc (miłować) – pierwsza triada, umysł siebie pamięta (*meminisse*), rozumie (*intellegere*) i miłuje (*amare*) – druga triada, choć poznając siebie tematycznie (*cogitare*) nie zawsze udaje mu się oddzielić od obcych elementów (obrazów), przez co trudno odróżnić pamięć o sobie od tematycznego poznania siebie³⁰¹.

Triady człowieka zewnętrznego, będące śladami, a nie obrazem Trój-jedynego Boga, wyjaśniają jednocześnie tworzenie się *verbum mentis* na podłożu zmysłowości. Uwidaczniają się one zarówno w spostrzeganiu, jak i przypominaniu czy wyobrażaniu³⁰². Pierwsza z triad to ciało spostrzegane, forma czy wizja (*visio*) wyciśnięta w zmyśle spostrzegającym pod wpływem spostrzeganego przedmiotu, oraz uwaga woli (*intentio voluntatis*), łącząca (*coniungit*) zmysł z przedmiotem. Mimo że te trzy elementy są różnej natury, stanowią pewnego rodzaju jedność: rozróżnić je może tylko osąd rozumu. Drugą triadę, bardziej duchową, nabudowaną na pierwszej, tworzą: obraz ciała (*imaginatio corporis*) obecny w pamięci, jego przedstawienie (*informatio*),

298 *De Trin.*, X, 11, 17. Interesujące jest następujące stwierdzenie, przyporządkowujące uzdolnienie, naukę i użytek pamięci, intelektowi i woli (tamże): „Cum ergo dicuntur haec tria, ingenium, doctrina, usus, primum horum consideratur in illis tribus quid possit quisque memoria, intelligentia, uoluntate”.

299 Por. *De Trin.*, X, 11, 17-18. Wraca tu specyficzne rozumienie terminu „substancja”.

300 Augustyn często utożsamia wolę z miłością lub uznaje, że miłość jest najdoskonalszym przejawem woli.

301 *De Trin.*, X, 12, 19. Odnośny tekst w oryginale: „Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et uoluntate suimetipsis talem reperiebamus ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam uelle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare comprehenderetur, quamuis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est. Ac per hoc difficile in ea dinoscitur memoria sui et intelligentia sui”.

302 Według Augustyna podmiotem ludzkiego poznania jest dusza. Rzeczy cielesne, podpadające pod zmysły, oddziałują na ciało, jednakże nie ono, lecz dusza dzięki ciału odczuwa wrażenia (*visio corporalis*). Ona też zdolna jest odtwarzać wyobrażenia i tworzyć obrazy zmysłowe rzeczy nieobecnych i nigdy niewidzianych (*visio spiritualis*), ujmować je (*visio intellectualis*), a także włączyć się w tajemnice wiary i mistycznie zjednoczyć się z Bogiem (*visio supernaturalis*). Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., 167-171. Znamienny jest tu następujący cytat zaczerpnięty z *Gen. ad litt.*, 12, 24, 51, PL 34, 475: „Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritalis simul fiat: sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablatas a corpore, ut id quod per corpus videbatur, inueniatur in spiritu. At vero spiritalis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent, et finguntur multae pro arbitrio, vel praeter arbitrium demonstrantur. Item spiritalis visio indiget intellectuali ut diiudicetur, intellectualis autem ista spiritali inferiore non indiget; ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est”.

gdy wzrok wewnętrzny spostrzegającego zwraca się ku obecnemu w pamięci obrazowi, oraz dążenie (*intentio*) woli do połączenia z sobą owego obrazu i przedstawienia³⁰³. Przedstawienie zaś, przeświecone prawdami wiecznymi, pozwala zrodzić się słowu umysłu, o czym już była mowa.

Omawiając Augustyńską koncepcję intencjonalności, skoncentrowaną na *verbum mentis*, należy zauważyć, że biskup Hippony posługiwał się terminem *intentio*. Na podstawie choćby pobieżnego zapoznania się z miejscami, gdzie ten termin występuje w *De Trinitate*, można stwierdzić, że nie był to termin techniczny, lecz był używany zgodnie ze znaczeniem potocznym. Przede wszystkim przybierał on znaczenie uwagi, zwłaszcza „uwagi skierowanej na jakiś przedmiot”, która umożliwia poznanie określonego przedmiotu oraz określone przedmiotowe odniesienie wyrażenia językowego. Dalej – *intentio* to także zamiar, zamysł, pragnienie, dążenie, nastawienie. Znaczenie tego terminu i kontekst jego występowania w tekstach Augustyna sugeruje wewnętrzną dynamikę umysłu (*duszy*), naznaczoną wolnością i celowością³⁰⁴.

Ważne dopowiedzenie do problematyki intencjonalności, skorelowane z koncepcją *verbum mentis*, wnosi krótka *Quaestio de ideis*³⁰⁵ Augustyna, także dlatego, że inspirowała ona średniowiecze. W niej idee zostały określone jako stabilne i niezmiennie zasadnicze formy lub powody czy racje rzeczy (*formae vel rationes rerum*), które przechowuje Boży intelekt (*quae divina intelligentia continentur*), które są w samym umyśle Stwórcy (*in ipsa mente Creatoris*), jednakże nie jako coś drugiego, lecz jako tożsame z nim (z Bogiem). Dzięki temu są one w pełni inteligibilne, prawdziwe, znane Bogu, który w pełni zna siebie i wszystkie rzeczy stworzone według tych idei, zarówno aktualnie istniejące, jak i te, które dopiero będą istnieć. Dlatego cały świat bytów stworzonych przeniknięty jest pierwiastkiem umysłowym i jest uporządkowany według Bożej Mądrości, co prowadzi do biblijnej koncepcji odwiecznego Słowa Bożego, będącego drugą Osobą Trójcy Świętej.

303 Por. *De Trin.*, XI; XV, 3, 5. Należy zauważyć, że Augustyn nie stosuje konsekwentnie przyjętej terminologii, co utrudnia przedstawienie jego stanowiska.

304 Przykładem może być następujący fragment *De Trin.*, IX, 1, 1: „Maximeque illo loco: Fratres, inquit, ego me ipsum non arbitror apprehendisse; unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extensus secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis dei in Christo Iesu. Quotquot ergo perfecti hoc sapiamus. Perfectionem in hac uita dicit non aliud quam ea quae retro sunt obliuisci et in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est quae proficiscitur a fide”.

305 *Div. quaest.* 83, XLVI. Teorię idei Augustyna przedstawiają m.in.: T. Pawlikowski, *Augustyńska teoria idei*, w: Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De ideis, De scientia Dei – Dysputy problemowe O ideach, O wiedzy Boga*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, 297-311; L.M. de Rijk, *Quaestio de ideis. Some Notes on an Important Chapter of Platonism*, w: *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C.J. de Vogel*, Assen: van Gorcum 1975, 204-213.

PODSUMOWANIE

Czy można zasadnie twierdzić, że w starożytności ukształtowała się pełna koncepcja intencjonalności? Zapewne takie twierdzenie byłoby zbyt pochopne z historycznofilozoficznego i merytorycznego punktu widzenia. Byłbym raczej skłonny twierdzić, że pewne ślady tego zagadnienia, obecne u pierwszych filozofów, w okresie klasycznym wielkich systemów filozoficznych i w następującym po nim okresie filozofii hellenistycznej oraz spotkania się filozofii z chrześcijaństwem zostały rozwinięte, usystematyzowane i ubogacone wątkami, które zanikły we współczesnym rozważaniu zagadnienia intencjonalności.

Terminem, który pozwolił natrafić na ślady intencjonalności u najstarszych filozofów, jest λόγος. U Heraklita ujawnia się on jako przenikający na różne sposoby całą rzeczywistość i w niej obecny, twórczy i zarazem normatywny, także dla ludzkiego postępowania. W ten sposób cała rzeczywistość jest na swój sposób intencjonalna, intencjonalny jest także język, w którym o tej rzeczywistości się mówi. Parmenides poszedł krok dalej, swoiście utożsamiając myśl i byt, lecz nie redukując bytu do myśli, a przez to wskazał na życie umysłu, mające swe ugruntowanie ontyczne.

Dostrzeżone ślady intencjonalności w myśli Heraklita i Parmenidesa, poświadczane w zachowanych przekazach słownych, zarysowują zatem szeroką perspektywę badań nad intencjonalnością i przerażają zarazem, bo sugerują, że nie będą wolne od intencjonalności jako kategorii filozoficznej i filozoficznego problemu żadne poszukiwania, które swym przedmiotem uczynią życie umysłu, czy lepiej – bycie podmiotu umysłowego, w tym człowieka. Tym samym uświadamiają, że dalsze odkrywanie intencjonalności i jej śladów w dziejach filozofii trzeba będzie mocno ograniczyć, koncentrując się na niektórych tylko, najważniejszych propozycjach teoretycznych, a i w nich na tych ich składowych, które dopełniają obrazu intencjonalności. Mając to na uwadze, spośród starożytnych, korzystając także z wypowiedzi badaczy, zajmujących się tą problematyką, zatrzymałem się jeszcze przy Platonie, Arystotelesie, stoikach, Filonie i Plotynie oraz Augustynie. Pomijając rozwiązania szczegółowe, należy zauważyć, że dla starożytnych problematyka intencjonalności pojawiała się we wszystkich trzech obszarach działalności podmiotu umysłowego: teoretycznej, praktycznej i wytwórczej, zarówno gdy tym podmiotem miał być człowiek, jak i gdy miał nim być Bóg (zwłaszcza u Filona, Plotyna i Augustyna). Gdyby intencjonalność uznać za cechę rela-

cyjną, to według starożytnych byłyby to relacja pasywno-aktywna, inicjowana przez przedmiot, jak w przypadku poznania, oraz przez podmiot umysłowy, jak wypadku działania (w tym: wytwarzania). Ta dwustronność relacji intencjonalności uwidacznia się wyraźnie w tekstach filozofów starożytnych.

Cecha intencjonalności w filozofii starożytnej była przypisana umysłowi, a jeśli ciału (zmysłom), to na tyle, na ile poddawało się ono umysłowi lub na ile przyjmowało w siebie działanie umysłu (rzeczy materialne). Charakterystyczne są tu Platowska koncepcja immanencji i transcendencji idei oraz Arystotelesowska koncepcja formy i ejdos. W istocie nie odbiega od tego stoickie ujęcie intencjonalności, gdyż jest ono przykładem platońskiego ujęcia idealistycznego na materialistyczno-sensualistyczne. Ponadto, czemu dał już wyraz Platon, w działaniu umysłu wola i intelekt współdziałają ze sobą, co pozwala w działaniu intencjonalnym dostrzegać dwie jego strony: wolitywną i intelektualną.

Godnym zauważenia jest i to, że właściwie przez całą starożytność problematyka intencjonalności znajdowała uszczegółowienie w teorii języka.

INTENCJONALNOŚĆ W ŚREDNIOWIECZU

W POSZUKIWANIU ŚREDNIOWIECZNYCH KONCEPCJI INTENCJONALNOŚCI

Bezpośrednim źródłem pojęcia intencjonalnej lub mentalnej inegzystencji pewnego przedmiotu, na które wprost wskazał Brentano, byli średniowieczni scholastycy, spośród których imiennie wspomniał Anzelma i Tomasza z Akwinu. Idąc tropem tej wskazówki, aby właściwie zrozumieć to pojęcie oraz intencjonalność, należy przypatrzeć się średniowiecznym scholastycznym koncepcjom intencjonalności, a raczej – koncepcjom, które mogły inspirować Brentana w jego ponownym odkryciu intencjonalności. Szlak badań tego obszaru został już przetarty. Dysponujemy choćby szerokim (cytowanym już) opracowaniem średniowiecznych teorii intencjonalności, autorstwa Dominika Perlera³⁰⁶, oraz studium porównawczym koncepcji intencjonalności Tomasza z Akwinu i Edmunda Husserla, autorstwa Arno Anzenbachera³⁰⁷, z których będę korzystał w tej części rozważań, uzupełniając ich rezultaty badań o własne.

Perler w swej pracy analizuje pięć modeli intencjonalności: 1. Tomasza z Akwinu (model formalnej identyczności), 2. Piotra Oliviego³⁰⁸ i Dietricha von Freiberg³⁰⁹ (model intencjonalności konstytutywnej), 3. Jana Dunsza Szkota i wczesnych skotystów (model przedmiotów intencjonalnych), 4. Piotra d'Auriol i Hervaeusa Natalisa (model intencjonalnej obecności) oraz 5. Wilhelma Ockhama i Adama Wodehama (model znaków naturalnych). Jednakże mając za punkt wyjścia własnych poszukiwań wielokrotnie przez nas przywoływaną Brenatnowską wypowiedź o intencjonalnej (lub też mentalnej) inegzystencji pewnego przedmiotu, Perler nie uczynił tematem swej rozprawy po prostu intencjonalności, lecz intencjonalną inegzystencję i jej systemowe wyjaśnienie, mimo metodologicznych zastrzeżeń, które uczynił, i spostrzeżeń, że średniowieczni myśliciele podejmowali szerszy wachlarz zagadnień, wyznaczanych przez terminy techniczne *intendere* i *intentio*, niż uczynił to Brentano, i że redukcja problematyki intencjonalności do jej jednego aspektu jest niedopuszczalna³¹⁰.

306 Chodzi o pracę: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, dz. cyt. Analizy w niej zawarte są inspiracją dla moich własnych analiz intencjonalności, zbiorem tekstów źródłowych, często mi niedostępnych, i przewodnikiem po debacie na temat intencjonalności w wiekach średnich.

307 Studium to nosi tytuł: *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, Wien-München: R. Oldenbourg Verlag 1972.

308 Występuje jako Petrus Johannis Olivi, czyli Piotr, syn Jana Oliviego.

309 Znany pod łacińskim imieniem jako Theodoricus de Vrberch lub Theodoricus Teutonicus.

310 Por. D. Perler, dz. cyt., 4-5. Autor w dalszych uwagach metodologicznych zastrzega co prawda, że byłoby poważnym błędem metodologicznym, gdyby Brentanowskie rozumienie średniowiecznych

Analizując średniowieczne koncepcje intencjonalności, trzeba pamiętać, że mają one swoje zakorzenienie w rozmaitych nurtach filozoficznych oraz należą do różnych obszarów badawczych: optyki, semantyki, teorii spostrzeżenia i intelektu³¹¹. Perler w swej pracy przedstawił nie tyle gotowe teorie intencjonalności, jakie wypracowali średniowieczni autorzy, ile debatę, która toczyła się wokół rozmaitych problemów, ogólnych i szczegółowych, które intencjonalności dotyczyły. Dostrzegł trzy obszary podejmowanych problemów i przyporządkował im szereg pytań, na które próbowano znaleźć odpowiedź. Są to: 1. intencjonalność aktów spostrzeżenia (zmysłowego), 2. intencjonalność aktów myślenia oraz 3. intencjonalność wypowiedzi językowych. I tak intencjonalności aktów spostrzeżenia przyporządkował następujące pytania: Jak można wyjaśnić, że widzenie jest zawsze widzeniem czegoś, słyszenie – słyszeniem czegoś itd.? Jakie procesy spostrzeżeniowe i zmiany w organach zmysłowych muszą zajść, aby doszło do takich intencjonalnych aktów spostrzeżeń? I w odniesieniu do Arystotelesowskiej teorii spostrzeżenia: Jaki rodzaj przyjęcia spostrzeżeniowej formy musi zaistnieć, aby mógł zostać spełniony akt spostrzeżenia? Intencjonalności aktów myślenia przyporządkował następujące pytania: Jak można wyjaśnić, że możemy coś ująć duchowo? Jakie kognitywne procesy muszą zajść, aby doszło do intencjonalnych aktów myślenia? I w odniesieniu do Arystotelesowskiej teorii intelektu: Jaki rodzaj przyjęcia inteligibilnej formy musi zaistnieć, aby mógł zostać spełniony akt myślenia? A w odniesieniu do Augustyńskiego uzupełnienia tej teorii: Jak ma się akt myślenia do idei, które pierwszorzędnie istnieją w boskim, a wtórnie w ludzkim duchu? Intencjonalności wypowiedzi językowych przypisał następujące pytania: Jak można wyjaśnić, że wypowiedziane lub napisane słowa i całe zdania do czegoś (jakiegoś przedmiotu) się odnoszą? Jakie semantyczne własności muszą posiadać słowa i zdania, aby doszło do takich intencjonalnych aktów językowych? I w odniesieniu do Arystotelesowskiej semantyki: Jak muszą być powiązane wypowiedziane lub napisane słowa z wrażeniami w duszy (*Seeleneindruck*), aby mogły się one do czegoś odnosić? I co to są owe wrażenia w duszy?³¹². Pytania te tworzą tło dla naszego odsłaniania intencjonalności, a nie wyznaczają nam zadań poznawczych. Trzeba jednakże mieć je na uwadze, korzystając z pracy Perlera w naszych poszukiwaniach.

źródła pojęcia intencjonalności zaciążyło nad ich badaniem (tamże, 8), jednakże faktycznie ono dominuje.

311 Tamże, 11.

312 Tamże, 22-23.

ANZELM

Argument ontologiczny Anzelm z Canterbury jest kolejnym miejscem wskazanym przez Brentana, w którym pojawia się problem intencjonalnej inegzystencji określonego przedmiotu. Brentano notuje przy tym, że traktowanie istnienia mentalnego jako rzeczywistego uważane jest za paralogizm³¹³. Choć argument ontologiczny z *Proslogion* interesuje nas jako miejsce pojawienia się problematyki intencjonalności, a nie w jego prymarnej funkcji wykazania istnienia Boga, zdanie sobie sprawy, że jako tekst teologiczny i mistyczny nie rości on sobie pretensji do naukowej ścisłości, pozwala właściwie go odczytać także w interesującym nas aspekcie.

Nawiązując twórczo przede wszystkim do Augustyna, Anzelm oddzielając wyraźniej wiarę od wiedzy przyrodzonej, dawał pierwszeństwo pierwszej. Kierował się zasadami: *fides querens intellectum* (tak pierwotnie miał brzmieć tytuł *Proslogionu*) i *credo, ut intelligam*, które to zasady określają charakter jego rozważań, w tym i wspomnianego argumentu ontologicznego³¹⁴. Nie chodzi w nim bowiem o wykazanie istnienia Boga poza wiarą, lecz zrozumienie w wierze przy pomocy rozumu, kim jest Bóg, a jeśli się zrozumie Jego istotę, wie się z pewnością, że nie może On nie istnieć.

Dla problematyki intencjonalności ważna jest mocno akcentowana przez Anzelm różnica między istnieniem czegoś w intelekcie, co się pojmuje, a rozumieniem czy pojmowaniem, że ta rzecz istnieje³¹⁵, a dalej – między istnieniem w intelekcie (*in intellectu*) a istnieniem w rzeczywistości (*in re*). Przykładem, przywołanym w *Proslogionie*, jest malarz, który posiada obraz w intelekcie, nim go namalował, lecz nie ujmuje go jeszcze jako istniejący. Natomiast po namalowaniu go posiada on zarówno obraz w intelekcie, jak i poznaje, że wykonane dzieło istnieje. Dodajmy też, poddając się tokowi rozumowania Anzelm, że po namalowaniu obraz ów istnieje poza intelektem i jego istnienie jest warunkiem poznania go, choć i jego istnienie, i jego poznanie nie jest konieczne. Byt przygodny, nawet jeśli istnieje, można pomyśleć jako nieistniejący, jak to wyjaśniał Anzelm swemu krytykowi,

313 Por. F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 127.

314 Ten typ dowodu, w którym przechodzi się z dziedziny myśli, do dziedziny bytu, Immanuel Kant nazwał „dowodem ontologicznym”. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 2, Warszawa: PWN 1957, 333-344 (A 592-602; B 620-630).

315 Anzelm, *Proslogion*, 2: „Aliud enim est rem esse in intellectu, alid intelligere rem esse”.

Gaunilonowi³¹⁶. W przypadku Boga jest jednak inaczej. Jak za Karlem Barthem zauważył Stefan Swieżawski, w systemie Anzelma „konieczność ontyczna wyprzedza noetyczną», co streszcza się w stwierdzeniu, iż „[n]ie dlatego istnieje Bóg, że są na to dowody, ale dlatego mogą być dowody jego istnienia, że Bóg naprawdę jest”³¹⁷.

Anzelm odróżniał myślenie o czymś czy myślenie czegoś (*cogitare*) od poznania intelektualnego (*intelligere*) i wiedzy (ściślej: „wiedzenia” czegoś – *scire*). Różnica uwidacznia się w tym, że nie można poznać jako nieistniejącego czegoś, co istnieje, ani jako istniejącego czegoś, co nie istnieje. Natomiast można pomyśleć, że nie istnieje coś, o czym się wie, że istnieje, i odwrotnie, jednakże jedynie wymyślając sobie taką sytuację, a nie sądząc, że tak jest rzeczywiście: czym innym jest bowiem myślenie, a czym innym wiedza. Jeśli jednak się wie, że coś istnieje, to nie można zarazem myśleć, że nie istnieje, i to ma wyjaśniać zasadność argumentu z *Proslogionu*³¹⁸.

Anzelm rozróżnił także myślenie i mowę serca, między którymi może zachodzić niezgodność. Wskazywał, że nie ma jednego sposobu myślenia i mówienia we własnym sercu. Można bowiem myśleć słowo, którym oznacza się rzecz, lub myśleć, czym jest ta rzecz. Przy pierwszym sposobie myślenia uprawnione jest stwierdzenie, że Bóg nie istnieje. Przy drugim – nie³¹⁹.

*Monologion*³²⁰ przynosi nieco inne spojrzenie na intencjonalną inegzystencję przedmiotu. Wzór, a ściślej: forma albo podobizna czy zasada rzeczy, istniejąca w umyśle jej sprawcy, jest warunkiem koniecznym uczynienia jej w sposób rozumny (*rationabiliter*), co ma swoje odniesienie do właściwego rozumienia formuły, że świat został przez Boga stworzony z niczego, tzn. bez udziału jakiegoś wprzód istniejącego tworzywa, lecz nie bez udziału idei, będących w umyśle najwyższej natury (*in ratione summae naturae*), idei dotyczących istoty, jakości i sposobu powstania wszystkich rzeczy. Nieustanne przywoływanie przez Anzelma przykładu rzemieślnika (*faber*), pracującego nad wytworem swej sztuki, pozwala jego wypowiedzi o Bogu odnieść do człowieka i odkryć uniwersalne zasady życia wszelkiego umysłu. Tak traktując dalsze wypowiedzi autora *Monologionu*, należy zauważyć, że istniejącą w umyśle stwórcy formę rzeczy, według której rzecz

316 Por. odpowiedź Anzelma na krytykę Gaunilona (*Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente*, 4), która została dołączona do *Proslogionu*.

317 S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., 446.

318 Por. Anzelm, *Liber apologeticus*, dz. cyt., 4.

319 Por. Anzelm, *Proslogion*, 4.

320 Zwłaszcza por. Anzelm, *Monologion*, 9-16.

zostanie stworzona, utożsamia on z wypowiedzeniem (*locutio*) rzeczy w samym umyśle, które jest duchowym widzeniem samej rzeczy już istniejącej lub przyszłej, a nie myśleniem o głosie, który tę rzecz oznacza³²¹. Rozróżnił przy tym trzy sposoby wypowiedzania rzeczy: przy pomocy znaków zmysłowych, poprzez myślenie o tych znakach oraz za pomocą wyobrażeń cielesnych lub pojęć intelektu bez odwoływania się do tych znaków i uznał, że w sensie ścisłym i pierwotnym słowem (*verbum*) jest ów trzeci sposób wypowiedzania rzeczy, który na swój sposób wyrażają dwa pierwsze. Odnosi się ono bowiem do rzeczy znanych (a nie nieznanymi), jest naturalne i wspólne wszystkim ludom oraz jest w najwyższym stopniu podobne do rzeczy, której jest słowem. W przeciwieństwie do rzemieślnika, który nie jest pierwszą, jedyną i wystarczającą przyczyną swego dzieła, Najwyższa Istota, czyli Bóg, jest nią i dlatego Jej wypowiedzenie jest z nią tożsame, rzeczy przez Nią stworzone, które Ona przekracza, ogarnia i przenika, nie tylko zaistniały, lecz i trwają w bycie jako zależne od Niej, gdy Ona trwa sama z siebie.

Gdyby uznać za zasadne, za czym się opowiadam, że wypowiedzi o Bogu, nie tylko Anzelmowe, odnoszą się do czystego (w sensie fenomenologicznym) umysłu, nie tracąc swego naturalnie teologicznego charakteru, inspirujące dla zagadnienia intencjonalności może być stwierdzenie, jakie spotykamy w *Monologionie*, że dla Najwyższej Istoty tym samym jest być sprawiedliwą i być sprawiedliwością, a podobnie ma się sprawa z innymi atrybutami, które można o Niej orzekać. Atrybuty te tylko pozornie określają Jej jakość, gdy naprawdę określają Jej istotę. Dlatego niewłaściwie mówi się o Niej, że jest sprawiedliwa, gdy należałoby mówić: jest sprawiedliwością (*existit iustitia*). O człowieku zaś przeciwnie: nie może on być sprawiedliwością, lecz może być sprawiedliwy poprzez to, że partycypuje w sprawiedliwości³²². Czy wobec tego, mając na uwadze i to, co Anzelm powiedział o funkcjonowaniu umysłu, w tym Umysłu Najwyższego, stosując termin jemu nieznanym, nie należałoby uznać intencjonalności za istotę umysłu czy umysłowości, a nie za jego atrybut? Do problemu przyjdzie nam wrócić.

321 Anzelm, *Monologion*, 10: „Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur”.

322 Por. Anzelm, *Monologion*, 16.

TOMASZ Z AKWINU

Jak zauważył Perler w swym analitycznym przeglądzie średniowiecznych stanowisk na temat intencjonalności, teoria intencjonalności Tomasza z Akwinu jest teorią najbardziej znaczącą i wpływową w średniowiecznej debacie o intencjonalności, dyskutowaną w czasach nowożytnych i inspirującą współczesne zainteresowanie intencjonalnością, zapoczątkowaną w końcu XIX wieku. Perler dostrzegł też, co ma znaczenie dla właściwego korzystania ze źródeł (nie tylko) średniowiecznych, że problematyka intencjonalności w pismach Akwinaty występuje jako wewnętrzny problem zagadnienia poznania. Zasadniczym pytaniem dotyczącym poznania, na jakie Tomasz próbuje odpowiedzieć w swych pismach, jest pytanie o to, w jaki sposób dochodzi do poznania czegośkolwiek: jakiegoś konkretnego przedmiotu czy dziedziny przedmiotowej, a odpowiedź na nie domaga się wyjaśnienia, jak osoba poznająca poprzez swe akty do tych przedmiotów dociera. Zdaniem Perlera, wyjaśnienie problemu intencjonalności warunkuje rozwiązanie problemu poznania. Można by rzec, że dla tego autora problematyka intencjonalności jest rdzeniem Tomaszowego problemu poznania, co uwidacznia się, gdy stwierdza pod koniec pierwszej części swego studium, że podstawowa teza teorii intencjonalności (identyczności formalnej) Akwinaty jest podstawową tezą jego teorii prawdy³²³.

Zadanie poznawcze, jakie sobie wyznaczyłem, a mianowicie: odsłanianie intencjonalności, nie pozwala podjąć głębszej dyskusji obrazów teorii intencjonalności, przedstawionych przez Perlera, w tym teorii Akwinaty. Nie ma też takiej potrzeby. Niemniej dla właściwego zrozumienia propozycji teoretycznej, przedłożonej przez Perlera, trzeba pamiętać o wspomnianym już wyżej kontekście jego analiz oraz narzuconych sobie ograniczeniach. Są nimi: koncepcja intencjonalności Brentana oraz zacieśnienie analiz tekstów średniowiecznych autorów do intencjonalności poznawczej i związanej z nią intencjonalności semantycznej, gdy – jak to zasygnalizujemy – przynajmniej w przypadku Tomasza z Akwinu można zasadnie mówić o intencjonalności

323 Por. D. Perler, dz. cyt., 31, 101. Na marginesie zwracam uwagę na Kantowską proweniencję sformułowań, użytych przez Perlera. Pisze on: „In zahlreichen Werken diskutiert Thomas die Frage, wie denn Erkenntnis von etwas – von einem bestimmten Gegenstand oder Gegenstandsbereich – möglich sei. Eine Antwort auf diese Frage erfordert seiner Ansicht nach eine eingehende Erörterung der Frage, wie sich die Akte und Zustände einer erkennenden Person auf etwas beziehen können. [...] Kurzum: Erst wenn das Problem der Intentionalität geklärt ist, kann auch das Erkenntnisproblem gelöst werden“ (tamże, 31).

ontycznej, poznawczej, wolitywnej i semantycznej. Ponadto, jak się wydaje, intencjonalność nigdy nie była przedmiotem szczególnego zainteresowania Akwinaty, lecz problematyka ta pojawiała się przede wszystkim w ramach metafizyki bytu osobowego, w tym – w antropologii metafizycznej, metafizyce poznania i etyce, a także w teologii. Znamienna jest tu następująca uwaga Brentana, który wskazując na źródła własnej koncepcji intencjonalności, pisał:

Tomasz z Akwinu naucza, że to, o czym się myśli, istnieje intencjonalnie w podmiocie myślącym; przedmiot miłości – w kochającym; to, co pożądané, w pożądanym; i wykorzystuje to do celów teologicznych. Kiedy Pismo mówi o immanencji Ducha św., on objaśnia ją jako intencjonalną immanencję przez miłość. A w intencjonalnej inegzystencji przy myśleniu i kochaniu stara się odnaleźć pewną analogię do tajemnicy Trójcy św. oraz przejścia Słowa i Ducha *ad intra*³²⁴.

Pełne przedstawienie intencjonalności, tak jak ujawnia się ona w doktrynie Tomasza z Akwinu (a także innych, przywoływanych tu filozofów), wykracza poza ramy niniejszej pracy³²⁵. Ograniczę się zatem do zasygnalizowania niektórych istotnych składowych interesującego nas zagadnienia, ze świadomością merytorycznej zależności Akwinaty od Arystotelesa i – częściowo, zwłaszcza w zagadnieniach teologicznych – od Augustyna.

Intentio nie należy do podstawowych terminów Tomaszowych. Przede wszystkim za Anzenbacherem należy zauważyć, że pole znaczeniowe terminu *intentio*³²⁶, tak jak się on pojawia w dziele Tomasza z Akwinu, jest zorganizowane poprzez odniesienie do intelektualnej władzy poznawczej (intelektu) oraz intelektualnej władzy pożądawczej (woli). *Intentio cognitiva* (nazywana też: *intentio animae*) to akt poznawczy, w którym zachodzi swoista, formalna identyczność czy podobieństwo poznawanej rzeczy i im-

324 F. Brentano, *Psychologia*, dz. cyt., 127. Już ten tekst wskazuje, że Tomasz inspirował się elementami Agustyńskiej koncepcji intencjonalności, zwłaszcza w odniesieniu do wewnętrznego życia Trójcy Świętej. Z racji redakcyjnych pominięto teologiczną płaszczyznę analiz intencji i intencjonalności, a zainteresowanych odsyłam np. do *Contra Gent.*, IV, 15-26; *S.th.*, I, q. 35-38.

325 Istnieje cały szereg ważnych opracowań, które są przydatne w zrozumieniu Tomaszowej koncepcji intencjonalności i kontekstu, w jakim ta problematyka się pojawia, np.: M. Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012. Proces poznania i jego metafizyczne wyjaśnienie zostało szczegółowo przedstawione w literaturze przedmiotu (por. np. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałta, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1960, 282-332; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza NAVO 2008⁴, 17-36, 91-113; M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 179-233; tenże, *Psychologia racjonalna*, dz. cyt., 43-238; tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., *passim*; S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany, Wykłady w Laskach*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1983, 148-177).

326 A. Anzenbacher wymienia ich 36.

manentnego przedmiotu intencjonalnego. Może być ona wprost skierowana na transcendentny byt (*intentio directa*) lub (*intentio reflexa*) na jego intelektualną podobiznę (*similitudo rei*), czy to ujętą w jej indywidualności (*intentio particularis seu individualis*), czy też w ogólności (*intentio universalis*). *Intentio appetitiva* to zmierzanie woli do czegoś, do osiągnięcia jakiegoś celu, czy to – ze względu na sposób istnienia (*secundum rationem essendi*) – zgodnie z naturą podmiotu (*secundum naturam subiecti*) lub samego działania (*secundum operationem*), czy też ze względu na moralną dobroć działania (*secundum rationem bonitatis*): dobry lub zły zamiar (*intentio bona vel intentio prava*)³²⁷.

Termin *intentio* w tekstach Tomasza przyjmuje cały szereg znaczeń. I tak: *intentio* to 1. moment (czy: akt) uwagi, towarzyszący wszelkim władzom duszy (poznawczym i pożądawczym, zmysłowym i umysłowym), zarówno w odniesieniu do przedmiotu działania owej władzy, jak i samego owego działania³²⁸; 2. przyporządkowanie (co jest działaniem woli)³²⁹ tego, co umysłowa władza poznawcza ujmuje wprost i bezpośrednio (*apprehendit*), do przedmiotu poznania lub działania³³⁰, a w szczególności: z a m i a r, czyli zmierzanie do czegoś (*in aliquid tendere*)³³¹, do celu, który w intencji (zamiarze) jest wcześniejszy od tego, co do tego celu prowadzi³³²; 3. wykraczające poza czysto zmysłowe doznania treści poznawcze, wymagające określonych ujęć czy to przez władzę osądu zmysłowego, czy przez intelekt³³³; 4. *species* czy podobieństwo rzeczy poznawanej, istniejące we władzach podmiotu, utożsamiane niekiedy z formą³³⁴; 5. ponadzmysłowy obraz poznawczy: pojęcie rzeczy, utożsamiane z *conceptio intelligibilis* lub *ratio*³³⁵.

Wprost zagadnieniu intencji Tomasz poświęcił m.in. w *De veritate* art. 13 kwestii 22, zatytułowanej: *De appetitu boni, et voluntate* oraz w *Summa theologiae*, w *prima secundae*, kwestię 12, wchodząca w skład traktatu o czy-

327 A. Anzenbacher, dz. cyt., 226-228.

328 Por. *De verit.*, q. 13, a. 3, c; q. 21, a. 4, ad. 5; *S.th.*, I-II, q. 37, a. 1, c; q. 38, a. 2, c; q. 77, a. 1, c.

329 Por. *De verit.*, q. 22, a. 13, c i ad 7; *S.th.*, I-II, q. 12, w szczególności: a. 1, c i ad 3 i 4: „*intentio proprie est actus voluntatis*”.

330 *S.th.*, I, q. 79, a. 10, ad 3: „*id, quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum: et hoc vocatur intentio*”.

331 *S.th.*, I-II, q. 12, a. 1, c: „*intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere*” (o czym już była mowa).

332 Por. *De verit.*, q. 21, a. 4, ad. 3 i 5.

333 Por. *S.th.*, I, q. 78, a. 4, c. W polskich tłumaczeniach tej kwestii *intentio* tłumaczone jest jako „ujęcie” lub „przedstawienie”. Wydaje się, że Tomaszowi chodziło o określone treści poznawcze, których poznanie wymaga określonych ujęć przez podmiot poznający.

334 Por. *S.th.*, I, q. 78, a. 3, c; I-II, q. 5, a. 6 ad 2; q. 22, a. 2, c i ad 3.

335 Por. *S.th.*, I, q. 53; *De verit.*, q. 21, a. 3, 5.

nie. Akwinata, odwołując się do znaczenia terminu *intentio* (= *in aliquid tendere*), stwierdził, że ściśle rzecz biorąc, intencja jest aktem woli (*actus voluntatis*), jednakże nie absolutnie, lecz w przyporządkowaniu do rozumu (*in ordine ad rationem*), który wyznacza cel określonej czynności, zgodnie z zasadą: *nil volitum quod non praecognitum*.

Intencjonalność i intencja nie są zatem jedynie osobliwością poznania, lecz pierwszorzędnie charakteryzują pożądanie umysłowe (wolę). Jednakże przede wszystkim są zakotwiczone w poznaniu właśnie, a w pożądaniu na tyle, na ile jest ono kierowane poznaniem. To bowiem byt poznający oprócz własnej formy może przyjąć formy innych rzeczy, na ile są one poznane (*species*), by następnie kierować się nimi w działaniu, gdy byty niepoznające nie mają nic więcej oprócz własnej formy. W ten sposób byt poznający, nie przestając być sobą, staje się poniekąd wszystkim, co poznane³³⁶. Zmysł i intelekt wzbogacają się o formę (*species*) przedmiotu poznawanego, wyabstrahowaną w kolejnych krokach z materii. Jednakże owa forma inaczej istnieje w rzeczy, a inaczej w podmiocie poznającym (chyba że przedmiot poznawany i podmiot poznający stanowią jedno): w rzeczy istnieje realnie (*esse naturae* lub *naturale* lub *reale* lub *rei*), a w podmiocie poznającym (w duszy) – intencjonalnie (*esse intentionale* lub *immateriale* lub *spirituale*)³³⁷.

Powyższe stwierdzenie wymaga doprecyzowania. Metafizyczne wyjaśnienie poznania jako recepcji form, które Tomasz zapożyczył od Arystotelesa, sam dopełnił poprzez koncepcję poznania jako „styku dwóch istnień”,

336 *S.th.*, I, q. 14, a. 1, c.: „[...] cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem”. W ten sposób Tomasz oddaje i wyjaśnia twierdzenie Arystotelesa z traktatu *O duszy*, 431 b 21, że „dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje” („*anima est quodammodo omnia*”).

337 Zagadnienie to wyjaśniają dwa fragmenty z *Sent. De an.*, lib. 2, l. 24, n. 3: „Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale” – oraz *Sent. De an.*, lib. 2, l. 24, n. 2: „Dicendum igitur, quod licet hoc sit omni patienti, quod recipiat formam ab agente, differentia tamen est in modo recipiendi. Nam forma, quae in patiente recipitur ab agente, quandoque quidem habet eundem modum essendi in patiente, quem habet in agente: et hoc quidem contingit, quando patiens habet eandem dispositionem ad formam, quam habet agens: quodcumque enim recipitur in altero secundum modum recipientis recipitur. Unde si eodem modo disponatur patiens sicut agens, eodem modo recipitur forma in patiente sicut erat in agente; et tunc non recipitur forma sine materia. Licet enim illa et eadem materia numero quae est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodammodo eadem, in quantum similem dispositionem materialem ad formam acquirat ei quae erat in agente. Et hoc modo aer patitur ab igne, et quicquid patitur passione naturali”. Por. także: *S.th.*, I, q. 56, a. 2, ad 3; q. 57, a. 1, ad 2; q. 78, a. 3, c; *De verit.*, q. 27, a. 7, c.

co ma swą podstawę w odmiennej od arystotelesowskiej egzystencjalnej koncepcji bytu³³⁸. Zgodnie z nią, tym, co urzeczywistnia wszelki byt, jest istnienie (*esse*), gdy forma urzeczywistnia jedynie materię. Istnienie jako to, co najbardziej wewnętrzne w każdej rzeczy i co tkwi we wszystkim najgłębiej, jest poniekąd formą w stosunku do wszystkiego³³⁹, a to pozwala zachować arystotelesowskie określenie poznania jako recepcji form³⁴⁰. Poznanie jest bowiem zawsze poznaniem bytu *in actu*, a tym, co w bycie jest *in actu*, jest – w pierwszym rzędzie – jego istnienie, a dalej – w przypadku bytu materialnego – jego forma.

Główną tezę Tomasza, dotyczącą *intentio cognitiva*, można ująć następująco: podmiot poznający (osoba)³⁴¹ odnosi się poznawczo do jakiegoś przedmiotu, a poznanie dokonuje się, jeśli władza poznawcza podmiotu poznającego uzgodni się z przedmiotem tak, że między aktualnie poznawanym przedmiotem a władzą poznawczą zachodzi identyczność: są (intencjonalnie) jednością³⁴². Nawiązując do Arystotelesowskiego traktatu *O duszy*³⁴³, Akwinata stwierdził, że przedmiot zmysłowy w akcie jest zmysłem w akcie, a przedmiot umysłowy w akcie jest intelektem w akcie³⁴⁴, bowiem odczuwamy zmysłowo lub pojmujemy jedynie coś, co jest urzeczywistnione, czyli zaktualizowane przez formę poznawczą (*species*). *Species* nie jest jednakże przedmiotem poznania, lecz *medium*, dzięki któremu poznajemy

338 Zagadnienie to szeroko omawia M.A. Krąpiec w *Studiach*, zamieszczonych w: Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia – O bycie i istocie*, tłum. M.A. Krąpiec, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1981, 47-162. Por. także: E. Morawiec, *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 1994, 171-187.

339 *S.th.*, I, q. 8, a. 1, c.: „Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt [...]”. Zauważyć należy, że powyższe wyjaśnienie znajduje się w artykule, noszącym tytuł: *Utrum Deus sit in omnibus rebus*. Tomasz stwierdził w nim, że rzecz istnieje tak długo, jak długo jest w niej obecny Bóg na sposób, w jaki ona istnieje („Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet”) – co ma kapitalne znaczenie dla zagadnienia intencjonalności.

340 *S.th.*, I, q. 14, a. 1, c.: „[...] cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente”. Por. *De verit.*, q. 10, a. 4, c.

341 W przypadku człowieka, podmiotem poznającym jest cały człowiek, będący psychofizyczną jednością. Ze względu jednak na to, że dusza jest jedyną formą substancjalną bytu ludzkiego – zasadą życia, sprawia ona wszystko, co składa się na jego naturę, co przejawia jego życie. Jej też przypisuje się podmiotowość aktów poznawczych i pożądawczych, także zmysłowych, gdyż cała natura cielesna podporządkowana jest duszy i ma się do niej jak materia i narzędzie. Por. *S.th.*, I, q. 78, a. 1, c.

342 Analizując w tekstach Akwinaty problematykę poznania, należy pamiętać o różnicy, jaka zachodzi między poznaniem właściwym Absolutowi, a poznaniem anielskim, ludzkim i zwierzęcym. Człowiek, jako byt będący „pośrodku” hierarchii bytów, poznaje częściowo na sposób zwierzęcy, abstrahując zmysłowe formy z rzeczy materialnej, częściowo zaś na sposób anielski i boski, pojmując umysłowe formy poznawcze. Różnica między władzą zmysłową a przedmiotem poznania zachodzi ze względu na to, że są one w możliwości. Różnica zaś taka nie zachodzi w Bogu, który cały jest swym istnieniem i swym poznawaniem.

343 Por. *O duszy*, 431 b 20-28.

344 *S.th.*, I, q. 14, a. 2, c.: „sensible in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu”.

przedmioty³⁴⁵, „jest przedmiotem rozważanym w działaniu i wpływie sprawczym, jaki wywiera na podmiot [poznający]”³⁴⁶. Poznanie bowiem, będąc relacją realną (*relatio realis*)³⁴⁷, jaka zachodzi między dwoma bytami³⁴⁸: przedmiotem i podmiotem poznania, polega na swoistym (intencjonalnym) upodobnieniu (czy utożsamieniu) się poznającego do przedmiotu poznania³⁴⁹. Ze swej natury jest ono receptywne: przedmiot oddziałuje na podmiot poznający (intelekt), a ten przyporządkowuje się do przedmiotu, czego rezultatem jest wiedza o przedmiocie. W przypadku Boga, który nie ma nic z możliwości, lecz jest czystym aktem (*actus purus*), czystym urzeczywistnieniem, intelekt i przedmiot intelektualnego poznania jest tym samym pod każdym względem. Dlatego Bóg poznaje siebie samego doskonale³⁵⁰, można by powiedzieć – z konieczności. Inaczej ma się sprawa z intelektem ludzkim, który będąc w możliwości pozyskuje formy poznawcze (*species*), ale i on z konieczności poznaje siebie na tyle, na ile jest zaktualizowany.

Według Tomasza, poznanie ludzkie³⁵¹, zgodnie z perypatetyką tezą: „nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu”³⁵², jest zakorzenione w spostrzeżeniu zmysłowym, choć się do niego nie sprowadza. Poznanie ludzkie jest swoistą grą, jaką toczą ze sobą podmiot poznający i przedmiot poznawany, co Akwinata ujmuje następująco: zmysłowo spostrzegalna rzecz jest w możliwości wobec poznającego intelektu, który jest czynnikiem urzeczywistniającym poznawalność owej rzeczy; ten zaś jest w możliwości wobec rzeczy zmysłowo spostrzegalnej, gdyż w niej jej forma jest w pełni zaktualizowana, gdy intelekt jest w możliwości przyjąć tę formę jako wyabstrahowaną przez działanie intelektu – co prowadzi do rozróżnienia intelektu możliwościowego, który jest

345 *In De anima*, lib. 3, l. 8, n. 19: „[...] species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis, nisi in quantum intellectus in seipsum reflectitur”.

346 É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 321.

347 *De verit.*, q. 2, a. 1, sc. 3: „[...] ad scientiam non requiruntur nisi tria: scilicet potentia activa cognoscentis, qua de rebus iudicat, res cognita, et unio utriusque”.

348 M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., 405. Por. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1984, 27n.

349 *De verit.*, q. 8, a. 5, c.: „omnis cognitio est per assimilationem scientis ad scitum”.

350 *S.th.*, I, q. 14, a. 3, c.: „[...] Deus perfecte comprehendit seipsum. [...] Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus: non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia, sed secundum quod in actu [...]”. Tomasz powołuje się tu na *Met.*, 1051 a 29-33.

351 Aby uchwycić naturę poznania w ogóle, należałoby się odnieść w pierwszym rzędzie do poznania właściwego Bogu, a następnie – duchom czystym, gdyż poznanie ludzkie jest poznaniem ograniczonym – w punkcie wyjścia – do rzeczy materialnych.

352 Tę tezę Arystotelesa podaję w sformułowaniu z *De verit.*, q. 2, a. 3, 19.

w gotowości na przyjęcie intelektualnych form poznawczych, i czynnego, który te formy (przy „współdziałaniu” zmysłów) wyabstrahuje z rzeczy zmysłowych, sprawiając, że stają się one poznawalne intelektualnie. W ten sposób – jak stwierdził Tomasz – dusza sama kształtuje w sobie (*in se format*) podobizny rzeczy (*similitudines rerum*)³⁵³, a czyni to dzięki powszechnym ujęciom poznawczym³⁵⁴ (*conceptiones universales*), w które wyposażony jest intelekt czynny i który to intelekt poznaje je bezpośrednio³⁵⁵. Schematycznie owo formowanie podobizny rzeczy materialnej można ująć następująco: rzecz materialna oddziałuje (podnieta fizyczna) na organy zmysłów zewnętrznych, które nie ujmują (*apprehendunt*) jednakże istoty rzeczy, lecz jej zewnętrzne przejawy (*exteriora accidentia*) – formy przypadłości bytowych danej rzeczy³⁵⁶. To żywe przyjęcie fizycznego oddziaływania rzeczy materialnej jest równoznaczne z „wrażeniem” w organ zmysłowy „obrazu zastępczego” rzeczy (*species sensibilis impressa*), który zapoczątkowuje ukształtowanie się *species sensibilis expressa* – wyraźnego obrazu rzeczy spostrzeżonej. Z kolei zmysł wspólny (*sensus communis*), pierwszy ze zmysłów wewnętrznych, będący swoistą świadomością zmysłową, wrażenia, pochodzące ze zmysłów zewnętrznych, rozróżnia, zestawia i grupuje, tworząc wyobrażenia (*phantasmata*). Wyobrażenia z kolei utrwała i przechowuje wyobrażenia (*phantasia* lub *imaginatio*), a także je przeobraża, tworząc nowe wyobrażenia, które nie odtwarzają form istniejących rzeczy materialnych, lecz tworzą nowe formy

353 *Similitudo*, którym to terminem Tomasz oznacza często formę poznawczą (*species*), należy rozumieć jako „uczestnictwo w formie rzeczy”. Por. *Contra Gent.*, II, 98.

354 Przyjmuję tu propozycję translatorską S. Swieżawskiego (tenże, *Nota o conceptiones universales u św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Istnienie i tajemnica*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993, 83-97).

355 *De verit.*, q. 10, a. 6, c.: „Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior videtur *sententia Philosophi*, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in *duplici* habitudine. *Uno modo* ut actus ad potentiam: in quantum, scilicet, res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in anima intellectus agens, qui faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. *Alio modo* ut potentia ad actum: prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles in actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis et praecipue a Deo. Et secundum hoc, verum est quod scientiam mens nostra a sensibilibus accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. Ut secundum hoc etiam illa opinio veritatem habeat quae ponit, nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse”.

356 Rozróżnia się *sensibile per se proprium*, będące przedmiotem adekwatnym poszczególnego zmysłu zewnętrznego, oraz *sensibile per se commune*, będącego przedmiotem wspólnym kilku zmysłów zewnętrznych.

rzeczy realnie (jeszcze) nieistniejących. Z kolei władza zmysłowego osądu czy oceny (*vis aestimativa*), która u człowieka jest nazywana władzą osądu myślowego (*vis cogitativa*) czy rozumem szczegółowym (*ratio particularis*), ujmuje konkretną rzecz materialną jako tu oto istniejącą oraz jako korzystną lub szkodliwą, czyli w tych aspektach, których nie odczuwają zmysły zewnętrzne. Skarbcem, przechowującym tego rodzaju ujęcia, jest pamięć bierna (*memoria*), która pozwala odnieść wyobrażenia do rzeczy niegdyś istniejących. W przypadku człowieka jest ona dopełniona przez zdolność przypominania sobie (*reminiscentia*) rzeczy, której obraz już zatarł się w pamięci biernej³⁵⁷. Z tak ujętej przez zmysły *species sensibilis* intelekt czynny, o którym była mowa, wydobywa (abstrahuje) *species intelligibilis* – przejaw istoty bytu, oddziałującego na podmiot poznający, którą przejmuje intelekt możnościowy (*species intelligibilis impressa*). Powoduje ona wewnętrzną przemianę w intelekcie możnościowym, polegającą na utworzeniu formy intelektualnopoznawczej wyrażonej (*species intelligibilis expressa*), uobecniającej treść rzeczy w intelekcie. Jest ona określana mianem „słowa umysłu” (*verbum mentis*) czy „słowa serca” (*verbum cordis*)³⁵⁸, które ujawnia rzecz samą, i jest swoiście „wypowiadane” (*dicere*) przez intelekt i „w nim” przechowywane, przy czym w intelekcie „wypowiadanie” niczym nie różni się od „pojmwania” (*intelligere*)³⁵⁹. Stwierdzenie, że tak ukształtowane pojęcie jest zgodne lub niezgodne z rzeczą, jest już sprawą sądu, który obok treści ujmuje (afirmuje) jej istnienie lub nieistnienie w rzeczywistości³⁶⁰. Dlatego na poziomie „słowa umysłu” czy „słowa serca” *intentio* jako akt woli ujawnia się, gdy przyporządkowuje owo „słowo” przedmiotowi i określa sposób ujęcia lub odniesienia się do tego przedmiotu: poznawczy, praktyczny czy

357 Por. *S.th.*, I, q. 57, a. 1, ad 2; q. 78, a. 3-4.

358 Na temat „słowa serca” zob.: É. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1975, 126-130; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., 17-27, 91-92, 105-113; L. Szyndler, *Zagadnienie verbum cordis w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, red. A. Górniak, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego 2002, 21-115.

359 Por. *De verit.*, q. 4, a. 2, 5 i ad 5; i szerzej: *De verit.*, q. 4, a. 4-8.

360 Według Tomasza intelekt, a ściślej: umysłowa władza poznawcza na różne sposoby odnosi się do poznawanej rzeczy, co pozwala wyróżnić szereg jej funkcji, z czym wiążą się odpowiednie nazewnictwo. I tak intelekt, a ściślej: umysłowa władza poznawcza, jest nazywana pamięcią (gdyż zachowuje w sobie formy poznawcze, pojęcia), intelektem (bo dokonuje prostego wglądu w naturę rzeczy, czytając jej treść bez jakiegos myślnego dyskursu: tworzy pojęcia – *simplex apprehensio* i przeprowadza sądy twierdzące lub przeczące – *compositio* lub *divisio*) lub rozumem (jeśli poznaje dyskursywnie jakieś prawo czy rzecz, przechodząc od przesłanek do wniosku). Jest także nazywana rozumem wyższym (o ile zajmuje się sprawami Bożymi) lub niższym (jeśli zajmuje się sprawami doczesnymi). Jeśli ma na celu poznanie dla samego poznania, nazywany jest intelektem teoretycznym, zaś intelektem praktycznym – jeśli kieruje ludzkim działaniem moralnym i wytwórczym. Jako poznający pierwsze zasady poznania lub działania nazywany jest też intelektem pierwszych zasad teoretycznych i praktycznych.

wytwórczy oraz *modi* owego ujęcia lub odniesienia³⁶¹. Poznanie rzeczy zewnętrznych pozwala z kolei intelektowi możliwościowemu poznać własne działania, a poprzez nie – i własną naturę³⁶². Już zmysł (wspólny) poznaje, że odczuwa zmysłowo, jednakże nie poznaje swojej natury, a zatem i natury swego aktu oraz jego stosunku do rzeczy (tzn. prawdy), natomiast intelekt, dokonując refleksji (*reflectitur*) nad swym aktem, poznaje swój własny akt (w tym: *species*), jego naturę i naturę samego intelektu oraz stosunek swego aktu do rzeczy, czyli prawdę³⁶³.

„Słowo umysłu” czy „słowo serca”, zrodzone w intelekcie jako rezultat intelektualnego pojmowania rzeczy czyli kontemplacji, niewyraźne i rozmyte³⁶⁴, gdy zostaje ukształtowane jako „słowo wewnętrzne” (*verbum interius*) wraz z towarzyszącym mu wyobrażeniem głosu, staje się przyczyną sprawczą i celową wypowiedzianego głosem „słowa zewnętrznego” (*verbum exterius*). By proces powstawania „słowa zewnętrznego” uwyraźnić, Akwinata przywołał przykład wytwórczego działania rzemieślnika, w którym to działaniu należy wyróżnić: intencję celu, wymyślenie formy wytworu oraz sam wytwór jako konkretnie istniejący³⁶⁵ – i w ten sposób włączył działanie teoretyczne umysłu w obręb działania praktycznego i wytwórczego, które zespala intencja właśnie.

Intentio jako wyznaczające cel określonej czynności (aktu), jest pierwsze zarówno wobec tego aktu, jak i wobec osiągniętego przez ten akt rezultatu³⁶⁶. Ta zasada dotyczy wszelkich aktów (urzeczywistnień), które zawsze zmierzają (*intentio*) do uformowania określonego bytu według wzoru (formy),

361 *In Herm.*, II, l. 2, n. 2 Tomasz wskazywał, że intencja mówiącego wyznacza treść asercji: „ut cum dicitur, Socrates est: per quod nihil aliud intendimus significare, quam quod Socrates sit in rerum natura. [...] sicut cum dicitur, Socrates est albus, non est intentio loquentis ut asserat Socratem esse in rerum natura, sed ut attribuat ei albedinem mediante hoc verbo, est [...]”.

362 *Q. de an.*, a 3, ad 4: „[...] si aliquis intellectus est qui sit actus tantum (sicut intellectus divinus), se intelligit per seipsum. Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur, sicut et alia intelligibilia, quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit. Ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius”. Por. *De verit.*, q. 10, a. 8, c; *S.th.*, I, q. 87.

363 Por. *De verit.*, q. 1, a. 9, c; *S.th.*, I, q. 3, a 1, ad 3; q. 85, a. 2, c.

364 „Słowo umysłu” czy „słowo serca” obejmuje zarówno proste przedstawienie rzeczy, jak i sąd o niej. Por. *De verit.*, q. 4, a. 2, c.

365 *De verit.*, q. 4, a. 1, c: „[...] sicut in artifice *tria* consideramus, scilicet *finem* artificii, et *exemplar* ipsius, et *ipsum artificium* iam productum, ita et in loquente *triplex* verbum invenitur: scilicet *id quod* per intellectum *concipitur*, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est *verbum cordis* sine voce prolatum; item *exemplar* exterioris verbi, et hoc dicitur *verbum interius* quod habet imaginem vocis; et *verbum exterius expressum*, quod dicitur *verbum vocis*. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificiat, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis”.

366 Por. *S.th.*, I, q. 77, a. 3, ad 1.

istniejącego w umyśle ludzkim lub boskim³⁶⁷. Zmierzenie do celu jest związane z pożądaniem (*appetitus*), które należy rozumieć szeroko jako wszelkie pragnienie i dążenie, przeciwstawiane poznaniu, jednakże przez poznanie powodowane³⁶⁸. W *Summie teologii* czytamy:

akt woli nie jest niczym innym jak pewną skłonnością towarzyszącą formie poznanej umysłowo, podobnie jak pożądanie naturalne jest skłonnością towarzyszącą formie naturalnej. Skłonność zaś jakiegokolwiek rzeczy jest w tej rzeczy we właściwy jej sposób. Stąd skłonność naturalna jest w naturalny sposób w rzeczach naturalnych; skłonność, jaką jest pożądanie zmysłowe, jest na sposób zmysłowy w odczuwającym zmysłowo; i podobnie skłonność umysłowa, jaką jest akt woli, jest na sposób umysłowy w umysłowo poznającym, jako w zasadzie i swym właściwym podmiocie³⁶⁹.

Pozwoliło to Akwinacie przypisać intencję także przyrodzie nierozumnej, która zmierza do swego celu naturalnego (*appetitus naturalis*), wyznaczonego przez intelekt Boga, choć w sensie ścisłym intencja jest przywilejem istot rozumnych, będących czynnikiem poruszającym, które kierują własny lub cudzy ruch (*motus*) do określonego celu³⁷⁰. A celem tym może być albo prawda, gdy idzie o poznanie³⁷¹, albo dobro, gdy idzie o postępowanie (czyn), albo jakiś produkt, gdy idzie o wytwarzanie.

367 Dotykamy tu zagadnienia idei, które Tomasz omawiał m.in. w *De verit.* q. 3, oraz w *S.th.*, I, q. 15. Jego szczegółowe omawianie poszerzyłoby znacznie niniejsze opracowanie, dlatego zacytuję jedynie następujący fragment *S.th.*, I, q. 15, a. 1, c.: „*Idea enim graece, latine forma dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente. [...] In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae”.*

368 *S.th.*, I, q. 80, a. 2, c.: „*Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso, unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum [...]”.*

369 „[...] *actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto”.* *S.th.*, I, q. 87, a. 4, c.

370 Por. *S.th.*, I-II, q. 12, a. 5, c.

371 Szeroko i interesująco problem ten analizuje P.M. Świącki w rozprawie doktorskiej, której jestem promotorem, pt. *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, Warszawa: mps 2012.

PIOTR OLIVI I DIETRICH VON FREIBERG

U podstaw modelu intencjonalności konstytutywnej, który według Perlera³⁷² zawierają teksty franciszkanina Piotra Oliviego³⁷³ i niemieckiego dominikanina Dietricha z Freibergu³⁷⁴, leżą dwie tezy: 1. że intelekt sam z siebie może odnosić się do przedmiotów oraz 2. że nie potrzebuje do tego żadnych pośredniczących reprezentantów. Mimo różnego punktu wyjścia: dla Piotra Oliviego była to teoria spostrzeżenia zmysłowego, a dla Dietricha z Freibergu – poznania umysłowego, do pewnego stopnia kwestionują oni receptywność aktów poznawczych. Pierwszy z nich stwierdzał, że w procesie poznania nie ma potrzeby wyodrębniać fazy receptywnej, w której dochodzi do przyjęcia określonych wrażeń, lecz że intelekt sam z siebie, przez nic niepobudzony, kieruje się na jakiś przedmiot i spełnia akt, w którym przedmiot ów stanowi jego treść i który ten przedmiot wyraża³⁷⁵. Podobnie uważał Dietrich: intelekt sam z siebie spełnia intencjonalne akty, gdyż stale się urzeczywistnia, odnosząc się poznawczo do czegoś, do jakiegoś przedmiotu, bez konieczności pobudzenia przez jakiś zewnętrzny przedmiot³⁷⁶.

Stanowisko takie wykluczało jakąkolwiek formę reprezentacjonizmu. Aby dokonały się akty poznawcze, czy to zmysłowe, czy czysto umysłowe, jakiegokolwiek bytu (substancjalnego czy przypadłościowego), nie potrzeba reprezentanta w postaci immanentnej idei czy *species*. Co więcej, to intelekt czynny sprawia, że przedmiot, na który kieruje się intelekt, staje się przedmiotem poznania³⁷⁷. Do takiego przeświadczenia doszedł Piotr Olivi, poddając krytyce koncepcje *species* jako koniecznych pośredników poznawczego odniesienia się intelektu do przedmiotu, mając na uwadze m.in. arabską optykę

372 Stanowisko to omawia D. Perler, dz. cyt., 107-183. Jest ono podstawą dla niniejszego referatu tego stanowiska, a uzupełnieniem praca E. Stadtera *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1971, 144-237.

373 Występuje jako Petrus Johannes Olivi, czyli Piotr Olivi, syn Jana.

374 Znany pod łacińskim imieniem jako Theodoricus de Vriberch lub Theodoricus.

375 Olivi, *In II Sent.*, q. 74, cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 178: „[...] dicendum quod cum dicitur »omnis cognitio fit per assimilationem ad obiectum« perinde est acsi dicatur »omnis cognitio fit per actualem cognitionem obiecto simillimam eiusque expressivam«”.

376 D. Perler, za którym cytuję, odwołuje się do następującego wydania dzieł Dietricha von Freiberg, *Opera omnia*, ed. R. Imbach, B. Mojsisch, L. Sturlese, u.a., unter der Leitung von K. Flasch, Bd. 1-4 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi II, 1-4), Hamburg: Meiner 1977-1987.

377 Olivi, *In II Sent.*, q. 72, cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 108: „[...] quantumcunque potentia cognitiva per habitum et species ab actione cognitiva differentes sit informata, non potest in actionem cognitivam exire, nisi prius intendat actualiter in obiectum, ita quod aspectus suae intentionis sit actualiter conversus et directus in illud”; Olivi, *In II Sent.*, q. 58, cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 111: „Quia ad minus secundum hanc viam sequetur quod sola virtus activa ipsius potentiae sit causa effectiva ipsius actus [...]”.

i koncepcję spostrzeżenia zmysłowego, wyłożoną przez średniowiecznych perspektywistów. Zdaniem Oliviego, epistemiczna koncepcja *species*, mimo różnych dopuszczalnych interpretacji, przeczy możliwości bezpośredniego poznania przedmiotu, za czym opowiadali się – przynajmniej niektórzy – jej zwolennicy, jak np. Tomasz z Akwinu. Bezpośredniość poznawczego odniesienia się do przedmiotu wynika z aktywności intelektu. Nie znaczy to jednak, że między intelektem a przedmiotem w świecie nie występują żadne pośredniki. W przypadku przedmiotów zmysłowych są nimi cielesne pośredniki łączące te przedmioty z intelektem: wrażenia zmysłowe i zmysłowe zdarzenia, zachodzące w mózgu. Podobnie ma się sprawa z przypomnieniem: wobec nieobecności przedmiotu zewnętrznego intelekt kieruje się wtedy na przedmiot zastępczy, jakim jest *species memorialis*³⁷⁸. Jednakże – jak utrzymywał Olivi – nie przeczą one bezpośredniości poznania zmysłowego, gdyż w typowym poznaniu intelekt uchwytuje przedmioty w świecie, a nie ich immanentne reprezentanty. Intelekt nie potrzebuje też swojego przekształcenia przedmiotów materialnych tak, by były dostosowane do natury intelektu, czego potrzebę widział zarówno Tomasz z Akwinu, jak i Duns Szkot. Intelekt je po prostu „widzi”, czy na nie „spogląda” (*aspicit*), i gdy całe swoje uzdolnienie poznawcze spełni przez kognitywne ujęcie (*cognitiva apprehensione*) przedmiotu, gdy się nim nasyci, mówimy, że o nim myśli, znajduje w nim oparcie i się z nim intencjonalnie jednoczy³⁷⁹, przy czym obecność przedmiotu nie musi być rzeczywista (substancjalna), lecz może być wirtualna (*essentialiter aut virtualiter*).

Zagadnienie intencjonalności wyrażen językowych podjął Piotr Olivi w krótkim *Tractatus de verbo*, w którym odniósł się do Ewangelii Janowej. Przeciwstawiał się w nim stanowisku, że słowo zewnętrzne wypowiada słowo wewnętrzne czy umysłowe (*verbum interius* lub *mentale*), które jest swoistym wytworem aktu poznawczego i w którym jak w zwierciadle poznawany jest

378 Olivi, *In II Sent.*, q. 74, cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 126: „[...] per actum intelligendi generatur species memorialis in materiali utero ipsius intellectus”.

379 Olivi, *In II Sent.*, q. 73: „Quando enim sic aspicit obiectum quod tota inclinatio et impendentia perfecte quiescit et stabilitur, et tota eius capacitas ex cognitiva apprehensione obiecti repletur et occupatur, et hoc sic quod non praevallet aliquid aliud aspicere ultra: tunc dicitur perfecte figi et terminarii in illo obiecto [...]”. Olivi, *In II Sent.*, q. 72: „Nam actus et aspectus cognitivus figuratur in obiecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitum; propter quod actus cognitivus vocatur apprehensio et apprehensiva tentio obiecti. In qua quidem tentione et imbibitione actus intime conformatur et configuratur obiecto [...]”. Olivi, *In II Sent.*, q. 72: „[...] non potest in actionem cognitivam exire, nisi prius intendat actualiter in obiectum, ita quod aspectus suae intentionis sit actualiter conversus et directus in illud” – wszystkie: cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 128. Warto zwrócić uwagę, że w użytym przez Oliviego czasowniku *aspicere* zawarta jest „skierowanie na przedmiot” (złożenie z *ad* i *specere*). Podobnie czasownik: *apprehendo* (który posiada formę ooboczną: *adprehendo*) i pochodzący odeń rzeczownik *apprehensio* poprzez przedrostek *ad-* zwiera w sobie przedmiotowe skierowanie.

sam przedmiot³⁸⁰. I w tym kontekście odrzuca on istnienie reprezentantów mentalnych, które pośredniczą w językowym odniesieniu się do przedmiotu, i choć tego nie wyjaśnił zadowalająco, utrzymywał, że wypowiedziane słowa bezpośrednio odnoszą się do przedmiotów w świecie.

Pogląd Piotra Oliviego na poznanie i język stanie się jaśniejszy, jeśli się zważy, że w centrum jego systemu filozoficzno-teologicznego znalazła się „wolność” jako to, czego doświadczamy jako najpewniejsze³⁸¹. Duszę ludzką, która posiada uhierarchizowaną strukturę, pojmował on jako formę substancjalną (*forma substantialis*), będącą aktualną i aktywną siłą życiową w możności do działania³⁸². Jest ona z samej siebie czystym życiem, umysłem i wolnością³⁸³. Wola zwieńcza hierarchiczną strukturę duszy i jest królem, pierwszym motorem, pierwszą przyczyną lub korzeniem czy sercem (*rex, primus motor, causa prima, radix, cor*), zarządzającą podporządkowanymi jej formami cząstkowymi, w tym intelektem oraz duszą zmysłową i wegetatywną, aż po formy elementarne, a podporządkowanie to nie jest przypadkowe, lecz jest następstwem natury owych form. Wola niepomrotnie przekracza wszystkie formy cząstkowe, w tym i intelekt, i w porównaniu z nią wszystko jest niczym³⁸⁴. W teorii Piotra Oliviego całkowita aktywność woli (*totaliter activa*) wyraźnie została przeciwstawiona pasywności przedmiotu, który nie oddziałuje na intelekt, a ten uaktywnia się dzięki woli, o czym już była mowa.

Stanowisko Piotra Oliviego zradykalizował Dietrich z Freibergu. Wy różniał on trzy rodzaje poznania: zmysłowe (*cognitio sensitiva*), które kieruje się na indywidualne przedmioty postrzegalne zmysłowo; rozumowe (*cognitio rationalis*), skierowane na to, co ogólne (na „bycie-człowiekiem”, „bycie-istotą-żywą” itp.), i obejmuje proste ujęcia takiego przedmiotu, sądy jego dotyczące (np. że „człowiek jest istotą żywą”) i rozumowania w formie syllogizmów, zbudowane z takich sądów; intelektualne (*cognitio intellectualis*),

380 Olivi, *Tractatus de verbo* 6.1, ed. R. Pasnau, „Franciscan Studies” 53 (1993), 138, cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 139: „Quidam enim dicunt quod nostrum verbum mentale est quiddam subsequens actum cogitationis seu actualis considerationis et ab ipso formatum, et tandem postquam est formatum »dicunt« rem in ipso »verbo« quasi in speculo clare intelligi seu speculari“. Podobnie w: Olivi, *In II Sent.*, q. 74.

381 Por. Olivi, *In II Sent.*, q.59 – za: E. Stadter, dz. cyt., 145.

382 Olivi, *In II Sent.*, q. 51: „Cum enim forma, in quantum forma, dicat vigorem actualem et activum, et maxime forma nobilissima et actualissima, qualis est forma partis intellectivae [...]”; Olivi, *In II Sent.*, q. 58: „Si enim omnis forma substantialis, in quantum talis, est aliquo modo virtus activa [...]”; Olivi, *In II Sent.*, q.51: „ens vigorosum et potens ad aliquid operandum” – cyt. za: E. Stadter, dz. cyt., 169.

383 Olivi, *In II Sent.*, q.54: „[...] quod forma animae seu spiritualis substantiae sit *per se vita*, *per se intellectualis* et libera [...]”; Olivi, *In II Sent.*, q.58: „forma quae est *vita pura* et intellectualis et libera [...]” – cyt. za: E. Stadter, dz. cyt., 171.

384 Olivi, *In II Sent.*, q.58: „[voluntas est] potentia activa altiori modo quam quaecumque aliae”; Olivi, *In II Sent.*, q.57: „Omnes esse comparatum ad suum est quasi purum nihil” – cyt. za: E. Stadter, dz. cyt., 179.

skierowane na „istoty proste”. Ten ostatni rodzaj poznania, właściwy Bogu i ludziom³⁸⁵, wykracza poza poznanie zmysłowe i rozumowe, i je w pewnym sensie funduje³⁸⁶. Nie potrzebuje też – jak dwa pierwsze – immanentnych pośredników (wyobrażeń i *species*), pozwalających odnieść się do właściwego im przedmiotu, choć i tych Dietrich nie pojmuje jako osobnych istności, lecz przedstawia jako przypadłościowe dyspozycje intelektu, pozwalające pojmować przedmioty w świecie. Intelekt w ujęciu Dietricha jest zatem wspólnym podmiotem trzech wymienionych rodzajów poznania, które spełnia nie dlatego, że jest przez przedmiot pobudzony, lecz sam z siebie.

Intelekt Boski i ludzki – w rozumieniu Dietricha – jest ze swej natury intelektem działającym i wytwórczym: intelekt Boski sam z siebie, a ludzki dlatego, że jest emanacją Boskiego i Boski w ludzkim stale jest obecny. Intelekt nie tylko aktywnie kieruje się na przedmioty, lecz je konstytuuje w ich kategoryalnej strukturze³⁸⁷, jest ich swoistą przyczyną. To dzięki intelektowi przedmioty stają się tym, czym są, zapożyczając od intelektu jego kategoryalne określenia, a przez to stają się dostępne intelektowi. Tak utrzymując, Dietrich z Freibergu nie twierdził, że intelekt (zwłaszcza ludzki) tworzy przedmioty tak, jak czyni to rzemieślnik (i – zapewne – Bóg). Substancje jako niezależne i podstawowe istności swoje uposażenie treściowe „zawdzięczają sobie”. „Sobie” zawdzięczają także te określenia jakościowe i ilościowe, które z natury przysługują substancjom. Inne określenia (kategorie) – poza kategoriami substancji, jakości i ilości – jak: relacje, miejsce, czas itp., pochodzą od intelektu³⁸⁸. Intelekt nie stwarza w świecie rzeczy po prostu, lecz konstytuuje ich kategoryalną strukturę. Gdy zatem uchwytuje poznawczo przedmiot, nie przyjmuje go (receptywnie) w siebie, lecz strukturyzuje go w określony (lecz nie dowolny) sposób, nakładając nań kategoryalne principia. Poznanie intelektualne polega bowiem na przyporządkowaniu przedmiotu do określonych kategorii.

385 Na tym – według Dietricha z Freiberga – zasada się przekonanie, że człowiek jest obrazem (*imago*) Boga. Przy czym „bycie-obrazem” domaga się zająścia szczególnego rodzaju relacji przyczynowej, polegającej na tym, że obraz jest emanacją tego, czego jest obrazem: w tym przypadku intelekt ludzki jako obraz jest emanacją intelektu Bożego – co jest wyraźnym wpływem neoplatonizmu.

386 *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectui 1.2.,3* (Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Bd. 3, 295), cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 147: „Intellectivum autem ab utroque dictorum, scilicet rationali et sensitivo, abstrahit, ut in actu intellectivae cognitionis, qua Deus cognoscit, utraque dictatarum cognitionum et modus certitudinis utriusque sit in actu, modo tamen simpliciter incomparabiliter eminentiore, quam sint in se ipsis”.

387 Por. *De intellectu et intelligibili* III, 8, 7 (Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Bd. 1, 184), cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 108: „[...] intellectus intelligit rem in suis principiis et sic conceptionaliter ipsam constituit determinando sibi sua principia”.

388 *De origine* 5., 39 (III, 192), cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 159: „Essee nim quiditativum non videtur esse nisi apud intellectum eo, quod res non habet hunc modum, nisi in quantum sibi ab intellectu dererminantur propria principia huiusmodi”.

Przedstawione tu stanowisko Piotra Oliviego i Dietricha z Freiberga nie tylko jest przeciwne reprezentacjonalizmowi, lecz także pewnej postaci realizmu teoriopoznawczego. Czy należy w nim upatrywać średniowieczny kopernikański przewrót, będący pierwowzorem przewrotu, jaki w teorii poznania dokonał Kant, jest interesującym problemem dla historyka filozofii³⁸⁹. Dla naszych rozważań ważne są dwa momenty, widoczne w co dopiero referowanym stanowisku: holistyczne ujęcie aktów mentalnych, w których moment intencji nie jest wyróżnionym ich elementem, oraz to, że intencjonalność, rozumiana jako cecha owych aktów, polegająca na odniesieniu do przedmiotu, przenika je i sprawia, że one – niejako – samorzutnie kierują się na przedmiot.

JAN DUNS SZKOT

Jan Duns Szkot to kolejny uczestnik średniowiecznej debaty na temat intencjonalności, którego stanowisko wyodrębnił Perler, określając je jako „model przedmiotów intencjonalnych”³⁹⁰. W centrum koncepcji intencjonalności Dunsza Szkota postawił on status ontyczny przedmiotu, na który podmiot w pierwszym rzędzie kieruje się poznawczo, i skoncentrował się na poznaniu intelektualnym. Przedmiot takiego poznania Duns Szkot określał – najczęściej – mianem bytu intencjonalnego lub inteligibilnego (*esse intentionale, intelligibile*)³⁹¹, co z kolei generuje szereg pytań psychologicznych i teoriopoznawczych o sposób poznawczego ujęcia takiego przedmiotu,

389 Zagadnienie to rozważa D. Perler, dz. cyt., 165-177.

390 D. Perler stanowisko Dunsza Szkota przedstawił w dz. cyt., na s. 185-251. Oprócz tej pracy w omówieniu stanowiska Szkota korzystam z dostępnych mi tekstów źródłowych, wymienianych już w encyklopedii i podręcznikach historii filozofii oraz następujących opracowań: J.W. Gałkowski, *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993; É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1952; W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München: Verlag Anton Pustet 1962; G.W. Salamon, *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 2007; E. Zieliński, *Jednoznaczność transcendentna w metafizyce Jana Dunsza Szkota*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1988. Na uwagę zasługuje też tom, zawierający materiały Międzynarodowego Sympozjum z okazji 700-lecia śmierci bł. Jana Dunsza Szkota, które odbyło się na KUL 8-10 kwietnia 2008 r.: *Błogosławiony Jan Duns Szkot 1308-2008*, red. E.I. Zieliński, R. Majeran, Wydawnictwo KUL 2010.

391 Duns Szkot okazjonalnie używał i innych terminów: *esse deminutum*, *esse obiectivum* lub *esse cognitum*.

o rodzaj aktów poznawczych, w których dochodzi do takiego ujęcia, oraz o rodzaj wiedzy, jaką uzyskujemy, kierując się na taki przedmiot.

Stanowisko Szkota kształtowało się w dyskusji przede wszystkim z arystotelizmem Tomasza z Akwinu oraz poglądami Henryka z Gandawy (uważanego za poprzednika Dunsza Szkota)³⁹², w dyskusji, która obejmowała cały szereg zagadnień, składających się na scholastyczny system³⁹³. Spośród nich dla problematyki intencjonalności szczególne znaczenie mają rozstrzygnięcia dotyczące prymatu woli nad intelektem (woluntaryzm), niekonieczności wyobrażeń dla ludzkiego poznania intelektualnego, poznawalności rzeczy jednostkowych przez intelekt, duszy, będącej dla siebie naturalnym przedmiotem poznania umysłowego, a także – bytu jako bytu, który jest pierwszym naturalnym przedmiotem intelektu ludzkiego (to w dyskusji z Tomaszem), oraz (w dyskusji z Henrykiem) odrzucenie konieczności iluminacji w poznaniu³⁹⁴. Szkot odrzucił także posiadanie przez intelekt (*tabula nuda*) jakichkolwiek idei wrodzonych, w tym pierwszych zasad, gdyż i one są pozyskane (w sposób niepowątpiewalny) przez intelekt, poruszony przez zmysły, które z kolei porusza jakiś prosty przedmiot³⁹⁵. Bronił naturalnej aktywności i władzy intelektu ludzkiego, który i oddzielony od ciała może pozyskiwać nowe poznanie od samych rzeczy, zarówno intuicyjnie, jak i abstrakcyjnie. Aktywny charakter poznania ujawnia się w tym, że do jego zaistnienia konieczny jest zarówno przedmiot poznawany, jak i aktywna władza poznawcza, które jako przyczyny cząstkowe, istotnie do siebie przyporządkowane, tworzą integralną przyczynę aktu poznania³⁹⁶. Intelekt jest

392 Ze względu na krytycyzm Dunsza Szkota wobec wspomnianych: Tomasza z Akwinu i Henryka z Gandawy, a także: Idziego Rzymianina, Rogera Bacona czy Ryszarda z Middleton, jego dzieło jest nieocenionym źródłem dla historii filozofii XIII w.

393 Usytuowanie Szkota wobec doktryn Tomasza z Akwinu oraz Henryka z Gandawy dobrze ilustruje ich ujęcie pojęcia bytu. Tomasz uważał, że jest to pojęcie analogiczne, Henryk – że wieloznaczne, a Szkot – że jednoznaczne, przy czym subtelność argumentacji Szkota nie pozwala na proste przeciwstawienie jego stanowiska pozostałym.

394 Duns Szkot wymieniał trzy podstawowe obszary, które mogą być poznane w sposób pewny bez pomocy nadprzyrodzonej iluminacji. Pierwszym z nich jest obszar samo-oczywistych zasad. Zostają one ujęte intelektualnie wraz z rozumieniem terminów, które w tych zasadach występują. Drugim obszarem są zawiązki przyczynowo-skutkowe, występujące w świecie, a nie przedmioty (materialne) tego świata. U podstaw ujęcia tych związków leży poznanie empiryczne, które jednakże nie jest wystarczające dla ich poznania. Trzecim obszarem są własne akty i stany podmiotu, które poznaje się wraz z ich spełnianiem.

395 *Quaest. subt. Met.*, 2, 1, n. 1: „Primo enim mouetur sensus ab aliquo simplici noncomplexo, et a sensu moto mouetur intellectus et intelligit simplicia, quod est primus actus intellectus. Deinde, post apprehensionem simplicium sequitur alius actus, qui est componere simplicia ad inuicem. Post illum autem compositionem habet intellectus, ex lumine naturali, quod assentiat illi ueritati complexae, si illud complexum sit primum principium”.

396 *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 494: „[...] sic ergo nec anima sola nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis [...] sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae” (Szkot odwołuje się tu do IX księgi *De Trinitate* Augustyna). *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 498: „Sunt ergo causae

tu „główniejszą przyczyną cząstkową” (*principalior causa partialis*), a przedmiot, który oddziałuje na intelekt, „przyczyną cząstkową mniej doskonałą” (*imperfectior causa partialis*)³⁹⁷.

Nie jest łatwo określić stanowisko Dunska Szkota w wielu kwestiach, gdyż język jego dzieł jest zbyt zwięzły i nie zawsze jasny, a rozróżnienia i argumentacja subtelna (*doctor subtilis*). Ponadto przechodził on często od rozważań teoretycznych do modlitwy. Był on niewątpliwie krytycznym kontynuatorem tradycji augustyńsko-franciszkańskiej, którą przekraczał, korzystając – także krytycznie – z dzieła Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, a jego krytycyzm pozwolił mu zbudować na istniejących fundamentach – zgodnie ze scholastycznym modelem – swój własny system teologiczno-filozoficzny. A system ten – inaczej niż system Akwinaty – był budowany raczej apriorycznie niż aposteriorycznie (przy zachowaniu scholastycznego rozumienia tych terminów), tzn. wychodząc od tego, co w sobie pierwsze, a nie od tego, co pierwsze dla nas. Dlatego interesujące nas tu funkcjonowanie umysłu ludzkiego Szkot analizował samo w sobie, bez powiązania ze zmysłami, gdyż powiązanie to – jego zdaniem – nie jest konieczne, lecz faktyczne, właściwe obecnemu, doczesnemu stanowi duszy, podróżującej w ciele: człowiekowi, który jest bytem złożonym i jako taki jest kresem aktu stwórczego.

Kluczem do zrozumienia jego stanowiska odnośnie do intencjonalności jest jego woluntaryzm³⁹⁸. Nie jest on antyintelektualizmem. Poznanie poprzedza podjęcie aktu przez wolę, gdyż nie może ona chcieć zupełnie nieznanego przedmiotu, a o dobroci aktu woli decyduje zgodność z prawym rozumem³⁹⁹. Niemniej intelekt nie rozkazuje woli, a wola może rozkazywać intelektowi, jednakże nie we właściwym mu działaniu, jakim jest samo poznawanie, lecz pośrednio – poruszając intelekt. Działanie woli nie należy zatem do natural-

essentialiter ordinatae, et ultimo modo, videlicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua propria causalitate est perfecta, non dependens ab alia”.

397 Por. *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 496 oraz q. 3, n. 559.

398 Należy zauważyć, że woluntaryzm Szkota jest różnie interpretowany. W odniesieniu do Boga, jego wolne działanie jest interpretowane skrajnie indeterministycznie (jako całkowita dowolność) lub umiarkowanie (podkreśla się rolę intelektu). W odniesieniu do człowieka, uważa się, że jego wolność woli jest rozumną autodeterminacją lub – w duchu umiarkowanego indeterminizmu – dostrzega się wpływ na nią poznania, uczuć, sprawności moralnych itp., lub też podkreśla się całkowity indeterminizm woli. Por. J.W. Gałkowski, dz. cyt., 10n.

399 Por. *Ox.*, I, 17, q. 3, n. 807 g (14): „Et est advertandum, quod ista bonitas, ut attribuitur prudentiae sic inclinati, [...] non necessario convenit habitui prudentiae, nec soli, sed actui illi qui natus est esse actus prudentiae, qui est *dictamen rectum*; si enim illud insit, et secundum eum tamquam secundum mensuram appetitus appetat, rectus est actus moraliter; et si illud dictamen rectum non inesset, tamen *prudentia* inesset, secundum quam intellectus *posset* recte docere, adhuc actus elicited *sine dictamine recto* non esset perfecte bonus”.

nych działań bytów, które nie są wolne⁴⁰⁰. I dlatego wola jest doskonalsza od intelektu, którego naturalnym działaniem jest poznawanie, a zepsucie woli (grzech) jest czymś gorszym niż zepsucie intelektu (błąd). Dlatego też – według Duns Szkota – właściwym ludzkim działaniem jest wewnętrzny akt woli, samo *volitio*, gdy inne akty sprawiane przez wolę są działaniami ludzkimi *quasi per accidens*⁴⁰¹. Takim też jest poznanie, które Szkot wyłączył z *praxis*, mimo że jest ono koniecznym warunkiem działania. Jest nim wszakże jedynie jako element zewnętrzny, a nie jako przynależny do samego działania.

Według Szkota, wolność jest wewnętrznym stanem woli, wziętej absolutnie lub w przyporządkowaniu do jej doskonałego aktu chcenia⁴⁰². Wola jest wolna w sposób istotny, a to znaczy, że nie jest determinowana szczęśliwością jako swym ostatecznym celem mimo stałego ukierunkowania się ku niej: może jej nie chcieć, co nie jest równoważne z chceniem jej przeciwieństwa⁴⁰³. Inaczej jest z poznaniem: intelekt nie może nie zgodzić się na prawdę, którą ujmuje⁴⁰⁴. Choć akty intelektu są zależne od woli jako przyczyny sprawczej (może ona skłonić intelekt do poznawania lub do jego zaniechania, a także skierować poznanie na ten lub inny przedmiot), nie są od niej zależne w swej funkcji poznawczej – z konieczności intelekt poznaje prawdę tak, jak się ona przedstawia w przedmiocie. Wola pierwotnie jest władzą działającą (*operativa*), a jedynie wtórnie receptywną (*receptiva*), gdy doznaje rezultatów swego działania. Natomiast intelekt jest wyłącznie władzą receptywną, doznającą treści od przedmiotu⁴⁰⁵, ale dzięki temu, że jest w nim moment aktywności: *ratio elictiva*, pozwalający intelektowi wzbudzić akt poznawczy.

Także i w Bogu wola, realnie i doskonale tożsama z Jego istotą⁴⁰⁶, jest wolna, lecz nie dowolna, arbitralna. Także w Bogu poznanie poprzedza wolę,

400 Duns Szkot następująco definiuje przyczynowanie naturalne – zob.: *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 235: „Quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius cause, quae propositio nota est intellectui licet accepisset terminos ejus a sensu errante. Quia causa non libera non potest producere ut in pluribus effectum non libere ad cuius oppositum ordinator, vel ad quem ex sua forma non ordinatur. [...] ergo nihil est causa causalis effectus frequenter producti ab eo, et ita, si non sit libera, erit causa naturalis”.

401 *Por. Ord.*, *Prol.*, p. 5, q. 1-2, n. 234.

402 *Por. Scotus, Quodl.*, 16, n. 8.

403 *Por. Ox.*, IV, d. 49, q. 10, n. 8 ns.

404 *Ox.*, II, d. 6, q. 2, a. 1, n. 434 b (11): „[...] non est in *potestate* intellectus moderari assensum suum veris quae apprehendit; nam quantum ostenditur veritas principiorum ex terminis, vel conclusionum ex principiis, tantum oportet assentire, propter carentiam *libertatis*; sed voluntas *potest* in se et in potentiis inferioribus moderari, ne ista inclinatio omnino dominetur in eliciendo actum, vel saltem ne actus eliciatur; potest enim avertere intellectum, ne speculetur talia speculabilia circa quae inclinaretur; et *tenetur* avertere, si speculatio sit peccatum materialiter intellectui et formaliter voluntati. [...] *Aliter* potest dici quod sicut actus intellectus considerando principium *in se* non potest esse falsus, ita nec actus voluntatis amando finem *in se* potest esse malus; et iste actus est actus *amicitiae*, non actus *concupiscentiae*”.

405 *Por. Ox.*, I, d. 1, q. 4, n. 185-186 (1).

406 *Por. Rep.*, I, d. 45, q. 2, n. 7.

jednakże jej nie determinuje: Boża wola chce, ponieważ chce, i nie można poza nią podać jakiegś innej racji Bożego działania. W koncepcji wolnego działania Boga wpleciony jest moment konieczności: nieskończoność Bożej woli i jej wolności jest konsekwencją konieczności odniesienia się nieskończonego Boga do siebie samego w poznaniu i chceniu, w tym – w miłowaniu. Będąc z konieczności sobą i działając z konieczności na swój sposób, Bóg jednocześnie chce być sobą i tak działać⁴⁰⁷ – i w tym sensie konieczność nie sprzeciwia się wolności.

Mając na uwadze przyczynowanie aktów intelektu przez wolę, należy podkreślić, że dotyczy ono poznania tematycznego (*cogitatio secunda*), będącego w mocy woli (*in potestate voluntatis*), natomiast poznanie atematyczne, spontaniczne (*cogitatio prima*), które koniecznie poprzedza wszelkie chcenie, nie jest w jej mocy⁴⁰⁸. Jako spontaniczne nie jest i nie może być ani chciane, ani niechciane, ono po prostu zachodzi. Szkot odróżniał także dwa rodzaje poznania aktualnego⁴⁰⁹: poznanie niewyraźne (*cognitio confusa*), którego pierwszym przedmiotem jest *species specialissima*, najbliższa konkretowi i najbogatsza w treść, choć jeszcze niewyraźnioną, będąca rezultatem współdziałania intelektu i wyobrażenia konkretnego przedmiotu, oraz poznanie wyraźne (*cognitio distincta*), zmierzające do umysłowego ujęcia wszystkich istotnych elementów treści poznawanego przedmiotu, pośród których pierwszym jest byt⁴¹⁰. Poznaniu aktualnemu Duns Szkot przeciwstawiał poznanie habitualne oraz wirtualne. Gotowość przedmiotu, obecnego już w intelekcie dzięki wcześniejszym poznaniom, do tego, by był on poznany aktualnie, gdy intelekt się do niego zwróci, została nazwana poznaniem habitualnym. Natomiast poznaniem wirtualnym zostało nazwane poznanie części składowych przedmiotu, ku któremu intelekt się zwraca, jak np. gdy w treści pojęcia „człowiek” dostrzega jako jego składową treść ujmowaną przez pojęcie „zwierzę”⁴¹¹.

407 Por. Scotus, *Quodl.*, 16, n. 9.

408 *Ox.*, II, d. 42, q. 4, n. 958-959 (5-6) – Szkot, odróżniając *cogitatio prima* i *secunda*, wyjaśniał: „[...] de *prima* probo quod non potest esse in potestate voluntatis: – Quia aliqua cogitatio praecedit necessario omne velle, saltem *natura*: sed quod praecedit omne velle et est prius, natura saltem, non est in potestate nostra. [...] Sed de *secunda* cogitatione videtur difficile quod sit in potestate nostra, cum ad nihil videatur movere voluntas nisi ad *cognitum*”.

409 Por. E. Zieliński, dz. cyt., 217-224.

410 *Lect.*, d. 3, n. 77: „Sic igitur apparet quod prioritare originalis ens est primum a nobis cognitum cognitione distincta, et species specialissima – cuius singulare fortius movet sensum – cognitione confusa”.

411 *Lect.*, d. 3, n. 80: „Voco cognitionem »habitualement« quando obiectum est praesens ut sufficienter actus intelligendi possit terminari ad ipsum; cognitionem autem »virtualement« voco quando aliquid includitur in alio, et ide intelligi potest ad intellectionem illius; et perfectius cognoscuntur quae cognoscuntur virtualiter quam habitualiter”.

Mając na uwadze poznanie ludzkie, tak jak ono się dokonuje podczas ziemskiej wędrówki, Szkot wyróżnił też dwa jego podstawowe rodzaje: abstrakcyjne i intuicyjne. Poznanie abstrakcyjne (*cognitio abstractiva*)⁴¹² ujmował Duns Szkot po arystotelesowsku w trzech krokach: pierwszym jest spostrzeżenie zmysłowe, będące punktem wyjścia poznania przedmiotów materialnych; w nim dokonuje się przyswojenie przez zmysły formy zmysłowej przedmiotu; drugim – wytworzenie wyobrażenia przedmiotu, które aspektowo reprezentuje przedmiot w jego uposażeniu indywidualnym (*cum ratione singularis*); trzecim – wyabstrahowanie z wyobrażeń intelligibilnej *species*, reprezentujące przedmiot w jego uposażeniu ogólnym (*cum ratione universalis*). Poznanie to ujmuje treść przedmiotu, a abstrahuje od jego aktualnej obecności i od jego istnienia. W poznaniu intuicyjnym (*cognitio intuitiva*) intelekt wprost, bez pośrednictwa *species*, kieruje się na przedmiot obecny i ujmuje go bezpośrednio jako istniejący⁴¹³. Poznanie to jest właściwe dla stanu człowieka po śmierci, ale i w życiu doczesnym jest ono dostępne ludzkiemu intelektowi, a nawet i konieczne, jeśli się zważy, że zgodnie z koncepcją Arystotelesowską poznanie abstrakcyjne musi poprzedzać poznanie intuicyjne i do niego prowadzić oraz że tylko intuicja pozwala ująć istnienie i obecność przedmiotu.

Według Dunsza Szkota intencjonalne odniesienie się do przedmiotu jest aspektowe. Mając na uwadze poznanie abstrakcyjne, uważał, że dokonuje się ono albo w ukierunkowaniu na to, co indywidualne (dzięki wyobrażeniom), albo na to, co ogólne (dzięki *species*). *Species* odgrywa przy tym specyficzną funkcję poznawczą, niezbędną dla procesu poznawczego, która jednocześnie nie przekreśla możliwości bezpośredniego odniesienia się do przedmiotu w poznaniu intuicyjnym. U podstaw właściwego rozumienia tej funkcji leży – akcentowana przez Dunsza Szkota – aspektywność poznania, polegająca na tym, że zarówno wyobrażenie (*phantasma*) – w odniesieniu do tego, co indywidualne (*cum ratione singularis*), jak i do *species* – w odniesieniu do tego, co ogólne, gatunkowe (*cum ratione universalis*), reprezentuje przedmiot w określonym aspekcie, jako coś takie a takie. Pełne poznanie przedmiotu domaga się zatem zarówno wyobrażenia, jak i *species*, gdyż każde z nich reprezentuje przedmiot w jednym, określonym aspekcie⁴¹⁴. Duns Szkot odróżniał przy tym dokonującą się w intelekcie realną zmianę, wywołaną przez

412 Lepszym i adekwatniejszym terminem byłoby: „poznanie abstrahujące”.

413 Por. szczególnie: Scotus, *Quodl.*, qq. 6 i 13. Co do występowania *species* w poznaniu intuicyjnym istnieje dość zasadnicza różnica zdań wśród komentatorów – por. G.W. Salamon, dz. cyt., 116-136.

414 *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 356: „[...] repraesentativum secundum totam virtutem suam repraesentans aliquid sub una ratione, non potest simul repraesentare idem vel aliud sub alia ratione obiecti [...]”.

realny przedmiot, tzn. realną *species*, od zmiany intencjonalnej: rozumienia przedmiotu tak, jak on się w realnej *species* ujawnia, będąc swoistą *species* intelektualną⁴¹⁵. A zatem powszechnik w akcie istnieje tylko w umyśle. Wprost wypowiedziane słowo oznacza *species*, a przez to, iż owa *species* bezpośrednio odnosi się do przedmiotu, owo słowo oznacza sam ów przedmiot⁴¹⁶.

Mimo że w tekstach Dunsza Szkota funkcja wyobrażeń oraz *species* określana jest jako reprezentowanie (*repraesentare*), stanowiska tego nie należy uważać za reprezentacjonizm⁴¹⁷. Chodziło mu raczej o przedstawianie przedmiotu, jego rozumienie lub wyraźne uświadamianie go sobie. Poznanie kieruje się na sam przedmiot, tak jak się on prezentuje, a nie na jego reprezentanta: wyobrażenie czy *species*, które jedynie umożliwiają poznanie przedmiotu w określonych, właściwych im aspektach (indywidualnym lub ogólnym).

Jak się wydaje, aspektowość poznania ma według Dunsza Szkota umocowanie w naturze poznania i w naturze jego przedmiotu. Obok bowiem różnicy realnej, jaka zachodzi między rzeczami, które można fizycznie od siebie oddzielić, oraz od różnicy czysto umysłowej, tworzonej przez umysł, bez przedmiotowej różnicy w samej rzeczy, występuje przedmiotowa różnica formalna (*distinctio formalis a parte rei*). Zachodzi ona wtedy, gdy umysł rozróżnia w jakimś przedmiocie wiele różnych *formalitates*, których jednakże nie można od siebie oddzielić, jak ma to miejsce w przypadku tego, co wegetatywne, zmysłowe i umysłowe w duszy ludzkiej, która jest jednością. Podobnie w danym przedmiocie zachodzi *distinctio formalis a parte rei* między naturą a *haecceitas*, których nie może rozdzielić nawet moc Boża. Jeśli zatem umysł poznając byt rozpoznaje jakąś różnicę w przedmiocie, a jej nie tworzy, to różnica ta nie jest wyłącznie umysłowa, lecz ma swoją obiektywną podstawę. Jeśli jednak tak rozpoznana różnica nie dotyczy rzeczy, dających się oddzielić, a nie jest też różnicą czysto myślną, ujmuje różne *formalitates* tego samego przedmiotu.

W świetle tego, co zostało powiedziane, wydaje się w pełni zrozumiałe, dlaczego Szkot pierwszorzędnie przypisywał intencjonalność woli. Odpowiadając w *Commentaria Oxoniensia* twierdząco na pytanie, *Utrum intentio sit*

415 *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 386: „[...] intellectus non tantum patitur realiter ab objecto reali, imprimite talem speciem realem, sed etiam ab illo objecto ut relucet in specie patitur passione intentionali: et illa secunda passio est »receptio intellectionis« – quae est ab intelligibili in quantum intelligibile, relucens in specie intelligibili – et illud »pati« est »intelligere«”.

416 *Super lib. I Perihermeneias*, q. 2: „[...] cum enim omne signum in quantum signum, sit signum signati, sequitur, quod vox significans similitudinem in quantum signum rei, significat ipsam rem [...]”.

417 Za taką interpretacją opowiada się L. Spruit, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, vol. 1: *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden: Brill 1994, 266.

actus solius voluntatis?, wyjaśniał, o czym już była mowa, że termin *intendere* znaczy: *in aliud tendere*, co można rozumieć albo jako odniesienie do czegoś drugiego czegoś, co od niego pochodzi, albo jako samorzutne odniesienie się samego podmiotu do czegoś. To drugie, do czego się odnosimy, może być przedmiotem tu i teraz obecnym lub oddalonym czy też nieobecnym. W intencji zawarta jest zatem relacja czegoś do czegoś. Pierwszy sposób odniesienia odpowiada wszelkiemu ustosunkowaniu się do przedmiotu, a drugi – jedynie wolnemu, właściwemu dla wolnej decyzji, która obejmuje intelekt i wolę, a ma na uwadze nie przedmiot, lecz cel. Ostatecznie Szkot zdefiniował intencję jako „actus liberi arbitri ratione voluntatis” i „actus eius respectu eius quod vult”, który formalnie kieruje wolę do celu, a materialnie sprawia, że coś innego do tegoż celu zostaje odniesione⁴¹⁸.

W *Reportata Parisiensia* Szkot zwrócił uwagę na wieloznaczność terminu *intentio* i wskazywał, że po pierwsze termin ten oznacza akt woli; po drugie – rację formalną w rzeczy, niejako *intentio rei*, przez którą zostaje ujęty rodzaj, w przeciwieństwie do intencji, przez którą ujmuje się różnicę gatunkową; po trzecie – pojęcie; po czwarte (zgodnie z etymologią) – skierowanie rozumu do przedmiotu, tak jak podobieństwem nazywa się rozum skierowany na to, czego jest podobieństwem⁴¹⁹. Wymienione tu znaczenia terminu *intentio* Szkot nie tylko zestawiał, lecz i uporządkował, zgodnie ze swoją doktryną o priorytecie woli przed intelektem. Pierwszorzędne przy-

418 Ox., II, d. 38, q. un., n. 914-916 (2-3): „[...] primo videndum est quid dicitur per hoc nomen *intendere*. – *Intendere* enim dicit *in aliud tendere*. – Hoc potest accipi generaliter: sive *ab alio* habeat quod in illud tendat, sive *a se* movente se in illud. Potest etiam aliquid *tendere* in aliquid sicut in *obiectum praesens*, vel ut in *terminum distantem* vel *absentem*. – *Primo modo* convenit *omnipotentiae* respectu sui obiecti: *secundo modo* magis proprie sumitur pro illo scilicet *quod tendit* in aliud, et non ducitur in illud, sed ducit se in illud. Et hoc modo non potest esse alicuius potentiae *naturalis*, sed tantum *liberae*; quia [...] *appetitus non liber ducitur, et non ducit*, et ita est de omni potentia naturali.

Hoc ergo modo proprie accipiendo *intendere*, prout scilicet dicit *in aliud tendere ex se*, est principaliter potentiae *liberae*. Sed cum *libere* velle sit *totius* liberi arbitrii, quod includit intellectum et voluntatem [...] huius totius erit *intendere*; et hoc si *propriissime* sumatur; et non erit alicuius respectu sui obiecti, sed respectu *finis*.

Et cum in omni volitione [...] sit accipere *quid* et *cur*, *intendere* non respicit *quid* sed *cur*; prout scilicet dicit *tendentiam* in aliquid ut *distans* per aliquid tamquam per aliquid medium.

Erit igitur *intentio* actus liberi arbitrii ratione *voluntatis*, et erit actus eius respectu eius quod vult. Quod si et *voliti* et eius *propter quod* est volitum sit idem actus volendi, idem actus erit *usus* et *intentio*; si autem alius, *intentio* dicit *formaliter* actum illum quo tendit in finem, et *materialiter* actum utendi quo refert aliud in istum finem.

[...] Ad *ultimum* dico quod *conferre* per modum *iudicii* est solius *intellectus*, sicut et *intelligere*. *Utendo* autem sive ordinando unum amabile ad aliud est *voluntatis*; sicut enim voluntas est reflexiva, quia immaterialis, ita et collativa, vel potens conferre suo modo vel referre”.

419 Rep. II, d. 13 q. 1: „tamen hoc nomen *intentio* aequivocum uno modo dicitur actus voluntatis; secundo, ratio formalis in re, sicut *intentio rei*, a qua accipitur genus, differt ab *intentione*, a qua accipitur differentia; terio modo dicitur conceptus; quarto, ratio tendendi in obiectum, sicut similitudo dicitur ratio tendendi in illud cuius est [...]”.

pisanie intencjonalności aktom woli i przyporządkowanie temu znaczeniu pozostałych znaczeń tego terminu stanie się jaśniejsze, gdy się zważy, że Szkot rozróżniał trzy rodzaje relacji, z jakimi ma do czynienia aktywność duchowa (mentalna)⁴²⁰. Są to: relacje realne jako następstwa natury ich kresów, które to relacje intelekt odkrywa w rzeczach (kresy tych relacji istnieją realnie – *esse reale*), relacje myślnie, mające u podstaw przede wszystkim porównawcze działanie rozumu, motywowanego naturą rzeczy i kierowanego wolą (kresem tej relacji jest pojęcie, które ma *esse rationale*); relacje porównującej woli, które zachodzą między przedmiotami, mającymi byt intencjonalny (*esse intentionale*).

Ponadto Szkot rozróżniał *intentio prima*, czyli odniesienie pojęcia do rzeczywistości, i *intentio secunda*, czyli odniesienie do *intentio prima*. Pierwszymi intencjami posługuje się filozof, badający rzeczy realne, natomiast logik zajmuje się drugimi intencjami jako odniesionymi do pierwszych⁴²¹. Intencje pierwsze skierowane są na transcendentne rzeczy, intencje drugie – na intencje pierwsze, które – poniekąd – są też transcendentne wobec intencji drugich. Przedmioty obu intencji różnią się sposobem istnienia. Przedmiot intencji pierwszych ma *esse reale*. Natomiast przedmiot intencji drugich – *esse rationale* czy *esse cognitum*.

Mimo że w pracach na temat intencjonalności autorzy zazwyczaj skupiają się na intencjonalnych aktach ludzkich i odpowiadających im przedmiotach, trzeba zauważyć, że dla średniowiecznych filozofów, w tym dla Dunsza Szkota, intencjonalność przynależy także, a może przede wszystkim Bogu, którego życie jest modelem wszelkiej intencjonalnej aktywności, w tym intencjonalnej aktywności człowieka. Problem intencjonalności Boga ujawnia się u Szkota w jego nauce o stworzeniu. Byty stworzone pochodzą bowiem od Bytu Pierwszego, tj. od Boga, i mają się doń jak *mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens*⁴²², bowiem wszelkie byty są przyporządkowane do pierwszego bytu, czyli Boga⁴²³.

Stwarzanie, które jest dziełem woli Bożej, dokonuje się według idei, tożsamy z Bogiem. Idee te (*rationes ideales*) to intelektualnie poznawalne natury. Tym, co je wytwarza w Bogu nie jest wola, lecz intelekt Boży jako

420 Scotus, *Quodl.*, q. 17, n. 4: „Non omnis realatio est realis, vel rationis, sed est tertia, scilicet relatio voluntatis comparantis”. Zagadnienie to Szkot podjął m.in.: *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 442 i 449; *Ox.*, I, d. 45, q. un., n. 1191 b (4).

421 Do dziś dostrzegany wkład w rozjaśnienie pojęć: *intentio prima* i *intentio secunda* według Dunsza Szkota wniósł S. Swieżawski, *Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot*, „Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge” 1934, 205-260.

422 *Ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 627 b (12).

423 Scotus, *De anima*, 21, n. 14: „omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus”.

intelekt właśnie⁴²⁴, logicznie wcześniejszy od aktu Bożej woli. Bóg, poznaawszy własną istotę, za jej pośrednictwem poznaje (*intelligit*) następnie stworzenia, które w swym *esse cognito* zostały ukonstytuowane przez Boże poznanie, będące prawdziwie niestworzonym światłem (*lux increata*)⁴²⁵. Ono to, a nie akt woli (wszechmoc Boga), jako przyczyna naturalna wytwarza te przedmioty (byty możliwe) w ich intelektualnie poznawalnym bycie (*in esse intelligibili*)⁴²⁶. Idei Bożych jest nieskończenie wiele. Jako tożsame z Bożą istotą są konieczne i wieczne, ale takimi nie są formalnie (*distinctio formalis a parte rei*). Podobnie konieczne i wieczne jest działanie Bożej woli, choć wytworzenie *esse existentiae* dokonuje się w czasie⁴²⁷. Konieczność idei Bożych nie determinuje woli Bożej do działania, dlatego stworzenie jest dziełem Jego wolności, inaczej byłoby konieczne a nie przygodne⁴²⁸. Stworzenia są dobre, ale nie dlatego, że są takie same w sobie, lecz że chce je Bóg, a On w swej wolności chce tylko tego, co jest partycypacją i możliwym naśladowaniem Jego istoty, ujmowanym przez Boży intelekt⁴²⁹.

Intencjonalność dzieła stwórczego Boga posiada swą analogię w czynie ludzkim, który jest dziełem wolnej woli, na którą wpływa intelekt – o czym była już mowa. Można powiedzieć, że intelekt jest „odpowiedzialny” za intencjonalność woli. To on przedstawia woli cel, którym jest poznana rzecz, mimo że samo poznanie ma swoje źródło w wolnym działaniu podmiotu poznającego.

PIOTR D'AURIOL I HERVAEUS NATALIS

Stanowisko Piotra Aureoli (d'Auriol) oraz Hervaeusa Natalisa odnośnie do zagadnienia intencjonalności Perler nazwał modelem intencjonalnej obecności⁴³⁰. Wyprowadza je ze Szkotowskiego rozróżnienia dwóch rodza-

424 Por. *Ox.*, I, d. 36, q. un., n. 1079 d (4): „[...] intellectus divinus, ut intellectus praecise, secundum istam viam, producit in Deo rationes ideales et ipsas essentias in ratione essentiae [...]”

425 Por. *Rep.*, I, d. 36, q. 2, n. 33.

426 Por. *Ox.*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 419 d-420 (19-20); tamże, II, d. 1, q. 2, n. 30 (6).

427 Por. *Ox.*, I, d. 39, q. un. n. 1126-1127 (21); tamże, II, d. 1, q. 2, n. 30 (7).

428 Por. *Ox.*, I, d. 8, q. 5, a. 3, n. 697 c-d (23).

429 Por. *Ox.*, I, d. 38, q. un., n. 1098 (5).

430 Por. D. Perler, dz. cyt., 253-317. W opracowaniu tej części korzystam z odpowiednich haseł encyklopedycznych i cytowanych już opracowań historycznofilozoficznych, a w szczególności z F. Coplestona, *Historii filozofii*, t. 3, dz. cyt., S. Swieżawskiego, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., oraz z dostępnych mi tekstów źródłowych.

jów aktów i dwóch rodzajów poznania: abstrakcyjnego i intuicyjnego, co pociąga za sobą rozróżnienie dwóch rodzajów przedmiotów, właściwych tym poznaniom: w przypadku poznania abstrakcyjnego są to przedmioty nie-obecne i nie-istniejące, a w przypadku poznania intuicyjnego – obecne i istniejące, konkretne.

Piotr Aureoli⁴³¹ akceptował oba wymienione rodzaje poznania, lecz sprzeciwiał się rozdzieleniu dwóch klas przedmiotów, które są właściwe tym wyróżnionym rodzajom poznania. Jego analizy nie tyle dotyczyły tego, na co owe akty się kierują (przedmiotu aktów), lecz rodzaju i sposobu odniesienia się do czegoś. Skupiał się on na pytaniu, *jak* coś pojawia się czy ujawnia w akcie, *jak* się w nim prezentuje, a nie *co* się w nim ujawnia. Uważał, że to, *jak* się coś w akcie poznawczym ujawnia czy prezentuje, nie zależy od rodzaju przedmiotu i jego statusu ontycznego.

W poznaniu intuicyjnym, które ma dwie odmiany: zmysłową i umysłową⁴³², przedmiot prezentuje się wprost jako aktualnie obecny i istniejący, nawet jeśli rzeczywiście nie istnieje. W poznaniu abstrakcyjnym natomiast przedmiot nie prezentuje się jako aktualnie obecny i istniejący, nawet jeśli rzeczywiście istnieje⁴³³. Nie wglębiając się w analizę tego stanowiska – czyni to Perler – trzeba zauważyć, że Piotr Aureoli za sposób prezentacji przedmiotu czyni odpowiedzialnym sam akt odniesienia się do przedmiotu, które to odniesienie dokonuje się na różne sposoby: intuicyjny i abstrakcyjny. Przykładem może być przeżycie strachu, które intuicyjnie przedstawia sobie przedmiot strachu jako obecny i istniejący, choć może on nie istnieć, zaś w poznaniu abstrakcyjnym przedstawia go jako wspólną treść (*sensus communis*). Nie można zatem „wprost” porównywać tego, co w akcie się prezentuje, z przedmiotami w świecie, gdyż to, co prezentowane, jest w pewnym sensie „wytworzone” przez akt. Stwierdzenia tego nie można jednakże uważać za

431 Jego stanowisko kształtowało się w wyraźnej opozycji do Tomasza z Akwinu, Bonawentury i Duns Szkota.

432 Piotr Aureoli akceptował znaną w średniowieczu zasadę, że to, do czego jest zdolna władza niższa (tu: zmysłowa), zdolna jest i właściwa jej władza nadrzędna (tu: intelekt).

433 Podstawowy tekst Piotra Aureoli, cytowany przez Perlera (tenże, dz. cyt. 258) jest następujący: *Scriptum*, proemium, s. 2 (I, 205): „Sunt namque duo modi apparitionis formalis, cum intellectio non sit aliud quam quaedam formalis apparitio, qua res apparent obiective; sed una apparitione apparet (*ed. apparent*) res praesentialiter et actualiter et existenter in rerum natura, sive sit sive non sit; et hoc est intuitio. Alia vero, sive res sit sive non sit, non apparet res praesentialiter et actualiter et existenter in rerum natura, sed quasi modo imaginario et absente. Unde magis proprie posset dici ista notitia imaginaria, quam abstractiva [...]”. Podobne stwierdzenie dotyczy poznania intelektualnego: *Scriptum*, d. 3, s. 14, n. 55 (II, 712-713), cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 258, 285: „[...] per actum intellectus res intellecta ponitur in esse conspicuo formato et apperenti [...]”; „[...] res capiunt esse apparens”. Intuicyjne poznanie, którego paradygmatycznym przykładem jest widzenie, musi spełniać cztery warunki: bezpośredniość (*rectitudo*), obecność (*praesentialitas*), aktualność (*actuatio*) i istnienie (*existentia*). Poznanie abstrakcyjne, dla którego paradygmatem jest wyobrażanie, tych warunków nie spełnia.

tezę, przemawiającą za fenomenalizmem. Piotr Aureoli nigdzie bowiem nie twierdził, że myślący podmiot (intelekt) uchwytuje jedynie fenomeny i nie ma dostępu do rzeczy materialnych. Raczej twierdził, że jeśli przedmiot ujawnia się w intuicyjnym akcie na określony sposób (tzn. taki, który wskazywałby na realne istnienie owego przedmiotu), odnosi się do przedmiotu materialnego. Ujawnia się on jako „byt pojawiający się” (*esse apparens*), który jest samym przedmiotem tak a tak się prezentującym⁴³⁴. Piotr Aureoli, analizując spostrzeżenie zmysłowe, odróżnił zatem przedmiot realny od przedmiotu intencjonalnego, organu zmysłowego i zmysłowego aktu poznawczego, co uwidacznia się w jego analizach złudzeń optycznych. Niemniej utrzymywał, że w aktach rzetelnego spostrzeżenia podmiot kieruje się pierwszorzędnie na przedmiot intencjonalny, który jednakże nie jest czymś czysto subiektywnym, lecz ma swój fundament w realnym przedmiocie i nie może być od tego przedmiotu oddzielony.

Podobnie ma się sprawa z poznaniem czysto intelektualnym. Kieruje się ono na przedmiot intencjonalny, który nie jest platońską ideą: nie istnieje wiecznie i niezależnie od przedmiotu realnego, lecz jest czymś, co intelekt sam wytworzył na podłożu przedmiotu realnego, a co nie jest jednostkowe, lecz ogólne, co jest określonym typem określonych realnych przedmiotów⁴³⁵. Piotr Aureoli odróżnił zatem: 1. poznawcze środki pomocnicze (*species* i akty), które realnie istnieją w intelekcie, 2. realne przedmioty świata materialnego oraz 3. przedmioty intencjonalne, w powyższym znaczeniu, niezależne w swym bycie od przedmiotu realnego, będącego podłożem, na którym przedmioty intencjonalne zostały wytworzone przez intelekt. One też są przedmiotem, o którym się myśli, który się poznaje czysto intelektualnie, i które – ze względu na swą relację do przedmiotów świata materialnego – pozwalają doń odnieść się intelektowi. Nie należy przy tym oddzielać przedmiotu intencjonalnego od realnego, który jest podłożem pierwszego. Intelekt bowiem nie odnosi się „jedynie” do przedmiotu intencjonalnego, lecz

434 Jak wykazał H. Roos, pojęcie *apparens* na przełomie XIII i XIV wieku miało znaczenie pozytywne, niemal identyczne do pojęcia *manifestum*, a *apparentia* – do pojęcia *manifestatio* – por. tenże, *Zur Begriffsgeschichte des Terminus »apparens« in den logischen Schriften des ausgehenden 13. Jahrhunderts*, w: *Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*, hrsg. von J. Möller & H. Kohlberger, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1974, 324.

435 Przykładem jest róża, która jako przedmiot w świecie jest jednostkowa, różna od innych róż. Również i jej *species* w każdym akcie jest różna. Natomiast jako przedmiot intencjonalny jest jedna i ogólna. *Scriptum*, d. 3, s. 14, n. 57 (II, 714), cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 187: „Ergo relinquatur ut detur ultimum, videlicet quod non habeat nisi esse apparens et intentionale, ut sic omnes rosae, quae in esse reali distinctae sunt, ponantur in esse apparenti et intentionali rosa una totalis”.

raczej ujmuje ów realny przedmiot w jego innym, intencjonalnym sposobie istnienia, tak jak on się ujawnia intelektowi⁴³⁶.

To, co w akcie jest przedstawione i w jaki sposób, nie zależy od typu aktów, lecz od tego, jak są one spełniane. Dlatego ustalenia, jakich Piotr Aureoli dokonał w stosunku do spostrzeżeń i aktów przedstawiania, *mutatis mutandis* odnoszą się też do sądów. Aby zatem rozstrzygnąć, czy dany sąd jest prawdziwy, czy fałszywy, trzeba przebadać, co i jak się prezentuje w aktach spostrzeżenia lub przedstawienia, leżących u podstaw tego sądu. Sposób prezentacji jest bowiem niezależny od faktycznej obecności i faktycznego istnienia przedmiotu. Akty poznawcze nie są zatem relacją, która domagałaby się faktycznie istniejącego ich przedmiotu jako kresu relacji poznawczej. Konieczne dla aktu poznania jest istnienie samego owego aktu, tak a tak ukonstytuowanego (np. „widzę Piotra”, a nie: „widzę Annę” czy „słyszę Annę”) oraz podmiotu owego aktu.

Piotr Aureoli nie przyjmował zdwojenia przedmiotu na realny i intencjonalny, ani nie uznawał realnego istnienia przedmiotów ogólnych. Rzecz jako mogąca być poznana ma *esse intentionale conspicuum*, a jako przyswojona przez intelekt otrzymuje *esse apparens*, a jest ono stopniowalne: od wyraźnego, zjawiskowego, po w mniejszym lub większym stopniu rozmyte, czyli po pojęcie rodzajowe, za pomocą których rzecz jest pojmowana w sposób niedoskonały i niejasny. Dlatego poznanie istniejącej poza umysłem rzeczy jednostkowej w jej jednostkowości Piotr Aureoli uznał za „wznioślejsze” od poznania jej za pomocą pojęcia ogólnego, choć jest ono niedostępne w pełni intelektowi ludzkiemu⁴³⁷. Utrzymując, że intelekt bezpośrednio poznaje samą rzecz, odrzucał *species intelligibilis* jako *medium quo* poznania. Uważał bowiem, że poza Bogiem, który jest czystą formą, forma bez materii nie może istnieć, a taką odłączoną formą była według niego *species*. Niemniej rzecz poznana, posiadająca *esse apparens* utożsamiał poniekąd z pojęciem obiektywnym, różnym od pojęcia subiektywnego – aktu psychicznego, i umieścił je w intelekcie. Pojęcia – jak się zdaje – „pojawiają się” w intelekcie dzięki

436 D. Perler (dz. cyt., s. 291) powołuje się na trzy następujące fragmenty z pism Piotra Aureoli: (1) *Scriptum*, d. 27, p. 2, a. 2: „Verum est enim quod intellectio terminatur ad res quae sunt extra non tamen sub illo esse, quia non intelligeremus nisi particularia. Unde necesse est quod res extra per actum intellectus capiant quoddam esse. Et ita res posita in esse formato non est aliquid aliud quam res extra sub alio modo essendi”. (2) *Scriptum*, d. 9, q. 1, a. 1: „Sicut enim res posita in esse obiectali, puta rosa apparens, non potest resolvi per intellectum in rem et apparitionem passivam tamquam in duo: immo rosa quae obicitur videtur omnino simplex. [...] sic intellectio rosae, cum sit quaedam activa relucencia faciens res lucere et quaedam activa apparitio qua res apparet, obiective non potest concipi sine ista activitate”. (3) *Scriptum*, d. 23, n. 63: „[...] intentio est passiva conceptio cui miscetur idistinguibiliter res concepta. Sunt enim res concepta et sua passiva conceptio idem per omnimodam indistinctionem [...]”.

437 Por. Aureoli, *In II Sent.*, 3, 2, 4; oraz 11, 4, 2.

oddziaływaniu nań przedmiotu indywidualnego oraz pewnej aktywności samego intelektu. Pojęcia gatunkowe i rodzajowe, w przeciwieństwie do jednostkowych, są w większym stopniu nasycone ową aktywnością. Ich zaś językowym wyrazem są słowa (*voces*), które są znakiem prawdy lub fałszu w przyporządkowaniu do pojęć⁴³⁸.

Współczesny Piotrowi Aureoli Hervaeus Natalis uznawał poznanie za przypadłość duszy, w której nie ma „bytu subiektywnego”⁴³⁹. Zaproponował on następującą klasyfikację intencji. Rozróżnił on intencje w odniesieniu do woli oraz w odniesieniu do intelektu. W jednym i drugim przypadku jest nim akt oraz przedmiot owego aktu. Mając na uwadze wolę, intencją jest akt woli oraz przedmiot, który jest chciany. Gdy zaś idzie o intelekt, jest nim (po stronie intelektu) to, co umożliwi rozumienie lub poznanie przedmiotu (= akt, *species*, pojęcie) lub (po stronie przedmiotu) sam przedmiot rozumiany lub poznany (= materialna lub konkretna intencja) oraz relacja aktu rozumienia do przedmiotu, o ile jest on rozumiany (= formalna i abstrakcyjna intencja). Hervaeus dostrzegał zatem analogię między wolą a intelektem, między działaniem woli i jej przedmiotem a działaniem intelektu (poznaniem) i jego przedmiotem.

Rozróżnienie to spotykamy w traktacie *De secundis intentionibus*⁴⁴⁰, którego Hervaeus Natalis jest autorem. Jest to pierwszy traktat w średniowieczu w całości poświęcony intencjonalności. Oprócz klasyfikacji intencji, jaką zaproponował, o czym już była mowa, wskazywał on, że przedmiot intencjonalny: tak a tak rozumiane lub poznane przedmioty nie tylko są przedmiotami samymi, lecz że mają na względzie relację tak a tak rozumianego przedmiotu do aktu jego rozumienia. Bez aktu pozostawałyby przedmiotami samymi w sobie, natomiast w akcji „stają się” przedmiotami poznanymi, chcianymi, itp. Według Hervaeusa, aby zdać sobie sprawę, o czym myślimy, gdy myślimy o czymś, trzeba mieć na uwadze zarówno tak a tak myślany przedmiot (*intentio concrete*), jak i akt myślenia o tym przedmiocie.

Przedmiot poznany (intencjonalny), tożsamy z przedmiotem materialnym, nie jest takim, jak on. Nie jest przedmiotem materialnym po prostu, choć najczęściej nie jest też fikcją, wytworzoną przez intelekt, lecz „pokrywa się” z przedmiotem obiektywnie istniejącym poza umysłem poznającego (jest

438 Aureoli, *In Sent.*, Prologus, 5, a. E, cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., 40: „[...] voces enim significant verum vel falsum in ordine ad conceptum”.

439 Hervaeus Natalis, *Quaestiones quodlibetales*, I, 1 - za: S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., 855.

440 Hervaeus Natalis, *De secundis intentionibus, Distinctiones I & II: critical edition with introduction and indices*, ed. J. Dijns, Doctoral thesis, Leiden University 2012, <http://hdl.handle.net/1887/18607>.

jego intencjonalną odmianą). Jest tym samym przedmiotem, który istnieje na dwa sposoby: realny i intencjonalny. Hervaeus wyjaśnił też, że coś może być w intelekcie na dwa sposoby: subiektywny – gdy coś jest w nim jako w swym podmiocie (*species*, akty poznania intelektualnego, *habitus* wiedzy) oraz obiektywny – gdy intelekt nie jest tego podmiotem (bezpośredni przedmiot poznania intelektualnego lub np. abstrakt takiego bezpośrednio poznanego przedmiotu)⁴⁴¹.

Wyróżnienie dwóch rodzajów przedmiotów, mogących obiektywnie być w intelekcie: indywidualnego i ogólnego, prowadzi do diskutowanego w XIII w. zagadnienia dwóch intencji. Stanowiska Piotra Aureoli oraz Hervaeusa Natalisa są w tej sprawie zbieżne. Pierwsza intencja kieruje się na indywidualny przedmiot intencjonalny, tzn. na rzecz indywidualną, tak jak ona jest poznana. Druga intencja kieruje się na rodzaj lub gatunek, pod który rzecz indywidualna podpada. Druga intencja jest ufundowana w pierwszej – a to przysparza szereg problemów, które średniowieczni próbowali rozwikłać, jak np. co jest przedmiotem drugiej intencji – pojęcie, utworzone przez intelekt, czy aspekt materialnej rzeczy?; na czym polega zależność drugiej intencji od pierwszej?; jaki jest status ontyczny obu intencji? Zarówno Piotr Aureoli, jak i Hervaeus Natalis szeroko te zagadnienia dyskutowali, próbując sprecyzować własne stanowiska odnośnie do problemów pierwszej i drugiej intencji. Ich omówienie wykracza poza ramy niniejszej pracy, a zainteresowanych tą problematyką należy odesłać do szczegółowszych opracowań tego zagadnienia. Dla naszego zagadnienia ważne jest wskazanie, że intencjonalne przedmioty poznania posiadają różny status ontyczny.

WILHELM OCKHAM I ADAM WODEHAM

Zagadnienie ontycznego statusu przedmiotów intencjonalnych i istności, które umożliwiają poznawcze ujęcie przedmiotów, interesowało także filo-

441 Hervaeus Natalis, *De secundis intentionibus*, d. 1, q. 1, 21-23: „Subiective dicitur esse in intellectu illud quod est in eo sicut in subiecto; et isto modo species, actus intelligendi et habitus scientiae dicuntur esse in intellectu. Alio modo dicitur aliquid esse in intellectu obiective. Et hoc dicitur uno modo sicut illud quod directe est obiectum cognitum ab intellectu; et isto modo omne illud quod est cognitum ab intellectu quantumcumque sit extra intellectum subiective loquendo, est in intellectu obiective. [...] Alio modo dicitur aliquid esse obiective in intellectu quia scilicet consequitur rem prout est obiective in intellectu, sicut esse abstractum a Sorte et Platone consequitur hominem prout est obiective in intellectu”.

zofów początku XIV wieku. Wśród nich Wilhelm Ockham⁴⁴² – najbardziej znany i wpływowy – w swych wczesnych pracach przyjmował szczególne intencjonalne istności (pośredniki), umożliwiające wyjaśnienie problemu odniesienia się podmiotu poznającego do rzeczy poznawanej. W dziełach późnych twierdził, że zwykle akty spostrzegania oraz myślenia kierują się bezpośrednio na materialne przedmioty i ich własności, bez pośrednictwa intencjonalnych istności, które są zbędne w wyjaśnianiu procesu poznawczego⁴⁴³. Stanowisko to podzielał uczeń i sekretarz Ockhama, Adam Wodeham. Aby jednak nie było ono deklaracją, wymagało wyjaśnienia, jak możliwe jest takie, bezpośrednie odniesienie aktów spostrzeżenia i myślenia do materialnych przedmiotów. Odpowiedź dana przez Ockhama i jego ucznia sprowadzała się do odmiennego, niż u innych filozofów średniowiecznych, ujęcia natury owych aktów jako naturalnych znaków ich przedmiotów⁴⁴⁴, a odpowiedź ta jest następstwem krytyki m.in. stanowiska Piotra Aureoli, przyjmującego intencjonalne przedmioty, oraz zwolenników *species*, które to teorie Ockham i Wodeham odrzucili. Akceptowali natomiast, występujące już u Dunska Szkota, rozróżnienie na poznanie intuicyjne (*notitia intuitiva*) i abstrakcyjne (*notitia abstractiva*), lecz inaczej je wyjaśniali.

Różnica w podejściu do intuicyjnych i abstrakcyjnych aktów poznawczych zasadzała się na odróżnieniu dwóch sposobów odniesienia się do przedmiotu, które nie są konieczne ze sobą związane: uchwycenia przedmiotu oraz jego akceptacji lub odrzucenia. Choć akceptacja lub odrzucenie zakłada uchwycenie przedmiotu, to nie są one koniecznym następstwem uchwycenia. W przypadku aktów intuicyjnych uchwyceniu indywidualnego przedmiotu (a także jego własności lub relacji) konieczny towarzyszy akceptacja jego istnienia, jeśli istnieje, lub odrzucenia, jeśli nie istnieje, co dokonuje się w akcie sądenia⁴⁴⁵. Intuicja nie ogranicza się do rzeczy zmysłowych czy materialnych, lecz ujmuje także nasze własne akty. Ockham skłaniałby się zatem do twierdzenia, że źródłem naszego poznania rzeczywistości jest

442 D. Perler w cytowanym już dziele zagadnienie intencjonalności wg Wilhelma Ockhama oraz Adama Wodehama omawia na s. 319-397. W tym fragmencie mojej pracy korzystam z cytowanych już haseł encyklopedycznych i opracowań historycznofilozoficznych, a w szczególności z t. 3 *Historii filozofii* F. Coplestona. Odwołuję się też do tekstów źródłowych.

443 Ockham, *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OTh IV, 241), cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 320: „[...] in nulla notitia intuitiva, nec sensitiva nec intellectiva, constituitur res in quocumque esse quod sit aliquid medium inter rem et actum cognoscendi”.

444 Stanowisko Ockhama i Wodehama odnośnie do intencjonalności Perler określił jako „model znaków naturalnych”.

445 Ockham, *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 31), cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 345: „[...] notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat rem esse et evidenter cognoscit eam esse [...]”.

percepcja zmysłowa oraz doświadczenie wewnętrzne. W przypadku aktów poznania abstrakcyjnego nie występuje akceptacja lub odrzucenie istnienia indywidualnego przedmiotu⁴⁴⁶. Różna też jest przyczyna tych dwóch rodzajów aktów: przyczyną aktów intuicyjnych jest nim sam poznany indywidualny przedmiot materialny, a aktów abstrakcyjnych – poznanie intuicyjne⁴⁴⁷ i określona sprawność czy dyspozycja, umożliwiająca poznanie abstrakcyjne⁴⁴⁸. Przedmiot materialny wprost działa przyczynowo na zmysły zewnętrzne, a te na zmysły wewnętrzne, które z kolei oddziałują na intelekt, czego rezultatem jest akt intuicji. Aby on zaistniał, konieczne jest nie tylko przyczynowe oddziaływanie przedmiotu materialnego na zmysły, a poprzez nie – na intelekt, lecz i one (zmysły i intelekt) muszą posiadać uzdolnienie do przyjęcia owego oddziaływania. Zmysły i intelekt nie są całkowicie pasywne. Przede wszystkim intelekt jest aktywny, gdy akceptuje lub odrzuca w sądzie istnienie indywidualnego przedmiotu, lecz i ta jego aktywność jest niewystarczająca: decydująca jest tu aktywność woli, która chce tworzyć sądy i odpowiadające im zdania⁴⁴⁹.

Według Ockhama, naturalne intuicyjne poznanie jakiejś rzeczy jest wywołane przez tę rzecz, przez co zagwarantowana jest wartość poznawcza intuicji. Nie może zatem zajść, jeśli przedmiot „nie znajduje się w odpowiedniej odległości”⁴⁵⁰. Wobec takiego stanowiska, kłopotem, z którego Ockham zdawał sobie sprawę, było zagadnienie poznawania przedmiotów aktualnie nieistniejących, a więc takich, które nie mogą przyczynowo oddziaływać na zmysły i intelekt. Trudność tę rozwiązał poprzez odwołanie się do wszechmocy Boga, który może takie akty powoływać do istnienia⁴⁵¹. Ich słuszność (prawdziwość) zasadza się na tezie, że Bóg nie może wprowadzać w błąd. Tezy tej jednak nie należy rozumieć w ten sposób, że Bóg każdorazowo ingeruje

446 Jak wiadomo, Ockham odrzucał istnienie przedmiotów ogólnych.

447 Poznanie intuicyjne jest wg Ockhama koniecznym warunkiem i etapem wszelkiego naturalnego poznania – por. Ockham, *In I Sent.*, dist. 3, q. 2, F. Konsekwencją takiego stanowiska jest to, że nie można w sposób naturalny poznać istoty Boga, ponieważ nie mamy naturalnej intuicji Boga.

448 Ockham, *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 61), cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 347: „Tamen naturaliter loquendo istae notitiae habent distinctas causas effectivas, quia causa effectiva notitiae intuitivae est ipsa res nota, causa autem effectiva notitiae abstractivae est ipsamet notitia intuitiva vel aliquis habitus inclinans ad notitiam abstractivam, sicut alias dicitur”. Ockham ma tu na uwadze zwyczajny sposób poznawania. Nieco inaczej ma się sprawa z poznaniem stanów emocjonalnych oraz z aktami, mającymi swą przyczynę w Bogu.

449 Ockham, *Quaestiones variae*, q. 5 (OTh VIII, 170), cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 351: „Ideo dico quod causa quare plus formatur propositio vera quam falsa, affirmativa quam negativa, est voluntas quia voluntas vult unam formare et aliam non”.

450 Por. Ockham, *In II Sent.*, dist. 15, E.

451 Można słusznie zadać pytanie, czy jest to stanowisko teoriopoznawcze, czy teologicznonaturalne. Argumentem, mającym za nim przemawiać, jest bowiem stwierdzenie, że Bóg może wytwarzać i zachowywać w bycie bezpośrednio to wszystko, co normalnie wytwarza za pośrednictwem przyczyn drugorzędnych, a stwierdzenie to należy do teologii naturalnej, a nie teorii poznania czy metafizyki poznania.

w proces poznania, lecz że logicznie są możliwe takie tezy, które nie zachodzą w zwyczajnym procesie poznawania. Ten bowiem zawsze jest skierowany na przedmiot istniejący. Teza ta wyjaśnia też przekonanie Ockhama, że akt poznania intuicyjnego jest czymś absolutnym (*res absoluta*), a nie relacją, jest czymś, co nie potrzebuje do swego istnienia niczego innego poza Bogiem, tzn. także swego przedmiotu jako realnie istniejącego⁴⁵². Modyfikację tego stanowiska z *Komentarza do Sentencji* znajdujemy w *Quodlibetach*. Ockham, mając na uwadze poznanie przedmiotów nieistniejących, odmawia mu intuicyjności, a uznaje je za poznanie abstrakcyjne (*cognitio abstractiva*), które ujmuje prezentujący się przedmiot jako nieobecny. Píše, że Bóg może być (w sensie logicznym) przyczyną takiego aktu mniemania (*actus creditivus*), jednakże aktu tego nie cechuje oczywistość, właściwa poznaniu intuicyjnemu (*cognitio intuitiva*), które zawsze jest prawdziwe (nie może być fałszywe). Dlatego też Bóg nie może być przyczyną fałszywego aktu poznania intuicyjnego⁴⁵³. Wyjaśnienie to, jak się zdaje, przede wszystkim dotyczy natury aktów intuicyjnych i abstrakcyjnych, które w zwyczajnym przebiegu są ze sobą powiązane: u podstaw poznania abstrakcyjnego leży poznanie intuicyjne, które uchwytuje istnienie przedmiotu poznawanego; poznanie abstrakcyjne zaś uchwytuje ten sam przedmiot, co poznanie intuicyjne, lecz nie wydaje sądu co do istnienia lub nieistnienia przedmiotu.

Ockham – jak o tym była mowa – nie przyjmował występowania w akcie poznania intuicyjnego intencjonalnych istności, które pośredniczyłyby w odniesieniu się do przedmiotu. Ono samo, uchwytując przedmiot, staje się „terminem” czy też: „ślądem w duszy” (*passio animae*), „pojęciem” (*conceptus*) lub „intencją” (*intentio*)⁴⁵⁴, czyli naturalnym znakiem (*signum naturale*) uchwytywanego przedmiotu. „Termin” nie jest czymś, co dopiero akt intuicji wytwarza, lecz jest nim samym, gdyż akt ów posiada strukturę językową. Nie trzeba zatem oddzielać poziomu mentalnego od językowego, gdyż intencjonalność mentalna jest zarazem intencjonalnością językową.

Jedność, czy może dwustronność poznawczego odniesienia się do przedmiotu, czyli uchwytowanie go na sposób znakowy, staje się jaśniejsza, jeśli się zważy, że akty poznawania są „terminami” (*terminus conceptus*), czyli

452 Ockham, *In I Sent.*, prol., q. 1 (OTh I, 38), – cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 355: „[...] omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa [...]”.

453 Ockham, *Quodl.* V, q. 5 (OTh IX, 498), cyt. za: D. Perler, dz. cyt., 357: „Tamen Deus potest causare actum creditivum per quem credo rem esse praesentem quae est absens. Et dico quod illa cognitio creditiva erit abstractiva, non intuitiva; et per talem actum fidei potest apparere res esse praesens quando est absens, non tamen per actum evidentem”.

454 W *S.log.*, I, 1. Ockham tych wyrażen używał jako synonimów.

„naturalnymi znakami” mentalnymi, które razem mogą tworzyć mentalne zdania i mentalny język⁴⁵⁵. Są to „terminy” czy znaki naturalne, naturalne wyrażenia umysłowe, gdyż są takie same dla wszystkich podmiotów poznających (dla wszystkich ludzi) i nie mogą być w dowolny sposób zmieniane⁴⁵⁶. Trzeba je odróżnić od „terminów” i zdań języka mówionego czy pisanego (*terminus prolatus vel scriptus*), które są wytworzone, konwencjonalne oraz są różne dla różnych podmiotów i są zmienne. W przeciwieństwie do nich, terminy mentalne posiadają naturalne odniesienie do przedmiotów świata zewnętrznego, kierują się na te przedmioty bezpośrednio, a same koniecznie istnieją w duszy. Gdyby nie one, nie byłoby możliwe odniesienie do tych przedmiotów terminów wypowiedzianych lub napisanych, a odniesienie to jest możliwe dlatego, że słowa (*voces*) są znakami (*signa*) przyporządkowanymi pojęciom lub intencjom umysłu.

Ockham wyróżniał kilka rodzajów znaków. W najogólniejszym sensie znakiem jest coś, co przywołuje habitualne poznanie czegoś (co tkwi w myśli), a co samo niegdyś było poznane, (przypomnienie)⁴⁵⁷. Jednakże w podstawowym znaczeniu znakiem jest coś, co sprawia poznanie czegoś i jako termin kategorematiczny może zostać do tego czegoś (przedmiotu) zastosowany lub do takiego terminu dołączony. Tak pojmowany znak jest zawsze znakiem językowym, spełniającym funkcje semantyczne oznaczania (*significatio*) i „zastępowania” (*supponere*) czegoś – albo samodzielnie (termin kategorematiczny), albo z innym terminem (termin synkategorematiczny), a także funkcje syntaktyczne jako części zdania (podmiot lub orzeczenie)⁴⁵⁸. Niektóre terminy są konkretne, a inne – abstrakcyjne⁴⁵⁹, jedne są absolutne (odnoszą się „tylko” do danej rzeczy), a inne – konotatywne (odnoszą się do jakiejś rzeczy ze względu na jej relację do innej), to znów jedne są jednoznaczne, a inne wieloznaczne, itp.

455 W sensie ontycznym akt poznania (uchwytywania) i termin mentalny są tą samą przypadłością intelektu.

456 *S.log.*, I, 1: „Ex quo sequitur alia differentia, videlicet quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum, terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cuiuscumque”.

457 *S.log.*, I, 1: „Uno modo pro omni illo quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire, quamvis non faciat mentem venire in primam cognitionem eius, sicut alibi est ostensum, sed in actualem post habitualement eiusdem. Et sic vox naturaliter significat, sicut quilibet effectus significat saltem suam causam; sicut etiam circulus significat vinum in taberna. Sed tam generaliter non loquor hic de signo”.

458 *S.log.*, I, 1: „Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione, cuiusmodi sunt syncategoremata et verba et illae partes orationis quae finitam significationem non habent, vel quod natum est componi ex talibus, cuiusmodi est oratio. Et sic accipiendo hoc vocabulum ‘signum’ vox nullius est signum naturale”.

459 Ockham wyróżnił cztery rodzaje nazw konkretnych i abstrakcyjnych – por. *S.log.*, I, 6-9.

Terminy są elementami zdań i tylko w zdaniu uzyskują funkcję zastępowania – czy to konkretnej rzeczy lub osoby, np. w zdaniu „człowiek biegnie” (*suppositio personalis*), czy to pojęcia ogólnego, np. w zdaniu „człowiek jest gatunkiem” (*suppositio simplex*), czy siebie samego, np. w zdaniu „człowiek jest rzeczownikiem” (*suppositio materialis*). Tylko w supozycji personalnej dany termin oznacza swoje desygnaty. Według Ockhama błąd realizmu pojęciowego w kwestii istnienia uniwersaliów polegał na tym, że supozycję prostą uznano za supozycję personalną i doszukiwano się przedmiotów ogólnych jako desygnatów terminów ogólnych.

Ockham odróżniał także nazwy pierwszej i drugiej impozycji oraz nazwy pierwszej i drugiej intencji. Nazwy drugiej impozycji oznaczają znaki dowolnie ustalone oraz to, co jest z takimi znakami związane, jak np. nazwy kategorii gramatycznych (rzeczownik, czasownik, zaimek, przypadek itp.). Natomiast nazwy pierwszej impozycji obejmują nazwy, które nie są nazwami drugiej impozycji, a w szczególności – nazwy pierwszej intencji (*primae intentionis*), które są znakami rzeczy, niebędących znakami, oraz nazwy drugiej intencji (*secundae intentionis*), które są znakami intencji pierwszych. Omawiając to zagadnienie, Ockham przypomniał, co jest ważne dla nas, że intencja umysłu oznacza coś, co istnieje w umyśle, a co jest zdolne do oznaczania czegoś innego: co może coś reprezentować lub być częścią zdania umysłowego⁴⁶⁰.

Według Ockhama poznanie zatem, uchwytując przedmiot, jednocześnie znakowo się do niego odnosi. Akt poznania, który ontycznie jest jakością intelektu, funkcjonalnie staje się naturalnym znakiem przedmiotu poznawanego: nie znakiem wypowiedzianym lub napisanym, lecz mentalnym. Jednakże nie językowa struktura jest odpowiedzialna za przedmiotowe odniesienie się aktów poznawczych do przedmiotów, lecz sam jednostkowy przedmiot, który jest przyczyną owych językowo ustrukturyzowanych aktów uchwytowania. W przypadku odniesienia do wielości przedmiotów tego samego rodzaju, oprócz przyczynowej relacji, występującej w poznaniu jednostkowego przedmiotu, zachodzi także relacja podobieństwa między określonym aktem a przedmiotami określonego rodzaju, np. między aktem uchwytującym zielone drzewo a licznymi zielonymi drzewami, które w takim akcie mogą zostać uchwycone.

460 *S.log.*, I, 12: „Est autem primo sciendum quod intentio animae vocatur quiddam in anima, natum significare aliud. [...] intentio est quiddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest supponere vel quod potest esse pars propositionis mentalis”. Por. *S.log.*, I, 11-12.

Jak zauważył Perler⁴⁶¹, według Ockhama cecha intencjonalności przysługuje aktom poznawczym zawsze, można by powiedzieć – z ich natury, tzn. ani nie zostają intencjonalnością „dodatkowo” obdarzone, ani nie mogą zostać jej pozbawione, niezależnie od tego, co lub kto jest ich podmiotem. I ta teza spotkała się z krytyką współczesnych, w tym ucznia Ockhama, wspomnianego już Adama Wodehama. Według niego akt poznania nie jest sam z siebie intencjonalny. To podmiot owego aktu nadaje mu intencjonalność. Ontycznie akt istnieje w intelekcie jako swoista jego jakość, a jego funkcja polega na ukazywaniu intelektowi określonego przedmiotu – i w tym sensie jest on znakiem. W swej funkcji znakowego odniesienia się do przedmiotu podmiotowi poznającemu jest bezpośrednio dostępny jedynie jego własny akt poznania, gdy podmiot kieruje nań akt refleksji. Natomiast własny i cudzy akt poznania zawsze ujmowany jest w jego statusie ontycznym jako jakość intelektu. U podstaw intencjonalności aktu poznawczego leży relacja (przyczynowa), inicjowana przez przedmiot istniejący w świecie, co ma miejsce w porządku naturalnym, gdyż – zgodnie ze stanowiskiem Ockhama – Wodeham dopuszczał nadprzyrodzoną interwencję Boga w akt ludzkiego poznania.

To, co istotnego wnieśli Ockham i kontynuatorzy jego myśli do teorii intencjonalności, to skreślenie mentalnych pośredników poznania (*species*) i podkreślenie bezpośredniości odniesienia się aktu poznawczego do przedmiotu materialnego. Według nich poznanie jest skutkiem przyczynowego oddziaływania przedmiotu materialnego na intelekt. Nie jest mentalnym odbiciem czy obrazem przedmiotu, lecz naturalnym jego znakiem. Akty intencjonalne są mentalnymi terminami i razem tworzą mentalny język, który należy odróżnić od języka mówionego czy pisanego.

PODSUMOWANIE

Średniowiecze jest niewątpliwie okresem w dziejach filozofii, w którym to intencjonalność jako intencjonalność właśnie zyskała dookreślenie dzięki terminowi *intentio*, który problematykę intencjonalności pozwala łatwiej lokalizować. Nie znaczy to, że intencjonalność była przez

461 D. Perler, dz. cyt., 385-391.

średniowiecznych teologów i filozofów europejskich szczególnie i wyraźnie tematyzowana. Nie wpisywała się ona bowiem w główny nurt średniowiecznych zainteresowań filozoficznych, a raczej pojawiała się na ich obrzeżach.

Osobliwość myśli średniowiecznej, kojarzonej najczęściej ze scholastyką, która sama nie była ani nurtem jednorodnym, ani nie obejmowała całego łacińskiego średniowiecza (początki jej dojrzałej koncepcji wiąże się dopiero z Anzelmem z Canterbury), choć niewątpliwie była dominująca, stanowi horyzont także dla sposobu podejmowania przez średniowiecznych problemu intencjonalności. Przede wszystkim powszechna stała się łacina, na którą przełożono spuściznę starożytnych, ustalając – przede wszystkim dzięki pracy Boecjusza – terminologię filozoficzną, przenosząc niejako greckie znaczenia do łacińskiego słownika i nie naruszając przy tym znaczeń podstawowych. Powszechne przyjęcie chrześcijaństwa i uznanie, że niesie ono niepowątpiewalną Prawdę i prawdę, sprawiło, że w teologii upatrywano szczytową postać wiedzy ludzkiej, a to dzięki Bożemu objawieniu i łasce, której mądrą służebnicą była filozofia. Mimo oryginalności wątków czysto filozoficznych, w średniowieczu teologia splatała się z filozofią, a filozofia z teologią, przy rosnącej świadomości metodologicznej odrębności obu. U ich podstaw leżał szacunek dla rozumu, a przy tym szacunek dla autorytetów, nie tylko dla autorytetu Boga i objawionego przezeń Pisma, lecz także myślicieli wszystkich czasów, zgodnie z przekonaniem, wypowiedzianym przez Bernarda z Chartres: „jesteśmy jak karły, które wspinają się na ramiona gigantów, by widzieć więcej od nich i dalej sięgać wzrokiem, i to nie za sprawą bystrości swego wzroku, czy wysokości ciała, lecz dzięki temu, że wspinamy się w górę i wznosimy na wysokość gigantów”⁴⁶². Powszechne zatem było komentowanie na uniwersytetach Biblii i dzieł starożytnych, a przede wszystkim *Sentencji* Piotra Lombarda. Badania naukowe były podporządkowane dydaktyce uniwersyteckiej, co skutkowało tworzeniem względnie spójnych systemów teologiczno-filozoficznych, obejmujących całość ówczesnej wiedzy, wykładanej według porządku uzasadnienia a nie odkrywania. Pomijaną, lecz ważną cechą teologiczno-filozoficznych dokonań średniowiecza było mocno ugruntowane przeświadczenie, że wartość wiedzy mierzy się jej prawdziwością, dlatego nie oryginalność rozwiązań, lecz prawda była celem podejmowanych badań. Zasadniczo

462 Ioannes Saresberiensis (Jan z Salisbury), *Metalogicon*, III, 4, J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout: Brepols, 1991, cyt. za: S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., 487.

scholastyczna filozofia średniowieczna skupiała się na bycie, a nie na jego poznaniu, dążąc do wskazania ostatecznych jego racji. Miała zatem charakter metafizyczny, także jeśli podejmowała zagadnienia dotyczące poznania czy działania.

Na tak zarysowanym horyzoncie średniowieczna problematyka intencjonalności, wyznaczona przez znaczenie terminu *intentio* oraz jego użycie, niesie w sobie metafizyczne nachylenie. Występuje bowiem przede wszystkim w teologii naturalnej, w metafizyce czynu moralnego (etyce) oraz w metafizyce człowieka (antropologii), szczególnie – w metafizyce poznania. Przywołane na wstępie tego rodzaju trzy obszary występowania problematyki intencjonalności w tekstach średniowiecznych, wskazane przez Perlera, należałoby uzupełnić. Pełen ich katalog, uporządkowany według doniosłości podejmowania tej problematyki, przedstawiałby się następująco: 1. intencjonalność umysłowego życia Boga *ad intra* i *ad extra*, 2. intencjonalność ludzkiego działania (woli), 3. intencjonalność aktów myślenia (intelektu), 4. intencjonalność aktów spostrzeżenia zmysłowego, 5. intencjonalność języka. Ustalenia te, poczynione przeze mnie na podstawie przeprowadzonych badań, są hipotezą, która wymagałaby uzasadnienia w badaniach bardziej szczegółowych. Niemniej na podstawie tego, co wyżej powiedziano, wydaje się, że to w wewnętrznym życiu Bytu Bożego i w jego działaniu na zewnątrz należy dopatrywać się możliwie pełnego ujęcia intencjonalności, właściwego wszelkiemu życiu umysłowemu, gdy w człowieku realizuje się ono jedynie częściowo. Wydaje się też, że w scholastyce *intentio* jest pierwszorzędnie związana z aktem woli (chcienia), a wtórnie z aktem intelektu (poznania), których powiązanie ujawnia jej istotną dwustronność. W aktach umysłowych podstawę swej intencjonalności posiada także język, który jest ujmowany jako wtórny wobec tych aktów.

INTENCJONALNOŚĆ W NOWOŻYTNOŚCI

NOWOŻYTNE ZAPOMNIENIE INTENCJONALNOŚCI?

Brentano, wskazując w *Psychologie vom empirischen Standpunkt* na źródła własnej koncepcji intencjonalności, nie wymienił autorów nowożytnych. Ograniczył się do Arystotelesa, Filona, Augustyna, Anzelma, Tomasza z Akwinu jako tych, którzy w swych dziełach podejmują zagadnienia intencjonalnej inegzystencji przedmiotu, i podkreślił scholastyczną proveniencję terminu. Nowożytnych filozofów nie wspomniał. Z historycznofilozoficznego punktu widzenia wyjaśnienie tego faktu jest proste: uwagi na temat źródeł problematyki intencjonalności Brentano umieścił w przypisie, nie roszcząc sobie pretensji ani co do kompletności wymienionych filozofów, ani co do adekwatności poczynionych uwag. Natomiast milczenie Brentana o filozofach nowożytnych jest inspirujące dla odsłaniania intencjonalności w tekstach filozoficznych.

Nowość filozofii nowożytnej, przejawiająca się przesunięciem do centrum filozofii problematyki teoriopoznawczej (metateoretycznej) w miejsce metafizycznej, ma swoje zakorzenienie w filozofii średniowiecznej. Historycy filozofii raczej przewyciężyli pogląd, że między filozofią średniowieczną a nowożytną istnieje zasadniczy rozróżnienie, dostrzegając względną ciągłość między filozofiami obu epok. Sugerowałoby to, że i problematyka intencjonalności winna znaleźć się w pracach filozofów nowożytnych. Tymczasem w znanych mi pracach poświęconych dziejom problematyki intencjonalności nie analizuje się tego zagadnienia w filozofii nowożytnej. Nie zamierzam dociekać przyczyn takiego stanu rzeczy. Na pewno warto zauważyć, że sposób filozofowania w tym okresie jest bliższy naszemu, co czyni dla nas tę filozofię lepiej zrozumiałą, a także że proponowane rozwiązania są zbliżone do współczesnych, co sprawia, że włączane są wprost do rozważań merytorycznych. Być może dlatego Brentano nie wskazał na nie jako na źródła swojej koncepcji intencjonalności. Niemniej nie wydaje się, by w filozofii nowożytnej o intencjonalności zapomniano, a śmiem twierdzić, że problematyka intencjonalności jest w niej mocno obecna.

Przechodząc do odsłaniania intencjonalności w filozofii nowożytnej, należy brać pod uwagę, że stopniowo i coraz to bardziej znacząco była ona uprawiana w językach nowożytnych. Wiązało się to z koniecznością ich przystosowania do filozoficznego dyskursu także poprzez utworzenie własnej terminologii. W lepszym położeniu były języki wywodzące się z łaciny czy pozostające pod jej pośrednim wpływem choćby przez słownictwo (fran-

cuski czy angielski), w gorszym był np. język niemiecki, w którym wpływ łaciny nie jest tak widoczny. Skutkiem tego jest absencja terminu „intencja” w tekstach filozofów nowożytnych, przynajmniej jako terminu technicznego, nie mówiąc o terminie „intencjonalność”, który – jak się zdaje – na dobre zadomowił się w filozofii po Brentanie. A zatem termin ten nie może być przewodnikiem w odsłanianiu intencjonalności w filozofii nowożytnej.

Inaczej niż w średniowieczu dzieła filozoficzne nowożytności w zasadzie nie były przyporządkowane dydaktyce uniwersyteckiej, nie zawierały wyczerpującego wykładu doktryny, jak średniowieczne summy czy komentarze do Piotra Lombarda, lecz były oryginalnymi traktatami, koncentrującymi się na wybranym filozoficznym zagadnieniu, skierowanymi do szerokiej publiczności. Dopiero od Kanta filozofia stała się na powrót dyscypliną specjalistyczną, a miejscem jej uprawiania stały się przede wszystkim uniwersytety. W nowożytności filozofia w zasadzie oddzieliła się od teologii, ale jeszcze nie do końca oddzieliła się od fizyki. Nie jest łatwo wytyczyć linię demarkacyjną zwłaszcza między filozofią przyrody a naukami przyrodniczymi, które powoli zyskiwały autonomię. Początkowy wpływ matematyki, a potem wiedzy fizycznej na filozofię nowożytną sprawił, że propozycja rozwiązań klasycznych zagadnień filozoficznych, w tym antropologicznych, różniła się od tych, jakie spotyka się w średniowieczu. Mechanistyczne wyjaśnienie świata nabrało charakteru nowego paradygmatu tak dla nauk przyrodniczych, jak i dla filozofii. Od nauki, a wraz z nią od filozofii, oczekiwano odkrywania prawd nowych, a także, że odkrycia te znajdą zastosowanie w technicznej wynalazczości. Dla zagadnienia intencjonalności ważne jest także klasyczne już wyróżnienie dwóch zasadniczych nurtów nowożytnej filozofii przedkantowskiej: racjonalistycznego, obejmującego systemy od Kartezjusza do Leibniza i jego ucznia Christiana Wolffa, oraz brytyjskiego empiryzmu od Francisa Bacona i Locke’a do Hume’a.

W niniejszym rozdziale odsłanianie intencjonalności ograniczę do filozofii Kartezjusza, Locke’a, Berkeleya i Hume’a oraz Kanta⁴⁶³. Dla każdego adepta filozofii jest jasne, że wybór ten nie jest przypadkowy, bierze bowiem pod uwagę poglądy filozofów, którzy pośród filozofów nowożytnych zajmują pierwsze miejsca. Ograniczenie wynika z możliwości badawczych autora i objętości tego opracowania, a także jego propedeutycznego charakteru. Niemniej zdaję sobie sprawę, że dla zagadnienia intencjonalności znaczące

463 W tym rozdziale, korzystając z polskich tłumaczeń dzieł filozoficznych omawianych autorów, zazwyczaj w przypisach podaję przyjętą notację międzynarodową oraz strony polskiego wydania.

i inspirujące mogłyby się okazać poglądy prawie wszystkich najznakomitszych filozofów nowożytności, jak choćby: Francisa Bacona z jego teorią złudzeń i teorią indukcji; Thomasa Hobbesa, ujmującego proces poznawczy mechanistycznie; Nicolasa Malebranche'a, dostrzegającego w Bogu przyczynę wszelkiego działania człowieka, w tym i jego poznania; Barucha Spinozy z jego panteistycznie pojmowanym monizmem i paralelizmem psychofizycznym; Gottfrieda Wilhelma Leibniza, który w harmonii wpród ustanowionej dopatrywał się przejawu boskiej inteligencji i woli, a w monadzie – odzwierciedlania całego wszechświata; sensualisty Étienne'a Bonnot de Condillaca z jego „posągiem”, który próbował wyjaśnić całe życie umysłowe w kategoriach doznań i ich przetworzeń oraz znaków czyli symboli. W orbitę problematyki intencjonalności należałoby także włączyć teorię zmysłu moralnego, za którą opowiadali się Anthony Ashley Cooper Lord Shaftesbury i Francis Hutcheson. Do tego zestawu filozofów nowożytnych, których poglądy mogłyby rozjaśnić problem intencjonalności, należałoby – po Kancie – dołączyć idealistów niemieckich z Georgiem Wilhelmem Friedrichem Heglem, zwłaszcza z jego filozofią sztuki oraz religii.

Nowożytność, jak się zdaje, nie zapomniała o intencjonalności, choć w tekstach filozoficznych tego okresu jest ona ukryta. Próbę jej odsłonięcia podejmę w niniejszym rozdziale.

RENÉ DESCARTES

Aby odsłonić ślady intencjonalności⁴⁶⁴ w dziele René Descartes'a, należy zauważyć, że daną wyjściową jego filozofii jest fakt posiadania wiedzy przez człowieka, zarówno w sensie ścisłym: jako wiedzy intelektualnej, obecnej w umyśle, jak i w szerszym sensie: obrazów przedmiotów materialnych, przechowywanych w wyobraźni. Ten bezsporny fakt wymagał wyjaśnienia co do zaufania, jakie możemy zasadnie żywić przede wszystkim wobec treści naszych myśli (idei), które kierują naszym życiem. Filozoficzne zainteresowania badawcze Kartezjusza miały zatem charakter metateoretyczny i krytyczny, co uwidaczniają same tytuły jego sztandarowych dzieł: *Rozprawa*

⁴⁶⁴ Zgodnie z moją wiedzą, termin ten, ani termin „intencja” nie występują w dziełach Kartezjusza, przynajmniej jako terminy techniczne.

o metodzie, Medytacje o pierwszej filozofii i Zasady filozofii, Reguły kierowania umysłem⁴⁶⁵. Descartes, o czym niekiedy się zapomina, nie kwestionował ani istnienia świata, ani nie odrzucał wiedzy o nim. Wykazywał jedynie, że racje, które miały przemawiać za istnieniem rzeczy materialnych, nie są tak silne i oczywiste jak te, „dzięki którym dochodzimy do poznania naszego umysłu i Boga”⁴⁶⁶. A twierdził tak, szukając Archimedesowego punktu wsparcia dla całego gmachu ludzkiej wiedzy.

Kluczowe dla całej doktryny Kartezjusza, i – jak sądzę – także dla zagadnienia intencjonalności, *cogito, ergo sum* ma podwójne, choć splecione ze sobą, oblicze: metafizyczne i epistemologiczne. Wskazuje na podmiot myślący: *res cogitans*, który cieszy się wyróżnionym statusem epistemicznym, a w nim, w *res cogitans*, znajduje uzasadnienie przekonanie o istnieniu Boga i świata. Prawdę *cogito, ergo sum* jako niezachwianą i pewną, niepoddającą się wszelkiemu wątpieniu sceptyków, Descartes uznał za pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwał⁴⁶⁷. Jako najpierwsze i najpewniejsze poznanie uderza ono „każdego, kto filozofuje jak należy”⁴⁶⁸. Jest bowiem w *ordo cognoscendi* pierwszym i najpewniejszym sądem egzystencjalnym, który pozwala zbudować na sobie cały gmach filozofii i wszelkiej wiedzy. Jednakże tym, co pierwszorzędnie poznaję jasno i wyraźnie jest samo *cogitatio*⁴⁶⁹, a wraz z nim, że jestem, gdy myślę, a dopiero dalej – że jestem *res cogitans*.

Rozważając stanowisko Descartes’a, należy pamiętać, że dla niego *cogitatio* jest tożsame ze świadomością: nie ogranicza się tylko do poznania, lecz obejmuje wszystkie bezpośrednie działania woli, intelektu, wyobraźni

465 Znaczące są pełne tytuły tych dzieł: (1) *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach* (*Discours de la methode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences*) ukazała się po francusku w 1635 r. w Hadze; tu: cyt. tłum. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN 1981²; (2) *Medytacje o pierwszej filozofii* (wydanie pierwsze z 1641 r. nosiło tytuł: *Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, a drugie z 1642 r. miało tytuł: *Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*); tu: cyt. tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2001; interesujące zagadnienie tytułu tego dzieła omawiam w: *Medytacje Kartezjusza i Husserla*, w: *Medytacja. Postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, red. T. Kostkiewiczowa, M. Saganiak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010, 21-28; (3) *Zasady filozofii* (*Principia philosophiae*) ukazały się w Amsterdamie w 1644 r.; tu: cyt. tłum. I. Dąbska, Warszawa: PWN 1960; (4) *Reguły kierowania umysłem* (*Regulae ad directionem ingenii*) wydane pośmiertnie; tu: cyt. tłum. L. Chmaj, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2002³. W opracowaniu poglądów Descartes’a, oprócz wymienianych już opracowań podręcznikowych, korzystałem z: F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1989; W. Bednarowski, *Descartes i cogito*, Kraków: Aureus 2001; J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok: Dział Wydawnictw Filii UW 1988; E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1970; A.M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes’a*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1989.

466 R. Descartes, *Medytacje*, 16, dz. cyt., 41.

467 Tenże, *Rozprawa*, IV, dz. cyt., 38.

468 Tenże, *Zasady*, I, 7, dz. cyt., 9.

469 Tenże, *Medytacje*, 33, dz. cyt., 55.

i zmysłów, ale już nie ich następstwa, jak np. dobrowolne działania, mimo że są kierowane myślą⁴⁷⁰.

Kartezjuszowe *cogitationes* nie są beztreściowe – w określony sposób ujmują one coś jako swój przedmiot (*subiectum*): jedne jedynie przedstawiają je sobie, inne – ponadto – coś o nim twierdzą lub przeczą (sądy) czy też pragną go (chcienia) lub uczuciowo się do niego odnoszą (uczucia)⁴⁷¹. Ale także ideą jest sama *cogitatio*, przez siebie ujęta lub ujęta przez inne *cogito*. Jak się wydaje, Descartes pojmował *cogitationes* holistycznie: nie oddzielał treści *cogito* od niego samego, dlatego myślenie, które jest obrazem rzeczy, nazwał „ideą”⁴⁷² i wyjaśnił, że „idea” to taka forma myśli (*cogitatio*), którą pojmując jestem jej świadomy. Idea ma zatem dwie strony: rozważana w sposób materialny (*materialiter*) jest czynnością intelektu, a rozważana w sposób obiektywny jest rzeczą, którą przedstawia ta czynność intelektu⁴⁷³. Jako taka jest we mnie jako w umyśle, duchu, intelekcie czy rozumie (terminów tych Kartezjusz używał zamiennie⁴⁷⁴). Wyznacza ona znaczenie słów i umożliwia komunikowanie, na co nie pozwalają wyobrażenia, które są jednostkowe, a ich miejscem jest wyobrażenia jako władza cielesna⁴⁷⁵. Ponadto – dla wyobrażenia sobie czegoś potrzeba szczególnego wysiłku ducha, gdy przy pojmowaniu czegoś wysiłek ten nie występuje: „umysł przy pojmowaniu zwraca się jak gdyby do siebie samego i rozważa którąś z idei, będących w nim samym; przy wyobrażaniu zaś zwraca się ku ciału i w nim ogląda coś zgodnego z ideą przez siebie pojmowaną lub zmysłowo uchwyconą”⁴⁷⁶. Dla Kartezjusza poznanie jest w istocie ograniczone do immanencji umyśłu poznającego. Wyraźnie oddzielał on bowiem ujęcie umysłowe od widzenia, dotykania czy wyobrażania sobie jako czynności zmysłowych (cielesnych)⁴⁷⁷. Spostrzeganie zmysłowe nie wymaga myślenia, jest pasywne i dokonuje się w innej substancji niż *ego cogito*, nie w substancji myślącej, lecz rozciągłej (w moim ciele).

470 Por. *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, w: R. Descartes, *Medytacje*, 160, dz. cyt., 150n.

471 W. Bednarowski wskazał na wprowadzone przez Kartezjusza zróżnicowanie między świadomością przedmiotów (przedstawianie, myślenie) a czuciem, chceniem i sądzeniem. Uświadamiając sobie jakiś przedmiot, jego budowę i uposażenie, mogę następnie pytać, czy on istnieje tylko w świadomości, czy też realnie. Natomiast czucie, chcenie czy sądzenie nie jest takim uświadamianiem sobie czegoś, jakiegoś przedmiotu, lecz sposobem odniesienia się do przedmiotu przedstawionego. Uwaga ta nie zmienia jednakże podstawowego rozumienia *cogitationes*, lecz podkreśla bogactwo ich odmian. Por. W. Bednarowski, dz. cyt., 17.

472 Por. R. Descartes, *Medytacje*, 36n, dz. cyt., 59.

473 Por. tamże, 8, dz. cyt., 36.

474 Por. tamże, *Medytacje*, 27, dz. cyt., 50.

475 *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, w: tenże, *Medytacje*, 160n, dz. cyt., 151.

476 Tamże, 73, dz. cyt., 90.

477 Por. tamże, 31n, dz. cyt., 53n.

Działanie umysłu nie ogranicza się do prostego przedstawiania sobie rzeczy, lecz dokonuje także złożonych operacji na istniejących w umyśle ideach. Dwie operacje, gwarantujące prawdziwość poznania, mają podstawowe znaczenie w Kartezjuszowym projekcie odnowy całego gmachu wiedzy: intuicja oraz wnioskowanie. *Intuitus mentis* prezentuje swoje przedmioty (idee) każdy z osobna: kształt, liczbę czy moje własne istnienie. Natomiast wnioskowanie, zwane przez Descartes'a – nie zawsze konsekwentnie – *inductio* lub *deductio*, polega na przechodzeniu od jednego członu do drugiego bez wyraźnego rozróżniania sensu tych terminów, lecz na podstawie stosunku między nimi, najczęściej stosunku między wielkościami, który pozwala ściśle ustalić miejsce tych wielkości w określonym porządku⁴⁷⁸. W ten sposób łączą się ze sobą: intuicja, dedukcja oraz porządek, „wspomagane” przez analizę i syntezę, które również mają podwójne oblicze. Polegają bowiem na rozkładaniu zarówno idei złożonych na proste, jak i złożonych zagadnień na cząstkowe, by potem łączyć je w całość⁴⁷⁹.

Idee same w sobie – w sensie ścisłym – nie mogą być fałszywe⁴⁸⁰. Fałszywe też nie mogą być chcenia lub uczucia: nawet jeśli dotyczą one czegoś niedorzecznego, są prawdziwymi chceniami i uczuciami. Natomiast prawda i fałsz przysługują sądom, gdy sędzę, że idee, które są we mnie, są podobne lub zgodne z rzeczami, znajdującymi się poza mną. Intelkt ujmuje idee niejako siłą bezwładności, natomiast wola czy wolność decyzji, którą doświadczam jako największą doskonałość⁴⁸¹, wybiera między tym, co intelekt przedstawia. Dlatego według Kartezjusza sąd jest rezultatem poznania (intelektu) i wyboru czy decyzji (woli): intelekt bowiem jedynie pojmuje idee, a wola stwierdza lub zaprzecza, że im coś poza nimi samymi odpowiada⁴⁸². Wola podąża za poznaniem. Najniższym stopniem wolności jest niezdecydowanie, będące następstwem braku jasnego i wyraźnego poznania. Tam jednak, gdzie poznanie jest jasne i wyraźne, jak w przypadku *ego cogito*, wola, będąc wolną, nie może powstrzymać się od wydania sądu, że tak jest właśnie, jak to jasno pojmowałem, tzn. że jest prawdą. Wola nie jest przymuszona do

478 Metoda matematyczna wносиła do poznania jasność i pewność: jasność przesłanek i pewność wniosku. Jednocześnie odosabiała proces poznawczy, z którego – konsekwentnie – eliminuje podmiot i związane z nim czynniki subiektywne. Taka obiektywizacja procesu poznawczego eliminuje jednocześnie intencjonalność klasycznie rozumianą.

479 Por. R. Descartes, *Rozprawa*, II, wyd. cyt., 22n; tenże, *Reguły kierowania umysłem*, Reguła X-XIV, dz. cyt., 41-68; por. F. Alquié, dz. cyt., 30-34.

480 Kartezjusz dopuszcza tzw. fałszywość materialną idei, która zachodzi wtedy, gdy jakaś idea przedstawia jako rzecz coś, co nie jest rzeczą, ale np. brakiem. Por. R. Descartes, *Medytacje*, 43n, dz. cyt., 65.

481 Por. tamże, 57, dz. cyt., 76.

482 Por. tamże, 56, dz. cyt., 75.

wydania sądu żadną siłą zewnętrzną, także w przypadku poznania jasnego i wyraźnego. Niemniej ono samo dzięki swej jasności i wyrazności skłania wolę do dobrowolnego i swobodnego uznania tego poznania za prawdziwe, co znajduje analogię w postępowaniu moralnym⁴⁸³. Tam jednak, gdzie wola wykracza poza poznanie jasne i wyraźne, błądzi, jeśli opowiada się za fałszem, a jeśli przypadkiem opowie się za prawdą, to chociaż nie błądzi, nie błądzi jedynie przypadkowo i sama jest winna dobrowolnemu przekroczeniu granicy jasnego i wyraźnego poznania⁴⁸⁴. Należy tu dodać, że wolna wola jest dla Kartezjusza tym, co pierwotnie dane. Uświadomienie sobie, że jestem wolny, uprzedza logicznie *cogito, ergo sum*: jest koniecznym warunkiem metodycznego wątpienia we wszystko, co nie jest jasno i wyraźnie dane⁴⁸⁵.

Kartezjusz wyróżnił trzy rodzaje idei: wrodzone, przychodzące (*adventitiae*) oraz skonstruowane⁴⁸⁶. Idei prawd wrodzonych nie pojmował jako aktualnych, lecz uważał je za potencjalne, uaktualniające się pod wpływem doświadczenia. Nie są one wywiedzione z doświadczenia, np. poprzez indukcyjne uogólnienie, lecz przy okazji doświadczenia ujawniają się jako obecne w umyśle i logicznie wcześniejsze od doświadczenia. Do idei wrodzonych zaliczał ideę Boga, idee filozoficzne i matematyczne⁴⁸⁷.

Idee przychodzące to idee aktualizowane w umyśle dzięki odebranych doznaniom zmysłowym (jak np. idea słońca, hałasu, ciepła). Jako przychodzące idee te same z siebie uświadamiają, że nie są zależne od mojej woli, że nie pochodzą z mojego umysłu, lecz od transcendentnego przedmiotu. To jednak, że jawią mi się one jako przychodzące od rzeczy transcendentnych, nie znaczy, że tak jest faktycznie. Tym bardziej nie znaczy, że idee te są do tych rzeczy podobne. Zmysły bowiem, które – jak się zdaje – wywołują we mnie owe idee czy obrazy mogą wprowadzać mnie w błąd. Niemniej muszą mieć one jakąś przyczynę, proporcjonalną do tego, jak one istnieją

483 Tenże, *Rozprawa*, III, wyd. cyt., 32n: „A w końcu, nie potrafiłbym ograniczyć swych pragnień, ani zdobyć zadowolenia, jeślibym nie trzymał się drogi, co do której, przekonany, że mi zapewni zdobycie wszelkiej osiągalnej dla mnie wiedzy, miałem również przeświadczenie, że tym samym może dać mi wszystkie prawdziwe dobra, które by kiedykolwiek znalazły się w zasięgu moich sił; tym bardziej, że nasza wola skłania się, by podążać za wszelką rzeczą lub też jej unikać tylko zależnie od tego, czy nasze rozumienie przedstawi ją jako dobrą czy też jako złą; wystarczy więc sądzić właściwie, by czynić dobrze, a sądzić najlepiej jak można, by czynić też to, co da się najlepszego, to znaczy, by zdobyć wszelkie cnoty, a zarazem wszelkie pozostałe dobra nam dostępne; skoro tylko mam pewność, że to nastąpiło, niepodobna nie odczuwać zadowolenia”.

484 Por. tenże, *Medytacje*, 58-62, dz. cyt., 77-81.

485 Por. tenże, *Zasady*, I, 6, dz. cyt., 9.

486 Por. R. Descartes, *Medytacje*, 37-52, dz. cyt., 59-72.

487 Uznanie prawd wrodzonych umysłowi umożliwiło Kartezjuszowi w matematyce jako nauce dedukcyjnej dostrzec ideał postępowania naukowego, radykalizując tym samym Arystotelesowski ideał naukowości.

w intelekcie. I choć to „obiektywne” istnienie rzeczy w intelekcie przez idee Kartezjusz uznał za sposób wielce niedoskonały, to – podkreślał – nie jest on niczym i nie może powstać z niczego⁴⁸⁸. Dlatego gwarantem ich odpowiedzialności do transcendentnej rzeczy Kartezjusz uczynił prawdomównego Boga, którego idea – wrodzona – ujawnia się jako przyczyna wszystkiego, jako substancja nieskończona, jako byt najbardziej doskonały, gdy poznają siebie jako substancję skończoną i idee w moim umyśle, które nie są przeze mnie wytworzone.

Natomiast idee skonstruowane, jak np. idea Pegaza czy idee czysto naukowe, są złożeniami idei wrodzonych i idei przychodzących, dokonanyimi przez umysł. Pozwalają one wyjść w poznawaniu świata poza bezpośredni kontakt poznawczy. Domagając się, by poznanie naukowe cechowała jasność i wyrazność, należy bowiem idee złożone rozłożyć na najprostsze i wykryć, dlaczego połączone ze sobą tworzą tę oto ideę złożoną – i w tym sensie idee naukowe są skonstruowane.

Takie rozumienie *cogitationes* oraz trzech rodzajów idei i ich funkcjonowania pozwoliło Kartezjuszowi, przy zachowaniu wielokrotnie przezeń przywoływanych zasad kierowania rozumem, uznać *res cogitans* za substancję, ale za substancję swoistą⁴⁸⁹. Nie tylko w przeciwieństwie do *res extensa* (substancji materialnych) nie jest ona rozciągnięta przestrzennie, lecz jest zawsze siebie świadoma jako substancja właśnie. To, że ja jako *res cogitans* jestem substancją, ujawnia się wraz z poznaniem mojego *cogitatio*: nie pojmuję siebie i nie mogę siebie pojąć inaczej niż jako substancję. Idea substancji jest bowiem racją istnienia jej atrybutów⁴⁹⁰, które spostrzegamy, gdyż wszelka czynność lub atrybuty nie są możliwe bez substancji, której są czynnością lub atrybutem⁴⁹¹. Dlatego idea substancji jest wrodzona. Ja sam jako *ego cogito* jestem substancją, ale substancjami są także i inne rzeczy, w tym rzeczy materialne. O ile jednak – jak się uważa – poznanie substancji materialnych wymaga wnioskania, wątpliwości budzi konieczność wnioskania w poznaniu substancji duchowych. Sam Descartes wyjaśniał, że do wniosku,

488 Por. R. Descartes, *Medytacje*, 41, dz. cyt., 62-63. W *Definicjach*, załączonych do *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*, Descartes wyjaśnił, że przez „obiektywną rzeczywistość idei” rozumie „bytowość rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei”, tak jak mówi się „o obiektywnej doskonałości lub o obiektywnym kunszcie”. „Cokolwiek bowiem ujmujemy jako [występujące] w przedmiotach idei, to istnieje w sposób obiektywny w samych ideach”. Por. tenże, *Medytacje*, 161, dz. cyt., 151.

489 Kartezjusz przez substancję pojmował rzecz, która niczego nie potrzebuje do swego istnienia. W sensie absolutnym substancją może więc być jedynie Bóg, natomiast rzeczy stworzone są substancjami, o ile nie potrzebują niczego innego dla swego istnienia poza Bogiem.

490 Atrybuty pojmował Kartezjusz jako właściwości rzeczy, bez których określona rzecz nie była tą rzeczą.

491 Por. R. Descartes, *Zasady*, I, § 11 i 52.

iż jesteśmy rzeczami myślącymi, nie dochodzimy na drodze rozumowania sylogistycznego, lecz dzięki *intuitus mentis* poznajemy coś, co samo przez się jest znane⁴⁹². Takie poznanie substancji myślącej jest wyjątkiem, ale mającym swe ugruntowanie rzeczowe: w przypadku *ego cogito* poznający jest tożsamy z poznawanym, myślenie z bytem – i dlatego do poznania substancji myślącej wystarcza prosta intuicja umysłu, a nie wnioskowanie. Gdy idzie o substancję cielesną, można ją poznać jedynie pośrednio, wnioskując o jej istnieniu z istnienia atrybutów cielesnych, jednakże nie samodzielnie, lecz „z Bożą pomocą” – Bóg bowiem jako prawdomówny jest gwarantem, że idee rzeczy cielesnych pochodzą od nich, a nie od czegoś innego⁴⁹³. Wrażenia zmysłowe, które nie pochodzą od *ego cogito*, jasno i wyraźnie przemawiają za istnieniem rzeczy cielesnych, choć być może nie są dokładnie takie, jakimi ukazują nam je spostrzeżenia zmysłowe⁴⁹⁴. Poznawcze dotarcie do rzeczywistości pozaumysłowej nie jest zatem bezpośrednie, lecz zapośredniczone badaniem sposobu jej ujmowania przez umysł. W nauce Kartezjusza trzeba zatem odróżnić poznanie natury określonej rzeczy materialnej, które jest analityczno-syntetycznym działaniem intelektu, od poznania jej istnienia, które zasadza się na świadectwie zmysłów.

JOHN LOCKE

Problem poznania dla Johna Locke’a był centralnym zagadnieniem jego filozofii. Uważa się dość powszechnie, że jego *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*⁴⁹⁵ są pierwszym traktatem całkowicie poświęconym temu zagadnieniu. Jemu też przypisuje się duży wkład w przyznaniu teorii poznania wyróżnionego, o ile nie pierwszego miejsca wśród dyscyplin filozoficznych. Niewątpliwie nakreślił on nową perspektywę badań nad poznaniem. Na początku swych *Rozważań* pisał:

492 Por. *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, w: tenże, *Medytacje*, 140, dz. cyt., 138.

493 Por. tamże, 79, dz. cyt., 95.

494 Por. tamże, 74n, dz. cyt., 90-92.

495 Tytuł oryginalny: *An Essay Concerning Human Understanding*. Dzieło to ukazało się pierwszy raz w 1690 r. Korzystam tu z wersji elektronicznej oryginału, opublikowanej w ramach: The Electronic Classic Series, ed. J. Manis, PSU-Hazleton, Hazleton, PA 18202 <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/locke/humanund.pdf>, oraz polskiego tłum. B.J. Gawęcki, [Warszawa]: PWN 1955.

Celem moim jest tedy zbadać źródło, pewność i granice poznania ludzkiego oraz podstawy i stopnie wierzeń, mniemań i przeświadczeń. Wobec tego nie zamierzam teraz ani mieszać się do roztrząsań nad fizyką duszy, ani łamać sobie głowy dociekaniem jej istoty; ani zastanawiać się nad tym, dzięki jakim ruchom „tchnień życiowych” czy też jakim zmianom w naszych ciałach organy zmysłowe dają nam wrażenia lub idee w umyśle; ani też nad tym, czy idee, niektóre albo wszystkie, kształtują się w zależności od materii, czy też od niej niezależnie. Od spekulacji tych, choć są ciekawe i pociągające, będę się uchylał, nie leżą bowiem na drodze do mego celu. Dla osiągnięcia go wystarczy rozważyć zdolności poznawcze człowieka w ich zastosowaniu do przedmiotów, z którymi mają do czynienia⁴⁹⁶.

Deklaracja ta wskazuje, że przedmiot zainteresowań Locke’a i sposób ich ujęcia pokrywa się ze współczesną problematyką intencjonalności⁴⁹⁷. Jednakże ani termin „intencja” (*intention*), ani terminy jemu pokrewne nie mogą być przewodnikiem w odsłanianiu intencjonalności w dziełach Locke’a. Nie są bowiem – jak już to sygnalizowałem – terminami specyficznymi (technicznymi) jego filozofii. W *Rozważaniach* występują sporadycznie, i to w potocznym znaczeniu⁴⁹⁸. Niemniej zatrzymanie się nad nimi może być inspirujące.

W *Rozważaniach* najczęściej, bo 41 razy, użyty jest czasownik *intend* (także jako imiesłów) w podstawowym, słownikowym znaczeniu: zamierzać, uczynić coś celowo, chcieć. Kilka razy występują przymiotniki: *intent*⁴⁹⁹ i *intently*, podkreślające uważne, bacne odniesienie się do przedmiotu, jak wtedy gdy mowa jest o człowieku, którego umysł z uwagą (*intently*) jest zajęty rozważaniem jakichś rzeczy⁵⁰⁰ lub gdy wola jest tak przejęta czy

496 J. Locke, *Rozważania*, I, 1, 2, dz. cyt., t. 1, 23n. Rozważania Locke’a, które ten przeciwstawił tzw. „fizyce duszy”, I. Kant określił mianem „fizjologii umysłu ludzkiego” (tenże, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A IX, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa: PWN 1957, 9).

497 Wprost zagadnienie intencjonalności nie było przedmiotem filozofii Locke’a, podobnie jak całej filozofii nowożytnej. Niemniej uważa się, z czym się zgadzam, że jego teoria idei ma istotne znaczenie dla rozwoju tej problematyki. Zagadnienie to omawia F. Gábor, *Lockean Ideas as Intentional Contents*, w: *Intentionality. Past and Future*, ed. F. Gábor, G. Kampis, Amsterdam-New York: Editions Rodopi B.V. 2005, 37-50.

498 Locke w swych pracach, poza kilkoma terminami technicznymi, i to nie zawsze używanymi w tym samym znaczeniu, posługiwał się językiem potocznym.

499 *Intent* jako rzeczownik jest bliskoznacznikiem rzeczownika *intention*. Nie są one jednak w pełni przekładalne. Oba oznaczają rzeczy, które ma się zamiar osiągnąć: cel, zamysł lub zamiar. Jednakże *intention* oznacza niewiele więcej niż to, co ktoś ma na myśli, podejmując jakieś działanie. *Intent* natomiast sugeruje jasne uzasadnienie i dużą rozmyślność w celowym działaniu, i jest używany raczej w języku oficjalnym, formalnym, prawniczym.

500 J. Locke, *Rozważania*, II, 9, 4, dz. cyt., t. 1, 179: „[...] his mind is intently employed in the contemplation of some objects, and curiously surveying some ideas that are there [...]”; tamże, II, 10, 4, dz. cyt., t. 1, 190: „the mind, either heedless, as in children, or otherwise employed, as in men intent only on one thing [...]”. Por. tamże, II, 14, 4, dz. cyt., t. 1, 190; tamże, IV, 13, 2, dz. cyt., t. 2, 384; tamże, IV, 20, 3, dz. cyt., t. 2, 475.

pochłonięta niepokojem (*keeps the will steady and intent*), że nie pozwala umysłowi porzucić myśli o rzeczy, o którą się niepokoi⁵⁰¹. Jeden raz pojawia się przymiotnik *intentional* – tak Locke określił perypatetyckie *species*, które – jak stwierdził – niesłusznie uważano za rzecz realną⁵⁰². Dosłownie kilka razy występuje też rzeczownik *intention*, najczęściej w potocznym znaczeniu jako chęć, zamiar, zamysł itp.⁵⁰³. Po jednym razie rzeczownik ten użyty jest w znaczeniu odniesienia czy stosunku do czegoś, jak wtedy, gdy jest mowa o źródłowej czy podstawowej intencji, związanej z terminem „nieskończoność”, który w ten sposób określa przestrzeń, trwanie i liczbę⁵⁰⁴; uważnego skupienia się na pewnej idei czy uważnego aktu umysłu (*the intention of the mind*)⁵⁰⁵; aktu tworzącego znaczenie słów, które nie pozostają w koniecznym związku z zewnętrznym przedmiotem⁵⁰⁶.

W *Rozważaniach* znalazłem też „definicję” intencji, wyróżniającą ten sposób odniesienia się umysłu do idei od innych sposobów, które ujawniają się, gdy umysł zwraca się ku sobie samemu i rozważa własne czynności (*reflection*)⁵⁰⁷. Dostrzega wtedy wielką różnorodność odmian myślenia (*thinking*). I tak percepcja (*perception*) daje umysłowi ideę swoistą: wrażenie zmysłowe (*sensation*); niejako wprowadza do umysłu ideę za pośrednictwem zmysłów (organów zmysłowych), na które oddziałuje rzecz zewnętrzna. Jeśli ta sama idea zjawia się ponownie, ale już bez oddziaływania rzeczy na organ zmysłowy (bez jej aktualnej obecności), mamy do czynienia ze wspomnieniem (*remembrance*). Jeśli umysł jej szuka, jest to przypomnienie (*recollection*). Rozważaniem czyli kontemplacją (*consideration, contemplation*) jest skupienie się na tejże idei, jeśli ta dłużej utrzymuje się w myśli ludzkiej. Ale idee mogą też w naszym umyśle niejako unosić się i swobodnie krążyć, nie skupiając na sobie specjalnie uwagi – wtedy mamy do czynienia z czymś, co Francuz określiłby mianem *rêverie*, a co Anglik, nie znajdując odpowiedniego słowa,

501 Tamże, II, 21, 39, dz. cyt., II, 21, 38a, t. 1, 350: „[...] keeps the will steady and intent; and the will, thus determined, never lets the understanding lay by the object [...]”. *Intent* w znaczeniu: „pochłonięty czymś” może także określać zachowanie intelektu - por. tamże, II, 21, 66, dz. cyt., II, 21, 64, t. 1, 350; tamże, II, 27, 10, dz. cyt., t. 1, 472n.

502 Tamże, III, 10, 14, dz. cyt., t. 2, 154. „Intencjonalny” nie jest tu prostym przeciwstawieniem przymiotnika „realny”, gdyż Locke mianem „intencjonalne” nie określił żadnych innych kategorii filozofii arystotelesowskiej poza *species*, mimo że odmówił im realności w sensie ich „przystosowania do natury rzeczy”.

503 Tamże, III, 9, 9, dz. cyt., t. 2, 128; tamże, III, 9, 22, dz. cyt., t. 2, 141; tamże, III, 11, 11, dz. cyt., t. 2, 179.

504 Tamże, II, 17, 1, dz. cyt., t. 1, 279: „Infinity, in its original intention, attributed to space, duration, and number”.

505 Tamże, IV, 3, 6, dz. cyt., t. 2, 220.

506 J. Locke, *Rozważania*, III, 9, 7, dz. cyt., t. 2, 125.

507 Locke czynności umysłu szeroko omawia w *Księdze drugiej Rozważań*.

nazwie marzeniem czy rojeniem (*scarce*). Uwagą (*attention*) jest natomiast rejestracją idei pojawiających się w świadomości. Natomiast „gdy umysł poważnie i rozmyślnie skupia swe wejrzenie na pewnej idei, wszechstronnie ją rozpatruje i nie pozwala się odwieść ku innym ideom, które zazwyczaj mu się nasuwają, to nazywamy to badaniem albo skupieniem umysłu”⁵⁰⁸, czyli intencją (*intention*) właśnie. Jest ona kwalifikowanym sposobem odniesienia się umysłu do idei, angażującym nie tylko intelekt, lecz i wolę (*choice*), charakteryzującym się uwagą skupioną na tej oto (wybranej) idei i wszechstronnością jej poznania. Na koniec Locke wymienił marzenia senne, które jeśli się śnią (*dreaming*), są ideami, których ani nie poddają rzeczy zewnętrzne, ani nie są one zależne od wyboru czy decyzji umysłu.

Do tego syntetycznego przedstawienia różnych sposobów odnoszenia się umysłu do idei należy dodać, a może raczej z niego wyeksponować następujące momenty. Percepcję Locke uznał nie tylko za pierwszy krok i stopień ku poznaniu oraz „furtę wejściową, przez którą otrzymujemy cały dla niego materiał”, lecz i „za pierwszą i najprostszą ideę, jaką otrzymujemy przez refleksję”⁵⁰⁹, w czym różniłby się z Kartezjuszem, który za pierwotne *datum* w *ego cogito* uważał doświadczenie mojej wolności⁵¹⁰. Locke wskazywał także na szereg czynności umysłu, jakie ten podejmuje wobec idei przechowywanych w umyśle. Przede wszystkim odróżnia i rozróżnia idee, porównuje je, nazywa je, abstrahuje oraz łączy, a rezultatem tej ostatniej aktywności umysłu są idee złożone.

Dodać należy, że w dalszej części *Rozważań* Locke znacznie poszerzył znaczenie terminu *perception*, wymieniając następujące trzy rodzaje percepcji (*perception*) jako aktów rozumienia (*understanding*): 1. spostrzeżenie idei w naszym umyśle, 2. spostrzeżenie znaczenia znaków oraz 3. spostrzeżenie powiązania lub braku powiązań, zgodności lub niezgodności między ideami⁵¹¹. A uczynił to, zatrzymując się nad zagadnieniem władz, mocy czy zdolności, jak się tłumaczy termin *power*, odróżniając moce czy zdolności bierne (doznające zmian) i czynne (powodujące zmiany)⁵¹². Ideę tych

508 J. Locke, *Rozważania*, II, 19, 1, dz. cyt., t. 1, 307: „[...] when the mind with great earnestness, and of choice, fixes its view on any idea, considers it on all sides, and will not be called off by the ordinary solicitation of other ideas, it is that we call intention or study [...]”; a także: tamże, II, 19, 4, dz. cyt., t. 1, 309: „This difference of intention, and remission of the mind in thinking, with a great variety of degrees between earnest study and very near minding nothing at all, every one, I think, has experimented in himself”.

509 Tamże, II, 9, 15 i 1, dz. cyt., t. 1, 187 i 178.

510 Por. R. Descartes, *Zasady*, I, 6, dz. cyt., 9.

511 J. Locke, *Rozważania*, II, 21, 5, dz. cyt., t. 1, 321.

512 Wg Locke’a władze, moce czy zdolności nie są jakimiś „bytami rzeczywistymi w duszy”, które wzajemnie na siebie oddziałują, lecz „stosunkami” (*relations*). To człowiek, obdarzony owymi władzami

ostatnich daje raczej refleksja, a nie doznanie zmysłowe, gdy odkrywamy, że jest w nas moc, by „zapoczątkować i podtrzymywać rozmaite czynności umysłu oraz ruchy swego ciała, czy też, by ich zaniechać i skończyć”. A moc tę, „jaką ma umysł, by nakazać, iżby świadomość zatrzymała się na jakiejś idei lub nie zatrzymała się, albo żeby przełożyła ruch jakiejś części ciała nad jej spoczynek i *vice versa*, nazywamy wolą” (*the Will*), zaś faktyczne realizowanie tej mocy – aktem woli lub chceniem (*volition or willing*)⁵¹³. Powyższe uwagi oraz przytoczona „definicja” intencji skłaniają ku twierdzeniu, że w koncepcji Locke’a intencjonalność umysłu i aktów umysłowych zasadza się pierwszorzędnie na woli jako na decydującej i najwyższej (*commanding and superior*) zdolności czy mocy duszy, której mocą i zdolnością jest także rozum (*understanding*). Stanowisko to znajduje pełne uzasadnienie i ilustrację w następującej wypowiedzi Locke’a, mającej wykazać, że nasza wiedza nie jest absolutnie konieczna, ale i nie jest całkowicie zależna od woli:

Inna jeszcze rzecz jest w mocy człowieka, mianowicie to, że choć zwróci oczy ku jakiejś rzeczy, to może sam zdecydować, czy będzie się jej przyglądał ciekawie i czy postara się pilnie zauważyć wszystko, co w niej można dostrzec. Tego wszelako, co zobaczy, nie może widzieć inaczej, niż widzi. Nie zależy od jego woli, by zobaczyć jako czarne to, co wygląda na żółte, albo nie może sobie wmówić, że czuje chłód, gdy w rzeczywistości coś go parzy. [...] Zupełnie tak samo rzecz się ma z naszym umysłem. Od naszej woli zależne jest w poznawaniu tylko to, że możemy użyć albo nie użyć naszych władz poznawczych w stosunku do tego lub innego rodzaju rzeczy, że możemy bardziej lub mniej dokładnie je oglądać. Gdy natomiast raz już użyjemy naszych zdolności poznawczych, wtedy wola nasza nie ma już mocy, by tak czy inaczej wyznaczyć wiedzę, jaką otrzymujemy: tu już wyznaczają ją same tylko rzeczy, zależnie od tego, z jaką wyrazistością nam się ukazują. Stąd też, gdy zmysły nasze stykają się z rzeczami zewnętrznymi, umysł nie może nie przyjmować tych idei, jakie one nam wskazują, i nie może nie przyjmować informacji o istnieniu rzeczy w świecie nas otaczającym. Gdy zaś nasze myśli zwracają się ku własnym ideom, to nie możemy nie stwierdzać w pewnej mierze zgodności lub niezgodności, jaką można znaleźć między niektórymi z nich, co w tym zakresie stanowi wiedzę. Jeśli zaś dla tak rozważanych idei mamy nazwy, to musimy z konieczności być przekonani o prawdziwości tych zdań, które wyrażają postrzeżoną w ideach zgodność albo niezgodność, i musimy niezachwianie być przekonani o tych prawdach. Co bowiem człowiek widzi nie może nie widzieć, a co postrzega, o tym nie może nie wiedzieć, że postrzega⁵¹⁴.

czy mocami działa, dlatego, że ma moc takiego oto działania. Por. J. Locke, *Rozważania*, IV, 21, dz. cyt., t. 2, 316-396.

513 Tamże, II, 21, 5, dz. cyt., t. 1, 321.

514 Tamże, IV, 13, 2, dz. cyt., t. 2, 384n.

Locke zachował też klasyczne rozwiązanie relacji umysłu (rozumu) do woli. Wolę pojmował jako moc wprawiania w ruch lub utrzymywania w spoczynku zdolności lub sił czynnych w człowieku na tyle, na ile one dadzą się poddać działaniu woli. Natomiast to, co wolę determinuje (*determines*) do działania, jest umysł (rozum). Natomiast tym, „co ogólną władzę czy zdolność decydowania kieruje ku takiemu czy innemu poszczególnemu postanowieniu, jest jedynie sam działający, tak właśnie realizujący swą władzę”⁵¹⁵, co prowadzi do klasycznego ujęcia czynu ludzkiego, którego swoistość wyznacza cel, i do Locke’owskiej etyki, który to wątek, jako dla problematyki intencjonalności mający mniejsze znaczenie, pomijam.

Powróćmy jednakże do początku *Rozważań* i do koncepcji idei. Już w *Liście do czytelnika*, poprzedzającym tekst właściwy *Rozważań*, Locke wskazał na ściśle powiązanie jego koncepcji idei z Kartezjuszową. Termin „idee jasne i wyraźne”, którym wielu się posługiwało, nie próbując dociec jego znaczenia, zastąpił terminem „idea określona” lub „idea zdeterminowana”, a pod tym terminem rozumiał „pewien przedmiot znajdujący się w umyśle, a zatem oznaczony, to znaczy taki, jakim go się tam widzi i spostrzega”, oraz z którym to przedmiotem czy ideą, obiektywnie istniejącą w umyśle, zostaje złączona i niezmiennie związana nazwa czy też artykułowany dźwięk, będący stałym znakiem tej idei⁵¹⁶. W tym wstępnym wyjaśnieniu, przedłożonym w *Liście do czytelnika*, Locke zawarł szereg tez z rdzenia swojej doktryny, które uzupełniam, odwołując się do dalszych części jego *Rozważań*.

Przed wszystkim Locke przeciwstawił się teorii idei wrodzonych. Przeczy temu zarówno z racji czysto rozumowych, jak i empirycznych. Powszechność określonych idei, nawet gdyby taka była, nie jest równoznaczna z uznaniem ich za wrodzone. Tymczasem nie ma idei powszechnie znanych i akceptowanych, zarówno teoretycznych, jak i praktycznych. Wobec braku dostępnego świadectwa, należy odrzucić idee wrodzone *explicite*, a o ideach wrodzonych *implicite*, w sposób utajony, jako np. o zasadach myślenia lub postępowania, należy stwierdzić, że są same w sobie niezrozumiałe⁵¹⁷.

Człowiek rodzi się jako *tabula rasa*, którą zapisuje ideami, jakie nabywa na różnych drogach. Sam „jest świadomy tego, że myśli, oraz że tym, czym jego umysł myśląc się zajmuje, są znajdujące się w umyśle idee”, a zatem – „nie ulega więc wątpliwości, że ludzie mają w swych umysłach idee”, które

515 Tamże, II, 21, 29, dz. cyt., t. 1, 339.

516 Por. tamże, *List do czytelnika*, dz. cyt., t. 1, 19. Locke posługiwał się scholastycznym rozróżnieniem *esse obiective in anima* oraz *esse subiective in anima*.

517 Por. tamże, I, 2-4, dz. cyt., t. 1, 30-118.

wyrażone są różnymi słowami⁵¹⁸. Tak rozpoczynając *Księgę drugą Rozważań*, poświęconą ideom, Locke postawił najpierw pytanie o pochodzenie idei i wskazał na dwa jej ostateczne źródła: spostrzeżenie zmysłowe (*sensation*), skierowane na przedmioty materialne, oraz spostrzeżenie wewnętrzne (refleksję, *reflection*), skierowane na czynności własnego umysłu, czyli na doświadczenie (*experience*) w dwóch jego odmianach, które dostarcza umysłowi idei. Wskazanie czynności poznawczych jako źródła idei zostało przez Locke'a dopełnione przez wskazanie na ich przedmioty: „zewnątrzne rzeczy materialne, jako przedmiot zmysłowego wrażenia lub czucia, oraz czynności w obrębie naszych umysłów, jako przedmioty refleksji”⁵¹⁹. A zatem, należałoby stwierdzić, że źródłem wszelkich idei są przedmioty materialne oraz własne działania umysłu, doświadczane w spostrzeżeniu zmysłowym lub wewnętrznym.

Rozróżniając idee proste i złożone oraz utrzymując, że znajdują się one w umyśle, te pierwsze utożsamiał ze zjawiskiem, jakie „umysł ma w swoim polu widzenia lub postrzega w samym sobie”. Idee złożone zaś, obecne w umyśle, to połączone ze sobą idee proste lub mniej złożone, pozostające w takim wzajemnym ustosunkowaniu i położeniu, „jakie umysł ma przed sobą i dostrzega w sobie”, nadając idei złożonej określoną nazwę. Locke w pojęciu idei, a zwłaszcza „idei określonej”, złączył zatem to, co umysł „widzi” przed sobą i w sobie, w swym polu widzenia i w sobie samym, oraz jej nazwę. „Idea określona” byłaby zatem ideą nazwaną w sposób niezmienny, w przeciwieństwie do idei nieokreślonych, które także są nazwane, lecz w sposób wątpliwy i chwiejny. Locke nie zacierał różnicy między ideą, jaką „umysł ma w sobie, zna i widzi”, a nazwą. Zdawał sobie także sprawę, że jego rozwiązane jest modelowe i odbiega od faktycznego posługiwania się językiem, niemniej – jak postulował – należałoby dążyć do tego, by w dyskusjach ów model urzeczywistniać⁵²⁰.

Mówiąc o ideach prostych i złożonych⁵²¹, należy pamiętać, że rozróżnienie to nie tylko bliżej charakteryzuje to, co „znajduje się w umyśle”, lecz i sposób zachowania się umysłu. W przypadku idei prostych umysł je pasywnie odbiera, czy to za pośrednictwem jednego (np. barwa lub dźwięk) lub wielu zmysłów (rozciągłość, kształt, spoczynek, ruch), czy też dzięki

518 Por. tamże, II, 1, 1, dz. cyt., t. 1, 119.

519 Tamże, II, 1, 4, dz. cyt., t. 1, 121: „These two, I say, viz. external material things, as the objects of *sensation*, and the operations of our own minds within, as the objects of *reflection*, are to me the only originals from whence all our ideas take their beginnings”; por. tamże, II, 1, 1, dz. cyt., t. 1, 119.

520 Por. tamże, *List do czytelnika*, dz. cyt., t. 1, 19-21.

521 Por. tamże, II, 2-8, 12-32, dz. cyt., t. 1, 141-178, 209-562.

refleksji (spospozeganie i chcenie), czy teŝ na obu drogach (przyjemnoŝć lub przykroŝć, zdolnoŝć, istnienie, jednoŝć). Pasywnoŝć umyŝłu w stosunku do idei prostych jest konieczna, gdyŝ idei prostych nie moŝna samemu wytworzyć. Natomiast idee złoŝone, które Locke sprowadził ostatecznie do trzech klas: *modi*, substancji i stosunku⁵²², umyŝł kształtuje „z posiadanych idei prostych, jako z materiału i fundamentu dla wszystkich pozostałych”, poprzez ich łączenie, zestawianie oraz oddzielanie lub odrywanie, analogicznie jak czyni to z rzeczami materialnymi⁵²³. W tworzeniu nowych idei związany jest jedynie ideami prostymi, które posiada – tych bowiem nie moŝe stworzyć ani się poza nie cofnąć ku czemuŝ jeszcze prostszemu, moŝe je jedynie spostrzegać, natomiast jego wolnoŝci (woli) pozostawione jest to, jakie idee złoŝone utworzy. Od sposobu zachowania się umyŝłu zaleŝą idee *modi*, substancji i stosunku, które są ideami złoŝonymi, a takŝe idee jasne i niejasne, wyraźne i mętne, realne i fantastyczne, adekwatne i nieadekwatne, prawdziwe i błędne, które Locke szczególowo analizował w *Księdze drugiej Rozwaŝań*. Nie wydaje się, by zajęcie się nimi istotnie ubogaciło nasze odŝłanianie intencjonalnoŝci, dlatego ich rozwaŝenie w aspekcie interesującego nas tu zagadnienia moŝna odłoŝyć do odrębnego opracowania.

Locke’owska teoria idei jest podstawą dla Locke’owskiej teorii języka. Według Locke’a bowiem słoŝa czy wyrazy są zewnętrznymi znakami idei⁵²⁴, które są w naszym umyŝle, jednakŝe nie tyle idei jednostkowych, co ogólnych, które tworzymy poprzez abstrakcje⁵²⁵. Odnoszą się one takŝe – choć wtórnie – do idei w umyŝle rozmówcy, a dalej – choć nie zawsze⁵²⁶ – do rzeczy, której ideę posiadamy. Intencjonalnoŝć języka byłaby tu intencjonalnoŝcią zaleŝną od intencjonalnoŝci umyŝłu i nadaną przez umyŝł określonym znakom zmysłowym. Bez owego nadania słoŝa są jedynie dŝwiękiem, pozbawionym wszelkiego znaczenia. Zagadnieniu języka jest poświęcona *Księga trzecia Rozwaŝań*. I znowu – nie wnikając w szczegóły, a koncentrując się na intencjonalnoŝci języka – naleŝy zauwaŝyć, ŝe według Locke’a idee, pochodzące od zmysłów, są pierwotnymi przedmiotami, do których odnoszą się słoŝa; ŝe słoŝa negatywne oznaczają brak czy nieobecnoŝć pewnych idei; ŝe słoŝa poprzez swoje znaczenia pozwalają komunikować innym

522 Jak podają historycy filozofii, m.in. F. Copleston (dz. cyt., t. 5, 73n), Locke modyfikował swoje stanowisko odnoŝnie do klas idei złoŝonych.

523 Por. J. Locke, *Rozwaŝania*, II, 12, 1, dz. cyt., t. 1, 209.

524 Locke obok słoŝ takŝe idee uznawał za znaki (o czym jeszcze będzie mowa) – por. tamŝe, IV, 5, 2, dz. cyt., t. 2, 268: „as there are two sorts of signs commonly made use of, viz. ideas and words”.

525 Por. tamŝe, II, 11, 9, dz. cyt., t. 1, 202n.

526 Niektóre nazwy nie odnoszą się bowiem do rzeczy, lecz jedynie do idei, będącej w umyŝle, jak np. nazwy *modi*.

idee, z których składają się myśli mówiącego; że połączenie słów z ideami nie jest naturalne, lecz rozmyślne, jako następstwo działania woli, lecz i nie dowolne, uwzględniające zwyczaj przyjęty na mocy cichego porozumienia między użytkownikami danego języka; że słowa nie tylko oznaczają idee, lecz wspomagając pamięć, utrwalają myśli mówiącego i pozwalają je wydobywać na światło dzienne. Słowa nie są jednakże doskonałe. Ich niedoskonałość jest uzależniona od tego, jakiego rodzaju idee oznaczają. Niedoskonałe jest też używanie słów. Locke analizował te niedoskonałości i nadużycia. Połączenie lub rozdzielenie znaków Locke nazwał zdaniem i wyróżnił dwa jego gatunki: pomyślane i wypowiedziane, analogicznie jak wyróżnił dwa gatunki znaków: idee i słowa, i zdaniom przypisał prawdziwość⁵²⁷.

W *Księdze czwartej* zajął się też wiedzą, która – jak stwierdził zaraz na początku tej książki – jest wiedzą o naszych ideach (a nie nimi samymi⁵²⁸), a wiedzą o rzeczach – o czym jest mowa w rozdziale czwartym – jeśli między ideami a realnością rzeczy panuje zgodność. Stąd teza, że umysł nie zna (*knows*) rzeczy bezpośrednio, a jedynie poprzez pośrednictwo czy interwencję idei⁵²⁹. Tezy tej nie należy jednakże rozumieć, jakoby umysł nie posiadał żadnej wiedzy o rzeczywistości. Posiada ją, lecz nie bezpośrednio, jak ma się sprawa ze znajomością idei, lecz pośrednio – dzięki ideom prostym, dostarczanym przez zmysły. Umysł nie ma bowiem kontaktu z rzeczywistością materialną inaczej, jak za pośrednictwem zmysłów. Badając idee wie, czy zjawiała się ona aktualnie w umyśle dzięki zmysłom, czy też została np. ożywiona dzięki pamięci, jedynie pomyślana lub wyobrażona⁵³⁰. Poznanie czy raczej wiedza zmysłowa (*sensitive knowledge*) sięga jedynie (i nie dalej) istnienia rzeczy, które są aktualnie dane naszym zmysłom, i do nich się ogranicza. Ale przez to umożliwia umysłowi wyjście poza własną immanencję. Tak jak w sposób pewny dzięki intuicji wiemy o własnym istnieniu umysłu, a dzięki dowodzeniu – o istnieniu Boga, tak o aktualnym realnym, faktycznym istnieniu rzeczy materialnych wiemy dzięki zmysłom, lecz nie jest to wiedza pewna⁵³¹. Locke stwierdził bowiem (a odpowiedni tekst jest godny przytoczenia, także

527 Por. J. Locke, *Rozważania*, IV, 5, 2, dz. cyt., t. 2, 268.

528 Dlatego nasza wiedza, czy to intuicyjna, czy demonstratywna, nie obejmuje wszelkich naszych własnych idei – por. tamże, IV, 3, 306, dz. cyt., t. 2, 215-216.

529 Tamże, IV, 4, 3, dz. cyt., t. 2, 252: „It is evident the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them”. Zdanie to na polski zostało przetłumaczone mało precyzyjnie: „Jest oczywiste, że umysł nie poznaje rzeczy bezpośrednio, lecz tylko za pośrednictwem idei, jakie ma o nich”.

530 Por. tamże, IV, 2, 14, dz. cyt., t. 2, 211-213.

531 Por. tamże, IV, 3, 5, dz. cyt., t. 2, 216; tamże, IV, 3, 21, dz. cyt., t. 2, 236; tamże, IV, 7, 7, dz. cyt., t. 2, 300; tamże, IV, 9-11, dz. cyt., t. 2, 334-367.

ze względu na występujący w nim imiesłów *intended*), że „gdyby wiedza o naszych ideach na nich się kończyła i nie sięgała poza nie, chociaż nasza intencja poznawcza sięga dalej, to najpoważniejsze nasze myśli nie byłyby bodaj bardziej użyteczne niż rojenia chorego mózgu; zbudowane zaś na nich prawdy miałyby równie mało znaczenia, jak opowiadanie człowieka, który coś zobaczył wyraźnie w sennym marzeniu i z dużą pewnością mówi o tym”⁵³².

Jeśli „cała nasza wiedza polega na tym, że umysł wgląda w swoje własne idee i że to daje mu największą jasność i pewność, jaką przy posiadanych władzach i właściwym nam sposobie poznawania jesteśmy zdolni osiągnąć”⁵³³, to intencjonalność ujawnia w doktrynie Locke’a nowy, ważny przejaw. Jest nim ujawnienie wewnętrznej aktywności umysłu w stosunku do idei, które w nim są, co uwidacznia się w dwóch sposobach poznawania umysłowego: intuicji i dowodzeniu, oraz ograniczeń w jego funkcjonowaniu.

GEORGE BERKELEY

Przedłużeniem empiryzmu Locke’a była myśl George’a Berkeleya⁵³⁴, przedłużeniem, lecz nie powtórzeniem lub prostą kontynuacją – wyrosła bowiem z otwartej krytyki filozofii Locke’a⁵³⁵. Historycy filozofii stanowisko Berkeleya sytuują między Lockiem a Hume’em, a określają je jako empiryzm radykalny, którego konsekwencją jest immaterialistyczna metafizyka. Stano-

532 Tamże, IV, 4, 2, dz. cyt., t. 2, 251n: „That if our knowledge of our ideas terminate in them, and reach no further, where there is something further intended, our most serious thoughts will be of little more use than the reveries of a crazy brain; and the truths built thereon of no more weight than the discourses of a man who sees things clearly in a dream, and with great assurance utters them”.

533 Tamże, IV, 2, 1, dz. cyt., t. 2, 202.

534 W przedstawieniu stanowiska Berkeleya pomocne były mi m.in.: monografia A. Grzebińskiego, *Człowiek i Duch Nieskończony. Immaterializm George’a Berkeleya*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2010, opracowanie S. Judyckiego *Realizm i idealizm* (wersja robocza: wiosna 2008), zwłaszcza 39-48, http://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/Realizm_i_idealizm.pdf, i posłowania autorstwa S.T. Kołodziejczyka do niżej cytowanego *Traktatu o zasadach ludzkiego poznania* oraz do *Trzech dialogów między Hylasem a Philousem (Przeciw sceptykowi i ateistom*, tłum. M. Filipczuk, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2006). Zwracam też uwagę na następujące artykuły: D. Chilastawa, *Uwagi krytyczne o Kazimierza Ajdukiewicza semantycznej krytyce idealizmu subiektywnego*, „Analiza i Egzystencja” 20 (2012), 15-36; B. Olżewski, *Problem intencjonalności poznania w filozofii George’a Berkeleya*, „Ślupskie Studia Filozoficzne” (2010) 9, 231-240; J. Zegzuła-Nowak, *Immanentyzm George’a Berkeleya w świetle polemiki Henryka Elzenberga z Kazimierzem Ajdukiewiczem*, „Ślupskie Studia Filozoficzne” (2012) 2, 231-240.

535 Por. G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary*, tłum. J. Salamon, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2006, *Wstęp*, 11-13, dz. cyt., 11-14.

wisko to Immanuel Kant⁵³⁶ nazwał idealizmem dogmatycznym, Kazimierz Ajdukiewicz⁵³⁷ określił je jako idealizm subiektywny w wersji immanentnej, co nie spotkało się z akceptacją Henryka Elzenberga, który uznawał je jedynie za subiektywizm ontologiczny⁵³⁸.

Odsłanianie intencjonalności nie wymaga subtelnego wnikania w propozycje teoretyczne przedstawianych poglądów i ich interpretacji, natomiast domaga się wyłowienia i rozświetlenia fenomenu intencjonalności, przysłoniętego teoriami, oraz wychwycenia jego istoty. Jak się wydaje, w filozofii Berkeleya istotę intencjonalności oddaje sławne stwierdzenie *esse = percipi*, które Roman Ingarden zinterpretował jako intencjonalne „nadanie” lub „przypisanie” istnienia przedmiotowi, a przez to „stworzenie” go, lecz jedynie jako przedmiotu czysto intencjonalnego⁵³⁹. Stwierdzenie *esse est percipi* zostało później zastąpione stwierdzeniem *esse est concipi*, w którym to stwierdzeniu zostało podkreślone, że nie samo spostrzeżenie jest już poznaniem rzeczy, lecz jej rozumienie⁵⁴⁰.

Podobnie jak u dotychczas omawianych filozofów, także dla Berkeleya intencjonalność sama nie była szczególnym przedmiotem zainteresowania. W *Traktacie o zasadach ludzkiego poznania*⁵⁴¹ stwierdził wyraźnie, że celem tym jest ściśle przebadanie pierwszych zasad ludzkiego poznania, a zatem w nich i poprzez nie należy docierać do intencjonalności⁵⁴². Droga, jaka doprowadziła Berkeleya do jego „immanentnej wersji intencjonalności”⁵⁴³, inaczej niż u dotychczas omawianych filozofów, w tym u Locke’a, zaczyna się w *Traktacie* od krytyki języka jako systemu znaków, odnoszących się do treści mentalnych (idei) oraz przedmiotów transcendentnych. Logika wywodu

536 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 274, dz. cyt., t. 1, dz. cyt., 398.

537 K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa: Czytelnik 1983, 114.

538 H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*, w: *Szkice filozoficzne: Romanowi Ingardenowi w darze*, red. Z. Żarnecka, Kraków: PWN, 1964, 27-48.

539 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, dz. cyt., 115: „Na intencjonalnym przypisaniu polega w tym wypadku »stworzenie« przedmiotu czysto intencjonalnego, na »byciu domniemanym« zaś, w szczególności »byciu spostrzeżonym«, polega istnienie tego rodzaju przedmiotu. »Esse« jest tutaj faktycznie tym samym, co »percipi«, jak to słusznie formułował Berkeley. Zachodzi tylko pytanie, czy słusznie przypisał go rodzaju byt przedmiotom materialnym w świecie realnym”.

540 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5, dz. cyt., 215n. Copleston powołuje się na *Siris: A Cain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water, and Divers Other Subjects Connected Together and Arising from One Another* (1744), w: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. 5, ed. A. A. Luce, T.E. Jessop, London-Edinburgh-Melbourne-Toronto-New York 1948-1957. Jak się wydaje, na zmianę stanowiska Berkeleya wpłynęła trudność w traktowaniu Boga jako postrzegającego. Bóg bowiem jako czysty umysł czy intelekt nie posiada *sensorium*, a zatem nie doznaje wrażeń, lecz po prostu „zna” wszystkie rzeczy.

541 Traktat ten, opublikowany w 1710 r., uważa się za główne dzieło Berkeleya, dlatego logikę zawartego tam wywodu przyjmuję za podstawową dla interesującego nas zagadnienia.

542 Por. G. Berkeley, *Traktat, Wstęp* 4, dz. cyt., 8.

543 Określenie moje – JK.

Berkeleya jest poniekąd odwrotna do tej, jaką spotykamy w *Rozważaniach* Locke'a, który o niedoskonałości i nadużywaniu słów pisał w *Księdze trzeciej*, po przedstawieniu swojej teorii idei. Dla Berkeleya był to punkt wyjścia: „powiedzieć co nieco o naturze języka i o możliwych nadużyciach w tej dziedzinie”, w szczególności ze względu na powiązanie języka z tworzeniem przez umysł idei abstrakcyjnych, które są przedmiotem logiki i metafizyki oraz wszelkiej wiedzy o najbardziej abstrakcyjnych i najwyższych zasadach⁵⁴⁴.

Berkeley zdawał się sądzić, że abstrakcyjne idee ogólne, a nie po prostu idee ogólne, służyły wyjaśnianiu znaczenia nazw ogólnych. Te są faktem, natomiast abstrakcyjne idee ogólne są niemożliwe nawet do pomyślenia. Istnieją tylko idee szczegółowe i te są faktycznie reprezentowane przez nazwy. Natomiast abstrakcyjne idee ogólne nie są potrzebne ani do komunikowania, ani do poszerzenia wiedzy, ani do innych funkcji języka, jak: wzniesienie namiętności, pobudzanie lub zniechęcanie do działania czy wywoływanie w umyśle odpowiedniego nastawienia. Nazw ogólnych bowiem używa się zgodnie z naturą języka jako słów czy wyrazów, które wprost oddziałują na słuchacza lub czytelnika, ani nie będąc znakami jakichś idei, istniejących w umyśle mówiącego czy piszącego, ani nie wzbudzając jakichś idei w umyśle odbiorcy. Nazwy ogólne nie mają też ścisłego i określonego znaczenia, a oznaczają całe mnóstwo idei szczegółowych. Błędem i nieporozumieniem jest zatem odnoszenie słów do abstrakcyjnych idei ogólnych, czego następstwem jest przysłonięcie słowami idei, będących właściwym przedmiotem naszego poznania⁵⁴⁵. Pisał:

Powszechność bowiem, na ile rozumiem, zawiera się nie w jakiejś absolutnej, pozytywnej naturze czy idei czegokolwiek, ale w stosunku, w jakim pozostaje do rzeczy jednostkowych, które oznacza czy reprezentuje. Właśnie z tej racji rzeczy, nazwy czy pojęcia, choć wedle swej własnej natury są jednostkowe, stają się powszechnymi⁵⁴⁶.

Właściwemu odczytaniu zagadnienia intencjonalności w filozofii Berkeleya służy zwrócenie uwagi na to, że odrzuciwszy idee abstrakcyjne, zrównywał idee z wyobrażeniami, które zawsze są jednostkowe⁵⁴⁷, zawiązując tym samym ich koncepcję Kartezjuszowską czy Locke'owską. To do nich odnoszą się atomowe wyrażenia językowe, natomiast zespoły idei, pozosta-

544 Por. G. Berkeley, *Traktat, Wstęp*, 6, dz. cyt., 8n.

545 Por. tamże, *Wstęp*, 14-25, dz. cyt., 14-22.

546 Tamże, *Wstęp*, 15, dz. cyt., 15.

547 Por. tamże, *Wstęp*, 10, dz. cyt., 10n.

jących w określonych relacjach, to przekonania (sądy), które pierwotnie coś wyrażają, a wtórnie – opisują.

Główne tezy dotyczące intencjonalności w ujęciu Berkeleya, występują zaraz na początku *Części pierwszej*⁵⁴⁸ *Traktatu*. Oto one: 1. Przedmiotami ludzkiego poznania są albo idee rzeczywiste, mające postać wrażeń zmysłowych, albo takie, jakie się spostrzega, skupiając się na uczuciach lub czynnościach umysłu, albo idee utworzone przy pomocy pamięci lub wyobraźni poprzez łączenie lub rozdzielanie idei pierwotnych, albo też duchy. 2. Idee te istnieją w aktywnym byciu, zwanym umysłem, duchem, duszą czy moim „ja”, i są przezeń spostrzegane, co się ze sobą utożsamia, gdyż istnienie idei polega na byciu spostrzeganą, natomiast byt (duch, dusza czy moje „ja”), który sam nie jest ideą i jest od idei całkowicie odrębny, oprócz spostrzegania dokonuje na ideach rozmaitych operacji, jak chcenie, wyobrażanie czy przypominanie⁵⁴⁹. 3. W umyśle istnieją zatem zarówno jego działania, jak i wszelkie idee, w tym wrażenia zmysłowe, a poza nim nie istnieje nic, gdyż „wszelkie ciała składające się na potężną budowlę Wszechświata, nie mają żadnego samodzielnego istnienia poza umysłem; [...] ich istnienie polega na byciu postrzeganym czy poznawanym; [...] w konsekwencji, o ile nie są one przeze mnie aktualnie postrzegane, czyli nie istnieją w moim umyśle albo w umyśle jakiegoś innego stworzonego ducha, to albo muszą być w ogóle pozbawione istnienia, albo muszą istnieć w umyśle jakiegoś Ducha wiecznego”⁵⁵⁰. 4. Istnieje tylko substancja myśląca (duch skończony lub nieskończony, wieczny – Bóg), gdyż jedynie ona może posiadać w sobie idee, natomiast istnienie idei w rzeczy, która nie spostrzega, jest sprzecznością. 5. Idei nie odpowiada i nie może odpowiadać żadna rzecz poza umysłem, gdyż idea może być jedynie podobna do idei, a dotyczy to tak idei pierwotnych, jak i wtórnych⁵⁵¹. I na dalszych stronach *Traktatu*: 6. Idee są wytworem woli, albo mojej, albo cudzej – takimi są np. idee nabyte za pośrednictwem zmysłów, które nie są zależne od mojej woli, lecz od woli Twórcy. 7. Idee zmysłowe są żywsze i wyraźniejsze od idei, będących wytworem wyobraźni; przysługuje im też pewna stałość, uporządkowanie i spójność, co pozwala w nich widzieć „prawa przyrody”. 8. Związek między ideami nie ma charakteru

548 Część druga *Traktatu* nie została opracowana.

549 G. Berkeley, *Traktat*, I, 27, dz. cyt., 35: „Duch jest bytem prostym, niepodzielnym i czynnym. Ducha postrzegającego idee nazywamy rozumem, a gdy je wytwarza i dokonuje na nich innych operacji, nazywamy wolą. W związku z tym, nie sposób utworzyć idei duszy czy ducha, gdyż wszystkie idee są bierne i bezwładne (zob. art. 25), a jako takie nie mogą za pomocą obrazu czy podobieństwa przedstawiać czegoś, co aktywne”.

550 Tamże, I, 6, dz. cyt., 27.

551 Por. tamże, I, 1-15, dz. cyt., 25-30.

przyczynowo-skutkowego, lecz ma charakter znakowy: jest relacją między symbolem lub znakiem a rzeczą (w sensie Berkeleyowskim) oznaczaną. 9. Duch czy umysł jest jedyną przyczyną sprawczą, a całe stworzenie jest dziełem mądrego i dobrego Sprawcy, który działa celowo. 10. Ducha poznaje się zasadniczo inaczej, niż idee, a mianowicie: własne ja, własny umysł (*own minds*) czy własne istnienie (*own existence*), bezpośrednio dzięki wewnętrznemu poczuciu lub refleksji (*by inward feeling or reflexion*), a inne duchy (inne „ja”) pośrednio, rozumując (*by reason*), albo poprzez ich działania, albo dzięki ideom, które inne duchy w nas wzbudzają⁵⁵².

DAVID HUME

David Hume⁵⁵³, trzeci spośród klasyków empiryzmu angielskiego XVII i XVIII w., był tego nurtu dogłębnym krytykiem. W centrum swoich zainteresowań postawił człowieka oraz wskazał na doświadczenie i obserwację jako na jedynie uprawomocniony sposób budowy nauki o człowieku, którą uznał za jedyną solidną podstawę dla innych nauk. Pisał:

Dla mnie wydaje się rzeczą oczywistą, że wobec tego, iż równie jest nam nieznaną naturą umysłu jak rzeczy fizycznych, przeto musi być równie niemożliwe wytworzyć sobie jakieś pojęcie o siłach i cechach umysłu inaczej niż na podstawie starannego i ścisłego badania faktów oraz obserwacji tych swoistych oddziaływań umysłu i ich skutków, gdy znajdzie się on w różnych okolicznościach i sytuacjach⁵⁵⁴.

552 Por. tamże, I, 29, 30, 65, 89, 107, 145-149, dz. cyt., 36, 50, 60, 67n, 84-86. Wymienione tu tezy dotyczące intencjonalności mają swoje przełożenie na doświadczenie piękna oraz moralności. Omawia je szeroko A. Grzeliński, *Człowiek i Duch Nieskończony*, dz. cyt., 187-253.

553 Znaczący wpływ na przedstawienie stanowiska Hume'a, oprócz cytowanych już opracowań historycznofilozoficznych, w tym *Historii filozofii* F. Coplestona, miały: monografie A. Grzelińskiego, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń: Wydawnictwo UMK 2005, i M. Rutkowskiego, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Warszawa: Wydawnictwo UW 2001, oraz wstępy i posłowie do cytowanych dzieł Hume'a. Styl jego pism, na co zwraca uwagę Grzeliński (tenże, *Kategorie*, dz. cyt., 36), domaga się cierpliwego rozsupływania ich treści, co uwidoczni się także w niniejszej prezentacji jego stanowiska.

554 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, I, Wstęp, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia 2005, 81n. To młodzieńcze dzieło, zlekceważone zrazu przez uczonych, do których było zaadresowane, jest nadal uważane za klucz do zrozumienia poglądów Hume'a, mimo że on sam odżegnywał się od *Traktatu* i wskazywał na swoje późniejsze prace jako na adekwatniej oddające jego poglądy. Nie spełniwszy pokładanych w nim nadziei, *Traktat* został przez autora przeredagowany, a owocem tego są: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* (tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa: PWN 1977), które traktowane są jako główne dzieło Hume'a, oraz *Badania dotyczące zasad moralności* (tłum. M. Filipczuk, T. Teszner, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2005).

Powyższy cytat ujawnia, że Hume w swoich badaniach dążył do odkrycia zasad faktycznego sposobu funkcjonowania umysłu jako swoistego rdzenia i podstawy całego człowieka oraz nie ograniczał zakresu funkcjonowania umysłu jedynie do sfery poznawczej, gdyż umysł ją przekracza, kierując się ku moralności⁵⁵⁵. Pozwala to oczekiwać, że i intencjonalność w jego dziełach będzie wykraczała poza sferę poznawczą.

Hume przyjmował, że wszystkie nasze idee (*ideas*), wytwarzane przez umysł, wywodzą się z wrażeń (*impressions*), elementarnych danych doświadczenia, czyli z pierwotnych odczuć (*sentiments*), które są proste i złożone, zmysłowe i refleksyjne (pierwotne i wtórne). Wrażenia są środkiem poznania rzeczywistości i sprawdzianami prawdziwości idei, które „naśladują” lub „odtwarzają” percepcję⁵⁵⁶ zmysłów. Wrażenia są percepcjami żywymi i jaśniejszymi, a powstają one, gdy „słyszymy, widzimy, czujemy, kochamy, nienawidzimy, pożądamy lub chcemy”⁵⁵⁷. Wymieniony tu katalog zarysowuje krąg zmysłowych percepcji, obejmujących wrażenia i wzruszenia, a zatem to, co tradycyjnie zaliczano do poznawczej i pożądawczej funkcji zmysłów. Idee natomiast są mniej żywe, są kopiami impresji, a uświadamiamy je sobie, gdy zastanawiamy się nad którąkolwiek z nich. Idea pozostaje w umyśle, choć znika impresja pierwotna (zmysłowa). Z kolei pozostająca w umyśle idea wywołuje lub może wywołać nowe impresje refleksywne (wtórne), a te znowu pozostawiają w umyśle swoje kopie, czyli idee itd., itd.⁵⁵⁸

555 Na początku *Księgi trzeciej Traktatu* pisał (III, 1, 1, dz. cyt., 531): „[...] mam pewną nadzieję, że ten system filozofii zdobędzie nową moc przekonywającą, w miarę jak się będzie posuwał naprzód, i że nasze wywody dotyczące moralności potwierdzą wszystko to, co zostało powiedziane o rozumie i uczuciach. Moralność jest sprawą, która interesuje nas ponad wszystkie inne”.

556 Hume przejął od Locke’a terminologię, lecz zmienił jej znaczenia. I tak np. „percepcja”, podobnie jak „impresja” i „idea” znaczy „określona treść umysłowa”.

557 D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, dz. cyt., 18. W *Traktacie*, I, 1, 1, dz. cyt., 85n, czytamy: „[...] przez tę nazwę [impresja] rozumiem wszelkie doznania zmysłowe, uczucia i emocje, kiedy zjawiają się one po raz pierwszy w naszej duszy. Przez idee rozumiem mgliste obrazy impresji w rozumowaniu i myśleniu; takie na przykład, jakie są wszystkie percepcje wzbudzone przez słowa, które tu piszę, wyjąwszy tylko te, które mają początek we wzroku i dotyku, oraz wyjąwszy bezpośrednią przyjemność lub przykrość, jaką to może powodować. Myślę, że nie będzie potrzeby używania wielu słów, by wyjaśnić tę różnicę. Każdy sam łatwo spostrzeże różnicę między odczuwaniem i myśleniem. Przeciętnie stopnie tych rodzajów odróżnia się łatwo; choć nie jest rzeczą niemożliwą, iżby w poszczególnych wypadkach były one bardzo podobne do siebie. Tak we śnie, w gorączce, w obłąkaniu lub we wszelkich bardzo gwałtownych poruszeniach duszy nasze idee mogą zbliżyć się do impresji. Z drugiej strony zdarza się czasem, że nasze impresje są tak mgliste i słabe, że nie możemy ich odróżnić od naszych idei. Lecz mimo tego bliskiego podobieństwa w nielicznych przypadkach, na ogół biorąc, są one tak różne, że nikt nie może mieć wątpliwości, iż należy je zaliczyć do różnych działów i każde oznaczyć inną nazwą, by uwidocznić różnicę”. Przytoczony fragment wyjaśnia nie tylko istotną różnicę między impresjami i ideami, lecz także wskazuje na możliwość pomyłek w uznaniu czegoś za ideę czy impresję oraz na funkcję języka, który nazywa, wzbudza określone percepcje lub naprowadza na nazywanie czy opisywany przedmiot.

558 Por. D. Hume, *Traktat*, I, 1, 2, dz. cyt., 92n. Hume jako przykład impresji zmysłowych (pierwotnych) przywołał ciepło lub zimno, głód lub pragnienie, przyjemność lub przykrość, natomiast jako przykład idei refleksyjnych, wywołanych przez idee przyjemności lub przykrości, podał pożądanie lub wstręt, nadzieję

Z zestawienia idei prostych powstają idee złożone. Mimo iż się wydaje, że swobodę myśli ludzkiej, tworzącej idee złożone lub modyfikującej idee proste, nie „hamują nawet granice natury i rzeczywistości”, faktycznie – według Hume’a – „twórcza moc umysłu sprowadza się jedynie do zdolności łączenia, przemieszczania, powiększania lub umniejszania materiału dostarczanego nam przez zmysły i doświadczenie”⁵⁵⁹. Umysł tworzy zatem idee na materiale, którego biernie doznaje.

Impresje, które znalazły się w umyśle, mogą się na nowo w nim pojawić jako idee. Dzięki pamięci zachowują one w znacznym stopniu swoją pierwotną żywotność, natomiast dzięki wyobraźni ją tracą. Wyobraźnia swobodnie „transponuje i zmienia swoje idee”, naruszając naturalny porządek rzeczy, co uwidacznia się w twórczości literackiej, oraz porządek i kształt, jaki był w impresjach pierwotnych. Natomiast pamięć, jeśli nie jest wadliwa, zachowuje pierwotne kształty, w jakich jej przedmioty były dane umysłowi: nie tyle proste idee, lecz ich porządek i układ⁵⁶⁰.

Mając na uwadze to, co zostało już powiedziane, według Hume’a przedmiotem ludzkiego badania mogą być zatem albo stosunki między ideami (*relations of ideas*), albo fakty (*matters of fact*). Badanie stosunków między ideami wymaga jedynie odpowiedniego działania rozumu: intuicji lub dowodzenia demonstratywnego, a twierdzenia w ten sposób odkryte zachowują pewność i oczywistość, nawet jeśli nie istnieją we wszechświecie przedmioty, odpowiadające tym ideom. Nauki matematyczne, które opierają się na wspomnianych tu działaniach rozumu, odnoszą się bowiem do idei, które są zawsze jasne i precyzyjne, a przez to łatwo rozróżnialne. Terminy zaś, które są wyrazem tych idei, są jednoznaczne i stabilne⁵⁶¹. Natomiast badanie faktów, właściwe – zgodnie z terminologią Hume’a – naukom moralnym⁵⁶² dokonuje się na innej drodze – nie dają się one dowodzić (*are not ascertained*) w sposób demonstratywny, lecz prawdopodobny (moralny właśnie). Hume ostatecznie odrzucił związek przyczynowo-skutkowy jako podstawę wiedzy

lub obawę. Mając na uwadze impresje, należy zatrzymać się nad impresją własnego *ego*, która „jest nam zawsze dana bezpośrednio i aktualnie”, a „nasza świadomość daje nam tak żywe pojęcie o naszej osobie, iż niepodobna sobie wyobrazić, iżby cokolwiek mogło je pod tym względem przewyższyć” (tamże, II, 1, 11, dz. cyt., 397). Natomiast uczuć innych osób doznajemy dzięki oddźwiękowi uczuciowemu (*sympathy*). Impresja własnego *ego*, o której była mowa, nie jest jednakże impresją substancji (tę Hume odrzucił), lecz impresją własnych wzruszeń czy uczuć (powiedzielibyśmy: przeżyć).

559 Tenże, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, dz. cyt., 18n.

560 Por. tenże, *Traktat*, I, 1, 3, dz. cyt., 92-94.

561 Por. tenże, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, VII, 1, dz. cyt., 74.

562 Wydaje się, że tym terminem Hume określał nauki, u podstaw których leży badanie, charakteryzujące się pewnością moralną, a nie apodyktyczną, nie zaś jedynie nauki o moralności.

o faktach i prawidłowościach⁵⁶³, jakie między nimi zachodzą, oraz wykazał, że przewidywany skutek określonego przyszłego zdarzenia opiera się na przyzwyczajeniu, jakie żywimy dzięki nagromadzonym doświadczeniom⁵⁶⁴. O przewidywanym skutku coś twierdzimy nie dzięki rozumowaniu, lecz instynktownie, dzięki uczuciom⁵⁶⁵. Przeświadczenie (*belief*), że tak a tak się stanie, określił Hume jako konieczny rezultat „zеткиnięcia się umysłu z danym faktem”, jako „akt duszy w danych warunkach tak samo nieunikniony, jak odezwanie się uczucia miłości, gdy doznajemy dobrodziejstw, lub nienawiści, gdy spotyka nas krzywda”, a akty te „są rodzajem wrodzonych instynktów, których żadne argumentowanie, żaden proces myślowy czy rozumowy nie może ani wytworzyć, ani usunąć”⁵⁶⁶. Przeświadczenie polega na sposobie przedstawienia układu idei oraz poczucia, jakie temu towarzyszy w umyśle, a nie na samym ich układzie, co pozwala odróżnić fakt od fikcji⁵⁶⁷.

Ustalenia, jakich Hume dokonał odnośnie do rozumu i uczuć, zostały przeniesione do sfery moralności i estetyki⁵⁶⁸. I w nich podstawową rolę odgrywa nie rozum, lecz uczucie, które przez rozum bywa korygowane. Wszelkich rozróżnień moralnych, bo na nich się skoncentrujemy, a więc dobra lub zła, cnoty lub występku, nie odkrywa sam rozum, lecz zmysł moralny (*moral sense*), który tkwi w naturze człowieka. Zmysł ów, doznając różnych impresji, które są swoistymi przeżyciami przykrości lub przyjemności, umożliwia poznanie tego, co jest dobre lub złe moralnie⁵⁶⁹. W poznaniu moralności Hume nie kwestionował znaczenia rozumu, lecz nie przyznawał mu wiodącej roli. Sfera rozumu dotyczy prawdy i fałszu. W niej przedmioty ukazują się takimi, jakimi są w naturze. Natomiast doznanie piękna i brzydoty, cnoty i występku, jest domeną smaku (*taste*), który ma zdolność wytwórczą, zabarwiając „wszystkie przedmioty naturalne kolorami, których użycza wewnętrzne uczucie”, a przez to „staje się motywem działania i stanowi źródło

563 Mimo to Hume nie zrezygnował z posługiwania się terminami „przyczyna” i „skutek”, ale raczej jako opisującymi określone relacje. Jak się wydaje, trudno mu było zastąpić te terminy innymi, odpowiadającymi jego teorii.

564 Według Hume’a przyzwyczajenie jest także podstawą przeświadczenia o trwaniu przedmiotów materialnych i tożsamości osoby – por. tenże, *Traktat*, I, 4, 6, dz. cyt., 329-341.

565 Terminem „uczucie” (*passion*) Hume nazywał wszelkie emocje i wzruszenia, także niepohamowane wybuchy emocji.

566 D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, V, 1, dz. cyt., 58n.

567 Por. tamże, V, 2, dz. cyt., 62.

568 Tamże, XII, 3, dz. cyt., 200: „Etyka czy estetyka są raczej sprawami smaku i odczuć (*taste and sentiment*) aniżeli rozumu. Piękno, czy to duchowe, czy fizyczne, raczej czujemy, niż postrzegamy. Jeżeli zaś na jego temat rozumiemy i usiłujemy ustalić jego kryterium – to rozważamy tu fakt nowy, mianowicie smak ludzki w ogóle lub też inny jakiś fakt tego rodzaju, że może być przedmiotem rozumowań i badań”.

569 Por. tenże, *Traktat*, III, 1, 2, dz. cyt., 547-553; tenże, *Badania dotyczące zasad moralności*, I, dz. cyt., 5-9.

oraz pierwszy impuls dla woli i pragnienia”⁵⁷⁰. Według Hume’a moralność „jest znacznie bardziej rzeczą odczucia niż sądu, chociaż to odczucie czy wzruszenie jest zazwyczaj tak łagodne i subtelne, że skłonni jesteśmy mieszać je z ideą [...]”⁵⁷¹, co pozwala nam – niesłusznie – wpisywać moralność do sfery rozumu. Zdając sobie sprawę, że poznanie moralne charakteryzuje niepewność, Hume wyjaśniał, że jest to następstwem tego, iż dotyczy ono idei złożonych, które nie są jednoznaczne i ściśle. Dlatego, aby je ujednoznaczyć i uściślić, konieczne jest wskazanie idei prostych, składających się na ideę złożoną, i odniesienie idei prostych do impresji, których są kopiami, do impresji, które są żywe i wyraźne oraz jednoznaczne⁵⁷².

Jednakże to nie rozum odnosi nas do rzeczywistości. Jego domeną jest świat idei, które są – jak o tym była mowa – jedynie kopiami. W świat rzeczy realnych wprowadza nas wola, która sama nie jest uczuciem, lecz pozwala uczucie wyjaśnić. Wolę Hume rozumiał jako „impresję wewnętrzną, którą czujemy i której jesteśmy świadomi, gdy z rozmysłem dajemy początek jakiemuś nowemu ruchowi naszego ciała albo nowej percepcji naszego umysłu”⁵⁷³. Hume woli jednakże odmawia wolności. Impresja woli jest nam znana, a zatem nie trzeba jej ani definiować, ani dalej opisywać. W działaniach woli Hume przyznawał rozumowi pośrednią funkcję motywacyjną. Stwierdzał, że sam z siebie rozum nie może wywołać żadnego działania, jak dzieje się to dzięki uczuciom, nie może też zapobiec aktowi woli czy walczyć o przewagę z jakimś uczuciem czy wzruszeniem. Dlatego jest i winien być jedynie „niewolnikiem uczuć”, które są czymś pierwotnym („istnieniem pierwotnym” lub jego „modyfikacją”) i jako takie nie są żadną kopią czegokolwiek. A zatem w sensie ścisłym nie są i nie mogą być przeciwne prawdzie czy rozumowi, gdyż nie są ideami, a rozum wydaje sądy jedynie o ideach. Natomiast uczuciom może towarzyszyć jakiś fałszywy sąd, który „czyni” dane uczucie nierozumnym, choć ściśle rzecz biorąc, nie ono jest nierozumne, lecz sąd, który mu towarzyszy. Pośrednie motywowanie woli przez rozum polega na tym, że uczucia przed nim ustępują „bez żadnej opozycji”, gdy rozum przekona nas o błędzie co do przedmiotu uczuć⁵⁷⁴.

Spójności filozofii Hume’a nadaje jego koncepcja uczuć (*passions*) oraz uczuciowego oddźwięku (*sympathy*). Sprawia to, że i intencjonalność w jego

570 Tenże, *Badania dotyczące zasad moralności, Dodatek I*, dz. cyt., 97.

571 Tenże, *Traktat*, III, 1, 2, dz. cyt., 547; por. tenże, *Badania dotyczące zasad moralności, Dodatek I*, dz. cyt., 94.

572 Por. tenże, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, VII, 1, dz. cyt., 76n.

573 Tenże, *Traktat*, II, 3, 1, dz. cyt., 475.

574 Por. tamże, II, 3, 3, dz. cyt., 488-493.

działach przejawia się przede wszystkim w celowym działaniu, które obejmuje także myślenie i mówienie. Znamienny jest tu fragment, który wprowadza do omawianych przez Hume'a przykładów kojarzenia idei, a zarazem podkreśla, że owa celowość jest niejako wpisana w rozumność, a nie ogranicza się jedynie do woli. Czytamy w nim:

Ponieważ człowiek jest istotą rozumną i dąży bezustannie do szczęścia, które spodziewa się osiągnąć przez zaspokojenie pewnych namiętności czy skłonności, przeto rzadko kiedy działa, mówi lub myśli bez jakiegoś zamiaru czy intencji. Ma on stale przed sobą jakiś cel; a chociaż niekiedy może się zdarzyć, że obierze środki do osiągnięcia go niestosowne, ani na chwilę nie traci go z oczu i nie wyrzeknie się myśli o nim nawet wtedy, gdy nie może się spodziewać, aby mu przyniosły pożytek⁵⁷⁵.

Według mojego rozeznania, termin „intencjonalność” (*intentionality*) nie występuje w dziełach Hume'a, natomiast termin „intencja” (*intention*), jak u innych filozofów tego okresu, jest używany bardzo rzadko i to przede wszystkim w znaczeniu potocznym: „zamiaru”, „zamysłu”, „chęci” czy „usiłowania”. Ale przez ujęcie wszystkich czynności umysłu jako wolicjonalnych, intencjonalność – można powiedzieć – przenika cały umysł. Intencja według Hume'a decyduje bowiem o dobru lub złu działań. A dzieje się tak dlatego, „że intencja nie tylko wzmacnia związek między ideami, lecz równie często jest niezbędna, by tworzyć związek między impresjami i dać początek przyjemności lub przykrości”⁵⁷⁶.

IMMANUEL KANT

W naszym odsłanianiu intencjonalności przyszedł czas na Immanuela Kanta⁵⁷⁷. Wobec znaczenia i doniosłości jego filozoficznych dokonań dla dzie-

575 Tenże, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, III, dz. cyt., 26.

576 Tenże, *Traktat*, II, 2, 3, dz. cyt., 426.

577 W opracowaniu stanowiska Kanta korzystam dodatkowo m.in. z następujących opracowań: *200 lat z filozofią Kanta*, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa: Genesis 2006; O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994; *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Poznań: UAM-WT Redakcja Wydawnictw 2004; S. Judycki, *Idea idealizmu: Kant, Husserl, Ingarden*, w: *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, red. J. Dębowski, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1994, 77-88; tenże, *Kantowska teoria umysłu*, „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997), 35-60; tenże, *Realizm i idealizm*, art. cyt.; J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1991; E. Wolicka, *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Lublin: TN KUL 2002.

jów filozofii oraz oddziaływania jego myśli na umysłowość ostatnich trzech wieków, jeśli wliczymy w to i nasz wiek, można przychylić się do stanowisk tych, którzy filozofię Kanta umieszczali w centrum filozofii nowożytnej, ku której zmierzała wszelka wcześniejsza myśl filozoficzna i z której wypływała myśl późniejsza⁵⁷⁸, oraz widzieli w niej przełom transcendentálny w filozofii⁵⁷⁹.

W problematykę intencjonalności wprowadza pierwsze zdanie *Przedmowy do Krytyki czystego rozumu* z wydania A z 1781 r.:

Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość⁵⁸⁰.

Zdanie to miało przede wszystkim wskazać na nieudane próby dotychczasowej metafizyki dotarcia do naczelných i bezwarunkowych zasad, a to dlatego, że trzymała się ona doświadczenia, które odkrywać może jedynie zasady uwarunkowane, gdy podstawa doświadczenia zdaje się leżeć poza wszelkim doświadczeniem – poza (*meta*) fizyką, czyli poza doświadczeniem przyrodniczym. Jednocześnie uwidaczniało się w nim przekonanie, że „metafizyka jako pewna naturalna skłonność”⁵⁸¹ ze swymi pytaniami o Boga, wolność i nieśmiertelność jest nie tylko możliwa, lecz i konieczna. Ale zdanie to sygnalizuje coś jeszcze, a mianowicie: że to rozum ludzki dręczą pytania, których ten nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura. A jeśli tak, to w zdaniu tym można dostrzec zapowiedź szczególnej aktywności rozumu ludzkiego, który nie musi być przez nic pobudzany, lecz działa z siebie samego i to w sposób konieczny, w czym widziałbym podstawowy przejaw intencjonalności, tak jak ona ujawnia się w dziełach Kanta. Według niego bowiem sam rozum ludzki jest ze swej natury aprioryczny i dla siebie samego jest trybunałem, osądzającym swoją własną aktywność, która obejmuje zmysłowość, intelekt i rozum w węższym sensie⁵⁸².

578 Por. W.G. Jacobs, *Dwa stulecia Immanuela Kanta (1804-2004)*, tłum. K. Krzemieniowa, w: *200 lat z filozofią Kanta*, dz. cyt., 57.

579 Por. Ch. Asmuth, *Przełom transcendentálny w filozofii Kanta*, w: *200 lat z filozofią Kanta*, dz. cyt., 87-96.

580 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A VII, dz. cyt., t. 1, 7.

581 Tamże, B 22, dz. cyt., t. 81.

582 Jak zwracają na to uwagę komentatorzy, Kant posługiwał się terminem *Vernunft* w szerokim i wąskim znaczeniu. W szerokim znaczeniu *Vernunft* obejmuje: zmysłowość, intelekt (*Verstand*) oraz rozum (*Vernunft*) w wąskim znaczeniu. Intelekt pojmuje przedstawienia, tworząc pojęcia, a rozum – wąsko rozumiany – idee. Intelekt jest zdolnością tworzenia prawideł, a rozum – zasad.

Tematem filozofii Kanta jest właśnie rozum, a wraz z nim – twierdzą – (ukryta) intencjonalność. Zadaniem, jakie sobie postawił filozof z Królewca, była „krytyka samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia [...]”, a głównym pytaniem: „co i jak wiele może poznać intelekt i rozum niezależnie od wszelkiego doświadczenia [...]”⁵⁸³. Jest to pytanie o możliwość metafizyki, która winna postępować „pewnym krokiem badania naukowego”⁵⁸⁴. Aby na nie odpowiedzieć, konieczne jest wycofanie się od przedmiotu poznania i skupienie się na samym poznaniu. Kant poznanie, które nie zajmuje się przedmiotami, lecz „naszym sposobem poznawania tych przedmiotów, o ile ten sposób może być *a priori* możliwy”, określił mianem „transcendentalne”⁵⁸⁵.

Ku stwierdzeniu, że badanie rozumu obejmuje lub – być może – jest tożsame z badaniem jego intencjonalności, skłania pojawienie się w dziełach Kanta terminu intencjonalność, co prawda tylko raz i to marginalnie. W *Krytyce władzy sądenia*, gdy jest mowa o systemach dotyczących celowości przyrody, Kant rozważał, czy zasada, że sądy o niektórych przedmiotach przyrody (tzn. o istotach organicznych) oraz o ich możliwości muszą opierać się na pojęciu przyczyn celowych (sądy teleologiczne), jest jedynie subiektywnie ważna jako maksyma naszej władzy sądenia, czy też jest obiektywną zasadą przyrody. Przystępując do porównania sposobu postępowania przyrody do techniki (ze względu na celowość), odróżnił *technica intentionalis* (zamierzoną, rozmyślną czy umyślną – *absichtliche*) od *technica naturalis* (mechaniczną) i stwierdził, że systemy, które opowiadają się za idealizmem przyczyn celowych w przyrodzie, „zaprzeczają przyrodzie intencjonalności, tzn. przeczą, by była ona w sposób zamierzony zdeterminowana do tego ich [przedmiotów przyrody] celowego tworzenia, albo innymi słowy, by cel był [tu] przyczyną”⁵⁸⁶. Choć do problemu celowości przyjdzie nam wrócić, tu chciałbym jedynie zasygnalizować, że intencjonalność połączył Kant z rozumnym zamiarem, różniącym tym samym przedmioty intencjonalne, w które rozumny zamiar jest wpisany, od przedmiotów, które działają mechanicznie.

Ponadto w polskich tłumaczeniach tekstów Kanta oraz w opracowaniach zwykło się terminami „intencja”, „postawa moralna” lub „usposobienie” oddawać rzeczownik *Gesinnung*. Ingarden wyjaśniał, że w tym wyrazie

583 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A XII, XVII, dz. cyt., t. 1, 11, 16.

584 Tamże, B VII, dz. cyt., t. 1, 21.

585 Tamże, B 25, dz. cyt., t. 1, 86.

586 Tenże, *Krytyka władzy sądenia*, 324, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN 1986, 363; por. tamże, 319-329, dz. cyt., 358-367.

zawarte są zarówno trwałe rysy charakteru etycznego człowieka, jak i żywione przezeń poglądy, a raczej jego sposób myślenia o różnych sprawach życiowych⁵⁸⁷. W *Krytyce praktycznego rozumu* termin ten utożsamiany jest z maksymą, wytwarzaniem przez wolę rzeczywistości tego, do czego się odnosi, zamiarem, dotyczącym spełnienia określonego czynu itp., które to „intencje” wyraźnie różnią się od związków przyczyn i skutków przez to, że nie są bezwzględnie konieczne⁵⁸⁸.

Powróćmy do dręczących rozum pytań, które zadaje mu jego własna natura, do pytań metafizycznych. Są to pytania o Boga, wolność i nieśmiertelność⁵⁸⁹. Wobec nich rozum teoretyczny (spekulatywny) jest bezsilny. Odpowiedź na te pytania domaga się wzniesienia ponad doświadczenie, od którego rozum teoretyczny nie może się uwolnić. Poznanie teoretyczne dokonuje się bowiem we współdziałaniu naoczności i myślenia. Kant uznał je za samodzielne pnie poznania, które jednakże jedynie współdziałając, pozwalają poznać przedmiot⁵⁹⁰. Współdziałanie to zostało wyjaśnione na początku *Logiki transcendentalej*. Przyjmowanie przedstawień (*Vorstellungen*) czy odbiorczość wrażeń, które jest zmysłowością (*Sinnlichkeit*), oraz zdolność poznawania przedmiotu przez te przedstawienia czyli samorzutność pojęć, zwana intelektem (*Verstand*), to dwa główne źródła umysłu (*zwei Grundquellen des Gemüts*). Konieczne współdziałanie zmysłowości i intelektu w poznaniu jest zatem sprawą umysłu. Ujawnia ono z jednej strony jego receptywność (*Rezeptivität*), gdy pobudzony przez coś przyjmuje przedstawienia, a z drugiej – jego spontaniczność czy samorzutność (*Spontaneität*), gdy myśli (*denkt*) o tych przedstawieniach czy je pojmuje lub też gdy przedstawienia wytwarza (*Vorstellungen selbst hervorzubringen*).

Żadnej z tych własności nie należy przedkładać nad drugą. Bez zmysłowości nie byłby dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe. Jest więc rzeczą równie konieczną sprawić, by pojęcia nasze stały się zmysłowe (tj. dołączyć do nich przedmiot występujący w naoczności), jak uczynić, by dane

587 Por. przypis 1, w: tenże, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. 2, 489.

588 Por. zwłaszcza: tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, I, 2, 2, 1, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN 1984, 185.

589 Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 395, przypis, dz. cyt., t. 2, 47.

590 Odnośny fragment *Krytyki czystego rozumu* brzmi następująco (A 15, B 29, dz. cyt., 90): „Tylko tyle wydaje się potrzebne dla wprowadzenia lub wstępnego uprzytomnienia, że istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, które, być może, wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i intelekt. Przez pierwszą z nich przedmioty są nam dane, przez drugi zaś są pomyślane”. Intrygujące, także dla zagadnienia intencjonalności, jest dopowiedzenie, że wymienione dwa pnie ludzkiego poznania być może wyrastają „ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia”. Zwraca na nie uwagę S. Judycki we wspomnianym już artykule *Idea idealizmu*.

naoczne stały się zrozumiałe (tj. podporządkować je pojęciom). Obie zdolności, lub sprawności, nie mogą też nawzajem wymieniać swoich funkcji. Intelpekt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko stąd, że się one łączą, może powstać poznanie⁵⁹¹.

Poznanie jest zatem według Kanta syntezą tego, co różnorodne, zarówno tego, co aposterioryczne, jak i tego, co aprioryczne. Synteza dokonuje się już na poziomie zmysłowości, gdy konieczne i aprioryczne formy zmysłowej naoczności (przestrzeń i czas) jednoczą nieuporządkowane wrażenie zmysłowe (zewewnętrzne i wewnętrzne), co jest działaniem wyobraźni, „pewnej ślepej, choć niezbędnej funkcji duszy, bez której nie mielibyśmy wcale poznania, ale którą rzadko tylko sobie uświadamiamy”⁵⁹². Jako zależne od zmysłów, formy te mają tylko subiektywną ważność i określają jedynie zjawiska (fenomeny), natomiast nie rzeczy same w sobie (noumeny), które tym samym pozostają poza zasięgiem poznania (są niepoznawalne), mimo iż to one pobudzają (*affizieren*) zmysły, wynikiem czego jest wrażenie (*Empfindung*) – materia zmysłowości. Z kolei intelekt treść naoczności, którą zastał już uporządkowaną przestrzennie i czasowo, jednoczy w pojęciu. Zasadami tej jedności są czyste pojęcia intelektu, które Kant nazwał kategoriami, odpowiednio do rodzajów sądów, w których dokonuje się synteza myślenia. Kategorie te intelekt tworzy spontanicznie, gdy sprowadza treści naoczne do postaci pojęć i tym samym nam dostarcza poznań w sensie ścisłym. Pojęcia te nie pochodzą z doświadczenia, lecz są czystymi tzn. apriorycznymi pojęciami intelektu. Jako puste mogą być jedynie myślane, natomiast gdy ujmują treści zmysłowej naoczności, dokonuje się poznanie⁵⁹³.

Syntetyczna jedność każdego przedmiotu, ukształtowana przez formy zmysłowości oraz kategorie intelektu, musi mieć swoją transcendentálną podstawę, swe źródło czy najwyższą zasadę, będącą przed wszelką empiryczną lub kategorialną jednością. Według Kanta jedność wszelkiej syntezy nadaje czyste „myślenie” czyli „ja” transcendentálne, czyli jedność samoświadomości, czyli pierwotna syntetyczna jedność apercepcji⁵⁹⁴, tożsama z intelektem. „Myślenie” wyprzedza wszelkie doświadczenie, gdyż jest przedstawieniem niespro-

591 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 51, B 75, dz. cyt., 139n.

592 Tamże, A 78, dz. cyt., t. 1, 169.

593 Por. tamże, *Estetyka transcendentálna i Logika transcendentálna*.

594 Wymienione powyżej terminy Kant uznawał za równoważne. Nie wolno także przeoczyć, że obok „ja” transcendentálnego Kant wyróżnił „ja” empiryczne, które pochodzi z samodoświadczenia podmiotu i towarzyszy wszelkim zjawiskom zewnętrznym, lecz jako zmienne nie może tworzyć ostatecznej podstawy tożsamości samej wiedzy, oraz „ja” metafizyczne (duszę), które jako substancja duchowa jest ideą czystego rozumu (o czym będzie jeszcze mowa).

wadzalnym do czegoś bardziej podstawowego, które koniecznie towarzyszy wszystkim naszym przedstawieniom i nadaje im jedność. „Myślę” nie jest przedmiotem wewnętrznego doświadczenia, nie jest substancją, ale nie jest też ich przeciwieństwem, a to dlatego, że będąc źródłem wszelkich kategorii, nie daje się przez nie określić. Nie ma też żadnej naoczności i dlatego, będąc formalnym warunkiem wszelkiego poznania, samo „myślę” nie jest poznane w sensie kantowskim. Tak rozumiana transcendentálna samowiedza jest zatem wspólnym źródłem podmiotowości i przedmiotowości, wiążącym różnorodność danych przedstawień w jedną świadomość⁵⁹⁵.

Tak oto zostały wyznaczone granice poznania teoretycznego, które zaczyna się od zmysłów a kończy na intelekcie. Nie znaczy to jednak, że tym samym czyni się zadość aspiracjom rozumu ludzkiego, stającego wobec dręczących go pytań metafizycznych, pytań, które wykraczają poza doświadczenie. Na te pytania odpowiada rozum wąsko pojęty jako – jak to myląc określił Kant – „najwyższa władza poznawcza” (*die oberste Erkenntniskraft*), opracowująca materiał dany w oglądaniu i ujęty przez czyste pojęcia intelektu oraz podporządkowująca ten materiał najwyższej jedności myślenia i doprowadzająca intelekt do zupełnej wewnętrznej zwartości⁵⁹⁶. Zwartość tę nadają idee transcendentálne, które „nie są dowolnie wymyślone, lecz są zadane przez naturę samego rozumu”⁵⁹⁷. Same są nieuwarunkowane i jako takie nie są przedmiotem żadnego doświadczenia, a podlega im wszelkie doświadczenie. Nie można ich poznać, gdyż nie poddają się zmysłowemu oglądowi i ujęciu pojęciowemu. Są wywnioskowane i refleksyjne, jedynie myślane i jako idee regulatywne (a nie konstytutywne) łączą w całość fragmentaryczne doświadczenia. Całość ta nigdy nie jest dana, lecz wyznacza nieosiągalny cel postępującego procesu poznania. Liczbę owych idei wyznacza liczba rodzajów stosunków, które intelekt przedstawia sobie za pomocą kategorii. A są ich trzy: idea duszy, która „zawiera absolutną jedność myślącego podmiotu”, idea świata, zawierająca „absolutną jedność szeregu warunków zjawiska”, oraz idea Boga, zawierająca „absolutną jedność warunku wszelkich przedmiotów myślenia w ogóle”⁵⁹⁸. Idee te „wywołują jedynie pozór, lecz pozór nieodparty, którego ułudność można zaledwie

595 Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 132-135, dz. cyt., t. 1, 238-243.

596 Por. tamże, B 355, 362, dz. cyt., t. 2, 8, 15n. Kant intelekt nazwał zdolnością tworzenia prawideł (*Regeln*), a rozum – zdolnością tworzenia zasad naczelných (*Prinzipien*), tzn. zasad, które zapewniają jedność prawidłom intelektualnym, tak jak one wprowadzają jedność w zjawiska. Czysty rozum wprost odnosi się do intelektu i jego sądów, a poprzez niego, pośrednio – do przedmiotów. Por. tamże, B 356, B 359, 363, dz. cyt., t. 2, 9n, 12n, 17.

597 Tamże, B 384, dz. cyt., t. 2, 35.

598 Tamże, B 391, dz. cyt., t. 2, 44.

unieszkodliwić przez najostrzejszą krytykę”⁵⁹⁹. Są ze sobą powiązane na sposób logiczny i tworzą jedność, poczynając od poznania samego siebie, poprzez poznanie świata do poznania Boga jako do koniecznego wniosku. Odpowiadają one trzem dyscyplinom *metaphysica specialis*: transcendentalnej antropologii, transcendentalnej kosmologii oraz transcendentalnej teologii, a także podstawowym problemom metafizyki, wyznaczonym przez dręczące rozum pytania o Boga, wolność (świat) i nieśmiertelność (dusza)⁶⁰⁰.

Jeżeli „absolutna całość wszelkich zjawisk jest tylko pewną ideą”, idee rozumu dla poznania teoretycznego są nieosiągalne.

Całość ta bowiem pozostaje zawsze zagadnieniem bez rozwiązania, gdyż nie możemy jej nigdy przedstawić w obrazie. Natomiast w praktycznym stosowaniu intelektu chodzi jedynie o postępowanie wedle prawideł, dlatego idea rozumu praktycznego może być zawsze rzeczywiście dana *in concreto*, jakkolwiek tylko częściowo. Co więcej, ona też jest niezbędnym warunkiem wszelkiego praktycznego używania rozumu. [...] Praktyczna idea jest więc zawsze w najwyższym stopniu płodna i dla rzeczywistej działalności niezbędnie konieczna. Dlatego to o mądrości nie można jakby lekceważąco powiedzieć, że jest tylko pewną ideą. Lecz właśnie dlatego, że jest ideą koniecznej jedności wszelkich możliwych celów, musi dla wszystkiego, co praktyczne, służyć za prawidło, jako warunek pierwotny, a przynajmniej ograniczający⁶⁰¹.

Z czystego rozumu teoretycznego punkt ciężkości rozważań nad rozumem przesunął się zatem na rozum praktyczny⁶⁰². Przekracza on granice, wytyczone rozumowi teoretycznemu, i jest zdolny zbudować metafizykę praktyczną. Tym samym wiedza musiała ustąpić przed wiarą, czyli przed rozumem praktycznym – moralnością myślaną w kategoriach wolności. Kant akcentował prymat rozumu praktycznego przed teoretycznym, także dlatego, że „wszelkie zainteresowanie jest ostatecznie praktyczne, a nawet zainteresowanie właściwe rozumowi spekulatywnemu jest warunkowe i jedynie w praktycznym użytku zupełne”⁶⁰³. Człowiek jest bowiem przede

599 Tamże, B 670, dz. cyt., t. 2, 383.

600 Por. tamże, B 366-368, 377-396, dz. cyt., t. 2, 20n, 30-43.

601 Tamże, B 384n, dz. cyt., t. 2, 37n.

602 Zaraz na początku *Krytyki praktycznego rozumu* Kant wyjaśnił, dlaczego termin „rozum praktyczny” nie opatrzył przymiotnikiem „czysty” (tamże, *Przedmowa, Wstęp*, dz. cyt., 3, 25n).

603 Tamże, I, 2, 2, 4, dz. cyt., 197. Por. także następujące sformułowania – tamże, I, 1, 1, 7, dz. cyt., 55: „Czysty rozum jest sam przez się praktyczny i dyktuje (człowiekowi) prawo powszechne, które nazywamy prawem moralnym”; tamże, I, 1, 1, 8, dz. cyt., 71n: „czysty rozum może być praktyczny, tj. że może determinować wolę niezależnie od wszystkiego, co empiryczne – a [wykazuje] to przez fakt, w którym czysty rozum rzeczywiście okazuje się w nas praktycznym, mianowicie przez autonomię w zasadzie moralności, dzięki której determinuje on wolę do czynu”. Umieszczenie w pierwszym cytacie

wszystkim istotą działającą i – jak się zdaje – Bóg jest także istotą działającą: jest bowiem przyczyną istnienia działających istot jako noumenów⁶⁰⁴, choć działania człowieka i Boga, który także podlega prawu moralnemu, różnią się zasadniczo. Z natury bowiem wola Boga jest stale i wyłącznie dobra, a wola ludzka – nie, gdyż jest zależna od motywów zmysłowych.

Tym, co jako pierwsze odsłania się rozumowi praktycznemu jest prawo moralne jako fakt czystego praktycznego rozumu⁶⁰⁵, które jest „formą intelektualnej przyczynowości, tj. wolności”⁶⁰⁶. Poszukując czynnika bezwarunkowo koniecznego, leżącego u podstaw prawa moralnego, rozum praktyczny natrafia na imperatyw kategoryczny⁶⁰⁷, ściślej: na obiektywną zasadę, która jako nakaz rozumu zmusza wolę, a ona czuje się zniewolona do jego przyjęcia. Nakaz ten, gdy zostanie sformułowany, zwie się imperatywem⁶⁰⁸. Wraz z prawem moralnym, już nie bezpośrednio, rozum praktyczny odkrywa wolność woli jako konieczny warunek możliwości prawa moralnego i moralnego działania. Wolność woli jest postulatem czystego rozumu, wraz ze świętością, której urzeczywistnienie nakazuje prawo moralne, oraz szczęśliwością jako skutkiem działania. Postulatom tym odpowiadają idee czystego rozumu spekulatywnego: wolności, nieśmiertelności, Boga.

Nie wnikając głębiej w zagadnienia etyczne, należy zauważyć, że dla problematyki odsłaniania intencjonalności istotne znaczenie ma rola rozumu dla wolnego działania woli. Rozum praktyczny jest tym samym rozumem, co rozum teoretyczny, tylko że stosowany jest praktycznie⁶⁰⁹. Jest on bowiem władzą chcenia, rozumem odniesionym do działania. Rozum teoretyczny zajmuje się przedmiotami samej władzy poznania, natomiast rozum praktyczny – „motywami determinującymi wolę, która jest zdolno-

rzeczownika „człowiek” w nawiasie wskazuje, że wszelki rozum jest sam z siebie praktyczny, także rozum boski, natomiast „dyktowanie prawa” dotyczy tylko rozumu człowieka.

604 Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, I, 1, 3, dz. cyt., 167.

605 Prawa moralnego nie należy ograniczać do etyki we współczesnym rozumieniu, gdyż z krytyki praktycznego rozumu Kanta wyrosła także jego filozofia prawa i państwa.

606 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, I, 1, 3, dz. cyt., 122.

607 Imperatyw kategoryczny podaje się najczęściej w sformułowaniu (tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 52, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: PWN 1984, 50): „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”. W tekstach Kanta spotykamy alternatywne sformułowania tego imperatywu. Imperatywy są formułami, wyrażającymi stosunek obiektywnych praw woli w ogóle do subiektywnej niedoskonałości woli (np. woli człowieka), i dlatego nie posiadają ważności wobec woli boskiej (świętej, tzn. doskonałej), gdyż ona (a ściślej: wola ze swej natury) jest z konieczności zgodna z prawem. Jedynie bowiem dobra wola bez ograniczeń jest dobra. Por. tenże, *Uzasadnienie*, I, 34-67, dz. cyt., 11, 38-62; tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, I, 1, 1, 7, dz. cyt., 53; tamże, I, 1, 2, dz. cyt., 115.

608 Por. tenże, *Uzasadnienie*, 37, 127n, dz. cyt., 38, 111n.

609 Termin „praktyczny” jest przeciwstawiony terminowi „teoretyczny”. Gdy ten ostatni odnosi się do postawy czysto kontemplacyjnej, pierwszy dotyczy wszelkiej aktywności.

ścią albo wytwarzania przedmiotów odpowiadających przedstawieniom, albo chociaż determinowania samej siebie, tj. swej przyczynowości, do ich urzeczywistniania (obojętnie, czy zdolność fizyczna wystarcza, czy nie)⁶¹⁰. Przedstawienia rozumu są motywem, skłaniającym wolę do działania⁶¹¹. Według Kanta wola jest rodzajem przyczynowości, właściwej istotom żyjącym jako rozumnym (inteligencjom), a wolność jest jej własnością, która pozwala jej działać niezależnie od przyczyn zewnętrznych, gdy przyczynowość w istotach bezrozumnych jest koniecznością⁶¹². Przedmiotem rozumu praktycznego jest przedstawienie przedmiotu jako możliwego skutku wolności, który (lub jego przeciwieństwo) by urzeczywistniała wola odniesiona do czynu⁶¹³. To w obszarze praktycznego działania moralnego rozum odnajduje rzeczywistość inteligibilną, istniejącą w sobie (noumenalną), do której nie dociera czysty rozum teoretyczny (spekulatywny), skupiony na fenomenach. Ten ostatni (teoretyczny) zabezpiecza pojęcie noumenów, to jest możliwość a nawet konieczność ich pomyślenia. Ten pierwszy (praktyczny) jako powód istnienia samych przedmiotów wprowadza w rzeczywistość noumenalną⁶¹⁴.

Odsłaniając intencjonalność w dziełach Kanta, należy jeszcze zatrzymać się nad władzą sądenia (*Urteilstkraft*), której została poświęcona trzecia *Krytyka*⁶¹⁵. W niej jej autor starał się powiązać świat poznawania teoretycznego, czyli świat zjawisk, w którym panuje konieczna przyczynowość przyrody, ze światem postępowania moralnego (praktycznego), tj. z prawdziwie inteligibilną rzeczywistością, w której panuje wolna przyczynowość moralnego postępowania. W obrębie świata zjawisk uwidacznia się prawodawcza moc intelektu, natomiast w świecie postępowania praktycznego – prawodawcza moc rozumu. Powiązanie to leży w gestii władzy sądenia, która przybiera dwie odmienne formy podstawowe: estetyczną oraz teleologiczną. Jest ona także określana jako ogniwo pośrednie między intelektem a rozumem, między władzą poznawczą a pożądaną, a ogniwem tym jest uczucie rozkoszy⁶¹⁶.

610 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Wstęp, dz. cyt., 25. Kant odróżniał motyw działania jako obiektywną podstawę woli od pobudki jako subiektywnej podstawy pożądania – por. tenże, *Uzasadnienie*, 63n, dz. cyt., 60.

611 Por. tenże, *Uzasadnienie*, 37n, dz. cyt., 39. Zwracam uwagę na następującą wypowiedź, która w aspekcie intencjonalności rozjaśnia poruszony tu problem – tamże, 36, dz. cyt., 38: „Każdą rzecz w przyrodzie działa według praw. Tylko istota rozumna posiada władzę działania według przedstawionych praw, tj. według zasad, czyli posiada wolę”.

612 Por. tenże, *Uzasadnienie*, 97, dz. cyt., 86.

613 Por. tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, I, 1, 2, dz. cyt., 96-112.

614 Por. tamże, I, 1, 8, 1, dz. cyt., 73, 79.

615 Chodzi o *Krytykę władzy sądenia*.

616 Por. tamże, XXI-XXV, dz. cyt., 20-23. Dla poznania teoretycznego konstytutywne zasady poznania *a priori* leżą w gestii intelektu, natomiast w odniesieniu do działania praktycznego (do władzy pożądania) konstytutywne są zasady, leżące w gestii rozumu.

Władzę sądenia w ogóle Kant zdefiniował jako „władzę myślenia o tym, co szczegółowe, jako o czymś podporządkowanym temu, co ogólne”⁶¹⁷. Jako determinująca czy określająca (*bestimmend*) władza sądenia subsumuje (*subsumiert*) czy podporządkowuje pod to, co jest dane jako ogólne (prawidło, zasadę czy prawo), to, co jest szczegółowe. Natomiast jako reflektująca (*reflektierend*) poszukuje tego, co ogólne, dla tego, co jest dane jako szczegółowe. Kant uważał, że determinująca władza sądenia nie musi troszczyć się o prawo swego działania, natomiast władza reflektująca musi sama ustanowić sobie taką transcendentalną zasadę, a jest nią zasada celowości, która pośredniczy między przyrodą a wolnością. Nie czyni tego z racji poznawczych czy praktycznych, lecz z powodu roszczenia władz umysłowych do transcendentalnej jedności, a gdy temu roszczeniu zadośćuczyni, znajduje rozkosz, która wskazuje na estetyczny charakter władzy sądenia⁶¹⁸.

Kantowska teoria władzy sądenia nie jest wykończona, a i sam tekst trzeciej *Krytyki* sprawia niemałe trudności interpretacyjne⁶¹⁹. Dlatego jedynie zasygnalizuję te elementy krytyki władzy sądenia, które dopełniają odsłaniającą się w dziełach Kanta intencjonalność. A odróżnił on – o czym była mowa – estetyczną oraz teleologiczną formę tej władzy. Estetyczna władza sądenia nie określa niczego w przedmiocie, lecz samo odczucie podmiotu, który zostaje pobudzony przez przedstawienie. Przyjemność, jaka koniecznie towarzyszy przedstawieniu, jest podstawą sądu estetycznego, który jest sądem smaku. U jego podstaw leży subiektywna celowość w przedstawianiu pewnego przedmiotu⁶²⁰. Celowość ta jest przedstawiona jako zgodność formy przedmiotu z władzą sądenia, bez odniesienia tej formy do pojęcia, tzn. do poznania przedmiotu. Przedmiot, w którym podmiot znajduje bezinteresowne upodobanie, nazywa się pięknym⁶²¹, przy czym jedynie to, co piękne, daje upodobanie, i odróżnia się przez to od tego, co przyjemne, gdyż ono daje jedynie przyjemność, i od tego, co moralnie dobre, gdyż domaga się ono szacunku a nie upodobania. Upodobanie w pięknie, które jest sprawą

617 Por. tamże, XXV, dz. cyt., 24.

618 Por. tamże, XXXIII-XLVIII, dz. cyt., 31-46.

619 Trudności te eksponuje m.in. E. Wolicka, *Rozważania wokół Kanta*, dz. cyt., passim.

620 Kant przez cel rozumiał przedmiot pojęcia, jeśli jest ono uważane za przyczynę tego przedmiotu, za realną podstawę jego możliwości. Natomiast celowość to przyczynowość pojęcia w odniesieniu do jego przedmiotu. Dlatego może występować celowość bez celu: sama tylko forma celowości, jakiegось przedstawienia w sądzie estetycznym, która nie jest ograniczona do określonego poznania. Por. tenże, *Krytyka władzy sądenia*, 32-38, dz. cyt., 89-95.

621 Kant odróżnił coś, co jest piękne, od piękna samego. Wyróżnił też cztery znamiona sądu: jakość, ilość, stosunek, modalność, które pozwoliły mu na sformułowanie czterech, dopełniających się, definicji piękna. Por. tenże, *Krytyka władzy sądenia*, 5-73, dz. cyt., 62-129.

smaku, zakłada i utrzymuje umysł w stanie spokojnej kontemplacji⁶²². Od tego, co piękne, odróżnił Kant to, co wzniosłe, które w przeciwieństwie do tego, co piękne, nie może być zawarte w żadnej formie zmysłowej, lecz dotyczy tylko idei rozumu. To, co wzniosłe, przekracza nasze wyobrażenie i pojmowanie. U swej podstawy, podobnie jak piękno, zakłada subiektywną celowość przedstawienia w odniesieniu do władzy sądzenia⁶²³. Podoba się ono bezpośrednio, samo dla siebie, wbrew zainteresowaniu zmysłów. Upodobanie we wzniosłości, tak jak upodobanie w pięknie, musi być powszechnie ważne, bezinteresowne, musi dawać przedstawianie subiektywnej celowości i to jako koniecznej. Uczucie wzniosłości sprawia poruszenie umysłu, które zostaje przez wyobraźnię odniesione albo do władzy poznania, albo do władzy pożądania⁶²⁴.

Teleologicznie władza sądzenia⁶²⁵ ujmuje celowość obiektywną przedmiotów przyrody, w szczególności – tego, co organiczne. Celowość ta to „zgodność jego [przedmiotu] formy z możliwością samej rzeczy, stosownie do pojęcia o niej, poprzedzającego samą rzecz i zawierającego podstawę tej formy”⁶²⁶. Nie wiąże się ona, jak w przypadku estetycznej władzy sądzenia, z rozkoszowaniem, lecz z intelektem, wydającym sądy o przedmiotach. Dzięki temu pojęcie przyrody uzyskuje jedność, znajdując wspólną podstawę jej praw w ponadludzkim intelekcie czy umyśle⁶²⁷, i spotyka się z pojęciem sztuki jako dzieła (*opus*) geniuszu, mimo zasadniczych różnic między przyrodą a sztuką. Jak stwierdził Kant, „[ś]ciśle rzecz biorąc, należałoby nazwać sztukę tylko wytwarzaniem przez wolność, tj. przez akt woli, który u podstawy swych czynności kładzie rozum”⁶²⁸. Zakłada ona pewien cel w przyczynie, dlatego musi u podstaw założyć pojęcie o tym, czym ta rzecz być powinna⁶²⁹, co doprowadza sztukę do celowości obiektywnej, właściwej przyrodzie. Nic zatem dziwnego, że i w przyrodzie, i w sztuce Kant dostrzegł tę samą celowość, która sprawia, że o obu można powiedzieć, że są piękne. Jednakże

622 Por. tamże, 80, dz. cyt., 135.

623 Por. tamże, 81, dz. cyt., 137.

624 Por. tamże, 79n, dz. cyt., 134-136.

625 Ściśle rzecz biorąc, według Kanta (tamże, LII, dz. cyt., 50.) „[e]stetyczna władza sądzenia jest [...] pewną odrębną władzą wydawania sądów o rzeczach na podstawie pewnego pravidła, a nie na podstawie pojęć. Teleologiczna [natomiast] nie jest odrębną władzą, lecz tylko refleksyjną władzą sądzenia w ogóle, jej sposób postępowania bowiem [...] oparty jest na pojęciach, ale w odniesieniu do pewnych przedmiotów przyrody na zasadach szczególnych, a mianowicie na zasadach jedynie refleksyjnej, nie determinującej przedmiotów władzy sądzenia”.

626 Tamże, XLIX, dz. cyt., 46.

627 Por. tamże, XXVII, dz. cyt., 26.

628 Tamże, 174, dz. cyt., 224.

629 Por. tamże, 188, dz. cyt., 238.

o ile „[p]iękno przyrody jest piękną rzeczą”, to „piękno sztuki jest pięknym przedstawieniem pewnej rzeczy”. Dlatego Kant przyznawał pierwszeństwo i wyższość pięknu przyrody nad pięknem sztuki⁶³⁰.

Zadanie, jakie sobie postawił Kant, to wykrycie apriorycznych warunków poznania i moralności, a także – jak się zdaje – wytwórczości. Przeprowadzona przezeń krytyka rozumu, kazała mu stwierdzić, że nie mogą one pochodzić z doświadczenia (*a posteriori*), gdyż nie posiadałyby ogólnej obowiązywalności i nie byłyby pewne, lecz przypadkowe i prawdopodobne. Muszą zatem leżeć w podmiocie, gdyż nie można zaprzeczyć rozumowi, który jest zawsze obecny w każdym akcie podmiotu. Poddając rozum krytyce, Kant tym samym ukazał jego intencjonalność w trzech obszarach: poznania, moralności i wytwarzania. Mimo że wytwarzanie zostało w jego tekstach zmarginalizowane, to jest wyraźnie zasygnalizowane w idei stwarzania (świata) i twórczości artystycznej, a przecież, gdyby z tego punktu widzenia spojrzeć na filozofię Kanta, rozum jako twórczy czy wytwórczy ujawnia się także w obszarze poznania i moralności. Na zakończenie powrócę jeszcze do enigmatycznej uwagi o wspólnym korzeniu zmysłowości i intelektu, zamieszczonej pod koniec *Wstępu do Krytyki czystego rozumu*. Być może właśnie poprzez intencjonalność dałoby się ją rozjaśnić.

PODSUMOWANIE

Intencjonalność w filozofii nowożytnej ukryta jest w tekstach, które – najogólniej mówiąc – ujawniają życie umysłu. Inaczej niż w tekstach średniowiecznych, w których intencjonalność znajdowała wyjaśnienie metafizyczne, w nowożytności – przed Kantem – życie umysłu było wyjaśniane psychologicznie. Za Lockiem można by powiedzieć, że filozofom nowożytnym nie chodziło o „fizykę duszy”, lecz o to, jak ona funkcjonuje. Choć poszczególni filozofowie różnie rozkładali akcenty, przez życie umysłu rozumieli pełnię podmiotowego życia istot rozumnych, na które składają się poznanie i działanie, rozum, wola i uczucia.

Pytanie, które pozwala wyróżnić w filozofii nowożytnej dwa jej zasadnicze nurty: racjonalizm i empiryzm, dotyczyło źródeł treści mentalnych

630 Por. tamże, 167n, 171n, dz. cyt., 219n, 222-224.

(idei). Pierwszy przyjmował pozadoświadczalne pochodzenie tych treści, drugi wskazywał, że jedynym ich źródłem jest doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne. W tym jednak, co dla problematyki intencjonalności ważne, oba nurty koncentrowały się raczej na umyśle niż na zmysłach i przede wszystkim na jego funkcjonowaniu poznawczym, a mimo to – jak się zdaje – przedstawiciele obu nurtów podstawę intencjonalności widzieli w woli, której wolność nie jest jednak dowolnością.

Intencjonalność dla filozofów nowożytnych jest swoistą aktywnością umysłu, który w swych początkach jest pasywny, potrzebuje jakiegoś pobudzenia zewnętrznego, by to co dane kształtować i przekształcać, a przez to tworzyć nowe treści mentalne. Umysł nie czyni jednakże tego dowolnie, lecz jest do pewnego stopnia ograniczony przez treści dane.

Intencjonalność poznawcza została, zwłaszcza przez Hume'a, dopełniona przez intencjonalność działania i wprowadzona do moralności. Intencjonalność poznawcza w nowożytności w zasadzie zamykała się w kręgu idei. Natomiast działanie, które jest domeną woli, wprowadza w świat rzeczy. Podkreślana też jest rola uczuć dla działania i moralności.

W filozofii Kanta i w intencjonalności, która odsłania się w jego dziełach, należy widzieć swoistą unifikację racjonalizmu i empiryzmu nowożytnego. Transcendentalny sposób postępowania jeszcze jaśniej ukazuje naturę i sposób funkcjonowania umysłu (rozumu), który jest złożoną strukturą. Jego spontaniczność, przejawiająca się na różne sposoby, ujawnia, że rozum w swoich działaniach jest autonomiczny, choć nie jest zamknięty w sobie. Podkreślenie prymatu rozumu praktycznego przed teoretycznym kieruje ku intencjonalności działania moralnego i wytwórczego oraz ku intencjonalności nadanej jego rezultatom.

Należy zatem stwierdzić, że filozofia nowożytna nie tylko nie zapomniała intencjonalności, lecz wniosła ważny wkład w jej współczesne rozumienie.

INTENCJONALNOŚĆ PO BRENTANIE

ODSLANIANIE ODSŁONIĘTEGO

Filozofia po Franzu Brentanie to filozofia współczesna. Tak zwykło się określać filozofię XX wieku, która ma swoją kontynuację w wieku XXI. Każdy okres w dziejach filozofii trudno jest scharakteryzować, ale w przypadku filozofii współczesnej trudności te rosną z racji bogactwa kierunków i nurtów filozofowania, a jeszcze bardziej z braku dystansu do najnowszych dokonań filozoficznych. Katalog współczesnych kierunków filozoficznych, niepełny, obejmuje filozofię życia, pragmatyzm, filozofię ducha, neokantyzm, filozofię egzystencji, filozofię dialogu, fenomenologię, hermeneutykę, filozofię chrześcijańską, personalizm, neoheglizm, szkołę frankfurcką, marksizm i neomarksizm, strukturalizm i poststrukturalizm, postmodernizm, feminizm, filozofię analityczną, empiryzm logiczny, szkołę lwowsko-warszawską⁶³¹. W każdym z nich można doszukiwać się problematyki intencjonalności, nawet jeśli sam termin nie pada. Droga, którą odbyliśmy, pokazuje, że intencjonalność ujawnia się w różnych kontekstach, a dotyczy życia umysłu w obszarze teoretycznym (poznawczym) i praktycznym (moralnym i twórczym). Ponadto uwidacznia się w wewnętrznym życiu Absolutu i w jego działaniu na zewnątrz. Nakazywałyoby to przebadanie pod kątem problematyki intencjonalności przynajmniej dzieła głównych przedstawicieli tych nurtów, co jest wykonalne, lecz wykraczałoby poza ramy niniejszego projektu.

Tytuł niniejszego rozdziału mocno ogranicza tak szerokie spojrzenie na intencjonalność w filozofii współczesnej. Tak jak w filozofii przed Brentanem doszukiwałem się śladów intencjonalności lub jej rozwiniętych koncepcji, mając na uwadze jej Brentanowskie ujęcie, tak i ono będzie punktem odniesienia w dalszych poszukiwaniach – w odsłanianiu odsłoniętego, jeśli uznamy, że odsłonił on przed oczyma współczesnych zakrytą i trochę zapomnianą intencjonalność. Nadal pozostaje jednakże otwarta sprawa wyboru filozofów, którzy pomogą nam jeszcze bardziej odsłonić fenomen intencjonalności, przy zachowaniu dotychczasowych zasad prezentacji wybranych ujęć i ograniczeniach, jakie nakłada koncepcja każdego opracowania, a zatem i tego. W tym przypadku wybór padł na Edmunda Husserla, Romana Ingardena oraz Hansa-Georga Gadamera, których zalicza się do tzw. filozofii kontynentalnej, a z kręgu filozofów analitycznych – na Gottloba Fregego,

⁶³¹ Katalog ten podaje za: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Znak 2009, 22.

Bertranda Russella, Ludwiga Wittgensteina, Rodericka M. Chisholma, Johna R. Searle'a i Daniela C. Dennetta. Nie jest to wybór arbitralny. Bierze on pod uwagę przyjmowany przez wielu podział filozofii współczesnej na filozofię kontynentalną i analityczną, uwzględniany także w encyklopedycznych opracowaniach zagadnienia intencjonalności. W opracowaniach niemieckojęzycznych zagadnienie intencjonalności wiąże się przede wszystkim z Husserlem i fenomenologią. W opracowaniach anglojęzycznych podkreśla się pierwszeństwo Brentana w podjęciu tego zagadnienia, wskazuje się na fenomenologię jako na nurt, który jest bezpośrednim kontynuatorem jego myśli, oraz omawia się obecność badań nad intencjonalnością w obszarze filozofii analitycznej, w której wyodrębniła się filozofia umysłu, spokrewniona z filozofią języka, ontologią i kognitywistyką. Motywem najistotniejszym dokonanego wyboru było znaczenie danych filozofów w wytyczaniu nowych dróg odsłaniania intencjonalności i w wypracowywaniu jej nowych lub dojrzałych ujęć. Żaden z nich w obu głównych gałęziach filozofii współczesnej (kontynentalnej i analitycznej) nie był samotną wyspą. Każdy w swym podejściu do intencjonalności miał swoich mistrzów, każdy też otoczony był swymi współpracownikami, uczniami, kontynuatorami i twórczymi krytykami. Przedstawione tu ujęcia intencjonalności są zatem punktem odniesienia i orientacji we współczesnych badaniach nad intencjonalnością.

EDMUND HUSSERL

Edmund Husserl⁶³², uczeń Brentana, jako pierwszy uznał intencjonalność za naczelny temat swojej filozofii, którą nazwał fenomenologią. W deklaracji,

632 Z przebogatej literatury o Husserlowskiej koncepcji intencjonalności, poza już cytowanymi lub wymienionymi w bibliografii pracami A. Anzenbachera, A. Chrudzimskiego, S. Judyckiego, M. Maciejczaka, H. Spiegelberga i moimi, wskażę kilka, mających wpływ na niniejsze jej przedstawienie. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1955; J.M. Broekmann, *Phänomenologie und Egoologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1963; E. Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959; tenże, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1958; tenże, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966; K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966; H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserl*, Freiburg-München: Verlag Karl Alber 1962, 11-14; L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1963; tenże, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1982; P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori*

którą mam tu na uwadze, dookreślił, że jest to fenomenologia zorientowana „obiektywnie”, co – jak podpowiada kontekst tej wypowiedzi – należałoby rozumieć, że jej obiektem jest wszelkie przeżycie⁶³³. Nie można jednakże przeoczyć, że tak określony temat fenomenologii przyporządkowany jest do jej celu jako filozofii pierwszej, która ma położyć mocne podwaliny pod cały gmach wiedzy poprzez analizę czystej, tzn. transcendentalnej, świadomości. Husserl pisał, że intencjonalność jest „istotną właściwością sfery przeżyciowej w ogóle, [...] choć nie o k a ż d y m przeżyciu możemy w tym samym sensie powiedzieć, że posiada intencjonalność”⁶³⁴. Znamionuje ona świadomość w sensie ścisłym, co pozwala cały strumień przeżyć określić jako strumień świadomości, posiadający osobliwą jedność. Intencjonalność, czyli tę „cudowną właściwość” przeżyć, która sprawia, że „»są one świadomością czegoś (von etwas)«”⁶³⁵, Husserl uznał także za podstawę rozwiązań metafizycznych zagadek rozumu.

Zagadnienie intencjonalności w filozofii Husserla ewoluowało, co jest zrozumiałe, jeśli się zważy, że jest ono obecne w całym jego dziele. Tym samym było i jest przedmiotem licznych opracowań szczegółowych i ogólnych, do których z racji charakteru niniejszego opracowania odnieść się nie mogę. W niniejszym przedstawieniu ograniczę się tylko do istotnych rysów intencjonalności, które w tekstach Husserla są pewną stałą dla rozwiązań szczegółowych.

Na początku należy zauważyć, że Husserl odróżniał naturalną, przedteoretyczną intencjonalność codziennego życia, życia praktycznego w szerokim sensie, od intencjonalności ujętej teoretycznie, w jego przypadku – transcendentalnie, która dla intencjonalności przedteoretycznej jest jej teoretycznym modelem i wyjaśnieniem⁶³⁶. Innymi słowy, Husserl odróżniał intencjonalność faktyczną, właściwą codziennemu życiu człowieka, od jej

w rozumieniu Kanta i Husserla, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2003; K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1988; A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa: PWN 1973.

633 Por. E. Husserl, *Idee I*, 167n, 303, dz. cyt., 263, 478 (tak jak czyniłem to wcześniej, tak i cytując dzieła Husserla, na pierwszym miejscu podaję strony wydania źródłowego). Schematyczność i do pewnego stopnia lapidarność niniejszego przedstawienia intencjonalności w ujęciu Husserla wpisuje się w założenia kompozycyjne niniejszej pracy i nie odbiega od innych ujęć, już przeze mnie przedstawionych. Mniej zorientowanym czytelnikom chciałbym zwrócić uwagę, że dzieło życia Husserla, już opublikowane, liczy sobie 40 opasłych tomów *Husserliana*, a tylko w serii *Phaenomenologica* ukazało się 205 tomów, podejmujących problematykę fenomenologiczną.

634 E. Husserl, *Idee I*, 168, dz. cyt., 263.

635 Por. tamże, 168, dz. cyt., 264.

636 Terminy: „przedteoretyczny”, „praktyczny” i „teoretyczny” oraz ich derywaty należy w tym miejscu pojmować w duchu fenomenologicznego opisu, który ma naprowadzać na opisywany fenomen, a nie w sensie określonym przez konkretne teorie filozoficzne, np. Kantowską.

filozoficznego ujęcia. Mimo że w życiu codziennym człowiek nie zdaje sobie z tego sprawy, działa intencjonalnie, gdy np. tworzy dzieło sztuki, czy to operując mistrzowsko swym materiałem, czy też gdy ocenia je, odwołując się do jakichś wzorców wartościowania, nie zawsze krytycznie ujętych. Z reguły artysta-praktyk „[t]worząc postępuje za wewnętrzną aktywnością swych harmonijnie ukształtowanych sił, sądząc zaś – za subtelnie wykształconym taktem i wyczuciem artystycznym”⁶³⁷. Podobnie ma się sprawa „w sztukach w ogóle”⁶³⁸, czyli w jakiegokolwiek działalności człowieka, gdy czyniąc coś, nie zastanawia się on nad zasadami, według których to coś czyni. Według Husserla spod tej tezy, dotyczącej faktycznego działania, nie wyłamuje się także twórczość naukowa i teoretyczna ocena jej wyników, naukowych uzasadnień faktów, praw oraz teorii. Naukowiec dla uzyskania nawet najbardziej doniosłych osiągnięć, „nie potrzebuje wglądu w ostateczne podstawy swej działalności”⁶³⁹. Ten wgląd daje filozofia, w przypadku Husserla – fenomenologia, zwłaszcza w jej transcendentalnej odmianie, odsłaniając intencjonalne życie czystej świadomości.

W *Badaniach logicznych* u progu tematycznego zainteresowania się intencjonalnością Husserl odwołał się do teorii intencjonalności Brentana⁶⁴⁰. Intencjonalność związał z wyróżnionym przez siebie trzecim pojęciem świadomości, czyli wszelkim „aktem psychicznym” lub „przeżyciem intencjonalnym”⁶⁴¹. Nieco inaczej niż Brentano, który akcentował przede wszystkim intencjonalną czy też mentalną inegzystencję przedmiotu w przeżyciu psychicznym, którą – jak pisał – „my [...] nazwalibyśmy odniesieniem do

637 E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, *Prolegomena do czystej logiki*, B 9, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006, 28. Odwołuję się tu do uwag Husserla, w których wskazuje na niedoskonałość nauk szczegółowych, co uzasadnia potrzebę ich filozoficznego, a w szczególności – teoriopoznawczego dopełnienia. Uwagi te – moim zdaniem – przemawiają pośrednio za tezą, że Husserl odróżniał przedteoretyczną intencjonalność codziennego życia od jej teoretycznego, transcendentalnego ujęcia.

638 W tym terminie należałoby dostrzegać Arystotelesowską koncepcję *téchne*. Przy szerokim rozumieniu tego terminu obejmuje ona zarówno wiedzę teoretyczną, jak i umiejętności praktyczne, które tę wiedzę czynią użyteczną dla życia. Husserl, podciągając pod pojęcie „sztuki w ogóle” także naukę, uznał samo jej uprawianie za *téchne*, choć wobec swego przedmiotu jest ona *theōria*.

639 E. Husserl, *Badania logiczne*, B 10, dz. cyt., t. 1, 28n.

640 Jak Husserl sam zaznaczył, jego ujęcie odbiega od Brentanowskiego, lecz sygnalizowana w *Badaniach* różnica dotyczy raczej odgraniczenia fenomenów psychicznych od fizycznych, niż samej koncepcji intencjonalności. Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, B 364n, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, 459.

641 W pierwszym z wymienionych przez Husserla znaczeń, świadomość to spłot przeżyć psychicznych w jedności strumienia świadomości, utożsamiany z „ja” fenomenologicznym, ujawniającym się jako całościowa efektywna zawartość strumienia, a w drugim – to wewnętrzne uprzytomnienie sobie własnych przeżyć psychicznych. Jak podkreślał to sam Husserl, wyróżnione tu pojęcia nie wyczerpują gamy znaczeń, jakie przyjmuje „świadomość”. Por. tenże, *Badania logiczne*, B 346n, dz. cyt., t. 2, cz. 1, 432n (wyjaśnienie tych trzech pojęć znajduje się na ss. 433-533). Szerzej zagadnienie świadomości wg fenomenologów omówiłem w *Sumienie jako poznanie*, dz. cyt., 158-163.

pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt [...] lub immanentną przedmiotowością⁶⁴², Husserl – przynajmniej w *Badaniach* oraz w *Ideach I*⁶⁴³ –intencjonalność pojmował jako samo owo przedmiotowe odniesienie, charakteryzujące istnienie psychiczne, świadome. Twierdził, że samo posiadanie „w sobie treści tego typu, jakimi są przeżycia wrażeńiowe”, bez możliwości ich „przedmiotowej interpretacji albo jakiegokolwiek innego przedstawienia przez nie przedmiotów”⁶⁴⁴, nie upoważnia do nazywania istoty, która by tak te treści posiadała, psychiczną. Za taką można jedynie uznać istotę, która jakoś odnosi się do przedmiotów: osądza je, cieszy się nimi lub trapi, kocha je lub nienawidzi, pożąda ich lub odwraca się od nich z odrazą. Przykłady intencjonalnego odniesienia się do przedmiotów, które podaję za Husserlem, unaoczniają fenomen⁶⁴⁵ intencjonalności, który ujawnia się w wielu obszarach psychicznej (mentalnej) aktywności człowieka i nie ogranicza się do poznania: „istnieją istotne specyficzne odmienności odniesień intencjonalnych, albo krótko, intencji (stanowiących opisowy charakter rodzajowy »aktu«)”⁶⁴⁶. Ujęte ejdetycznie pozwalają stwierdzić, że intencjonalne odniesienie jako „swoista wewnętrzna właściwość pewnych przeżyć”⁶⁴⁷ istotnie określa rozumiane po Brentanowsku fenomeny czy akty psychiczne.

Aby ustrzec się przed błędnym pojmowaniem intencjonalności, Husserl przestrzegał, by intencjonalności nie rozumieć jako realnego procesu czy realnego odniesienia się, które rozgrywa się „między” (*zwischen*) świadomością („ja”) a „uświadamianą” rzeczą. Intencjonalność nie jest bowiem realnym stosunkiem między dwiema rzeczami: aktem i przedmiotem intencjonal-

642 Por. przypis 5. niniejszej książki.

643 Por. E. Husserl, *Idee I*, 64-67, dz. cyt., 104-109, gdzie Husserl rekapitułuje swoje ustalenia z *Badan* odnośnie do intencjonalności.

644 Tenże, *Badania logiczne*, B 365, dz. cyt., t. 2, cz. 1, 460. Wg Husserla zatem nie wszystkie przeżycia są intencjonalne, co wymagałoby jednakże głębszej analizy.

645 Terminem tym, pozostając w zgodzie z Husserlem, obejmuję to, co się zjawia, na sposób w jaki się zjawia. Zgodnie z moją wiedzą, Husserl nie używał terminu „fenomen intencjonalności”, niemniej nie wydaje się, by terminu „fenomen” w znaczeniu Husserlowskim nie można było zasadnie odnieść do intencjonalności. W *Filozofii jako ścisłej nauce* (tłum. W. Galewicz, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 1992, 39) Husserl pisał, że fenomen nie jest „jednością »substancjalną«, nie ma »realnych własności«, nie znajdujemy w nim realnych części, realnych zmian ani przyczynowości” w sensie, jaki tym słowem nadają nauki przyrodnicze. Jest procesem zjawiania się i zjawianiem się tego, co się zjawia, a nie żadnym realnym ustacznym bytem. W tekstach Husserla można wyróżnić przynajmniej cztery znaczenia terminu „fenomen”: 1. to, co dane bezpośrednio i naocznie; 2. przedmiot dania naocznego; 3. wystąpienie, pojawienie się czegoś lub sposób dania czegoś; 4. zjawisko, w którym coś się przejawia – strumień świadomości. Na temat znaczenia terminu „fenomen” pisałem w: *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, Warszawa: Agencja Wydawnicza Katolików MAG 1992², 29-31.

646 E. Husserl, *Badania logiczne*, B 367, dz. cyt., t. 2, cz. 1, 462. Husserl dalej analizował różne odmiany intencjonalnego odniesienia i wskazywał, że w większości aktów, które są przeżyciami kompleksowymi, występują wielorakie intencje.

647 Tamże, B 368, dz. cyt., t. 2, cz. 1, 464.

nym, nie jest też stosunkiem zawierania jednej treści psychicznej w drugiej. Przeżycie intencjonalne jest jednością, w którym na różny sposób domniemany jest jakiś przedmiot. Domniemany przedmiot jako intencjonalny jest intencjonalny, natomiast to, co stanowi efektywną zawartość przeżyć intencjonalnych (np. wrażenia zmysłowe czy wyglądy, które budują sam akt), jako że nie są w tych przeżyciach intencjonalne, nie są w tym sensie intencjonalne. Husserl zaproponował zatem, by determinujący przymiotnik „intencjonalny” nazywał istotowy charakter wyodrębnionej klasy przeżyć, które dzięki momentowi intencji, będącej właściwością tych przeżyć, na różny sposób odnoszą się do czegoś przedmiotowego. Owo „odnoszenie się” unaocznia metafora „celowania”, które jest samym celowaniem bez osiągnięcia celu (bez wypełnienia – intencja w szerokim znaczeniu) lub celowaniem, które swój cel osiąga (wypełnienie – intencja wąsko pojęta). Jeśli tak pojmowane przeżycia intencjonalne Husserl nazwał aktem, to także nie należy widzieć w nich określonej czynności podmiotu, lecz samo owo przeżycie, które wyróżnia się tym, że jest przeżywane (świadomość w drugim znaczeniu)⁶⁴⁸.

Intencjonalność jako właściwość niektórych przeżyć świadomych ujawnia się we wszystkich obszarach aktywności (od terminu: akt) podmiotu świadomego, tzn. poznawczym, uczuciowym i pożądczym. Ale i we wszystkich tych obszarach występują też nie-intencjonalne treści wrażeniowe, czuciowe czy pożądcze, treści które nie odnoszą do jakiegokolwiek przedmiotu⁶⁴⁹, lecz – mówiąc po Brentanowsku – w świadomości inegzystują. Mając na uwadze intencjonalne przeżycie, trzeba rozróżnić także efektywną (*reell*) treść (*Inhalt*) aktu, czyli zbiór wszystkich jego części czy też wszystkich budujących go przeżyć cząstkowych, i jego treść intencjonalną. Pod terminem tym kryje się 1. intencjonalny przedmiot aktu, czyli po prostu przedmiot, który jest intencjonalny lub taki, jakim jest intencjonalny, 2. intencjonalna materia aktu, która nadaje mu odniesienie do czegoś przedmiotowego, w przeciwieństwie do intencjonalnej jakości, która wyznacza sposób tego odniesienia, oraz 3. intencjonalna istota, czyli jedność intencjonalnej jakości i materii, od której należy odróżnić istotę znaczeniową aktu, umożliwiającą mu pełnienie funkcji nadawania znaczenia w wyrażeniach. Z kolei same akty mogą być proste lub złożone, fundujące lub fundowane.

W późniejszych dziełach Husserl rozwijał i korygował tezy o intencjonalności, zawarte w *Badaniach*. W *Ideach I* m.in. zwrócił uwagę na

648 Por. tamże, B 378-387, dz. cyt., t. 2, cz. 1, 476-487.

649 W *Ideach I* (65, dz. cyt., 105) Husserl określił je mianem dat wrażeniowych.

obecny w każdym akcie *modus uważności* (*der Achtsamkeit*). Odróżniwszy intencjonalny obiekt pewnej świadomości, czyli obiekt wzięty jako jej pełny odpowiednik, od obiektu uchwyconego, wskazał, że wszelki akt świadomości, który coś uświadamia, może przybrać szczególną postać (*Aktmodus*) uchwytywania czy zauważania danego obiektu. Uchwytywanie, o którym jest tu mowa, pokrywa się ze zwracaniem na coś uwagi (*Auf-etwas-achten*), z zauważaniem tego czegoś (*es bemerken*) czy to specjalnie, czy też mimochodem⁶⁵⁰. Uchwytywanie uprzedmiotawia uświadamiany obiekt, co nie zachodzi w przypadku aktów wartościowania, radowania się, miłowania czy w działaniu. To, co wartościowe, radujące, miłowane, spodziewane czy czynione (jakaś czynność) jest obiektem intencjonalnym, lecz nie jest przedmiotem wymienionych aktów⁶⁵¹. Rzecz wartościowa czy wartość sama, by ograniczyć się do tego przykładu, jest pełnym intencjonalnym odpowiednikiem aktu wartościującego, który domaga się aktu uchwytywania jako fundującego, lecz zwróconego jedynie na „nagą” rzecz, a nie na pełny obiekt intencjonalny⁶⁵². Dalej – odróżniając spostrzeżenia transcendentne i immanentne, Husserl stwierdzał, że żyjąc w *cogito*, skierowanym na jakiś przedmiot, nie jest się świadomym samej *cogitatio* jako intencjonalnego obiektu. Zawsze jednak istnieje możliwość refleksyjnego zwrócenia się ku niej w nowej *cogitatio*, która uprzedmiotowia pierwszą i tym samym sprawia, że może ona stać się przedmiotem refleksywnego wartościowania czy oceniania itp.⁶⁵³. Spostrzeżenie tego, co transcendentne⁶⁵⁴, jest zawsze nieadekwatne i dokonuje się poprzez wyglądy. Natomiast spostrzeżenie immanentne jest prostym, względnie adekwatnym zobaczeniem przeżycia jako czegoś absolutnego, płynącego w strumieniu przeżyć. Nie jest ono dane przez wyglądy, ale dlatego, że jest czymś płynącym, jego spostrzeżenie nie jest zupełne, adekwatne, lecz w innym sensie, niż adekwatność spostrzeżenia zewnętrznego⁶⁵⁵. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest stwierdzenie niekonieczności bytu realnego dla istnienia świadomości i jej bytowej absolutności⁶⁵⁶, co z kolei stawia świadomość w centrum zagadnienia intencjonalności.

650 „Zwracanie na coś uwagi” – o czym Husserl nie pisał – wiązałoby intencjonalność z określonym nastawieniem podmiotu, a co za tym idzie – z wolą, co ujawniałoby niedostrzegany rys tej koncepcji intencjonalności.

651 Obiekty tych aktów mogą zostać uprzedmiotowione, lecz jedynie wtedy, gdy staną się obiektami aktów uchwytywania.

652 Por. E. Husserl, *Idee I*, 65-67, dz. cyt., 106-109.

653 Por. tamże, 68-69, dz. cyt., 109-112.

654 Husserl miał tu na uwadze przede wszystkim przedmiot spostrzeżenia zmysłowego.

655 Por. E. Husserl, *Idee I*, 80-83, dz. cyt., 129-134.

656 Tamże, 92, dz. cyt., 148: „[...] ż a d e n r e a l n y b y t, ż a d e n t a k i b y t, k t ó r y s i ę s w i a d o m o ś c i o w o p r e d s t a w i a i w y k a z u j e p r z e z p r z e j a w y, n i e j e s t k o n i e c z n y d l a i s t n i e n i a s a m e j s w i a d o m o ś c i

Zawarta już w *Badaniach* koncepcja immanentnej treści aktu spostrzeżenia zmysłowego jako złożenia z wrażeń oraz konkretnych intencji, w *Ideach I* została rozwinięta przez koncepcję złożenia wszelkich aktów zmysłowych z nieukształtowanej treści wrażeńiowej, ze zmysłowej materii (dat hyletycznych), która jest nie-intencjonalna, oraz intencjonalnej formy (*morphé*). Wprowadziwszy (w ramach redukcji transcendentnej) nową parę pojęć: noezy i noematu, Husserl owo złożenie ujął jako dwie warstwy fenomenologicznego bytu: pewną warstwę materiałową oraz pewną warstwę noetyczną. Noemat to transcendentny korelat noez, utożsamiany z przedmiotem takim, jaki jest intendowany. Noeza zaś to samo przeżycie, konstytuujące i posiadające określony sens przedmiotowy, sens noematyczny. Być przeżyciem noetycznym to posiadać noematyczny sens, „mieć coś na myśli”, w czym należy upatrywać podstawowy rys charakterystyczny wszelkiej świadomości⁶⁵⁷. Ta istotna dwustronność tego, co intencjonalne, ujawnia się przez to, że w każdym przeżyciu istnieje zasadnicza możliwość zwrócenia się ku niemu samemu i jego efektywnym składowym (ku noezie) lub też ku noematowi⁶⁵⁸.

Właśnie zagadnienia funkcjonalne, czyli zagadnienia konstytucji przedmiotów w świadomości, uznał Husserl za największe ze wszystkich, a tym samym zasygnalizował, że i najważniejszym wymiarem intencjonalności jest jej konstytutywna sprawczość. Polega ona na tym, że ze swej istoty „noezy, nasycając materiał sensem i splatając się w wielorako-jednolite kontinua i syntezy, wytwarzają świadomość czegoś w ten sposób, że obiektywna jedność przedmiotu może się w tym jednozgodnie »ujawnić«, »wykazać« i dać się »rozumnie« określić⁶⁵⁹. Dzięki temu świadomość, będąc na wskroś świadomością, staje się „źródłem wszelkiej rozumności i nierozumności, wszelkiego uprawomocnienia i nieuprawomocnienia, wszelkiej rzeczywistości i fikcji, wszelkiej wartości i bezwartościowości, wszelkiego [godnego] czynu i haniebnego postępku”⁶⁶⁰. W stwierdzeniu tym po raz kolejny Husserl zwrócił uwagę, że fenomenologiczne ustalenia dotyczące świadomości nie zamykają się w obrębie świadomości poznawczej, lecz obejmują całe *spectrum*

(w najszerszym sensie strumienia świadomości). Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo nulla »re« indiget ad existendum. Z drugiej strony świat transcendentnych »re« jest całkowicie zdany na świadomość, i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną, lecz na świadomość aktualną”.

657 Por. tamże, 171-175, 180-201, dz. cyt., 269-275, 283-316.

658 Por. tamże, 206n, dz. cyt., 323.

659 Tamże, 176, dz. cyt., 275n. Por. tamże, 176-178, dz. cyt., 275-279; tenże, *Medytacje kartezjańskie, z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, 84, tłum. A. Wajs, Warszawa: PWN 1982, 69.

660 Tenże, *Idee I*, 176, dz. cyt., 276.

jej aktywności, w tym wzruszenia i wolę. A jedno z podstawowych ustaleń to stwierdzenie korelacji noetyczno-noematycznej, mającej swe ugruntowanie w istocie czystej świadomości.

Konstytucja jest procesem, który ma swoje fazy i poziomy. Należy przy tym odróżnić sam proces konstytuowania od fenomenologicznej analizy tego procesu, co Husserl nie zawsze czynił. Dla zagadnienia intencjonalności i jej odsłaniania znaczenie ma sam proces, który jednakże w różny sposób może być interpretowany i różnie ujmowany, o czym świadczy rozróżnienie konstytucji statycznej i genetycznej (*Genesis*), a w tej drugiej – pasywnej i aktywnej. Konstytucja statyczna jest raczej opisem noetyczno-noematycznych korelacji, jaka z istoty (konstytutywne *a priori*) zachodzi między różnymi typami świadomości oraz różnymi rodzajami przedmiotów⁶⁶¹. Konstytucja genetyczna, wyjaśniająca, miała ukazywać, jak sens bytowy przedmiotu konstytuuje się w procesie dziejowym, czyli jak w konkretnym życiu świadomości aktualizuje się konstytutywne *a priori* (konstytucja statyczna). Dwie odmiany konstytucji genetycznej, pasywna i aktywna, nie tyle są odmianami sposobu badania procesu konstytucji, co wskazują na dwa powiązane ze sobą typy konstytuowania się sensu w świadomości: bez udziału „ja” oraz z jego aktywnym udziałem. Według Husserla, który zagadnienie to wielokrotnie podejmował, pasywna synteza jest najniższym szczeblem duchowej aktywności, która wstępnie daje nam gotową rzecz przed wszelką naszą aktywnością. Natomiast w genezie aktywnej „ja” jako wytwarzające czy konstytuujące spełnia pierwszoosobowe akty. Akty te – na co należy zwrócić uwagę – są „czynnościami praktycznego w najszerszym rozumieniu słowa, rozumu, w którym to rozumieniu praktyczny jest również rozum logiczny”⁶⁶². To, co charakterystyczne dla sfery logosu, to konstytuowanie w aktach „ja” nowych przedmiotów na podłożu przedmiotów już wprzód danych, a dalej – konstytuowanie się po stronie „ja” trwałego *habitus* nieprzerwanej ważności, która pozwala podmiotowi ujmować przedmiot jako trwale istniejący. Sygnalizując jedynie obecność konstytucji w życiu świadomości, nie można pominąć, że dotyczy ona całej noetyczno-noematycznej struktury, a nie tylko samego noematu. Konstytuują się bowiem także noezy oraz ich podmiot: „ja” jako identyczny biegun przeżyć i substrat określeń habitualnych oraz monada, a dalej – wspólnota monad.

661 Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, 12-14, 71-73, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, 24-27, 90-94.

662 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 111, dz. cyt., 112.

W związku z konstytucją jako intencjonalnym procesem należy zauważyć, że aktowe odniesienie się świadomości do swojego przedmiotu, także w refleksji, poprzedzone jest nieaktową jego znajomością⁶⁶³. Przedmiot, nim trafi weń promień intencji, jest już wstępnie znany: manifestuje się mojej świadomości jako określona treść istniejąca, która nas pobudza, usidla, porywa, determinuje⁶⁶⁴. Husserl stwierdził, że do właściwości nastawienia teoretycznego i jego teoretycznych aktów należy to, „iż w nich w pewien sposób z góry zastajemy przedmioty”⁶⁶⁵, które zanim zostaną teoretycznie przyswojone, domniemane czy określone, są już przedteoretycznie ukonstytuowane. I zaraz dodał, że tak samo ma się sprawa z nastawieniem aksjologicznym i praktycznym oraz aktami, właściwymi dla tych nastawień. Podobnie gdy mamy na uwadze odniesienie się świadomości do samej siebie: prosta świadomość, bezrefleksyjne odnoszenie się do czegoś, leży przed wszelką refleksją i jest jej koniecznym warunkiem⁶⁶⁶. W akcie refleksji przeżycie (i jego efektywne składniki), choć przynależy do mojego strumienia świadomości, staje się w określony sposób transcendentne wobec domniemującego je aktu refleksji. Zostaje też zawieszona pierwotna solidarność z moim aktem przez to, że „ja” reflektujące określone przeżycie i „ja” przeżycia reflektowanego, pozostając numerycznie tym samym podmiotem, rozdzielają się. Husserl dostrzeżony tu fenomen nazwał fenomenem rozszczepienia czy rozdwojenia się „ja” w refleksji (*Ich-Spaltung*). Reflektowane przeżycie wraz z jego podmiotem jest tematycznie dane jako przedmiot refleksji, natomiast „ja” reflektujące i akt refleksji jest „anonimowe” (określenie Husserla), jest jedynie atematycznie przeżywane⁶⁶⁷.

663 Z powyższą uwagą koresponduje zagadnienie doświadczenia przedpredykatywnego (odbiorczego) i myślenia predykatywnego, któremu to zagadnieniu Husserl poświęcił dwa działy dzieła, wydanego już po śmierci autora, zatytułowanego *Erfahrung und Urteil (Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2013).

664 Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, 105, tłum. D. Gierulanka, [Warszawa]: PWN 1974, 150 (cyt. odtąd jako *Idee II*). Husserl następująco opisał zachowanie duchowego „ja” wobec świata otaczającego (tenże, *Idee II*, 217, dz. cyt., 307): „Mamy tu stosunek reagowania na coś, doznawania przez to bodźców, podlegania motywowaniu przez nie w określonym sensie. Coś motywuje mnie do zwrócenia się ku [niemu], do zauważającego, pełnego upodobania zwrócenia się, doświadczam bodźca piękności. Coś przypomina mi coś innego, doń podobnego, to podobieństwo pobudza mnie do porównania i odróżniania. Coś niewyraźnie zobaczonego skłania mnie, bym przystanął i podszedł bliżej. Złe powietrze w pokoju (którego doświadczam jako takiego) pobudza mnie do otwarcia okna. Zawsze mamy tu owo »doznawanie od czegoś«, pasywne bycie determinowanym przez coś, i aktywne reagowanie na to, przechodzenie do działania, a to działanie ma jakiś cel”.

665 Tamże, 6, dz. cyt., 10.

666 Por. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, Bd. 1, *Kritische Ideengeschichte*, hrsg. R. Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff 1956, 263.

667 Por. tenże, *Idee II*, dz. cyt., 144n; tenże, *Erste Philosophie*, Bd. 1, dz. cyt., 262n.

Konstytucja jako proces dokonujący się w świadomości wskazuje na czas jako na uniwersalną formę wszelkiej egologicznej syntezy, jak to określa tytuł § 37 *Medytacji kartezjańskich*⁶⁶⁸. Ale już wcześniej w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*⁶⁶⁹ Husserl ujawnił czasowy charakter przeżyć intencjonalnych. W polemice przede wszystkim z Brentanowską teorią czasu przyjął osobliwą strukturę świadomości, otwierającą „teraz” na przeszłość i przyszłość, tzw. strukturę retencjonalno-protencjonalną⁶⁷⁰, i wskazującą, że samo „teraz” nie jest momentalne (momentalność jest jedynie „idealną granicą”, abstraktem w czasowej rozciągłości świadomości). Tym, co poprzedza wszelką konstytucję czegokolwiek, jest sama absolutna świadomość, która jest czystym „przepływem” i w którym to przepływie da się wyróżnić poszczególne jego fazy, zachowujące tożsamość. Niemniej – jak zanotował Husserl – przepływ ten jest ciągłym „zmienianiem się”, a „owo zmienianie się ma tę absurdalną właściwość, że przebiega dokładnie tak, jak przebiega, i nie może przebiegać ani »szybciej«, ani »wolniej«”⁶⁷¹. Nie ma też w sobie żadnego obiektu, który by się zmieniał, i dlatego nie ma także czegoś, co trwa. Nie będąc przedmiotem czasowym, absolutny przepływ, konstytuujący czas, nie może być spostrzegany, a jedynie może być ujęty w skierowanym nań wstecznym spojrzeniu. Dokonująca się w owym przepływie konstytucja czasu zasadniczo różni się od konstytucji w czasie określonych przedmiotów. Praźródłem czasu świadomości jest „teraz”. Ono konstytuuje czas, gdy „przedtem” i „potem” jest konstytuowane. W tak uczasowionej świadomości konstytuują się immanentne obiekty, a „punktem źródłowym”, od którego rozpoczyna się „wytwarzanie” takiego obiektu, jest praimpresja, której pogłosem w „teraz” jest retencja⁶⁷². Konstytuują się także nieczasowe transcendensy, gdyż każda świadomość jako ukonstytuowana immanentna jedność jest jednocześnie świadomością przedmiotu, do którego się odnosi⁶⁷³. Czasowość świadomości umożliwia przypomnienie, czyli dowolnie częste powtórne spostrzeżenie jakiegoś obiektu czasowego, który niegdyś był już spostrzeżony, oraz identyfikację przypominanego obiektu jako identycz-

668 Tenże, *Medytacje kartezjańskie*, 109, dz. cyt., 109.

669 E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: PWN 1989. Jak zgodnie wskazują M. Heidegger w słowie *Od wydawcy* oraz polski tłumacz w swoim słowie, powołując się na Husserla, zasadniczy trzon tych wykładów z 1904/1905 r. był dopełnieniem drugiego tomu *Badań*. W nich Husserl zajmował się „wyższymi” aktami poznania, a w *Wykładach* „najniżej położonymi aktami intelektualnymi”.

670 Retencję, ale zapewne i protencję, Husserl uznał za intencjonalność swoistego typu. Por. tenże, *Wykłady*, 472, dz. cyt., 179.

671 Tamże, 429, dz. cyt., 110. Tekst, do którego się tu odwołuję, oparty jest na notatce z 1912 r.

672 Por. tamże, 390-395, dz. cyt., 44-53.

673 Por. tamże, 448n, dz. cyt., 140-143.

nego z niegdyś spostrzeżonym. A wraz z przypomnieniem sobie obiektu przypominam sobie także jego horyzont czasowy⁶⁷⁴. Husserl w kontekście czasowości zwracał także uwagę na podwójną intencjonalność strumienia świadomości. Ujawnia się ona w tym, że można rozpatrywać albo samą treść przepływu z jego formą przepływania, czyli szereg praprzeczyć, będący szeregiem przeżyć intencjonalnych, albo to, co w przepływie strumienia jest uświadomione jako jednolite (intencjonalne jedności)⁶⁷⁵.

W intencjonalnym życiu świadomości ważną, choć w tym kontekście pomijaną, rolę pełni nastawienie. Właściwie ono określa kierunek i sposób intencjonalnego odniesienia się podmiotu świadomości do uświadamianego przedmiotu, na co wskazują liczne rodzaje nastawień, omawianych lub tylko wspomnianych przez Husserla⁶⁷⁶. Jako termin pierwotny, a przy tym opisowy, „nastawienie” nie doczekało się w tekstach Husserla definicji. Niemniej jego sens da się intuitywnie dostrzec i uchwycić, mimo nieostrości i niewyraźności nazwy oraz różnorodności kontekstów, w których występuje. Nastawienie można by określić jako względnie stałą dyspozycję podmiotu świadomości („ja”), zajmującego określoną postawę, do stosownego (wyznaczonego przez ową dyspozycję) odniesienia się do przedmiotu czy jego ujęcia. W życiu codziennym żyjemy niejako w „splocie” nastawień, które nie są wyraźnie wyróżnione. Dopiero świadome, zreflektowane przyjęcie określonej postawy sprawia, że odpowiadające tej postawie nastawienie staje się dominujące, za czym przemawia podstawowy rodzaj aktu, spełniany przez podmiot. W podmiocie tkwi aprioryczna możliwość zmiany nastawienia⁶⁷⁷, która choć jest sprawą wyboru, nie jest arbitralna. Jest ona motywowana tzw. nadmiarowością apercypowanej treści w stosunku do treści aktualnie ujętej w danym nastawieniu⁶⁷⁸.

W dalszych częściach *Badań* Husserl podkreślał m.in. semiotyczną i semantyczną funkcję – przynajmniej niektórych – przeżyć intencjonalnych i rozróżnił intencję znaczeniową oraz wypełnienie znaczenia, signifikację oraz intuicję, którym odpowiadają tradycyjnie rozumiane pojęcie czy myśl oraz

674 Por. tamże, 459-461, dz. cyt., 160-163.

675 Por. tamże, 469-472, 487, dz. cyt., 175-179, 204.

676 W tekstach Husserla spotykamy się m.in. z następującymi nastawieniami: naturalnym i transcendentnym, dogmatycznym i filozoficznym (utożsamianym z fenomenologicznym lub epistemologicznym), psychologicznym, humanistycznym i personalistycznym, z nastawieniem na wewnątrz i na zewnątrz, z nastawieniem faktualnym i ejdetycznym. Husserl (tenże, *Idee II*, 2n, dz. cyt., 5) wymienia też triadę nastawień: nastawienie teoretyczne (mniemająco-teoretyczne), nastawienia wartościujące (oceniające coś jako piękne i dobre w najszerszym tego słowa znaczeniu) i praktyczne (nastawione na działanie).

677 Por. tenże, *Idee II*, 10-13, dz. cyt., 16-21.

678 Por. tamże, 281-288, dz. cyt., 393-404.

korespondująca z nimi naoczność. Prowadzi to z kolei do rozróżnienia treści reprezentującej (ujmowanej) i treści intuicyjnej oraz do ukazania szeregu szczebli intencji i ich wypełnienia, możliwości i niemożliwości wypełnienia oraz jego tymczasowości lub ostateczności. Przy czym wypełnienie ostateczne, reprezentujące ideał doskonałości, jest oczywistością albo poznaniem w sensie ścisłym, realizujące bycie w sensie prawdziwości⁶⁷⁹.

Akty intencjonalne nie tylko coś znaczą, lecz i to coś wyrażają, co znajduje swój korelatywny wyraz w języku. Wyrażenie językowe może ożywiać myślowy odpowiednik wyrażanego aktu nawet wtedy, gdy ów akt nie jest spełniany. Według Husserla wyrażanie nie jest rzeczą wyrażen językowych, lecz wyrażających aktów. Znaczenie jest zawarte we wskazującym domniemywaniu przedmiotów, u podstaw którego leży naoczność. Pokrywanie się naoczności i znaczenia może zostać ujęte statycznie (gdy wypełnienie intencji znaczeniowej jest „byciem wypełnionym”) i dynamicznie (gdy intencja ta jest procesem wypełniania). Ale intencja też może doznać rozczarowania, gdy nie nastąpi pokrycie się domniemywania z naocznością. Możliwość wypełnienia lub rozczarowania, które jest przeżyciem przejściowym, pozwala aktowi intencjonalnemu osiągnąć swój cel obiektywizacji, nadawania sensu, poprzez odniesienie się do przedmiotu. W innych przypadkach, gdy tego odniesienia nie ma, przedmiotami są same akty⁶⁸⁰.

ROMAN INGARDEN

Omawiając w drugim rozdziale terminologię dotyczącą intencjonalności, przywołałem propozycję Romana Ingardena, by dla aktów świadomości zarezerwować termin „intencyjny” (i pochodne), a termin „intencjonalny” – dla wytworów aktów, zawierających moment intencji, lub ich przedmiotów⁶⁸¹. Propozycja ta ma doniosłe znaczenie dla pojmowania intencjonalności przez Ingardena i dla badań nad nią. Wyraźnie rozdziela on mówienie o przeżyciach świadomych i o ich przedmiotach, a także oddziela przeżycia od ich przedmiotów⁶⁸². Ilustrują to dobrze dwa „równoległe” względem siebie

679 E. Husserl, *Badania logiczne*, B 2-7, dz. cyt., t. 2, cz. 2, 10-16.

680 Por. tamże, B 16-53, dz. cyt., t. 2, cz. 2, 27-66.

681 Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., 180.

682 Ingarden wyróżnił cztery typy transcendencji przedmiotu wobec świadomości (tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., 207-211). Konsekwentne odróżnianie przezeń przeżyć czy aktów

dzieła Ingardena: *O dziele literackim*⁶⁸³, które w swym rdzeniu jest ontologią dzieła sztuki literackiej, oraz *O poznawaniu dzieła literackiego*⁶⁸⁴, które jest teorią poznania. Czytając je, jak i wnikając w problematykę intencjonalności, trzeba pamiętać, że zgodnie z wyraźnymi deklaracjami autora zostały one podporządkowane problemowi, którego rozwiązaniu Ingarden poświęcił całe swoje twórcze życie, a mianowicie tzw. problemowi idealizmu-realistu. A zatem i w tym przypadku zagadnienie intencjonalności przewija się w różnych kontekstach, a nie jest wyszczególnionym tematem, który byłby potraktowany autonomicznie. Przede wszystkim Ingarden uznawał intencjonalność za własność (przynajmniej niektórych) przeżyć świadomych, podobnie jak Brentano i Husserl, których koncepcja świadomości (fenomenu psychicznego) oraz – wraz z nią – intencjonalności była dlań propozycją wyjściową. Eksplikacji intencjonalności dokonał zatem w analizach dotyczących świadomości, a uczynił to może nie tak finezyjnie jak jego mistrz, lecz w sposób przejrzysty i usystematyzowany.

Pierwszy aspekt intencjonalności⁶⁸⁵ związany jest z różnym stopniem bierności i aktywności świadomości, od zupełnej bierności i bezsilności

świadomości od ich przedmiotu znajduje teoretyczne wyjaśnienie w pierwszych dwóch typach transcendencji, które zostały wyróżnione ze względu na bytową zależność lub niezależność świadomości i jej przedmiotu, choć nie bez zabarwienia poznawczego. Oto one: 1. transcendencja strukturalna w słabszej postaci (gdy żadna własność przedmiotu lub jego moment nie jest własnością ani momentem aktu świadomości, w którym ten przedmiot jest dany lub tylko domniemany, i odwrotnie) i w silniejszej postaci (gdy – dodatkowo – przedmiot tworzy w stosunku do aktu drugą odrębną całość w sensie bezwzględny); 2. transcendencja radykalna (gdy akt, w którym przedmiot indywidualny jest dany lub tylko domniemany, nie może żadnym ze swych momentów ani też przez fakt swego dokonania się wywołać żadnej zmiany w przedmiocie). Jednakże, co podkreślił Ingarden, żadna z wymienionych transcendencji nie zachodzi między przeżywaniem i przeżyciem w nim przeżyty, gdyż w tym przypadku mamy do czynienia tylko z jednym podmiotem własności, ale – dodajmy – przeżywanie jedynie zaznajamia z przeżyciem, a nie jest jego tematycznym poznaniem. A zatem należałoby uznać, że transcendencja strukturalna w słabszej postaci jest minimalnym warunkiem, umożliwiającym poznanie aktowe. Ponadto coś, co jest bytowo zależne od świadomości twórczej (transcendencja strukturalna), w stosunku do aktu poznawczego jako jego przedmiot może (a właściwie musi) „zachować się” jako transcendentne radykalnie, gdyż z istoty swej poznanie w przedmiocie poznawanym nie może wywołać żadnej zmiany. Pozostałe dwa typy transcendencji zostały wyróżnione ze względu na stopień poznawczego wyczerpania treści przedmiotowej. I tak: 3. transcendencja pełni bytu zachodzi wtedy, gdy przedmiotu nie da się wyczerpać poznawczo ani w poszczególnym akcie poznania, ani w skończonym ciągu takich aktów; natomiast 4. transcendencja niedostępności poznawczej zachodzi wtedy, gdy przedmiot poznania jest niedostępny poznawczo dla podmiotu poznającego lub jego aktów poznawczych. A zatem należałoby przyjąć, że tam, gdzie przedmiot daje się w pełni wyczerpać poznawczo (np. w przypadku spostrzeżenia immanentnego), nie jest on transcendentny względem aktu poznawczego w sensie, w jakim jest mowa o transcendencji typu 3. i 4.

683 R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii kultury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa: PWN 1988².

684 Tenże, *O poznawaniu dzieła literackiego*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1976.

685 Fragment ten opieram przede wszystkim na *Sporze o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., 162–207. Krocząc za Ingardenem, przedstawiłam główne etapy „budzenia się” świadomości, korzystając z jego terminologii i sformułowań. Uważam bowiem, że są one trafne i wyrastają z głębokiej i zniuansowanej znajomości języka polskiego, w tym jego frazeologii. Próba zastąpienia języka Ingardena innym zaciemniłaby też omawiany przez niego problem.

po aktywność w stwarzaniu przedmiotów różnych od samej świadomości. Pierwotne przeżywanie biernego doznawania wrażeń, „samo jakoby skarłała, zaledwie się zaznaczające”⁶⁸⁶, leżałoby u podstaw czystego doznawania „jakichkolwiek dat w prostym współpłynięciu z nimi w coraz to nowych chwilach, bez specjalnego »uświadamiania sobie«, co to jest właściwie, co się odczuwa lub czego się doznaje, ani też nawet bez »uświadamiania sobie«, że nadchodzą wciąż nowe chwile lub że minione właśnie minęły”⁶⁸⁷. Na tym poziomie świadomość nie tylko nie odnosi się do żadnego przedmiotu, lecz nie posiada żadnego przedmiotowego odniesienia. Następne zawierają już w sobie moment aktywności, który może się zwrócić w różnych kierunkach. Ingarden jako pierwsze wymienia „pierwotne aktywne uprzytomnienie sobie tego, że coś się odbywa, coś bliżej niepojętego, nieuchwytnego, że nas coś – i to na razie coś »nieznanego«, »dziwnego«, »cudownego« – nadchodzi, że nam się coś zdarza, coś nas opanowuje”⁶⁸⁸. Jeśli to uprzytomnienie nie zagaśnie, „dołącza się do niego bezpośrednio pierwsze zrodzone z podniecenia i wyrastające z nagle obudzonej ciekawości zwrócenie się ku temu, czego właśnie doznajemy. To »zwrócenie się ku« może kulminować w uchwyceniu tego, czego doznajemy, w jego jakości”⁶⁸⁹, co Ingarden nazwał „doznaną, a w szczególności wrazeniowo odczutą treścią pierwotnego uprzytomnienia”⁶⁹⁰. Uprzytomnienie to można przyrównać raczej do dotykowego wyczuwania, niż ujrzenia czegoś, ujrzenie bowiem ze swej istoty jest „odległościowe”, a proste uprzytomnienie sobie tego, czego doznajemy, jest swoistym „smakowaniem”, „wyczuwaniem”, a przede wszystkim nie jest jeszcze żadnym aktem świadomym. Niemniej na tym poziomie ujawnia się pierwsze przeciwieństwo między mną jako podmiotem doznającym i tym, co się we mnie rozgrywa, a treścią, która mnie nadchodzi „z zewnątrz” oraz wypełnia mnie swoimi jakościami i w tym sensie jest dla mnie „obca”⁶⁹¹. Z tego podłoża podmiot świadomy może spełnić pierwszy akt mniemania, wykraczający zazwyczaj poza to, co doznane wrazeniowo, i ujawniający dystans w stosunku do tego, czego dotyczy, w stosunku do doznawania i do siebie jako doznającego. Mniemanie to może kierować się albo na dopiero co doznaną lub właśnie doznawaną treść, albo na coś, co przekracza dozna-

686 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., 163, przypis 3. Autor odwołuje się tam do rozprawy *O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania*, tłum. D. Gierulanka, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, 357-380, zwłaszcza 372-374.

687 Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., 163.

688 Tamże, 165.

689 Tamże.

690 Tamże, 166.

691 Ingarden w tym miejscu dodał (tamże, 167): „dlatego tak trafnie się mówi o »obcowaniu«”.

waną treść, choć się w niej przejawia („przedmiot” jakoś zachowujący swoją tożsamość). Jeśli akt mniemania jest spełniany wraz ze współdoznawaniem wrażeń, mówimy, że domniemany przedmiot jest dany we własnej osobie: istnieje w chwili, gdy dany akt się rozgrywa, oraz jest dla podmiotu samobecny. Takie przedmiotowe mniemanie Ingarden uznał za akt podmiotu świadomości, do którego to aktu jako spełnionego i przeszłego podmiot może się odnieść w przypomnieniu, a jednocześnie ów podmiot nie wyczerpuje się w przepływie coraz to nowych aktów i przeżyć, lecz transcenduje poza sferę samej świadomości. Podmiot świadomości wobec doznawanych treści nie jest zupełnie swobodny: może zaprzestać doznawać określonych treści, lecz nie może ich sobie dostarczyć. Szczególnym rodzajem wrażeń są wrażenia cielesne, nazywane też ustrojowymi, dzięki którym przejawia się nam nasze własne ciało zarówno jako transcendens wobec mojego „ja”, jak i jako coś, co niejako otacza moje „ja” i się z nim w pełni solidaryzuje, gdy ja dotykam, widzę czy coś słyszę.

Ingarden w opisie budzenia się świadomości nicią przewodnią uczynił spostrzeżenie zmysłowe. Dlatego niektóre jego uwagi nie dotyczą wszelkich przeżyć świadomych, lecz niektórych ich rodzajów, a przede wszystkim spostrzeżeń. I tak podkreślał, że spostrzeganie można uczynić naszym głównym zajęciem, a można też spostrzegać mimochodem, przy okazji innych sposobów zachowania się. Spostrzeganie Ingarden uznał za określony sposób zachowania się podmiotu świadomego, który „zmierza do uzyskania coraz to doskonalszego *d o s t o s o w a n i a* sensu, immanentnego aktowi spostrzeżeniowemu i wypełniającemu się w samoprezentujących się danych spostrzeżeniowych, do »r z e c z y w i s t o ś c i«, i to do rzeczywistości, z którą – jak jesteśmy przeświadczeni – bezpośrednio obcujemy i która w tym obcowaniu ukazuje się nam jako samoistna i niezależna od naszego spostrzegania [...]”⁶⁹². Co moim zdaniem jest ważne dla zagadnienia intencjonalności, to zwrócenie przez Ingardena uwagi na to, że cel spostrzegania, jakim jest owo dostosowanie, wyznacza podmiotowi sposób jego zachowania się, tak by cel został osiągnięty, co znalazło wyraz w lapidarnym stwierdzeniu, iż „nie w beczynnym i biernym gapieniu się uchwytyjemy rzeczy i procesy w rzeczach się rozgrywające w ich – o ile to możliwe – własnych momentach, lecz w zachowaniu się czynnym i [w przypadku spostrzeżenia zmysłowego] opierającym się na pewnych czynnościach cielesnych”⁶⁹³.

692 Tamże, 178.

693 Tamże, 179.

Wyróżniwszy moment intencyjny, treść nienaoczną mniemania oraz moment uchwycenia rzeczywistości, charakteryzujące spostrzeżenie zmysłowe, moment intencyjny jako „odnoszenie się do czegoś” lub „dotyczenie czegoś” Ingarden związał z domniemaniem przedmiotowym (intencją), które jest właściwe aktom świadomości. Odmówiwszy tego momentu czysto biernemu doznawaniu treści oraz samemu przeżywaniu aktów, zauważył jednakże, że i w tych odmianach świadomości występują momenty pokrewne momentowi intencji, choć odeń różne, które być może świadczyłyby, że w tych typach świadomości moment intencji ulega swoistym „modyfikacjom”⁶⁹⁴. Pozostawiając ten problem nierozstrzygnięty, Ingarden w dalszej analizie samego momentu intencyjnego zwracał uwagę, że skierowuje on podmiot świadomości na coś od siebie różnego (przedmiot aktu), co leży poza obrębem samego aktu, w pewnym nieprzeznaczonym dystansie do podmiotu⁶⁹⁵. Jako moment niesamodzielny jest „niesiony” przez treść aktu, która rozstrzyga o kierunku, w jakim akt się zwraca (o przedmiocie domniemania). Treść aktu, którą trzeba odróżnić od treści doznanej, jest nienaoczna i pusta: podmiot nią coś mniema lub coś myśli, przez co „celuje” w przedmiot o określonych własnościach. Tę pustą treść aktu może wypełnić naoczna treść wrażeniowa, ale także np. wyobrażeniowa, która podmiot ujmuje przedmiotowo. „Moment intencyjny nadaje treści nienaocznej aktu *zdolność* odnoszenia się jej do przedmiotu, natomiast treść aktu nadaje momentowi intencyjnemu »sens«, a razem wzięte tworzą „to, co zazwyczaj nazywano »intencją«, »mniemaniem«, zawartym w akcie”⁶⁹⁶. Moment intencyjny jest – jak się zdaje – rdzeniem intencji, domagającym się co prawda swego nośnika (treści nienaocznej), lecz umożliwiającym podmiotowi „odnieść się” do przedmiotu. Według Ingardena inne momenty, budujące całość aktu, dołączają się do intencji (domniemania przedmiotowego), można by rzec – intencję otaczają, jak np. moment miłości lub nienawiści, pozytywnego lub negatywnego wartościowania, pożądania lub wstrętu do czegoś, chcenia lub niechcenia itp. Z momentów tych rodzi się z kolei czynne zachowanie się podmiotu świadomości wobec danego przedmiotu, jak branie go w posiadanie, odrzucanie go czy dokonywanie w nim zmian, które to zachowania jednakże niekoniecznie łączą się z aktem czystego mniemania. W przeciwieństwie do czynnego zachowania się podmiotu, całe mniemanie wraz z momentem

694 Por. tamże, 181. W przypisie 34. Ingarden dopowiedział, że w tym przypadku to rozwiązanie wydaje się bardziej prawdopodobne.

695 Ingarden miał tu zapewne na myśli transcendencję strukturalną w słabszej lub mocniejszej postaci oraz transcendencję radykalną.

696 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., 184.

intencyjnym, mimo wewnętrznej aktywności w budowaniu określonego aktu, jest wobec domniemanego przedmiotu neutralnym zachowaniem się podmiotu oraz jest wobec tegoż przedmiotu „nieczynne” i „bezsilne” – niczego z nim i w nim nie dokonuje.

Obok aktów poznawczych Ingarden poddał analizie cały szereg innych przeżyć intencyjnych. Nie miejsce, by je tu szerzej omawiać, lecz należy przynajmniej zwrócić na nie uwagę. Wielość rodzajów przeżyć intencyjnych ujawnia się m.in. w obcowaniu z dziełem sztuki – od prostej percepcji począwszy, poprzez teoretyczne (naukowe) badanie dzieła sztuki, a na przeżyciu estetycznym kończąc. Za taki a nie inny sposób obcowania z dziełem sztuki odpowiedzialna jest postawa, jaką przyjmuje podmiot wobec określonego dzieła. Przeżycie estetyczne inicjuje emocja wstępna, którą wywołuje szczególna jakość przedmiotu. Sprawia ona, że z pola doświadczenia znika świat, a pozostaje jedynie przedmiot, wywołujący tę emocję. Następuje też zmiana nastawienia z naturalnego, właściwego życiu praktycznemu, na estetyczne. Po pierwotnym wzruszeniu podmiot dąży do utworzenia „zestroju jakościowego”, a dalej – do wytworzenia przedmiotu estetycznego poprzez konkretyzację. Terminem tym Ingarden objął sam proces konkretyzowania schematycznego dzieła sztuki w ramach przeżycia estetycznego oraz rezultat tego procesu dokonanego w postawie estetycznej. Dzieło sztuki, które jako przedmiot czysto intencjonalny jest schematyczny i posiada miejsca niedookreślone, w przeżyciu estetycznym zostaje „dopełnione” przez odbiorcę. Jego przeżycie wraz z samym dziełem sztuki stanowią fundament bytowy konkretyzacji. Konkretyzacja nie jest zatem dowolna, lecz wyznaczona przez schematyczność dzieła sztuki, i w niej dopiero ujawnia się dzieło sztuki jako przedmiot estetyczny. Staje się on przedmiotem nowego rodzaju odniesienia przedmiotowego – kontemplacji, która ma charakter bierny, odbiorczy. Jest ona emocją przesyconym intencjonalnym odczuwaniem ukonstytuowanego już przedmiotu estetycznego jako czegoś wartościowego. Wiedzie to do dania pierwotnej estetycznej odpowiedzi na wartość tego przedmiotu: emocjonalnego uznania wartościowego lub odrzucenia chybionego przedmiotu estetycznego, którą to odpowiedź trzeba odróżnić od oceny wartości artystycznej dzieła, dokonanej w postawie czysto poznawczej⁶⁹⁷.

697 Por. tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., 409-437; tenże, *O poznawaniu dzieła literackiego*, dz. cyt., 53-65; 95-142, 168-406; tenże, *O budowie obrazu*, w: tenże, *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa: PWN 1966², 99-107; tenże, *O dziele architektury*, w: tenże, *Studia z estetyki*, t. 2, dz. cyt., 161-166; zestaw tekstów zebranych pod wspólnym tytułem *Przeżycie estetyczne*, w: tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa: PWN 1970, 94-174.

Jak już wspominałem, w zreferowanych tu analizach Ingarden miał na uwadze przede wszystkim spostrzeżenie zmysłowe. A zatem jedynie *mutatis mutandis* zachowują one ważność wobec aktów poznawczych innego rodzaju, a tym bardziej – wobec „niepoznawczych” aktów świadomych. W analizach tych, co prawda w związku z głównym problemem jego badań – z zagadnieniem „idealizmu-realizmu”, przyznawał on priorytet aspektowi poznawczemu. Mimo tak zawężonego pola badań, zwrócił uwagę na aktywność aktu i intencyjnego mniemania nie wobec przedmiotów radykalnie transcendentnych, lecz wobec przedmiotów, które też charakteryzują się transcendencją wobec domniemujących je aktów, ale które są przez te akty wytworzone. Są nimi przedmioty czysto intencjonalne⁶⁹⁸, które wobec domniemujących je aktów charakteryzują się transcendencją strukturalną w mocniejszej postaci. Wytwarzanie takich przedmiotów „wypływa [...] z istotnościową koniecznością z samego występowania w akcie momentu intencyjnego i pewnej treści”⁶⁹⁹. A zatem także spostrzeżenie zmysłowe wytwarza „intencjonalny przedmiot spostrzeżeniowy”, który co prawda jest różny od przedmiotu spostrzeżenia radykalnie transcendentnego, ale jest też trudno od niego rozróżnialny. Wyraźniej twórczość aktu uwidacznia się w aktach „swobodnej” fantazji czy w wyobrażaniu sobie czegoś, których wytworem jest przedmiot, mający swe źródło bytu i uposażenia wyłącznie w aktach świadomościowych, spełnianych przez podmiot. Przedmioty tego rodzaju, które Ingarden nazwał „pierwotnie intencjonalnymi”, trwają tak długo, jak długo spełniane są owe akty i wraz z nimi mijają. Są od nich

698 W *O dziele literackim* (dz. cyt., 179) czytamy: „Przedmiot jest w naszym rozumieniu wtedy czysto intencjonalny, gdy zostaje wytworzony bezpośrednio lub pośrednio przez akt świadomościowy lub przez mnogość takich aktów w y ł ą c z n i e dzięki immanentnej im intencjonalności, tak iż w aktach tych ma źródło swego bytu i zupełnego swego uposażenia”. W przedstawieniu zagadnienia „przedmiotów intencjonalnych” opieram się przede wszystkim na wspomnianym tu dziele (zwłaszcza 179-247) oraz *Sporze o istnienie świata* (t. 2, cz. 1, dz. cyt., 162-211, 472-476). Przedmioty czysto intencjonalne, będąc korelatami twórczych aktów świadomości, są przedmiotami heteronomicznymi. Charakteryzują się dwustronnością formalnej struktury, zazwyczaj warstwowością i schematycznością. Trzeba wyraźnie odróżnić sam przedmiot intencjonalny jako intencjonalny od jego zawartości. Jako odpowiednik aktu sam przedmiot czysto intencjonalny jest określony przede wszystkim przez intencyjność intencji i przez sposób spełniania aktu. Natomiast zawartość przedmiotu intencjonalnego jest określana przez treść naoczną aktu mniemania oraz przez tę odmianę momentu ustanawiającego w bycie, jaki jest obecny w tym akcie. Dwustronność budowy prowadzi do „dwupodmiotowości”, polegającej na tym, że własny podmiot cech posiada zarówno sam przedmiot czysto intencjonalny, jak i jego zawartość. Jednakże nie są to podmioty równoważne: właściwym jest podmiot przedmiotu czysto intencjonalnego jako takiego, natomiast podmiot zawartości wraz z nią stanowi warstwę przedmiotu czysto intencjonalnego jako całości. Z istoty płynącej prawidłowością jest też to, że przedmiot taki jest co do swej zawartości zawsze pod wieloma względami nieokreślony, posiada „miejsca niedookreślenia”. Tożsamość zaś tej zawartości jest całkowicie zależna od woli twórczej, która jednakże – jeśli chce utrwalić swój przedmiot w bytowo silniejszej podstawie – musi się kierować formalnymi i materialnymi prawidłowościami tej podstawy.

699 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., 186.

całkowicie zależne. Natomiast „przedmioty wtórnie intencjonalne” są korelatami aktów, które nie wyczerpują się w wytworzeniu tych przedmiotów, lecz zmierzają jeszcze do utrwalenia ich w bytowo silniejszej podstawie, jak to ma miejsce w przypadku dzieł sztuki. Ich źródło bytowe jest w aktach świadomościowych, ale bezpośrednie źródło ich bytu i uposażania mają w twórcach posiadających nadaną intencjonalność, jakimi są np. jednostki znaczeniowe różnego rzędu⁷⁰⁰. Mimo że są one heteronomiczne, zależne od aktów intencyjnych, cieszą się względną niezależnością. Istnieją dłużej niż same akty i są intersubiektywnie dostępne różnym podmiotom świadomości. Inne z aktów, które nie wyczerpują się w tworzeniu przedmiotów intencjonalnych, traktują je z góry jako wzory pewnych bytowo autonomicznych przedmiotów. Zmierzają one do „realizacji” tych wzorów poprzez czynności, które co prawda opierają się na aktach intencjonalnego twórczego mniemania i są przez nie kierowane, lecz radykalnie transcendują dziedzinę czystej świadomości, czego przykładem mogą być plany maszyn czy budowli, ale i – jak się wydaje – zamysł własnych czynów⁷⁰¹. W tym przypadku swoboda wytwarzających je aktów jest ograniczona możliwościami realizacyjnymi. Trzecim rodzajem aktów, wytwarzających przedmioty czysto intencjonalne, są akty poznawcze. Przedmioty te tak mają się dostosować i odtworzyć przedmioty dane w tych samych aktach, by ich sobą nie zasłaniać, lecz pozwolić im się w pełni zaprezentować. Przedmioty wytworzone przez akty świadomości Ingarden nazwał „czysto intencjonalnymi”, a przedmioty dane – „także intencjonalnymi”, gdyż dla nich „jest rzeczą całkowicie przypadkową, że na nie skierowuje się akt lub akty świadomości”⁷⁰².

Szczególnym przedmiotem czysto intencjonalnym jest język. Ingarden nie poświęcił żadnej osobnej pracy, która ujmowałaby całość jego teorii języka, dlatego trzeba ją wyłowić z różnych jego dzieł. Dla odsłaniania intencjonalności ważne są następujące ustalenia⁷⁰³: sam język jest systemem,

700 Ingarden zagadnienie przedmiotów intencjonalnych rozważał, mając na uwadze szczególnie przedmioty intencjonalne, jakimi są dzieła sztuki, w tym dzieło literackie. W tym kontekście jednostkami znaczeniowymi, o których jest mowa, są słowa oraz zdania.

701 Ingarden dostrzega możliwość niesamoistnych przedmiotów i stanów rzeczy, które nie są przedmiotami czysto intencjonalnymi, lecz należą do świata realnego. Byłyby one takimi dopóty, dopóki by się nie zrealizowały. Sam też sygnalizował, że dzieła sztuki i plany techniczne nie wyczerpują wszystkich rodzajów przedmiotów wtórnie czysto intencjonalnych. Por. tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, *Ontologia egzystencjalna*, Warszawa: PWN 1987, 91; tamże, t. 2, cz. 1, dz. cyt., 191.

702 Tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., 180. Dodać należy, że wszystkie przedmioty czysto intencjonalne cechuje poznawcza przeźroczystość w tym samym stopniu, jak tworzące je akty. Natomiast podstawa bytowa przedmiotów wtórnie intencjonalnych oraz przedmioty także intencjonalne jako radykalnie transcendentne tej cechy nie posiadają. Szerzej problem omówiłem w: *Sumienie jako poznanie*, dz. cyt., 163-177.

703 Podstawą dla tych ustaleń są następujące teksty Ingardena: *Krytyczne uwagi o poglądach fonologów*, w: tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa: PWN 1972, 15-28; *O języku*

na który składają się twory językowe, transcendentne wobec czynności świadomościowo-cielesnych; twory te są tych czynności wytworami lub przedmiotami; język utrwała rezultaty poznań: brzmienia słów i ich znaczenia są relatywnie stałe; język tworzy lub jest narzędziem tworzenia przedmiotów transcendentnych, np. świata przedstawionego w dziele literackim, rozumień lub nastrojów u odbiorcy języka itp.; brzmienia słów (czy napisy) są nośnikami znaczeń, dzięki którym oznaczają pewien fakt pozajęzykowy – realny, idealny lub intencjonalny; każde zdanie ze swej istoty posiada pochodnie czysto intencjonalny odpowiednik; twory językowe są zawsze schematyczne; język ze swej natury jest przynajmniej potencjalnie intersubiektywny; procesy mówienia, obejmujące językowe myślenie, posługują się tworami językowymi.

Próbując – w zgodzie z koncepcją Ingardena – syntetycznie ująć intencjonalność języka, należy podkreślić, że mieni się ona różnymi „odcieniami”. Przede wszystkim język jako system jest przedmiotem czysto intencjonalnym i takowymi są wszystkie twory językowe. Mają one swój fundament bytowy w brzmieniu głosu lub w kształcie napisu. Brzmienie to lub napis mają intencjonalność nadaną (znaczenie), która odsyła do treści, jakie nadawca języka zamierzał przekazać, oraz do przedmiotów, o których jest mowa. Język poprzez znaczenie tworów językowych oraz funkcje przedstawiania, powiadamiania, oddziaływania i wyrażania tworzy też przedmioty pozajęzykowe.

Pośmiertnie ukazała się *Księżeczka o człowieku*⁷⁰⁴, której wydanie było pragnieniem Ingardena i która sygnalizuje, że problematyka przezeń podejmowana miała w tle problem najważniejszy, jakim jest osoba ludzka. Jest ona także tłem dla intencjonalności, która ujawnia się jako niezbywalna właściwość człowieka. W *Księżeczce* czytamy bowiem, co może być puentą tej części naszych rozważań, znacznie poszerzającą i pogłębiającą spojrzenie na intencjonalność, że:

Zgadzam się, [...] że człowiek transcenduje przyrodę i że „siłą swej istoty” „wytwarza świat, który mimo swej stale utrzymującej się zasadniczej postaci przybiera niezliczone, wciąż nowe oblicza historyczne”. [...] że jego „świadoma aktywność wyraża się przede wszystkim w trzech zasadniczych formach: jako poznawanie tego, co prawdziwe, jako czynienie Dobra i jako kształtowanie Piękna”. Lecz pozostaje nadal do wyjaśnienia, co stanowi istotę jego aktywności twórczej i jaki stosunek zachodzi między światem wytworzonym przez człowieka a Przyrodą, w której on się znajduje u początku swej działalności⁷⁰⁵.

i jego roli w nauce, w: tenże, Z teorii języka, dz. cyt., zwłaszcza 31n, 38-60, 95-109; tenże, O poznawaniu dzieła literackiego, dz. cyt., zwłaszcza 29-52.

⁷⁰⁴ Tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1972.

⁷⁰⁵ Tenże, *Człowiek i przyroda, w: tenże, Księżeczka o człowieku, dz. cyt., 13.*

Z jednej strony czuje się bardzo obcy temu wszystkiemu, co dzieje się w Przyrodzie niezależnie od niego, i widzi się pozbawiony wszelkiej życzliwej pomocy z jej strony, tak że prawie traci zaufanie do losu. Z drugiej strony czuje się w swej czystej i autonomicznej istocie czymś wyżej stojącym od Przyrody i czymś o tyle szlachetniejszym od procesów czysto fizycznych lub tego, co się dzieje w zwierzętach, że nie może poczuwać się do ścisłego związku z Przyrodą i żyć w jej obrębie w jedności z nią będąc w pełni szczęśliwym⁷⁰⁶.

Ale siła twórcza człowieka jest ograniczona. Nie jest zdolna stworzyć dzieł autonomicznych w swym istnieniu i niezależnych od naszej świadomości. Jest zbyt słaba, żeby rzeczywiście przetworzyć pierwotną naturę w rzeczywistość człowieka. Rzeczywistość ta jest jedynie pewną warstwą intencjonalnie wytworzoną i jakby nałożoną na podłoże realnej przyrody i nie jest nigdy tak nieprzejrzyta i tak nieprzenikliwa, żeby realny aspekt Natury nie mógł już nigdy przez nią przeświecać i odsłaniać nam swego zdumiewającego i okrutnego oblicza. Dzieła ludzkiej kultury duchowej nie znajdują w rzeczach materialnych nigdy oparcia tak pewnego, żeby mogły istnieć zupełnie bez pomocy działania i świadomości ludzkiej. Gdy moc duchowa człowieka słabnie lub zanika, warstwa Rzeczywistości Ludzkiej na świecie zdaje się zacierać i zanikać, a człowiek odkrywa oryginalne oblicze Przyrody-żywołu w świecie otaczającym i nawet w sobie samym, i czuje się wtedy opuszczony w świecie sobie obcym i straszliwym⁷⁰⁷.

Faktem jest [...], że wytworzone przez nas, ludzi, dziedziny sztuki, nauki, prawa, techniki, że stworzona przez nas rzeczywistość dziejowa taką wagę w życiu naszym posiada i tak na jego przebieg wpływa, że obcując z całą tą, jak niektórzy chcą, *quasi-rzeczywistością*, sami pod jej wpływem zmieniamy się, jesteśmy przez nią kształtowani, nabieramy nowych cech charakteru, nowych upodobań lub wstrętów, nowych namiętności i ukochań. Od dzieciństwa wrastamy w pewien zastany przez nas świat wytworów ducha ludzkiego. Nim ten świat zaczniemy przetwarzać i dorzucać do niego nowe dzieła, on nas otacza i wpływa na nas, modelując nasze ciało, nasze myśli, uczucia i pragnienia. [...] A gdy z kolei sami stajemy się twórcami lub współtwórcami nowych dzieł sztuki, nowych praw, nowych ideałów społecznych czy moralnych, nowych dziejów, nowych maszyn i przyrządów, wszystko to – jakby we fali wstecznej – na nas samych oddziaływa. Żyjemy przez to w innym świecie i my sami inni jesteśmy. Nie tylko dzieła nasze są naszymi potomkami, ale w pewnej mierze i my stajemy się jakby potomkami naszych dzieł i – raz je stworzywszy i obcując z nimi – już nie umiemy tak żyć i być takimi, jakimi byliśmy, gdy ich jeszcze nie było⁷⁰⁸.

706 Tamże, 14.

707 Tenże, *O naturze ludzkiej*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., 25n.

708 Tenże, *Człowiek i jego rzeczywistość*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., 36n.

Na skraju dwu światów: jednego, z którego wyrasta i który przerasta największym wysiłkiem swego ducha, i drugiego, do którego się zbliża w najcenniejszych swych wytworach, stoi człowiek, w żadnym z nich naprawdę nie będąc „w domu”⁷⁰⁹.

HANS-GEORG GADAMER

W pracach na temat intencjonalności nie spotkałem omówienia tego zagadnienia w filozofii hermeneutycznej. Zatem wydawać by się mogło, że nie jest to problem, który by specjalnie interesował przedstawicieli tego nurtu. Przeglądając *Prawdę i metodę*⁷¹⁰ Hansa-Georga Gadamera, zauważymy, że ani zagadnienie intencjonalności nie zostało wyróżnione w strukturze dzieła, ani termin „intencjonalność” nie należy do jego podstawowego słownika, a być może nie należy i do podstawowego słownika filozofii hermeneutycznej w ogóle. W dziele Gadamera termin ten pojawia się okazjonalnie, zwłaszcza w kontekście analizowanych poglądów innych filozofów, a przede wszystkim Husserla. Niemniej już pierwsza strona tego *opus magnum* sugeruje, że intencjonalność jakby przeświecała przez całość rozważań hermeneutycznych i odsłaniała swoje mniej znane oblicze.

Fenomen rozumienia i właściwej wykładni tego, co rozumiane, to nie tylko pewien szczegółowy problem metodologii nauk humanistycznych. [...] Rozumienia i wykładni tekstów wymaga nie tylko nauka, lecz należą one ewidentnie do całokształtu ludzkiego doświadczenia świata. Fenomen hermeneutyczny nie jest pierwotnie w ogóle problemem metody. Nie chodzi w nim o jakąś metodę rozumienia, która teksty podporządkowuje naukowemu poznaniu w taki sposób jak wszelkie pozostałe przedmioty doświadczenia. Nie chodzi w nim wcale przede wszystkim o gromadzenie niepodważalnej wiedzy spełniającej naukowy ideał metody – a jednak i tu chodzi o poznanie i prawdę. Rozumienie tradycji nie tylko rozumie teksty, lecz uzyskuje pewien pogląd i poznaje pewne prawdy. Jakie to poznanie i jaka prawda?⁷¹¹.

Gadamer określając, że celem jego rozważań we wspomnianym dziele jest „poszukiwanie takiego doświadczenia prawdy, które przekracza obszar

709 Tamże, 39.

710 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2013.

711 Tamże, 19.

kontrolowany przez naukową metodykę”, zauważył, iż „[f]enomen rozumienia przenika [...] wszelkie ludzkie relacje ze światem”, w tym relacje właściwe nauce⁷¹². Czy w takim razie fenomen rozumienia nie zawiera w sobie momentu intencjonalnego lub czy po prostu rozumienie nie jest intencjonalne lub intencyjne?

„Rozumienie” – centralna kategoria filozofii hermeneutycznej Gadamera⁷¹³ – zarówno w języku polskim, jak i niemieckim zawiera w sobie rdzeń, który odnosi wprost do rzeczownika „rozum” (*Verstehen, Verstand*). Mimo że współcześnie rozeszły się znaczenia czasownika „rozumieć” i rzeczownika „rozum”, to przecież nie na tyle, by zagubiony został całkowicie związek między nimi i ich etymologiczna pochodność. W hermeneutyce Gadamera rozumienie stało się kategorią ontologiczną i epistemologiczną, a także metodologiczną jako dyrektywa badawcza, która dla odsłaniania intencjonalności ma mniejsze znaczenie. Nawiązując do Heideggera, Gadamer w rozumieniu nie widział tylko określonej czynności człowieka, lecz sposób bycia samego jestestwa. Pojęcie „hermeneutyki” oznacza bowiem „podstawowy charakter jestestwa, stanowiący jego skończoność i dziejowość, i dlatego obejmuje całość jego doświadczenia świata”, gdyż „ruch rozumienia jest wszechobjęmujący i uniwersalny”⁷¹⁴. W rozumieniu jako kategorii ontologicznej jest zakotwiczone rozumienie jako kategoria epistemologiczna. Pierwotną formą realizacji ludzkiego życia jest bowiem poznawanie i doświadczenie, którego rdzeniem jest właśnie rozumienie. Ono wszelkie poznanie inicjuje, towarzyszy mu i je wieńczy, w szczególności to poznanie, które dotyczy samego człowieka i jego wytworów. Poznanie nie jest zatem sprowadzalne do rozumienia, lecz żadne poznanie bez rozumienia nie może się spełnić.

Ontologiczno-epistemologiczny charakter rozumienia i ściśle powiązanie obu jego stron uwidacznia się w tym, że rozumienie jest równoczesnym uchwytniem sensu przedmiotowego i mnie samego, dla którego sens jest sensem. Modelem rozumienia jest gra, która włącza w siebie także grających. Grający jest częścią gry. Tak i każde rozumienie czegoś jest zawsze rozumieniem mnie samego. Dowiadując się czegoś o czymś, dowiaduję się

712 Tamże, 19n.

713 Ograniczenie tego (i być może innych) stwierdzenia do filozofii Gadamera, które tu stosuję, wynika z założeń metodologicznych przyjętych dla niniejszej rozprawy. Niemniej zagadnienie rozumienia uważa się w ogóle za centralny problem hermeneutyczny. W moim odsłanianiu intencjonalności w rozumieniu hermeneutycznym opieram się na tekstach źródłowych oraz – przede wszystkim – na pracy A. Bronka *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1982, a także na książce A. Przyłębskiego, *Gadamer*, Warszawa: Wiedza Powszechna 2006. Moim zdaniem pierwsza z nich – faktycznie – jest pełnym systematycznym odsłanianiem intencjonalności w rozumieniu.

714 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., 6n.

też czegoś o mnie. To, że gra jest grą, a rozumienie rozumieniem, nie jest sprawą subiektywnego przeżycia. Gra bowiem dla swego istnienia nie domaga się istnienia grającego podmiotu. Jej najpierwotniejszy sens jest raczej sensem medialnym. Gry też nie należy rozumieć jako pewnego działania, domagającego się podmiotu transcendentnego wobec gry. Gadamer podkreślał prymat gry wobec świadomości i grającego. Gra odbywa się jakby sama z siebie, i jakby samo z siebie odbywało się rozumienie. Nie znaczy to, że gra i rozumienie jest odpersonalizowane. Ludzka gra jest zawsze grą w coś. Przystępując do gry, człowiek dokonuje wyboru tej lub innej gry, która ma zawsze swoją przestrzeń, inną od przestrzeni innych gier, w której grający może się poruszać wedle określonych zasad. Grając, grający nie jest poza grą i wraz z graniem sam się zmienia, tak jak rozumiejący nie jest poza rozumieniem i zmienia się z racji jego zajścia⁷¹⁵.

Rozumienie jest niekończącym się procesem, który dokonuje się na horyzoncie dotychczasowej tradycji, obejmującej całokształt ludzkiej kultury, i tę kulturę włącza we własne stawanie się. Rozumienie jest procesem, i to procesem specyficznym, bo nieustającym – nie ma bowiem swego raz na zawsze ustalonego punktu wyjścia i nie ma też zdecydowanego punktu dojścia. Procesualność rozumienia sprawia, że choć można w nim wyróżnić pojedyncze akty rozumienia, to stapiają się one w jeden strumień rozumienia, w którym na przemian ujawniają się: analiza, w której całość rozumie się dzięki rozumieniu części, i synteza, pozwalająca rozumieć części dzięki rozumieniu całości.

Rozumienie jest procesem racjonalnym, jednakże nie w sensie racjonalności naukowej. Gadamer nie dyskredytował nauki, lecz wskazywał jej granice i ograniczoność. Doceniał to, że uwolniła nas ona od wielu przesądów i zdemaskowała wiele złudzeń, jednakże jednocześnie zamknęła horyzont rozumienia, ograniczając go poprzez przez siebie akceptowane metody⁷¹⁶. Tymczasem nasze, ludzkie rozumienie świata daleko wykracza poza paradygmat scjentyistyczny, co uwidacznia się w religii, filozofii i światopoglądzie.

Rozumienie jest zawsze rozumieniem rzeczy, tzn. przyzwoleniem, by ona wpływała na rozumiejącego. Przyzwolenie to jednocześnie chroni rozumiejącego od pomyłek i błędów, których źródłem jest on sam. Rozumiejący rozumiejąc projektuje sobie sens całości z chwilą pojawienia się jakiegoś sensu cząstkowego. Rozumienie dokonuje się bowiem zawsze w horyzoncie

715 Por. tamże, 158-171.

716 H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, red. K. Michalski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1989, 38.

wstępnego rozumienia całości, które ciągle jest korygowane w obliczu rzeczy, którą się rozumie. Rozumienie jest zatem procesem zastępowania sensów już ukształtowanych, które nie mają potwierdzenia w samych rzeczach, sensami nowymi, które niosą w sobie nadzieję na swe rzeczowe potwierdzenie⁷¹⁷.

Tak pojmowane rozumienie jest odsłanianiem prawdy. Gadamer nawiązał tu do etymologii greckiego terminu *alétheia*, wyłożonej przez Heideggera, że znaczy on właściwie tyle co „nie-skrytość”. Podkreślił, że na podawaniu tej nieskrytości, czyli na jej objawianiu, polega sens mowy. „Podaję coś i w ten sposób coś jest dane, przekazane komuś tak samo, jak jest dane mnie samemu”. A zatem „sąd jest prawdziwy, gdy podaje razem to, co jest razem dane w rzeczywistości”, a jest fałszywy, „gdy podaje razem to, co w rzeczywistości nie jest dane razem. Prawdę mowy określa się zatem jako dostosowanie mowy do rzeczy; mowa jest prawdziwa, jeśli to, co podaje, stosuje się do danej rzeczy”, co znajduje wyraz w sformułowaniu klasycznej definicji prawdy jako *adaequatio intellectus ad rem*. „Zakłada się przy tym – pisze dalej Gadamer – jako coś oczywistego, że mowa, to jest intellectus, który się w niej wyraża, może być tak dostosowana, że dochodzi w niej do głosu tylko to, co jest dane, a więc – że istotnie podaje rzeczy takimi, jakie one są”⁷¹⁸.

W Gadamerowskiej koncepcji rozumienia zdziwieniu, które według Platona i Arystotelesa jest początkiem filozofowania, odpowiada trudność z rozumieniem. Pojawia się ona, gdy człowiek spotyka się z obcą mu tradycją lub nastąpiło zerwanie z tradycją własną, która przez to stała się mu obca. Można by rzec, że wtedy rodzi się przecucie, iż może być inaczej.

Struktura rozumienia jest kolistą, przyjmuje kształt hermeneutycznego koła czy kręgu, w czym Gadamer nawiązał przede wszystkim do Heideggerowskiej kolistej struktury rozumienia, wyprowadzonej z czasowości jestestwa⁷¹⁹. Samozrozumienie ciągle dokonującego się rozumienia nieustannie je koryguje i oczyszcza je z nieodpowiednich ujęć⁷²⁰. Krąg hermeneutyczny nie ma „formalnej natury, nie jest ani subiektywny, ani obiektywny, lecz opisuje rozumienie jako wspólną grę ruchu tradycji i ruchu interpretatora”⁷²¹. W tej grze antycypacja sensu w rozumieniu danego tekstu (rzeczy) nie jest działaniem subiektywności, lecz zostaje określona w ciągle zmieniającej się wspólnocie,

717 Por. tenże, *Vom Zirkel des Verstehens*, w: tenże, *Kleine Schriften*, Bd. 1, *Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen: Mohr 1971, 56n; tenże, *Prawda i metoda*, dz. cyt., 369n.

718 Tenże, *Cóż to jest prawda?*, art. cyt., 35.

719 Por. tenże, *Prawda i metoda*, dz. cyt., 13, 366-369, 401-403, 733.

720 Por. tamże, 368.

721 Tamże, 403.

która wiąże nas z przeszłością. Sami jako członkowie wspólnoty komunikującej się językowo uczestniczymy w tym powiązaniu i je współkonstruujemy.

Paradygmatycznym przedmiotem rozumienia jest tekst pisany. Zdaniem Gadamera pozwala on wystąpić problemowi hermeneutycznemu w czystej postaci, tzn. bez jego psychologizacji. Niemniej dzięki rozumieniu tekst pisany, który jest pewnego rodzaju „wyobcowaną mową”, doznaje na powrót przekształcenia na mowę i sens. Rozumienie tekstu na nowo ożywia znaczenia słów. Nie jest odkrywaniem sensów zamierzonych przez autora, gdyż każdy tekst niesie swój własny sens, a ostatecznie wskazuje na rzecz, która jest pierwszym przedmiotem rozumienia. Tekst niekiedy stawia też opór rozumieniu, gdy nie przekazuje żadnego sensu albo gdy jego sensu nie da się pogodzić z naszymi oczekiwaniami⁷²².

Strukturę rozumienia tworzą: dziejowość, językowość i tzw. aplikacja. Wyznaczają one osobliwość doświadczenia hermeneutycznego⁷²³, które dla Gadamera ma charakter uniwersalny: obejmuje sobą wszelkie rodzaje doświadczenia. Doświadczenie hermeneutyczne nie jest czysto poznawcze, tak jak doświadczenie naukowe, lecz ma wymiar praktyczny, zbliżony do „doświadczenia życiowego” czy mądrości⁷²⁴. Domaga się ono ciągłego otwierania się na nowe doświadczenia i jest ze swej natury antydogmatyczne. Nie jest elementem życia człowieka, lecz należy do jego dziejowej istoty. Doświadczenie jest zawsze doświadczeniem ludzkiej skończoności, tego, że człowiek nie jest ani panem czasu i przyszłości, ani też nie jest mocen przewidzieć wszystkich nowych sensów. Doświadczając swej skończoności, człowiek doświadcza swej dziejowości⁷²⁵. Gadamer pisał:

Doświadczenie hermeneutyczne ma do czynienia z tradycją. To jej mamy doświadczać. Tradycja nie jest jednak po prostu procesem, który poznajemy poprzez doświadczenie i który uczymy się opanowywać, lecz językiem, tj. mówi sama z siebie niczym jakieś ty. Ty nie jest przedmiotem, lecz odnosi się do kogoś. Nie należy przez to rozumieć, że coś tu doświadczanego tradycja rozumiała jako pogląd innego o charakterze ty. Uważamy raczej, że rozumienie tradycji nie rozumie przekazanego tradycją tekstu jako wyrazu życia jakiegoś ty, lecz jako pewną zawartość sensu, oderwana od wszelkiego związku z mającymi poglądy, z ja i ty. [...] bowiem tradycja jest rzeczywistym partnerem komunikacji, z którym jesteśmy równie związani jak ja z ty⁷²⁶.

722 Por. tamże, 370, 519-535.

723 Por. tamże, 472-492.

724 Por. tenże, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, w: tenże, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1976, 78-109.

725 Por. tenże, *Prawda i metoda*, dz. cyt., 484-487.

726 Tamże, 489n.

Doświadczenie jest rozumieniem dokonującym się w świadomości hermeneutycznej, która nie jest czystą świadomością, lecz świadomością dziejową, „uzyskaną w toku dziejów i przez dzieje określoną”, będącą jednocześnie świadomością samego owego uzyskania i określenia⁷²⁷. Świadomość dla Gadamera to nie tyle przedstawianie sobie czegoś (świadomość uprzedmiotawiająca), co sposób bycia. Jest to świadomość dynamiczna, określona przez Gadamera mianem *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, który to termin jest jego oryginalnym tworem. Według Gadamera nie istnieje czysta świadomość. Świadomość ludzka jest zawsze formowana i uformowana przez dzieje, a zatem nie ma dwóch identycznych świadomości, gdyż każda posiada swoją własną dziejowość. Każde dziejowe doświadczenie rzeczy jest zatem jedynie doświadczeniem jej pewnego aspektu.

Dziejowość (*Geschichtlichkeit*) nie tylko charakteryzuje rozumienie, lecz nadaje mu obiektywność. Rozumienie nie jest bowiem nigdy subiektywnym zachowaniem się wobec pewnego danego przedmiotu, lecz należy do historii oddziałującej. Rozumienie ujmuje Gadamer jako proces zlewania się różnych horyzontów: tego, który usiłuje zrozumieć, i tego, co ma być rozumiane. Rozumienie odsłania to, co w dziejowości dotychczasowego rozumienia było zakryte, owe horyzonty rozumienia. Hermeneutyka jest poniekąd wtargnięciem w pewien proces dziejowy, w którym spotykają się ze sobą przeszłość i terażniejszość. Docenienie dziejowości rozumienia łączy się z rehabilitacją przed-sądów, autorytetu i tradycji. Odrzucenie ich przez oświeceniową filozofię Gadamer uznał za przesąd największy. Rozumienie nie posiada swojego absolutnego punktu zerowego, lecz rodzi się z jakiegoś zaczątkowego, pierwotnego rozumienia (*Vorverstehen*) i przed-sądów (*Vorurteil*), które są koniecznymi warunkami rozumienia⁷²⁸. Wyrasta ono z posiadanych już wcześniej przekonań, z tradycji, która jest swoistym autorytetem, w szczególności z pisanej i niepisanej tradycji językowej. Autorytet jest autentycznym i niezbędnym źródłem poznania i stanowi istotne dopełnienie poznawczych możliwości człowieka. Jednakże jest to nie tylko autorytet osobowy, lecz i rzeczowy, który jest podstawą autorytetu osobowego i jego weryfikatorem dzięki rozumowi. On to stwierdza, czy wypowiedź autorytetu osobowego ma podstawę w rzeczy, której owa wypowiedź dotyczy.

Językowość (*Sprachlichkeit*) rozumienia, drugi moment obiektywizujący rozumienie, uwidacznia się przede wszystkim w rozmowie, w której zawsze

727 Por. tamże, 12.

728 Por. tamże, 367-421.

szuka się porozumienia. Porozumienie – jak się zdaje – jest kolejnym, wyższym etapem rozumienia, nie jest więc czymś od rozumienia różnym. Zarówno rozumienie, jak i porozumienie ma na oku rzecz, którą się rozumie lub co do której się porozumie. Owo porozumienie jest warunkiem dziejowości naszego doświadczenia, gdyż domaga się go komunikacja między teraźniejszością a przeszłością. Umożliwia to język jako uniwersalne medium poznania. Językowość wyznacza nie tylko porozumiewanie się ludzi między sobą, lecz także rozumienie rzeczy lub martwej litery. Mimo że nie wszystko jest językiem, to wszelkie rozumienie na każdym stopniu swego uformowania jest językowe. Nawet jeśli nie są myślane słowa, to każde rozumienie potencjalnie ich się domaga.

Porozumienie uwidacznia się przede wszystkim w rozmowie, która jest mówieniem do kogoś i odpowiadaniem komuś. Nie jest znakowym przekazywaniem informacji, lecz komunikacją sensów, opartą na schemacie pytanie-odpowieź. Schemat ten pokazuje, że nigdy rzecz nie mówi do nas jak ty. Trzeba ją skłonić do mówienia poprzez postawione jej pytania, przy czym nie są to pytania arbitralne, lecz wynikające z tradycji, do której należy pytający, i antycypujące oczekiwaną odpowiedź. Porozumienie jest wspólnym kroczeniem ku prawdzie poprzez otwarcie się na horyzonty drugiej osoby. Rozmowa nie jest sposobem ustalania wspólnych poglądów lub przekazywaniem czystych informacji, lecz dostrzeżeniem w rozmówcy horyzontów dla nas obcych, które pozwalają dopełniającą spojrzeć na świat. Jest też tworzeniem wspólnego języka, który się zakłada, podejmując rozmowę⁷²⁹. Język obiektywizuje rozmowę przez to, że niesie sobą własne sensory. Logos ujawniający się w czasie rozmowy nie jest własnym logosem uczestników rozmowy i wykracza poza ich subiektywne opinie.

Udana rozmowa powoduje przemianę u rozmówców i uniemożliwia powrót do wyjściowych poglądów. Jednocześnie nie może obejmować zbyt wielu osób, ani odbywać się w obecności wielu. Rozmowa jest zawsze intymnym spotkaniem na modłę przyjaźni. Taką rozmową jest też rozumienie tekstu pisanego. Nie jest ono skupione na samym tekście, lecz na sensie, który utożsamia się z rzeczą. Pozwała to Gadamerowi wprowadzić kategorię rozmowy hermeneutycznej, która pozwala wszelkie rozumienie i porozumienie traktować językowo. Jednocześnie jest ono zawsze interpretacją: czynieniem czegoś (np. tekstu) zrozumiałym dla siebie i innych. Interpretacja, która nie jest dodatkiem rozumienia, lecz jego wypełnieniem, poczyna się wraz

729 Por. tamże, 493-515.

z pojawieniem się sensu, który sam nie jest bezpośrednio zrozumiały, lecz kryje coś pod powierzchnią. Językowa artykulacja kończy interpretujące rozumienie, które przed pojęciami daje pierwszeństwo rzeczy.

Poczynione już uwagi przywodzą trzeci moment charakteryzujący rozumienie. Jest nim aplikacja, czyli odniesienie rozumienia czegoś (tekstu) do aktualnej sytuacji rozumiejącego. Kryje się za tym centralny moment hermeneutyki, która zawsze liczy się z dziejowością człowieka. Rozumienie nie może się dokonać poza dziejowością, w tym poza dziejowością rozumiejącego. Rozumiejąc coś (tekst), rozumiejący rozumie siebie, nawet jeśli z tego nie zdaje sobie sprawy. Nie znaczy to, że dominuje nad rzeczą (tekstem), której zawsze należy się pierwszeństwo.

Rozumienie w ujęciu Gadamera można uznać za holistyczne przedstawienie intencjonalności, zarówno jako wewnętrznej aktywności podmiotów, jak i jako odniesienia przedmiotowego. Przy czym, jak się zdaje, intencjonalność nie byłaby jedynie momentem rozumienia, lecz ono całe byłoby intencjonalnością.

FILOZOFIA ANALITYCZNA I FILOZOFIA UMYŚLU

Pozostawiając fenomenologię i „filozofię kontynentalną”, która w zagadnieniu intencjonalności jest blisko spokrewniona z koncepcją Brentana i Husserla, zatrzymam się teraz na filozofii analitycznej, która w zagadnieniu intencjonalności też do Brentana nawiązuje. Pod nazwą filozofia analityczna kryje się nurt filozofii współczesnej, której ojcami są George Edward Moore i Bertrand Russell, a prekursorem m.in. Gottlob Frege. Niekwestionowany wpływ na ten nurt miała także filozofia Ludwiga Wittgensteina oraz – w ograniczonym zakresie tematycznym – teoria prawdy Alfreda Tarskiego. Filozofia analityczna wyrosła ze sprzeciwu wobec neoheglowskiej metafizyki idealistycznej, uprawianej w Anglii m.in. przez Francis Herberta Bradleya i Johna McTaggarta.

Jednoznaczne scharakteryzowanie filozofii analitycznej nie jest możliwe⁷³⁰, przede wszystkim dlatego, że obejmowała ona z czasem nowe obszary

730 Dysponujemy obecnie szerokim merytorycznym wprowadzeniem do filozofii analitycznej autorstwa T. Szubki, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wydawnictwo UWr 2009, w której to pracy omówiony został także problem trudności w jednoznacznym scharakteryzowaniu

zagadnień, wychodząc poza tematyczne zajęcie się językiem. Nie można zatem wyznaczyć jej specyficznego przedmiotu badań. Jej osobliwością jest właśnie analityczność badań, których rezultaty (twierdzenia) winny być wyrażone w ścisłym języku, starannie uzasadnione, bez pochopnych uogólnień i respektujące dokonania nauk szczegółowych. Niemniej nowożytną filozofię analityczną cechuje coś jeszcze – wyróżniony status języka w analizach filozoficznych. Jeśli się uzna, że wyrosła ona z „lingwistycznego zwrotu”, którego dokonał Frege, to język pozostał w tym nurcie filozofowania swoistym *medium* w odsłanianiu i rozjaśnianiu prawd, które są już znane, lecz w sposób niejasny i niedoskonały⁷³¹. Poczynione tu uwagi zarysowują także horyzont metodologiczny analitycznych badań nad intencjonalnością. Za zasadnicze pytania, które wyznaczało kierunek tych badań, można uznać ich zestaw, podany przez Johna R. Searle’a:

Jak słowa odnoszą się do świata? Jak to możliwe, że kiedy mówiący stoi przed słuchającym, emitując pewien ciąg dźwięków, dzieją się takie zastanawiające rzeczy, jak: mówiący ma coś na myśli; dźwięki, które wysyła, coś znaczą; słuchający rozumie, co się ma na myśli; mówiący wygłasza twierdzenie, zadaje pytanie lub wydaje rozkaz? [...] Jaka jest różnica między mówieniem czegoś, gdy się to coś ma na myśli, a mówieniem tego, gdy się tego czegoś nie ma na myśli. A co się kryje w tym, że się ma na myśli właśnie tę szczególną, a nie jakąś inną rzecz. [...] A jaki stosunek zachodzi między tym, co mam na myśli, gdy coś mówię, a tym, co owo coś znaczą, niezależnie, czy ktoś to mówi, czy też nie mówi? Jak słowa zastępują rzeczy? Jaka jest różnica między sensownym a bezsensownym szeregiem słów? Na czym to polega, że coś jest prawdą lub że jest fałszem?⁷³²

Pytania te same sobą wskazują na ich intencjonalne podglebie, a zatem i na to, że i problematyka intencjonalności w filozofii analitycznej przewija

tego nurtu filozofii współczesnej. W opracowaniu zagadnienia intencjonalności w filozofii analitycznej i w filozofii umysłu korzystałem z następujących prac: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2008; J. Bremer, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 2005; tenże, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010; J. Buczkowska, *O relacyjnej i informacyjnej naturze reprezentacji poznawczych*, Wydawnictwo UKSW 2012; A. Gut, *O relacji między myślą a językiem. Studium krytyczne stanowisk utożsamiających myśl z językiem*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL JPII 2009; S. Judycki, *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995; M. Maciejczak, *Zwrot językowy w filozofii: od Fregego do Searle’a*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza PW 2010; R. Piłat, *O istocie pojęć*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007; U. Żegleń, *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2003.

731 Por. J. Wisdom, *Problems of Mind and Matter*, Cambridge: Cambridge University Press 1934.

732 J.R. Searle, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987, 13.

się w wielu szczegółowych zagadnieniach, a najwyraźniej skupiała się i skupia w trzech powiązanych ze sobą obszarach: filozofii umysłu, filozofii percepcji i filozofii języka.

Odsłanianie intencjonalności na podstawie tekstów filozofów analitycznych należy zacząć od Fregego, którego propozycje teoretyczne zainspirowały badania nad językiem jako naczelnym przedmiotem filozofii. Można w nich też widzieć klucz do właściwego ujęcia specyfiki intencjonalności, tak jak ona uwidacznia się w filozofii analitycznej. Frege⁷³³ – jak o tym już była mowa – odróżnił (podobnie zresztą jak John Stuart Mill, choć w innej terminologii) sens (*Sinne*) oraz znaczenie (*Bedeutung*)⁷³⁴. Odniesienie wyrażenia językowego do właściwego przedmiotu, czyli w nomenklaturze Fregego jego znaczenie, możliwe jest dzięki sensowi tego wyrażenia. Podstawowym nośnikiem sensu są nazwy, które odnoszą do pojęcia jako swego znaczenia. One też jako składowe zdania wyznaczają jego sens i znaczenie (odniesienie), a zatem i im w pierwszym rzędzie przysługuje wartość logiczna prawdy lub fałszu. Sens nie jest subiektywny, subiektywne jest przedstawienie, które może być różne u różnych ludzi, mimo że sens pozostaje niezmienny⁷³⁵. Rozróżnienie to nie tylko nie wyczerpuje wkładu Fregego w rozświetlenie zagadnienia intencjonalności, lecz pozostawione samo w sobie prowadzić może do nieporozumień. Wydaje się, że w jego dziele nakładają się dwie perspektywy badawcze: semantyczna i epistemologiczna, co uwidacznia się w tym, że obok doświadczenia zmysłowego, które nie może obejść się bez wrażeń, Frege wprowadził myśl, która jest istotnie bezczasowa i niezmienna, a do jej ujęcia nie potrzeba wrażeń. Myśli się nie posiada, jak posiada się przedstawienia, nie widzi się ich, jak się widzi rzeczy, myśl się „ujmuje” (*fassen*) rozumowo, myśl się myśli, co ma wskazywać na osobliwy stosunek podmiotu do myśli, którą zastajemy. Myśl jest czymś obiektywnym, niezależnym od podmiotu oraz jego czynności i jej Frege przypisał priorytet przed językiem⁷³⁶. Myśl jest podstawową jednostką wiedzy, a zatem wiedza o jakimkolwiek przedmiocie jest zawsze wiedzą o myśli, która tego przedmiotu dotyczy. Myśli też przynależy prawdziwość, a nie zdaniu, które jedynie myśl wyraża. Język zatem został przez Fregego podporządkowany myśli. Dzięki niemu myśl jest lepiej uchwytna i komunikowalna. Umożliwia on także rozumowania

733 Dogłębną analizę stanowiska Fregego zawiera monografia A. Guta, *Gottlob Frege i problemy filozofii współczesnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, z której korzystam.

734 Współcześnie należałoby raczej mówić o sensie (konotacji, czyli znaczeniu) i oznaczaniu (denotacji czy desygnacji).

735 Por. G. Frege, *Sens i znaczenie*, w: tenże, *Pisma semantyczne*, dz. cyt., 61-88.

736 G. Frege, *Myśl*, w: tenże, *Pisma semantyczne*, dz. cyt., 101-129, szczególnie 118, 125-127.

oraz wzniesienie się na poziom myślenia konceptualnego. Struktura języka odpowiada strukturze myśli, a ta strukturze rzeczywistości. Nie znaczy to jednak, by Frege między myślą a językiem widział izomorfizm. Myśl nie jest bowiem koniecznie związana z językiem, a język może wyrazić coś, co nie jest składnikiem myśli (nastroj, smak itp.)⁷³⁷.

W omawianiu zagadnienia intencjonalności w filozofii analitycznej zazwyczaj pomija się Moore'a, zapewne dlatego, że docenia się przede wszystkim jego wkład w metaetykę, a problem percepcji ostatecznie rozwiązał, odwołując się do zdrowego rozsądku i uznając, że przedmiotami bezpośredniego spostrzeżenia są „treści zmysłowe”. Inaczej podchodzi się do Russella. Intencjonalność czyli odniesienie do świata wpisał on w naturę ludzkiego umysłu, czym różni się on od przedmiotów materialnych. Uznał, że warunkiem zdobywania wiedzy jest rozróżnienie aktu i przedmiotu, a podstawową cechą umysłu stanowi zdolność bezpośredniego poznawania rzeczy innych, niż on sam. Jest to możliwe dzięki percepcji i pamięci⁷³⁸. Russell odróżnił wiedzę o rzeczach, którą nazwał znajomością bezpośrednią, oraz wiedzę o prawdach czyli znajomością prawd. Pierwszą podzielił następnie na wiedzę przez znajomość (*knowledge by acquaintance*) oraz na wiedzę przez opis (*knowledge by description*). Wiedza przez znajomość jest ostatecznym niepodważalnym fundamentem wszelkiej wiedzy. Jest znajomością danych zmysłowych, składających się na zjawisko jakiejś rzeczy, lub własnych stanów mentalnych⁷³⁹. Natomiast wiedza przez opis nie jest bezpośrednia, lecz domaga się znajomości prawd, które łączą przedmiot z danymi zmysłowymi, znanymi bezpośrednio⁷⁴⁰. Jak się wydaje, spośród poglądów Russella dla problematyki intencjonalności, zwłaszcza w ujęciu filozofów analitycznych, największe znaczenie miała teoria deskrypcji, która pozwalała uniknąć paradoksów związanych z odnoszeniem się do przedmiotów nieistniejących. Teoria ta „rozwiązała” koncepcję wiedzy Russella, zwłaszcza wiedzy przez opis. Uznał on bowiem, że nazwy własne są deskrypcjami (wcześniej były one określane jako „zwroty denotujące”)⁷⁴¹. Nie posiadają one „własnego” znaczenia niezależnie od przedmiotu denotowanego, gdyż to właśnie on jest znaczeniem

737 Tamże, 109.

738 Podstawowym dziełem B. Russella nt. umysłu jest wydana w Londynie w 1921 r. *The Analysis of Mind* (London: George Allen & Unwin; New York: The Macmillan Company 1949, <http://www.gutenberg.org/files/2529/2529-h/2529-h.htm>). Należy zwrócić uwagę, że Russell pojęcie świadomości uznał za wtórne wobec percepcji, jednakże przez świadomość rozumiał samoświadomość, co w pełni tłumaczy powyższą tezę.

739 W *The Analysis of Mind* Russel proste przedmioty, które są bezpośrednio dane, nazwał perceptami.

740 Por. B. Russell, *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995, 44-66.

741 Teorię deskrypcji S. Kripke zastąpił teorią sztywnego desygnowania.

deskrypcji. „Mieć znaczenie” to nic innego jak odnosić się do przedmiotu, czy to w sposób określony (do tego oto przedmiotu), czy nieokreślony (do wielu podobnych przedmiotów)⁷⁴². Dla odsłaniania intencjonalności inspirowane mogą być też definicje czterech terminów: fakt, przekonanie, prawda i wiedza, jakie Russell zamieścił w *Human Knowledge*⁷⁴³. Fakt – to wszystko co jest w świecie, co istnieje niezależnie od tego, czy ktoś o tym myśli, czy nie, a co można określić jedynie ostensywnie. Przekonanie (*belief*) to pre-intelektualne odniesienie się do czegoś zewnętrznego, które nawet u małych dzieci i zwierząt przejawia się w działaniu. W swej najbardziej rozwiniętej formie przekonanie ujawnia się w asercji zdania. Prawda jest swoistą relacją między przekonaniem a faktem. Wiedza (*knowledge*) natomiast jest podklasą przekonania prawdziwych. To, co odróżnia wiedzę od przekonania prawdziwych, nie będących wiedzą, jest uzasadnienie. Sprawia ono, że wiedza jest stopniowalna. W stopniu najwyższym wiedzę zawierają fakty percepcji i najprostsze nieodparte argumenty, a także żywe przypomnienia. Dla właściwego zrozumienia stanowiska Russella należy dodać, że według niego przejawy życia psychicznego uprzedzają wypowiedzi językowe⁷⁴⁴.

Odsłaniając intencjonalność w dziełach filozofów analitycznych, należy zatrzymać się także przy Wittgensteinie, który bywa uważany za najbardziej znaczącego filozofa analitycznego. Rozważania w *Traktacie*⁷⁴⁵, głównym dziele jego wczesnej filozofii, ogniskują się wokół problemu stosunku myśli do świata, a ponieważ myślenie zostało przez autora utożsamione z językiem – wokół stosunku języka do opisywanej rzeczywistości. Stosunek ten w tezie 4.01 został określony następująco: „Zdanie jest obrazem rzeczywistości. Zdanie jest modelem rzeczywistości, jak ją sobie myślimy”, gdyż między

742 B. Russell, *Denotowanie*, tłum. J. Pelc, w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, red. J. Pelc, Warszawa: PWN 1970, 253-275. Może warto dodać następującą uwagę Russella z *Problemy filozofii* (dz. cyt., 65): „Podstawowa zasada rządząca analizą sądów zawierających deskrypcje brzmi następująco: *Każdy sąd, który możemy zrozumieć, musi być zbudowany wyłącznie ze składników, które znamy bezpośrednio*”.

743 B. Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London: Allen & Unwin, 1951, 159-174, tłum. polskie M. Hempoliński, w: *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, red. Z. Cackowski, M. Hetmański, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1992, 269-277.

744 Por. B. Russell, *Mój rozwój filozoficzny*, tłum. H. Krahelska, Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN 1971, 172.

745 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997. W przedstawieniu stanowiska Wittgensteina korzystam m.in. ze wstępów do *Traktatu* oraz do *Dociekań filozoficznych* (tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000), autorstwa tłumacza, oraz z H.-J. Glocka *Słownika Wittgensteinowskiego* (tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 2001), z pracy zbiorowej *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina. Wybór tekstów* (red. A. Chmielewski, A. Orzechowski, Wrocław: Wydawnictwo UWr 1996), z rozprawy doktorskiej M. Piekarskiego *Ewolucja stanowiska Ludwiga Wittgensteina w kwestii związku języka ze światem* (Warszawa: UKSW 2010) i książek B. Wolniewicza, *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina* (Warszawa: PWN 1968) i A. Zaporowskiego *Wittgenstein a kultura* (Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora 1996).

zdaniem a rzeczywistością zachodzi logiczno-metafizyczny izomorfizm. Z kolei – odwracając kierunek analizy Wittgensteina – zdanie sensowne to myśl (teza 4), a myśl jest logicznym obrazem faktów (teza 3). Zdanie jest obrazem rzeczywistości dlatego, że „rozumiejąc je, znam przedstawioną przez nie sytuację. A rozumiem je, choć mi jego sensu nie objaśniono” (teza 4.021). Zdanie bowiem samo pokazuje swój sens, a gdy jest prawdziwe ze zdania widać, jak się rzeczy mają (teza 4.022). Ale o intencjonalności zdania, a wraz z nim myśli, bardziej niż przytoczone tu tezy, twierdzi teza 7, zamykająca *Traktat*: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”, w której – pozostając w zgodzie z wyjaśnieniem autora, przesłanym do potencjalnego wydawcy – można dopatrywać się etycznego wymiaru tego całego teoretycznego przedsięwzięcia⁷⁴⁶.

Powrót Wittgensteina do filozofii po dziesięciu latach filozoficznego milczenia wiązał się z odrzuceniem *Traktatu* jako wielkiego nieporozumienia i początkiem nowego stylu uprawiania filozofii, czego najpełniejszym wyrazem są wydane pośmiertnie *Dociekania filozoficzne*. W nich intencjonalność ujawnia się na zasadniczo inny sposób. Zdania, które w *Traktacie* były obrazem świata, stały się elementem gier językowych. Nim jednak Wittgenstein do tego doszedł, nie traktując żadnej ze swych tez jako ostatecznej, podjął próbę skonstruowania „języka fenomenologicznego”⁷⁴⁷, który byłby opisem bezpośredniego doświadczenia. Nie chodzi przy tym o prawdę lub fałsz, lecz o sens opisu jako pewnej możliwości. Jednakże próba ta się nie udała: język bowiem jest względnie trwały i uchwytany, a świat się ciągle zmienia. Językiem rządzi gramatyka, która rzutuje język na świat. A zatem język fenomenologiczny, jaki Wittgenstein zamierzał skonstruować, nie istnieje i istnieć nie może⁷⁴⁸, czego następstwem jest porzucenie tezy o izomorfizmie języka i świata. Język scala nie forma logiczna, lecz intencja. W notatce z 8 stycznia 1930 r.⁷⁴⁹ Wittgenstein stwierdził, że cała funkcja języka oparta

746 G. H. von Wright, *Historical Introduction*, w: L. Wittgenstein i in., *Prototractatus: an early version of Tractatus logico-philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul 1971, 15; cyt. za: B. Wolniewicz, *Wstęp*, w: L. Wittgenstein, *Tractatus*, dz. cyt., VIII: „[...] książka ta ma sens etyczny. Chciałem swego czasu dać w przedmowie zdanie, którego teraz faktycznie tam nie ma, ale które tu piszę, bo może będzie dla Pana kluczem. Otóż chciałem napisać, że moja praca składa się z dwóch części: z tego, co w niej napisałem, oraz z wszystkiego, czego nie napisałem. I właśnie ta druga część jest ważna. Treść etyczną moja książka wyznacza niejako od wewnątrz; i jestem przekonany, że TYLKO tak da się ją wyznaczyć ściśle. Krótko mówiąc sądzę, że wszystko, co wielu dziś klepie, zawarłem w swojej książce milcząc”.

747 Wittgenstein inspirował się „na swój rachunek” fenomenologiami E. Macha, L. Boltzmann i E. Husserla.

748 Por. L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, w: tenże, *Werkausgabe*, Bd 2, hrsg. R. Rhees, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1984.

749 Por. L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, dz. cyt., 20.

jest na intencji, która kieruje się na obraz. Związek między przedmiotem a myślą nie jest przyczynowy, gdyż wtedy nie można by się gniewać, kochać czy niepokoić, jeśli przedmiot gniewu, kochania czy niepokoju by nie istniał. Tymczasem nie jest to prawdą. Mogę bowiem gniewać się na coś, co już nie istnieje i być może nigdy nie istniało. Relacja intencjonalna jest wg Wittgensteina relacją konieczną, a więc nieempiryczną i strukturalną. Intencjonalność myśli nie jest uwarunkowana zajściem faktu, gdyż przynależy ona koniecznie do myśli: myślenie jest zawsze myśleniem o czymś. Aby jednak mogło być takim myśleniem, jego przedmiot musi znajdować się w tej samej przestrzeni co myślenie, choć w innym miejscu. W tej fazie rozwoju swej filozofii Wittgenstein przeczuwał (bo nie twierdził), że związek myśli ze światem jest związkiem wewnętrznym, językowym. Ale i teoria wspólnej przestrzeni się nie utrzymała. Zastąpiła ją teoria oparta na definicji ostensywnej, która ustanawia związek między słowem a określoną rzeczą⁷⁵⁰. Jednakże i w tym przypadku nie jest to związek zewnętrzny, gdyż Wittgenstein definicję ostensywną uważał za regułę gramatyczną, wyznaczającą użycie słów, za regułę przekładu języka gestu na język słów, bowiem znaczenie (*Bedeutung*) wywodzi się od wskazywania (*deuten*)⁷⁵¹. Przedmiot, na który wskazuje definicja ostensywna, jest jedynie punktem odniesienia, swoistym wzorcem, który odgrywa określoną rolę w prowadzonej grze językowej. To gramatyka, która jest konwencjonalna, określa, do czego odnosi się zdanie, czyli jakiego spełnienia oczekuje określone zdanie, niezależnie od tego, czy dane zjawisko faktycznie zachodzi czy nie zachodzi⁷⁵². Wprowadzenie kategorii „oczekiwania, że *p*” i „oczekiwania, które zostanie spełnione, jeżeli *p*”, które są dwoma sposobami odnoszenia się do tego samego oczekiwania spełnienia, wyznaczającego znaczenie zdania, przesuwają intencjonalność z poznania ku działaniu. W teorii gier językowych, poniekąd wieńczącej filozofię Wittgensteina, znaczenie nazw zostaje wyznaczone przez ich użycie. Zostaje też odsłonięta geneza intencjonalności, która jest wtórna i możliwa na gruncie jakiejś, lecz nie każdej, gry językowej, gdyż niektóre z nich – jak np. gra w śpiewanie – nic o świecie nie mówią (śpiewanie o czymś nie konstytuuje śpiewu jako śpiewu, natomiast to, o czym się twierdzi, konstytuuje twierdzenie jako twierdzenie). Gra językowa zaś to całość złożona „z języka

750 Por. L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, w: tenże, *Werkausgabe*, Bd 4, hrsg. R. Rhees, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1984, 138.

751 *The Big Typescript* 213, 27, w: *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, „Wittgenstein Archives at the University of Bergen”, Oxford, Oxford University 1998-2000.

752 Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, 445-465, dz. cyt., 186-190.

i z czynności, w które jest on wpleciony⁷⁵³, a „mówienie jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”⁷⁵⁴, a zatem i intencjonalność wykracza poza relację język-rzeczywistość.

Intencjonalność stała się przedmiotem szczególnego zainteresowania Rodericka M. Chisholma⁷⁵⁵. Wprost nawiązywał on do Brentana, lecz w duchu filozofii analitycznej jego koncepcję intencjonalności fenomenów psychicznych przełożył na intencjonalność wyrażen językowych. Za Brentanem twierdził, że intencjonalność jest cechą psychiczności a nie fizyczności, lecz inaczej niż on utrzymywał, że o intencjonalności można jedynie mówić, mając na uwadze intencjonalny język. Zdania tego języka (zdania proste, a w przypadku zdań złożonych przynajmniej jedno ze zdań składowych) winny spełniać przynajmniej jedno z trzech kryteriów: 1. użyte w nim wyrażenie rzeczownikowe (nazwa lub opis) nie implikuje, iż istnieje lub nie istnieje coś, do czego to wyrażenie się odnosi, tzn. intencjonalny przedmiot odniesienia zawsze równocześnie implikuje swoje istnienie i nieistnienie; 2. ani zdanie, ani jego zaprzeczenie nie implikuje, że wyrażenie rzeczownikowe wraz z orzeczeniem jest prawdziwe lub fałszywe; 3. w przypadku *oratio obliqua* przytoczone zdanie nie musi być ani prawdziwe, ani fałszywe⁷⁵⁶. W centrum koncepcji intencjonalności Chisholma znalazły się zatem zdania intencjonalne, które nie są potrzebne do opisu fenomenów fizycznych⁷⁵⁷. Zdania te opisują myślenie, wierzenie, spostrzeganie, widzenie, pragnienie, posiadanie czy żywienie nadziei.

Odnoszą się wprost do stanów mentalnych i nie da się ich przełożyć na zdania nie-intencjonalne, fizykalistyczne. W zdaniach tych przeżycie podmiotu jest wyrażone („nazwane”) czasownikiem mentalnym, intencjo-

753 Tamże, 7, dz. cyt., 12.

754 Tamże, 23, dz. cyt., 20.

755 Z ważniejszych prac Chisholma nt. intencjonalności należy wymienić: *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca: Cornell University Press, 1957; *Intentionality and the Theory of Signs*, „Philosophical Studies” (1952) 3, 52-63; *Sentences about Believing*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 56 (1956), 125-148; *Intentionality*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. 5, London: Macmillan, 1967, 201-204; *Person and Object: A Metaphysical Study*, La Salle, IL: Open Court, 1976; *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981; *The Foundations of Knowing*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982; *The Primacy of the Intentional*, „Synthese” 61 (1984), 89-109 (*Prymat intencjonalności*, tłum. R. Ziemińska, „Edukacja Filozoficzna” 16 (1993), 5-20). W opracowaniu stanowiska Chisholma i innych filozofów analitycznych korzystałem m.in. z następujących prac: N. Mahrenholtz, *Intentionalität in der neueren Diskussion bei Dennett, Searle und Chisholm*, München 2003 [Doctoral Thesis] <http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/files/526/Intentionalitaet.pdf>; A. Moore, *Chisholm on Intentionality*, „Philosophy and Phenomenological Research” 21 (1960) 2, 248-254.

756 Kryteria te w różnej wersji występują w wielu pracach Chisholma z lat 1952-1981. Odnoszę się tu bezpośrednio do *Sentences about Believing*, art. cyt.

757 Jak każda teoria, tak i ta budziła i budzi liczne zastrzeżenia, z których zdawał sobie sprawę jej twórca.

nalnym⁷⁵⁸ (epistemicznym, percepcyjnym itp.), a ich obowiązywalność nie zależy od prawdziwości lub fałszywości zdania podrzędnego, związanego ze zdaniem intencjonalnym jako głównym. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że nie wszystkie czasowniki intencjonalne, a w szczególności percepcyjne, domagają się dopełnienia przez zdanie podrzędne. Chisholm, mając na uwadze czasowniki percepcyjne, wyróżnił – ze względu na gramatyczny rodzaj dopełnienia – takie, które 1. mają proste dopełnienia (typu: „Piotr widzi psa”), 2. których dopełnieniem jest zdanie podrzędne („X jest przekonany, że p”, „X wierzy, że p”, „X ma nadzieję, że p” itp.) oraz 3. których dopełnienie jest „półłożone”, oscylujące między dopełnieniem prostym a propozycjonalnym (np. „Piotr widzi kota siedzącego na dachu”). Nie podejmując się bliższej analizy powyższego rozróżnienia, a zatrzymując się jedynie na tych aspektach, które mają znaczenie dla zrozumienia intencjonalności, należy zauważyć, że według Chisholma wypowiedzi z czasownikami percepcyjnymi, które mają proste dopełnienie, odnoszą się do procesów przyczynowych, które są przedmiotem zainteresowania nauki, a nie filozofii: nie implikują niczego, co dotyczyłoby bezpośredniego doświadczenia perceptora ani tego, czy jego przekonania są uzasadnione. Jak się wydaje, dałoby się je oddać w pojęciach fizykalistycznych. Natomiast wypowiedzi z czasownikiem, którego dopełnienie jest złożone, zazwyczaj zobowiązują nas do przyjęcia tego, co głoszą, choć są wyjątki, kiedy perceptor błądzi, uznając swoje błędne przekonanie za prawdziwe (np. w przypadku halucynacji itp.). Wśród tych wypowiedzi są takie, które można przekształcić z *modus de dicto* w *modus de re*: zdanie „Piotr widzi, że pies jest w ogrodzie” w zdanie „Pies w ogrodzie jest przez Piotra widziany jako pies w ogrodzie”. Nie można jednak tak przekształcić zdania: „Piotr jest przekonany, że pies jest w ogrodzie” czy „Piotrowi się wydaje, że pies jest w ogrodzie”⁷⁵⁹. Pomijając, że przekład zdania z *de dicto* na *de re* jest sztuczny (przynajmniej w języku polskim), istnienie zdań drugiego typu z czasownikiem percepcyjnym, których nie da się oddać w *modus de re* oraz które nie zobowiązują nas do uznania tego, co głoszą zdania podrzędne dopełnieniowe, zdają się przemawiać za tym, że tak jak nie można zredukować języka mentalistycznego do fizykalistycznego, nie tracąc określonego zakresu znaczeń, tak nie można zastąpić intencjonalności fizykalnie ujętym związkiem przyczynowo-skutkowym. Chisholm, broniąc

758 Terminologia moja: JK.

759 R.M. Chisholm, *Teoria poznania*, tłum. R. Ziemińska, Lublin: Instytut Wydawniczy „Daimonion” 1994, 82-84. Trzeci sposób użycia czasowników percepcyjnych Chisholm w tym miejscu wymienił, lecz się nim dalej nie zajmował, zapewne dlatego, że – jak pisał – może on „prowadzić do pomyłek, zwłaszcza w pracach z zakresu filozofii percepcji”.

nieredukowalności intencjonalności do zachowań przyczynowo-skutkowych, odrzucał tym samym możliwość wyeliminowania z języka zdań intencjonalnych i sprowadzenia ich do zdań nieintencjonalnych.

Wyjaśniając propozycjonalne ujęcie intencjonalności, Chisholm przyznał podmiotowi poznania uprzywilejowany dostęp (*privileged access*) poznawczy do siebie samego w spostrzeżeniu wewnętrznym (*inner perception*), gwarantującym pewność poznania⁷⁶⁰. Przypisując sobie samemu określone własności, jednocześnie uznają siebie za ich substancjalnego nośnika (*individual essence* lub *haecceity*)⁷⁶¹. Bezpośrednia znajomość siebie (*direct acquaintance*) jest fundamentem dla wszystkich innych odniesień, co uwidaczniają zdania pierwszoosobowe. Chisholm odróżnił przy tym trzy formy intencjonalnego odniesienia⁷⁶². Mniemania *de se* opisują podstawową strukturę wszelkiego intencjonalnego odniesienia się: ujmują one mnie samego jako intencjonalny przedmiot, któremu przypisują własności, będące treścią owych mniemań. Mniemania *de re* pośrednio przypisują mi jako podmiotowi własność poprzez intencjonalne odniesienie do domniemanego przedmiotu i dokonują się niejako wewnątrz mniemania *de se*. Mniemania *de dicto* ujmują intencjonalnie własności, przypisywane przez mniemania *de se* i *de re* jako prawdziwe lub fałszywe.

Według Chisholma intencjonalność jest w istocie przypisywaniem sobie samemu określonych własności. Uznając zarówno intencjonalność myśli, jak i intencjonalność (czy odnoszenie się) języka (*reference of language*), prymat dawał on intencjonalności myśli, która rozjaśnia też intencjonalność języka, a nie odwrotnie. Chisholm uważał, że za prymatem intencjonalności⁷⁶³ myśli nad językowym odnoszeniem się przemawia analiza pojęć atrybucji (*attributing*), rozważania (*considering*) oraz dążenia (*endeavoring*). Bycie przekonanym bowiem wiąże się zawsze z relacją między podmiotem przekonania a pewną własnością, a nie między podmiotem przekonania a sądem. W przekonaniu własność tę podmiot bezpośrednio przypisuje (*attributes*) sobie (*de se*), a pośrednio czemuś innemu (*de re*). Atrybucją pośrednią jest percepcja, do której musi się odwołać każda teoria znaczenia i referencji, gdyż ze swej istoty percepcja polega na odnoszeniu się (*is referential*). Relacja między przekonaniem a spostrzeżeniem pozwala wyjaśnić wszelką „wewnętrzną

760 Tenże, *Person and Object*, dz. cyt., 24-31

761 Tamże, 28.

762 Przy tym zagadnieniu Chisholm powoływał się przede wszystkim na swoją książkę *The First Person*, dz. cyt.

763 Temu zagadnieniu Chisholm poświęcił artykuł *The Primacy of the Intentional* (Prymat intencjonalności, art. cyt.).

reprezentację”, wszelką treść myśli. Analogicznie można przedstawić myślenie-o czy rozważanie, które podobnie jak w przypadku atrybucji może być bezpośrednie lub pośrednie. Jeśli bezpośrednio czy pośrednio x myśli o y, że jest F, to y jest przedmiotem myśli a F jej treścią. Podobnie ma się sprawa z dążeniem, które można ująć następująco: istnieje coś, co x czyni, dążąc do posiadania własności F. Zdaniem Chisholma analizy te ujawniają pierwszeństwo intencjonalności myśli przed intencjonalnością języka, które to pierwszeństwo przejawia się w komunikacji znaczenia, jaką w istocie jest relacja między myślą a językiem. Zajmując się językiem, interesujemy się przecież „przede wszystkim tym, co ktoś komunikuje intencjonalnie”⁷⁶⁴.

Również John R. Searle⁷⁶⁵, który uważał siebie za realistę i biologicznego naturalistę, opowiedział się za pierwszeństwem intencjonalności myśli przed intencjonalnością języka. Uznawał, że zdroworozsądkowe (*common sense*) pojęcia intencjonalne rzetelnie oddają co do istoty intencjonalne fenomeny w ich istnieniu i strukturze. Intencjonalne stany (*Intentional state*)⁷⁶⁶, procesy czy zdarzenia istnieją w rzeczywistym świecie i są czy mogą być przedmiotem badań nauk pozytywnych. Są bowiem fragmentem dziejów życia biologicznego, tak jak wzrost, trawienie czy wydzielanie żółci, od których się różnią „logiczną strukturą”, nabudowaną na strukturze biologicznej⁷⁶⁷. Przyjmując, że strukturę biologiczną opisują pojęcia przyrodnicze (biologiczne), to – jak się wydaje – właściwe dla opisu struktury logicznej są (między innymi) pojęcia intencjonalne.

Gdyby w pełni uznać deklarację Searle’a, że książka *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*⁷⁶⁸ mogłaby się nazywać „*Jak się to wszystko ze sobą wiąże?*”, gdyż wiąże w spójną całość poglądy autora na umysł, język i społeczeństwo w horyzoncie ogólnej koncepcji świata, to w logicznym układzie podjętych tam zagadnień intencjonalność, wraz ze świadomością, zajmuje miejsce centralne: łączy świat z dziełami człowieka.

764 Tamże, 18.

765 Stanowisko Searle’a kształtowało się w dyskusji z wcześniejszymi i jemu współczesnymi filozofami analitycznymi, zajmującymi się umysłem, świadomością i intencjonalnością. W jego pracach odnajdujemy krytyczne przedstawienie tych stanowisk.

766 Wydaje się, że tym terminem Searle nazywał przeżycia intencjonalne.

767 Por. J. Searle, *Intentionality. An Essay on the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1983, 160.

768 Ukazała się ona w 1998 r. Jej polskie tłumaczenie to: *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość*, tłum. D. Cieśla, Warszawa: Wydawnictwo CiS i Wydawnictwo W.A.B 1999. Z innych prac Searle’a ważnymi dla tematu intencjonalności są: *Czynności mowy*, dz. cyt.; *Intentionality*, dz. cyt., (rozdz. 2. *Intencjonalność percepcji*, tłum. T. Bigaj), w: *Filozofia percepcji*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja 1995, 223-263); *Umysł, mózg, nauka*, tłum. J. Bobryk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995; *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999.

Wszechświat istnieje zupełnie niezależnie od naszych umysłów i możemy go poznać (prawda). Człowiek i świat pasują do siebie, gdyż umysł jest fenomenem biologicznym, mającym swą podstawę w procesach mózgowych, a istotą umysłu jest świadomość. Świadomość zaś, która składa się z wewnętrznych jakościowych stanów i procesów, jest ontologicznie subiektywna, tworzy pewną całość. Wszystkim jej stanom towarzyszy taki czy inny nastrój. Stany te są ustrukturyzowane, różnią się natężeniem uwagi, a towarzyszy im poczucie własnego usytuowania. Nasze świadome doznania są nam w różnym stopniu znajome. Nie są izolowane, lecz łączą się ze sobą i zawsze odnoszą się do czegoś, co je same przekracza (cechę tę Searle nazwał przepływem). Stany świadome są też zawsze w jakimś stopniu przyjemne lub nieprzyjemne. Przede wszystkim jednak świadomość jest nieodzownie związana z intencjonalnością, dzięki czemu mamy dostęp do świata innego niż świat naszych własnych stanów świadomości, co z kolei pozwala nam przetrwać w świecie. Nie znaczy to jednak, że wszystkie stany świadome są intencjonalne oraz że wszystkie stany intencjonalne są świadome⁷⁶⁹. Intencjonalność nie tylko otwiera człowieka na świat, lecz i w określonym zakresie świat tworzy: konstytuuje obiektywną rzeczywistość społeczną⁷⁷⁰. Szczególna funkcja należy tu do języka, który nie tylko opisuje fakty, ale po części je tworzy dzięki temu, że akty mowy, będąc czynnością „mówienia czegoś” (czynność lokucyjna), jednocześnie coś sprawiają: stwierdzają coś, pytają o coś, polecają coś uczynić lub wyrażają prośbę, rozwiązują problem naukowy lub przewidują przyszłe zdarzenie. Są zatem czynnościami illokucyjnymi, które mogą wywołać określony skutek w słuchaczach (czynność perlokucyjna): przekonać ich do czegoś, przestraszyć lub zaalarmować, skłonić do zrobienia czegoś, uzmysłwić coś itp.⁷⁷¹.

U Searle’a, a wcześniej u Johna L. Austina, intencjonalność przynależna świadomości poprzez intencjonalność języka (mowy) sięga działania podmiotu świadomego (człowieka), które znamionują dwa składniki: umysłowy i fizyczny. Składnik umysłowy to intencja, która w określony sposób determinuje działanie (jest jego przyczyną intencjonalną). Mając na uwadze to, że

769 Searle podał jako przykład posiadanie pewnych przekonań, aktualnie nieświadomych, jak np. wtedy, gdy śpimy. Stwierdził jednak, że taki nieświadomy stan jest mentalny tylko dlatego, że może zostać uświadomiony. Por. tenże, *Umysł, język, społeczeństwo*, dz. cyt., 124n.

770 Searle zwrócił tu uwagę na tzw. intencjonalność kolektywną, nadawanie funkcji oraz reguły konstytutywne rzeczywistości instytucjonalnej.

771 Searle podjął teorię czynności mowy J.L. Austina. Por. J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, zwłaszcza opublikowane tam wykłady pt. *Jak działać słowami*. Por. J.R. Searle, *Czynności mowy*, dz. cyt. O czynnościach mowy Searle pisał także w innych cytowanych pracach.

jedne działania są rozmyślne, a inne spontaniczne, Searle odróżnił intencje poprzedzające działanie, będące skutkiem istnienia praktycznego rozumu, oraz intencje w samym działaniu. Wyjaśnienie ludzkiego działania nie może ograniczyć się do podania, co się dokonało i dlaczego, lecz musi zawierać tę samą treść, jaką w swej głowie posiada człowiek podejmujący działanie lub już działający. Stany intencjonalne, powodujące działanie, nie są izolowane, lecz funkcjonują w sieci innych stanów intencjonalnych, a opierają się na naszych zdolnościach, możliwościach, umiejętnościach, nawykach, sposobach reagowania i generalnych postawach wobec świata, które same nie są stanami umysłowymi, a więc i intencjonalnymi⁷⁷².

Powróćmy jednakże do samej intencjonalności świadomości. Sam termin Searle uznał za niefortunny, gdyż wskazuje na związek z „intencją”, a ta w wielu językach, m.in. w angielskim, znaczy tyle co „zamiar”. Tymczasem zamiar jest jedynie jedną z wielu form intencjonalności. Ta zaś przysługuje świadomości, która jest zwykłym zjawiskiem biologicznym, a zatem i sama intencjonalność jest takim zjawiskiem. Należy zauważyć, że tak ujmując intencjonalność, Searle jej najbardziej pierwotne formy dostrzegał w formach biologicznych, takich jak potrzeby biologiczne – głód czy pragnienie itp., które są – jego zdaniem – wspólnym osiągnięciem ewolucji. Uważał też, że do form biologicznych można sprowadzić różne typy spostrzegania, a wrażenia zmysłowe wskazują wprost na intencjonalność wewnętrzną. Intencjonalność bowiem to pewna cecha „stanów mentalnych, która sprawia, że nakierowują się one na obiekty w świecie lub stany rzeczy, albo też są o obiektach i stanach rzeczy innych niż one same”⁷⁷³. Trzeba w nich odróżnić treść (zawartość tych stanów) oraz ich *modus* intencjonalny (to, czy ta treść jest spostrzeżona, oczekiwana, zdziałana itp.). Intencjonalna treść (*Intentional content*) jest konstytutywna dla intencjonalnego stanu (*Intentional state*) czy przeżycia oraz dla twierdzenia, które wyraża określone przekonanie. Treść ta w zdaniach z wyrażeniami (czasownikami) intencjonalnymi oddawana jest zazwyczaj (choć nie zawsze⁷⁷⁴) przez zdania poboczne dopełnieniowe, zaczynające się od spójnika „że”. W określonym intencjonalnym stanie czy przeżyciu treść ta jest zawsze obecna na określony psychiczny sposób (*psychological mode*). Zazwyczaj stan intencjonalny ze swej istoty zdąża do dopasowania się do świata (*a direction of fit*). Jednakże innego rodzaju jest dopasowanie właściwe przekonaniu: treść przekonania dopasowuje się do świata (*mind-*

772 Por. J.R. Searle, *Umysł, mózg, nauka*, dz. cyt., 52-63.

773 Tenże, *Umysł, język społeczeństwo*, dz. cyt., 159.

774 Przykładem może być zdanie: „Piotr kocha Marię” lub „Andrzej widzi drzewo”.

to-world direction of fit), a innego – dopasowanie się życzenia, oczekiwania itp., gdy świat ma się dopasować do treści przeżycia (*world-to-mind direction of fit*). Spotykamy jednakże i takie fenomeny psychiczne (przeżycia), które pozbawione są owego dążenia do dopasowania się do świata. Przykładem może być żal czy ubolewanie, które choć (częstokroć) powodowane przez świat, ani się do tego świata nie dopasowuje, ani nie dąży, by świat się doń dopasował. Searle zwracał uwagę na jeszcze jeden moment, charakteryzujący stan intencjonalny czy intencjonalne przeżycie. Jest nim warunek satysfakcji (*conditions of satisfaction*). Jest on spełniony, gdy rzeczy są takie, jak jesteśmy o nich przekonani, jak tego sobie życzymy, słowem: gdy w sobie właściwy sposób pasują do naszych intencjonalnych stanów, do naszych intencjonalnych przeżyć⁷⁷⁵. Wyróżnione przez Searle’a lub zasugerowane: treść intencjonalna, psychiczny sposób jej przeżywania, dążenie do dopasowania się do świata, warunek satysfakcji i satysfakcja sama są momentami stanów intencjonalnych (przeżyć), współwyznaczającymi ich tożsamość. Choć nie wszystkie momenty muszą określić stan determinować (np. w przypadku żalu), nie należy ich traktować jako czynników autonomicznych. Raczej uwyrażniają one osobliwość fenomenów psychicznych, psychicznych przeżyć czy po prostu – ducha, które zawsze zawierają na właściwy sobie sposób (*mutatis mutandis*) treści intencjonalne, dopasowujące się do świata lub dopasowujące świat do siebie, jednocześnie wyznaczające warunki satysfakcji i dążące do jej osiągnięcia. Searle ściśle wiązał wymienione tu momenty z podstawowym momentem stanów (przeżyć) intencjonalnych, jakim jest ich intencjonalna treść. Jeśli bowiem ktoś jest o czymś przekonany, coś stwierdza czy w coś wierzy, to zna czy określa jednocześnie warunki, jakie muszą być spełnione, by przekonanie, stwierdzenie czy wiara były satysfakcjonujące, i dąży do tego, by takie były. Owo określanie warunków satysfakcji jest – jak się zdaje – wpisane w intencjonalną treść, która na właściwy sobie sposób jest obecna w intencjonalnym stanie czy przeżyciu⁷⁷⁶. A zatem dzięki intencjonalności umysł tworzy relacje ze światem i z nim nas wiąże.

775 J. Searle, *Intentionality*, dz. cyt., 12n: „[...] every Intentional state consists of an Intentional content in a psychological mode. Where that content is a whole proposition and where there is a direction of fit, the Intentional content determines the conditions of satisfaction. Conditions of satisfaction are those conditions which, as determined by the Intentional content, must obtain if the state is to be satisfied. For this reason the specification of the content is already a specification of the conditions of satisfaction. Thus, if I have a belief that it is raining, the content of my belief is: that it is raining. And the conditions of satisfaction are: that it is raining – and not, for example, that the ground is wet or that water is falling out of the sky”.

776 Tamże, 22: „On my account, the Intentional content which determines the conditions of satisfaction is internal to the Intentional state: there is no way the agent can have a belief or a desire without it having its conditions of satisfaction. For example, part of what it is to have the conscious belief that it is raining is to be conscious that the belief is satisfied if it is raining and not satisfied if it isn't”.

Searle odróżnił wewnętrzną intencjonalność, przysługującą ludziom lub zwierzętom, od intencjonalności wtórnej słów lub zdań, obrazów, diagramów czy wykresów⁷⁷⁷. Intencjonalność wewnętrzna jest właściwością intencjonalnych stanów, ona po prostu „w nich tkwi” (*intrinsic intentionality*). Nie zależy ona od obserwatora. Tak jak od obserwatora nie zależą takie cechy świata, jak siła, masa czy grawitacja, tak nie zależy od niego to, czy czuję pragnienie, poznaję, kocham lub się złościę. Natomiast intencjonalność wtórna, pochodna czy nadana (*derived intentionality*) jest zależna od obserwatora: znaczenie zdań lub sens wykresów, które same w sobie nie są intencjonalne, zależy od ich obserwatorów, użytkowników itp. Umysł bowiem „nakłada” czy „przenosi” na nie intencjonalność wewnętrzną. Searle mocno akcentował, że intencjonalności wtórnej nie można uznawać za paradygmatyczną postać intencjonalności i poprzez nią wyjaśniać intencjonalność wewnętrzną, lecz odwrotnie, to intencjonalność wewnętrzna, choć znaturalizowana, może wyjaśnić intencjonalność wtórna. Tym samym opowiedział się za priorytetem intencjonalności myśli (stanów mentalnych), a nie języka i wytworów znakowych.

Widoczna u Searle’a, a obecna u wielu filozofów analitycznych, naturalizacja intencjonalności jest konsekwencją naturalizacji świadomości. Rację za nią upatruje się w rozdzwieku, jaki daje opis psychicznych fenomenów w języku potocznym i w języku naukowym⁷⁷⁸. Naturalizacja intencjonalności ma przeciwstawić się stanowiskom, które psychologiczne fenomeny uznają za niedostępne naukowemu poznaniu lub kwestionują ich rzeczywistość, co byłoby zagrożeniem dla filozofii i nauki oraz dla działania, które jest oparte na nauce. Jak bowiem zauważył Jerry A. Fodor, jeśli jesteśmy w błędzie w sprawie umysłu, jesteśmy w tym większym błędzie wobec czegokolwiek⁷⁷⁹. Naturalizacja intencjonalności sprowadza się m.in. do stwierdzenia, że fenomeny psychiczne (życzenia, przekonania, myślenie itp.), ujęte w języku intencjonalnym, da się wyjaśnić poprzez odwołanie do fenomenów fizycznych, kryjących się za psychicznymi, jak np. do określonych stanów mózgowych.

Daniel C. Dennett swoje badania dotyczące umysłu prowadził w dwóch perspektywach: synchronicznej, w której rozważa umysł jako złożony hierar-

777 Tamże, 27: „The mind imposes Intentionality on entities that are not intrinsically Intentional by intentionally conferring the conditions of satisfaction of the expressed psychological state upon the external physical entity”.

778 Wydaje się, że chodzi tu raczej o dwa języki filozoficzne, z których jeden wyrósł z języka potocznego, a drugi – naukowego (fizykalistycznego).

779 J.A. Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1987, XII: „[...] if we’re that wrong about the mind, then that’s the wrongest we’ve ever been about anything”.

chicznie system, dający się rozłożyć na podsystemy prostsze, oraz diachronicznej, w której systemy te ujmowane są w rozwoju ewolucyjnym. W ujęciu synchronicznym każdy z systemów jest traktowany jako nieświadomy robot czy komputer (*homunculus*), który jest podmiotem działania (*agent*) i jako taki jest modelem intencjonalności ludzkiej⁷⁸⁰. W ujęciu diachronicznym systemy te – jeśli tak można powiedzieć – nabierają zdolności wchodzenia w coraz to bardziej złożone relacje ze światem. Na najwyższym szczeblu rozwoju znajdują się organizmy, które mają najlepiej zorganizowane narzędzia poznawcze, pozwalające na zdobywanie bogatszych informacji o środowisku i tworzenie reprezentacji mentalnych (zdolność myślenia i samoświadomość). Ponadto dzięki językowi mogą one przekazywać informacje w formie werbalnej (i – szerzej – znakowej), tworzyć kulturę i kształtować społeczności.

Stanowisko naturalistyczne nie przeszkadzało Dennettowi przyznać świadomości i intencjonalności centralne miejsce w filozofii umysłu. Utrzymywał on, że świadomość, tzn. akty i stany świadome, są zdarzeniami fizycznymi, zachodzącymi w realnym świecie, w fizycznej przestrzeni naszego mózgu⁷⁸¹. Mimo naturalistycznej interpretacji umysłu Dennett przypisywał mu intencjonalność, gdyż charakteryzują się nią nawet najprostsze podsystemy, w tym pojedyncze komórki, które wykrywają obecność lub nieobecność jakiejś substancji chemicznej. Są one systemami intencjonalnymi właśnie ze względu na funkcję, jaką spełniają (*agent*). Nie znaczy to jednak, że Dennett redukował intencjonalność wyższego rzędu (np. posiadanie reprezentacji symbolicznych) do tego typu najprostszyc zachowań intencjonalnych.

Intencjonalność wg Dennetta jest funkcją organizmów i wszelkich systemów. Jego funkcjonalistyczno-mechanistyczny i teleologiczny naturalizm znalazł swe odbicie w jego analizach języka intencjonalnego. Dennett swoją teorię intencjonalności budował na idei fikcyjnych treści psychicznych. Uważał, iż mimo że zdania intencjonalne nie mogą być usprawiedliwione przez psychikę naukowo ujętą, są one przydatne instrumentalnie ze względu na cel, któremu służą. Ich usprawiedliwienie nie jest zatem rzeczowe, lecz instrumentalne. Dennett dostrzegł, że w odniesieniu do pewnych szeroko rozumianych rzeczy (*entities*) jedne opisy są lepsze, tzn. bardziej skuteczne, od innych. Nie chodzi o to, które lepiej lub gorzej (prawdźiwie – w klasycznym rozumieniu „prawdy”) opisują właściwe sobie systemy czegoś (rzeczy),

780 D.C. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press 1987; tenże, *Natura umysłów*, tłum. W. Turopolski, Warszawa: Wydawnictwo CiS 1997.

781 W *Brainchildren. Essays on Designing Minds*, London: Penguin Group 1998, 137 pisał: „Consciousness is cerebral celebrity – nothing more and nothing less”.

lecz które lepiej służą osiągnięciu określonego celu. Tak ma się też sprawa z opisami intencjonalnymi.

Mając je na uwadze, Dennett wprowadził dwa pojęcia: „intencjonalnej pozycji” lub – może lepiej – „intencjonalnej postawy” czy „intencjonalnego nastawienia” (*intentional stance*) oraz „intencjonalnego systemu” (*intentional system*). Intencjonalna postawa czy nastawienie jest strategią interpretacji zachowania czegoś (osoby, zwierzęcia, artefaktu, czegokolwiek) w ten sposób, że się to coś traktuje, jakby był to racjonalny podmiot działający (spełniacz), który panuje nad wyborem czynności i kieruje nimi, powodowany swoimi przekonaniem i pragnieniami⁷⁸². Intencjonalną postawę przyjmuje się zatem, gdy opisuje się coś jako racjonalny podmiot działania wraz z jego przekonaniem, życzeniami itp. To zaś, co w tak pojmowanej intencjonalnej postawie zostaje opisane, to intencjonalny system. Celem zaś tego opisu jest przewidywanie zachowań tak opisanego intencjonalnego systemu, który ze względu na swą złożoność nie może być ujęty wystarczająco efektywnie w nastawieniu fizykalistycznym (*physical stance*) lub w nastawieniu funkcjonalnym czy projektodawczym (*design stance*). W nastawieniu fizykalistycznym mogą być opisane jedynie bardzo proste systemy. Aby przewidzieć ich działanie, wystarczy posłużyć się językiem fizyki i chemii. Systemy bardziej złożone (artefakty) wymagają odwołania się do biologii i mechaniki, oraz innego, funkcjonalnego nastawienia, w którym występują takie kategorie, jak: cel, funkcja czy projekt. W nastawieniu intencjonalnym kierujemy się na takie przedmioty, jak: przekonania, myślenie czy zamiar. Aby opisać zachowanie się zwierzęcia, które ucieka przed drapieżnikiem, lub reakcję polityka na wyniki sondażu, nie wystarczy posłużyć się pojęciami właściwymi dla nastawień fizykalistycznego i funkcjonalistycznego. Nastawienia te – jak się zdaje – nie są jednakże od siebie izolowane lecz nabudowują się jedno na drugich. U podstaw leży nastawienie fizykalistyczne, najbardziej konkretne, pozwalające najdokładniej przewidzieć zachowanie się systemu poprzez odwołanie się do ścisłych mechanizmów przyczynowych. Przewidywanie właściwe nastawieniu funkcjonalistycznemu (projektodawczemu) pozwala jedynie na przewidywanie względne, zależne od okoliczności.

782 D.C. Dennett, *Kinds of Minds. Towards an Understanding of Consciousness*, New York: Basic Books, 1996, 27: „The intentional stance is the strategy of interpreting the behavior of an entity (person, animal, artifact, whatever) by treating it as if it were a rational agent who governed its »choice« of »action« by a »consideration« of its »beliefs« and »desires«. These terms in scare-quotes have been stretched out of their home use in what's often called »folk psychology«, the everyday psychological discourse we use to discuss the mental lives of our fellow human beings. The intentional stance is the attitude or perspective we routinely adopt toward one another [...]”.

Natomiast w nastawieniu intencjonalnym przewidywanie jest narażone na dużą niepewność. Zapewne dlatego Dennett sugerował redukcję nastawienia intencjonalnego do funkcjonalistycznego, a dalej – fizykalistycznego⁷⁸³, co jest konsekwencją jego ujęcia naturalizacji intencjonalności (świadomości).

PODSUMOWANIE

Przyjmując powyższe omówienia ujęć intencjonalności za reprezentatywne, można by ostrożnie twierdzić, że podejmując to zagadnienie po Brentanie mniej zwracano uwagę na intencjonalną lub też mentalną inegzystencję przedmiotu, co charakteryzowało średniowiecze, a bardziej na odniesienie do pewnej treści czy skierowanie na pewien przedmiot. Przede wszystkim ujawniano intencjonalną aktywność podmiotu, w szczególności umysłu czy też świadomości, którą analizowano od strony podmiotu lub od strony wytworów świadomości. Aktywność ta – najogólniej mówiąc – buduje życie świadomości, od jej form pasywnego odczuwania i odbierania wrażeń po tematyczne odnoszenie się do przedmiotów. Jednocześnie jest kształtowaniem samego podmiotu świadomości, czyli umysłu, który sam nabiera określonych cech i sprawności. Po Brentanie ujawniano złożoność procesów intencjonalnych zarówno w aspekcie synchronicznym, jak i diachronicznym. Zwracano uwagę na dwa podstawowe rodzaje odniesień intencjonalnych: poznawcze oraz praktyczne i wytwórcze. Dla poznania charakterystyczne jest otwarcie się podmiotu na poznawany przedmiot. Dla działania i wytwarzania – projektowanie przedmiotu, czy to własnego działania, czy też określonego wytworu. Intencjonalność przypisywano przede wszystkim świadomości, a wtórnie jej wytworom. One mają tzw. intencjonalność nadaną, która ujawnia się nie sama z siebie, jak to jest w przypadku przeżyć świadomych, lecz w twórczych, odtwórczych lub poznawczych aktach intencjonalnych. Można by rzec, że poza świadomością, czy poza aktami mentalnymi, intencjonalność nie istnieje. Wśród intencjonalnych wytworów świadomości pierwsze miejsce zajmuje język, który jest nośnikiem sensu i poprzez który podmiot odnosi się do świata oraz w którym ujawnia się intencjonalność

783 Pomijam tu wyjaśnienie owej skuteczności nastawienia intencjonalnego w opisie intencjonalnego systemu i odwołanie się do teorii ewolucji, gdyż wywiodłoby nas to poza ramy niniejszych rozważań.

świadomości czy umysłu. Po Brentanie język był traktowany jako wytwór aktów intencjonalnych, jako uczestnik lub współuczestnik intencjonalnych odniesień lub też jako *medium*, dzięki któremu odsłania się lub może się odsłonić intencjonalność umysłu.

Od tak zarysowanego fenomenalnego podłoża badań nad świadomością we współczesności trzeba odróżnić konkretne rozwiązania teoretyczne, dotyczące poszczególnych zagadnień, wpisujące się w specyfikę nurtów filozoficznych, do których przynależą filozofowie, podejmujący problematykę intencjonalności. Na dwa rozwiązania chciałbym zwrócić uwagę. Pierwsze dotyczy tego, czy intencjonalność charakteryzuje wszelkie świadome zachowanie podmiotu, wszelką aktywność umysłu lub świadomości (taka terminologia występuje u różnych filozofów), czy też istnieją przeżycia nieintencjonalne. Innymi słowy: czy intencjonalność jest właściwością czy jedynie własnością przeżyć świadomych. Drugie rozwiązanie dotyczy tzw. naturalizacji świadomości, a wraz z nią intencjonalności, czyli jej redukcji do funkcjonowania organizmu biologicznego. Rozstrzygnięcie tego zagadnienia wprowadza nas na teren metafizyki i nie jest istotne dla samego odsłaniania intencjonalności. Ta zaś w filozofii współczesnej wydaje się charakteryzować całe życie podmiotu świadomego w jego relacji do siebie i świata.

Na zakończenie, by dopełnić obrazu intencjonalności po Brentanie, zwrócę uwagę na wielkich nieobecnych w niniejszym przedłożeniu. Są nimi najpierw bezpośredni uczniowie Brentana: Kazimierz Twardowski ze swoim rozróżnieniem na akt, treść i przedmiot przedstawienia oraz Alexius Meinong, podkreślający transcendencję przedmiotu wobec ujmujących je aktów mentalnych. Z kręgu fenomenologii i kierunków, które się z niej wywodzą lub do niej nawiązują, na szczególną uwagę zasługuje Max Scheler z koncepcją intencjonalnego czucia czegoś, Martin Heidegger, podważający moc sprawczą Husserlowskiej konstytucji i wpisujący intencjonalność w koncepcję obecności i poręczności, Jean-Paul Sartre, ze swą koncepcją bytu-dla-siebie jako bezpośredniej, nierefleksyjnej i nietetycznej świadomości, która jest podstawą świadomości refleksyjnej, Maurice Merleau-Ponty, doceniający „intencjonalność ciała” ludzkiego, Emmanuel Lévinas, czyniący ze spotkania z Drugim podstawową kategorię metafizyczną i etyczną, czy Jacques Derrida, który intencjonalność wyjaśniał poprzez „różnię”. Obok Gadamera należałoby wymienić Paula Ricoeura, który bronił spontanicznie akceptowanego doświadczenia przedrefleksyjnego, a swój program badań skierował ku tzw. hermeneutyce destrukcji. Zagadnienie intencjonalności jest też obecne w nurcie pragmatyzmu w powiązaniu z semiotyką i filozo-

fią języka. Na czoło wysuwa się tu Charles Sanders Peirce ze swoją teorią znaku, któremu przysługuje intencjonalność zasadniczo różniąca się od intencjonalności świadomości. Spośród pragmatystów, których dokonania mogą rozświetlić intencjonalność, wymienić należy: Willarda Van Ormana Quine'a, Donalda Davidsona, Hilarego Putnama, Richarda Rorty'ego. Swoimi badaniami wchodzą oni w obszar filozofii analitycznej, a nawiązują i korzystają także z tzw. filozofii kontynentalnej. W filozofii analitycznej z zagadnieniem intencjonalności wiąże się problem znaczenia, informacji, poznania, umysłu. Spośród analityków do filozofów, których należy mieć na uwadze, zajmując się problemem intencjonalności, należałoby dodać przede wszystkim: Jerry'ego Fodora, Jaegwona Kima, Davida J. Chalmersa, Freda Dretskego, Jaakko Hintikkę.

INTENCJONALNOŚĆ

– PRÓBA CAŁOŚCIOWEGO UJĘCIA

WPROWADZENIE

Wędrowka poprzez dzieje myśli filozoficznej pozwoliła, jak sądzę, odsłonić fenomen intencjonalności na tyle, że będzie już można podjąć próbę jej całościowego ujęcia. Nie znaczy to, że będzie to ujęcie ostateczne, rozstrzygające wszelkie dylematy, na jakie napotykamy czy na jakie się napotyka, rozważając to zagadnienie. Założony propedeutyczny charakter niniejszej rozprawy sugerował niekompletność i pewną tymczasowość osiągniętych wyników. Niemniej – jak się zdaje – przebyta droga pozwoliła poprzez dzieła filozofów wszystkich epok i w tych dziełach ujawnić się intencjonalności samej, fenomenowi intencjonalności, jak to zostało określone. Sugerując się pojęciem fenomenu, jakim posługiwali się Edmund Husserl i fenomenologowie, w niniejszym opracowaniu chodziło o odsłonięcie własnego oblicza intencjonalności, zazwyczaj ukrytego w tekstach filozofów.

Kierunek poszukiwań wyznaczała koncepcja intencjonalności Franza Brentana, która przypominała obecną w dziejach filozofii szczególną własność fenomenów psychicznych: intencjonalną lub mentalną inegzystencję pewnego przedmiotu oraz pozostające z nią w ścisłym związku odniesienie do pewnej treści lub skierowanie na przedmiot⁷⁸⁴. Brentano wskazał też na spostrzeżenie wewnętrzne jako na poznanie, w którym fenomen psychiczny, a zatem i intencjonalność, jest dostępny poznawczo w sposób źródłowy. Koncepcja ta, potraktowana przeze mnie jako wyjściowe rozumienie intencjonalności, pozwalała doszukiwać się śladów intencjonalności lub jej rozwiniętych ujęć we wziętych pod uwagę dziełach filozoficznych wszystkich epok. Jednocześnie uwidaczniała to, co można by było nazwać rdzeniem, pozwalającym różne koncepcje skupić wokół intencjonalności samej, oraz wskazać na to, co te koncepcje różni.

Celem niniejszego rozdziału nie jest skrupulatne zestawienie stałych i zmiennych różnych ujęć intencjonalności, przedstawionych w niniejszej książce. Byłoby to faktycznym powtórzeniem poprzednich rozdziałów. Celem, jaki z zastrzeżeniami zamierzam teraz realizować, jest próba całościowego ujęcia intencjonalności, tak jak ona się odsłoniła w tekstach filozoficznych od starożytności po współczesność, które będzie teje intencjonalności opisem.

784 Przypomnę, że w swoim podstawowym i cytowanym już tekście o intencjonalności Brentano nie utożsamiał intencjonalnej lub mentalnej inegzystencji pewnego przedmiotu z odniesieniem do pewnej treści lub skierowaniem na pewien przedmiot, lecz stwierdził, że tak współcześnie ową inegzystencję się nazywa, i to „nie całkiem jednoznacznie”, a nazywa się ją także „immanentną przedmiotowością”.

Nie będzie to jednak ujęcie systemowe, prezentujące w pełni usystematyzowaną wiedzę na temat intencjonalności z ujednoznaczonym zestawem pojęć i ściśle określonym słownikiem. U podstaw tego ujęcia będzie leżało uchwycenie istoty intencjonalności, której wstępną eksplikacją będzie wspomniany opis. W postępowaniu tym będę kierował się metodologicznymi postulatami, jakie co do oglądu ejdetycznego i opisu sformułowali fenomenologowie⁷⁸⁵. W oglądzie ejdetycznym ma się dokonać uchwycenie istoty intencjonalności, co domaga się przykładowego „ujrzenia” jednostkowego fenomenu. Prezentacja w poprzednich rozdziałach różnych ujęć intencjonalności miała nas na ten fenomen naprowadzić. Z kolei opis ma jedynie wyrazić to, co jako intencjonalność się ujawnia w jej złożoności i treściowym bogactwie, a przez to pomóc czytelnikowi dostrzec sam fenomen intencjonalności. Jeśli za Stefanem Kappnerem, o czym już była mowa, uznamy, że takie podstawowe terminy dla Brentanowskiej koncepcji intencjonalności, jak: *Inhalt*, *Bezug*, *Relation*, *Verbindung* czy *Richtung*, są metaforami, których właściwy sens uwidacznia się w spostrzeżeniu wewnętrznym, to wszelkie ujęcia intencjonalności, z którymi mieliśmy do czynienia, można uznać albo za jej opisy, albo za systemowe wyjaśnienia, u podstaw których te opisy leżą. Intencjonalność – zgodnie z jej językowym znaczeniem – rozumiem przede wszystkim jako sposób bycia czegoś, wyznaczony przez intencję, a także jako cechę, własność czy jakość czegoś, co dzięki intencji jest intencyjne lub intencjonalne.

Zrozumiała i nieunikniona różnorodność terminów, jakimi przez wieki posługiwali się filozofowie, podejmujący zagadnienie intencjonalności na różne sposoby i w różnych kontekstach, w obrębie różnych szkół i nurtów filozofowania, jest kłopotliwa przy próbie jej całościowego ujęcia. Aby jednak w propedeutycznej rozprawie nie rozstrzygać spraw poprzez przyjęcie określonej nomenklatury, zaproponowane przeze mnie znaczenia poszczególnych terminów należy przyjąć jako naprowadzające na składowe fenomenu intencjonalności. Wyjściowym terminem porządkującym niech będzie „świadomość”. Jego znaczenie oddaje się przez bliskoznaczniki: przytomność, czujność, znajomość, zdawanie sobie sprawy, a istota świadomości ujawnia się, gdy odwołamy się do pojęcia nieświadomości. Świadomość bowiem jest zdawaniem sobie sprawy z tego, co czynię i co się we mnie dzieje, jest przeżywaniem tego, co przeżywam, bowiem to moment przeżywania koniecznie

785 Szeroko omówiłem je w cytowanej już książce *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*.

konstrytuuje świadomość, zarówno poszczególne przeżycia, jak i ciąg tych przeżyć – strumień świadomości, i wszystko co się w zasięgu świadomości znajduje jako efektywnie immanentne. Świadomością są poszczególne przeżycia: stany i akty świadomościowe, a te ostatnie charakteryzują się wyraźną intencjonalnością (wg Ingardena – intencyjnością). Wielu autorów odmawia niektórym przeżyciom intencjonalności. Ponieważ nie do końca zgadzam się z takim stanowiskiem, „aktem” będę nazywał te przeżycia, które posiadają wyraźny moment skierowania czy odniesienia się (moment intencji) do czegoś strukturalnie lub radykalnie transcendentnego, natomiast „przeżyciem” wszelkie przeżycia, zarówno niewyraźnie intencjonalne, jak i wyraźnie, tematycznie intencjonalne, czyli akty. Przeżycia świadome są przeżyciami psychicznymi, lecz terminem „psychika” obejmuje się także dyspozycje psychiczne oraz – także nieświadome – fizjologiczno-somatyczne procesy, związane z psychicznym (a nie fizycznym) funkcjonowaniem człowieka. Takie ujęcie psychiki nie rozstrzyga o jej zależności lub niezależności od podłoża somatycznego. Bytową podstawą psychiki i świadomości jest podmiot, wyposażony w umysł jako władzę poznawczo-pożądawczą, czy też – jakbyśmy to powiedzieli współcześnie – we władzę poznawczo-pożądawczo-uczuciową⁷⁸⁶, której w jej działaniach podporządkowane są władze zmysłowe. „Podmiot umysłowy”, „podmiot psychiczny” czy „podmiot świadomości”, których to terminów do pewnego stopnia będę używać zamiennie, to spełniacz aktów umysłowych, czyli aktów świadomości, który jest wyposażony w określone habitualności i sam siebie przez spełnianie tych aktów doposaża. Podmiot ów jest także podmiotem przeżyć, które nie są wyraźnie intencjonalne: stanów i doznań. To w nim i dzięki niemu dokonuje się jego świadome życie, lub inaczej – to on, dzięki umysłowi, którego niezbywalną cechą jest świadomość, świadomie żyje. Świadomość bowiem jest w pierwszym rzędzie sposobem bycia bytu umysłowego, a dopiero w drugim – cechą działań tego bytu i ich wytworów. Oprócz aktu rozumianego jako przeżycie wyraźnie intencjonalne, będę posługiwał się terminem „akt” w znaczeniu, w jakim termin ten funkcjonuje w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, tzn. jako urzeczywistnienie potencjalności. Kontekst – jak mam nadzieję –

786 Arystotelicy (w tym tomiści) uważali, że zasadne jest wyróżnienie tylko dwóch rodzajów władz umysłowych: poznawczych (*intellectus passivus* i *intellectus agens*) i pożądawczej (*voluntas*), ze względu na dwa rodzaje niesprowadzalnych do siebie działań: poznania i pożądania. To, co dzisiaj nazywamy wyższymi uczuciami, np. miłość lub nienawiść, zachwyty czy zazdrość, jest rezultatem współdziałania obu rodzajów władz. Od J.N. Tetensa przyjęło się wyróżniać trzy władze czy siły duszy: receptywną czyli odczuwanie czy czucie (u-czucie), twórczą czyli myślenie i przedstawianie, zwane intelektem, oraz aktywną czyli wolę, która sprawia zmiany o charakterze pozapoznawczym. Współcześnie często zatem obok intelektu (rozumu) i woli wyróżnia się uczucia (uczuciowość).

nie pozwoli na mylenie obu znaczeń. Niemniej trzeba na tę różnicę zwrócić uwagę, nawet jeśli by miało się okazać, jak sądzę, że akty świadomości też są urzeczywistnieniem umysłowych potencjalności człowieka.

PRZEJAWY INTENCJONALNOŚCI

Tym, co w pierwszym rzędzie się narzuca, gdy kierujemy uwagę w stronę intencjonalności, a ściślej – w kierunku intencjonalnych przeżyć, to różne przejawy intencjonalności, spośród których należałoby wymienić zawieranie treści przedmiotowej, relację intencjonalną, odnoszenie się do czegoś, skierowanie na coś, otwarcie się na coś, uświadomienie sobie czegoś czy zdawanie sobie z czegoś sprawy.

Intencjonalność jako zawieranie treści przedmiotowej. Jest czymś niepodważalnym, że w naszym umyśle czy w jego aktach (w aktach świadomości lub w przeżyciach świadomościowych) napotykamy coś, co samo w sobie ani nie jest umysłem, ani aktem umysłowym, a co istnieje istnieniem umysłu lub jego aktu. Przez akt umysłu rozumiem tu urzeczywistnienie się potencjalności umysłu, którym są umysłowe działania, a nie akt w sensie Husserlowskim. Wprowadzając terminologię fenomenologiczną, należałoby mówić po prostu o przeżyciach, choć i ten termin niesie z sobą konotacje, wykraczające poza to, co chciałbym w tym miejscu powiedzieć, a mianowicie, że pierwotnie we własnych działaniach, które nie są działaniami fizycznymi, a które zwykło się nazywać psychicznymi, mentalnymi czy świadomościowymi, a wtórnie w ich względnie trwałej podstawie, którą zwykło się nazywać psychiką, umysłem czy świadomością, napotykamy coś drugiego względem tych działań i tej podstawy, które w tych działaniach i w tej podstawie się zawiera – i n e g z y s t u j e, jak to określił Brentano.

To, co w czymś inegzystuje, egzystuje dzięki egzystencji swego podłoża, tego, w czym egzystuje. Odwołując się do metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, to, co w czymś egzystuje (istnieje), można by nazwać przypadłością. Ale i samo przeżycie, które mam tu na uwadze, też jest przypadłością właściwego sobie podmiotu – jest bowiem jego działaniem. Różnica między przypadłością przynależną jakiejś substancji, a przypadłością, jaką w przeżyciu jest jego treść, uwidacznia się, gdy przedstawimy sobie dwie sytuacje czy stany przedmiotowe, będące odpowiednikami dwóch sądów: „drzewo

jest zielone” i „widzę zielone drzewo”. W pierwszym przypadku „bycie-zielonym-drzewa” jest innym stanem niż „bycie-żółtym-drzewa” i innym niż „bycie-zielonym-płotu”. Natomiast widzenie pozostaje widzeniem, nawet jeśli nie jest widzeniem zielonego, lecz żółtego drzewa, lub widzeniem zielonego płotu. Ponadto „zielone drzewo” nie przestaje być „zielonym drzewem”, gdy się go nie widzi, lecz dotyka, o nim myśli, jego pragnie itp. Unaoczniona tu różnica każe o przeżyciach, w których inegzystują przedmioty, różne od nich samych, myśleć jako o osobnej kategorii bytu, zasadniczo różniącej się od przedmiotów materialnych. Realnie w przedmiotach materialnych jako odeń różny może istnieć jedynie inny przedmiot materialny, w przeżyciach natomiast, którym w zasadzie odmawia się materialności, realnie może istnieć jedynie przedmiot odeń różny, jeśli posiada ten sam *modus* istnienia, co samo przeżycie. Inaczej ma się sprawa z intencjonalnym zawieraniem się przedmiotu w przeżyciu. Aby przeżycie mogło przyjąć w siebie przedmiot materialny, musi zostać on dostosowany do przeżycia i jego możliwości recepcyjnych poprzez „odmaterialnienie go”, co nie jest potrzebne w przypadku przedmiotów czysto umysłowych. Nie analizując dalej tego zagadnienia, skupmy się na samym owym inegzystującym przedmiocie.

W języku polskim trudniej dostrzec istotę egzystencjalnego powiązania między treścią przeżycia a przeżyciem, w którym ta treść istnieje (in-egzystuje), choć i w nim – uciekając się do etymologii – można ów związek uchwycić. Polska „treść” bowiem w XVI-wiecznej polszczyźnie znaczyła tyle co „trzon” i „drzeń”, dlatego – jak podaje Aleksander Brückner⁷⁸⁷ – „rdzeń drzewa drudzy *trześcią* (!) nazywają”. A we współczesnej polszczyźnie treść to to, o czym się mówi, co przekazuje odbiorcy dzieło sztuki, znaczenie wyrażeń językowych, podstawowy, zasadniczy i najważniejszy element czy składnik czegoś, zawartość czegoś⁷⁸⁸. W języku niemieckim prefiks „in”, występujący w rzeczowniku „*Inexistenz*”, którym posłużył się Brenatno, spotykamy także w rzeczowniku „*Inhalt*”. Znaczy on tyle, co „immanentna przedmiotowość” (*immanente Gegenständlichkeit*), którą coś (w naszym przypadku: przeżycie psychiczne) „w sobie zawiera”, „w sobie mieści” (*in sich enthalten*) czy „w sobie trzyma” (*in sich halten*) – „trzyma w środku” (*inne halten*).

Przejawem intencjonalności, który narzuca się jako pierwszy, jest zatem owo zawieranie się treści w przeżyciu. Choć niewątpliwie treść i przeżycie tworzą określoną całość, odróżniającą się od innej określonej całości, to

787 A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1989, 576.

788 *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa: PWN 1981, 530.

zgodnie ze Szkotową koncepcją *distinctio formalis a parte rei* występuje w nim różnica między samym przeżyciem jako umysłowym działaniem a treścią tego przeżycia. W dziejach filozofii, mimo szczegółowych różnic, ową treść nazywano *species*, ideą, *cogitatum*, noematem lub właśnie intencjonalną treścią, która w swym istnieniu i uposażeniu jest w określony sposób zależna od intencji.

Przeżycia psychiczne czy świadomościowe, charakteryzujące się ową intencjonalną inegzystencją przedmiotu, nie są przeżyciami beztreściowymi, lecz zawsze zawierają w sobie określone treści: są przeżyciami pełnymi sensu. Niekiedy treści te odnoszą do przedmiotów radykalnie transcendentnych wobec świadomości (realnych, idealnych⁷⁸⁹), a niekiedy do przedmiotów strukturalnie transcendentnych, czyli – w innej nomenklaturze – do przedmiotów immanentnych, myślnych. Skrajnym przypadkiem inegzystującej treści jest samo przeżycie tak a tak ukształtowane – gdy treść przeżycia jest tożsama z przeżyciem, jak ma się sprawa z przeżyciem życzliwości, której treścią jest po prostu życzliwość, nieposiadająca wyraźnego odniesienia do czegokolwiek, z przeżyciem niechęci, której treścią jest niechęć nieskierowana do żadnego przedmiotu, przeżycie otwarcia bez otwarcia się na coś konkretnego itp. Są to stany psychiczne (świadomościowe), którym zazwyczaj odmawia się intencjonalności w sensie odniesienia do czegoś, natomiast nie można im odmówić intencjonalności w sensie zawierania w sobie określonych treści, choć treścią tą jest taki to a taki przeżywany stan. Opowiedzenie się za immanentną egzystencją treści w przeżyciu, także gdy ono samo wyczerpuje się w sobie, a nie jest skierowane na coś drugiego, znajduje swoje uzasadnienie i w tym, że choć przeżycia różnią się nie tylko treścią, lecz także sposobem odnoszenia się do przedmiotów (jakością), stopniem uświadamiania ich sobie itd., to jednak ze względu na treść przeżyć odróżniamy nie tylko „widzenie zielonego drzewa” od „widzenia ośnieżonej góry”, lecz także nienawiść od miłości czy radość od smutku.

Intencjonalność jako relacyjność. To, że intencjonalna inegzystencja polega na istnieniu-w czy egzystowaniu-w przeżyciu psychicznym czy w przeżyciu świadomościowym określonych treści, sprawia, że owa treść zaczyna być dostrzegana jako czysto intencjonalny przedmiot, tzn. jako przedmiot, który przeżycie intencjonalnie „w sobie mieści” lub „w sobie zawiera” i dzięki któremu odnosi się do jakiegoś przedmiotu transcendentnego (w nomenklaturze Ingardenowskiej – także intencjonalnego). Między

789 Nie rozstrzygam tu egzystencjalnych problemów metafizycznych lub ontologicznych.

przeżyciem a jego przedmiotem (immanentnym lub transcendentnym) zachodzi swoista relacja, poszerzona o podmiot przeżyć („ja”, które to przeżycie spełnia), którą można nazwać relacją intencjonalną. Intencjonalność jawiłaby się jako wiązka relacji, której podstawowymi kresami są: podmiot świadomości (podmiot psychiczny) oraz przedmiot świadomości. Ponadto można wyróżnić relacje między: podmiotem świadomości a jego przeżyciem (aktem), między przeżyciem a jego przedmiotem, między podmiotem, przeżyciem lub przedmiotem a treścią przeżycia.

Najogólniej przez relację rozumie się odniesienie czegokolwiek do czegokolwiek. Nie przywołując rozbudowanych i zróżnicowanych teorii relacji⁷⁹⁰, zauważyć wypada, że relację konstytuują jej kresy i one wyznaczają jej charakter. To, co dla naszych rozważań wydaje się ważne, to wyraźne rozdzielenie (choćby jedynie myślnie) obu kresów relacji: jej podmiotu, czyli tego, co jest przyporządkowane, oraz jej przedmiotu, czyli tego, do czego podmiot jest przyporządkowany. W przypadku relacji intencjonalnej jeden z jej kresów koniecznie musi być obdarzony umysłem, gdy drugim może być cokolwiek. Relacje intencjonalne nie są relacjami realnymi, rozumianymi klasycznie. Nie dokonują się poza myślą czy bez udziału myśli (świadomości) lub myślącego podmiotu. Myślący podmiot jest konieczny do zaistnienia relacji intencjonalnej, co nie znaczy, że w każdej takiej relacji ujawnia się bezpośrednio. Natomiast nie musi istnieć przedmiot, o którym się myśli, lecz nawet i wtedy istnieje treść myślenia, którą się myśli. Szczególną relacją intencjonalną jest relacja tożsamości, gdy podmiot i przedmiot relacji się pokrywają, wtedy gdy myśl, myśląc, myśli siebie.

Relacje intencjonalne są asymetryczne, jednokierunkowe, albo x poznaje y , albo y jest poznawane przez x , albo x pożąda y , albo y jest pożądane przez x , nawet jeśli x jest tożsame z y . Uwidacznia się to jeszcze bardziej, gdy uwzględni się moment oddziaływania. W przypadku spostrzeżenia zmysłowego przedmiot, oddziałując na podmiot, inicjuje poznanie, natomiast dalszy przebieg poznania tegoż przedmiotu należy od podmiotu poznającego. W przypadku działania i wytwarzania „cała” aktywność leży po stronie podmiotu, choć i tu można wyróżnić etapy, gdy coś motywuje określone działania, już się w nie wpisując, jak np. spostrzeżenie pięknego bloku marmuru motywuje rzeźbiarza do wykonania jakiejś rzeźby, jednakże nie jako motyw zewnętrzny, lecz jako leżący u początku danego działania

790 Zwracam tu uwagę na wykłady A.B. Stępnia o relacjach: tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczne. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2005, 139-261.

i wyznaczający jego sens – gdy w tak a tak ukształtowanym bloku rzeźbiarz już „widzi” tę określoną rzeźbę, a nie inną, gdyż taka a nie inna budowa owego bloku na taką rzeźbę pozwala, a na inną nie.

Ujęcie intencjonalności jako relacji ustytucja intencjonalność. Podkreśla korelatywność jej obu kresów i realny lub jedynie mentalny dystans między nimi. Ponadto relacji intencjonalnych jest tyle, ile jest odrębnych działań lub doznań umysłowych, co uwidoczniło się w poprzednich rozdziałach.

Intencjonalność jako odniesienie. O intencjonalności jako sposobie bycia i właściwości świadomości (aktów mentalnych) mówi się często jako o przedmiotowym odniesieniu. Czym różni się pojęcie „odniesienia” od pojęcia „relacji”? Relację często definiuje się jako odniesienie i z nim się utożsamia. Odniesienia zatem nie traktuję tu jako przejawu intencjonalności, odrębnego od jej relacyjności, lecz jako jej uwyrażnienie poprzez zaakcentowanie jej dynamiki. Odniesienie dokonuje się bowiem dzięki temu, że coś się do czegoś odnosi, że to coś odnosi coś innego do czegoś trzeciego, że coś zostaje do czegoś odniesione.

Rozpocznijmy od intencjonalnej inegzystencji, czyli zawierania się w świadomości treści przedmiotowej. Ona odnosi czy odnosi się do określonych przedmiotów transcendentnych lub immanentnych (także do siebie samej i jej zawartości). W przypadku przedmiotów transcendentnych treści świadomości spełniają funkcję medium *quo*, czyli środka, dzięki któremu świadomość, a ściślej: podmiot świadomości („ja”) odnosi się do przedmiotu transcendentnego, zarówno radykalnie transcendentnego, jak i transcendentnego strukturalnie. W przypadku przedmiotów immanentnych, między treścią świadomości a tym przedmiotem zachodzi tożsamość: treść świadomości odnosi zatem do siebie samej jako do *quasi*-przedmiotu (gdyby treść przeżycia A stała się przedmiotem przeżycia B, charakteryzowałaby się transcendencją strukturalną w słabszej postaci).

Odnoszenie się treści przedmiotowej do przedmiotu można ująć strukturalnie lub dynamicznie. To, że określona treść odnosi się do określonego przedmiotu, jest następstwem tego, że do tego przedmiotu odnosi się określony podmiot umysłowy (podmiot świadomości) w swoich aktach dzięki inegzystującej w nich treści, w aktach, które same są „treściowo” czy „jakościowo” uposażone jako akty widzenia, myślenia, oczekiwania, chcenia itp. Podmiot ten może także odnosić się do samej treści, czyniąc ją swoistym przedmiotem, i również do siebie samego. W relacji identity zachodzi odniesienie przeżycia do siebie samego.

Odróżniłbym odnoszenie się do czegoś od oddziaływania na coś. Oddziaływanie na coś polega na takim działaniu podmiotu, który w przedmiocie już istniejącym wywołuje jakąś zmianę. Oddziaływanie nie sięga zatem przedmiotów nieistniejących. Niekiedy, jak w przypadku tworzenia, oddziałuje się na materiał, z którego tworzy się nowy przedmiot, zarówno dzieło sztuki, jak i wytwór rzemiosła itp. Oddziaływać można fizycznie i umysłowo. Fizycznie, gdy na jakimś przedmiocie materialnym lub w tym przedmiocie dokonują zmiany poprzez działanie fizyczne. Umysłowo, gdy oddziałują na drugi przedmiot własnymi aktami umysłowymi, np. komunikując komuś jakąś wiadomość lub wzywając do ucieczki, czy też „kształtując jego charakter”. W tym drugim przypadku zarówno podmiot działający, jak i przedmiot doznający działania, muszą być bytami wyposażonymi w umysł. Odnoszenie się do czegoś jest aktem czysto umysłowym, intencyjnym czy intencjonalnym. Dzięki samemu odniesieniu się do czegoś (kogoś), w przedmiocie odniesienia nie dokonuje się żadna zamiana. Może ona dokonać się przy okazji odniesienia, np. – wtórnie – pod wpływem odniesionej treści (gdy np. akceptuję lub odrzucam odniesioną do mnie uwagę).

W przeżyciach intencjonalnych (przynajmniej aktowych) owo przedmiotowe odniesienie jest jego konieczną własnością (właściwością). Pomijając w tym miejscu problem występowania przeżyć nieintencjonalnych, przynajmniej w sensie „nie-odnoszących się do niczego”, należy zauważyć, że owo intencjonalne odniesienie, o którym jest mowa, zawarte jest w samych przeżyciach, które ze swej istoty odnoszą się do jakichś przedmiotów, nawet jeśli te przedmioty faktycznie (realnie) nie istnieją. Nie wydaje się jednak, by można było zasadnie mówić o „pustym” odniesieniu się przeżycia do przedmiotu, gdy ten faktycznie nie istnieje. Odniesienie domaga się ze swej istoty swego kresu, którym jest przedmiot odniesienia. Nieistniejący realny kres odniesienia zostaje w akcie odniesienia zastąpiony kresem czysto intencjonalnym, przez co to, co akt domniemuje, i domniemany przedmiot się pokrywają.

Intencjonalne odniesienie nie jest jednorodne. Należałoby je uznać za pojęcie analogiczne, w sensie analogii proporcjonalności ogólnej, którego desygnaty są zasadniczo różne, choć pod pewnym względem podobne. Podobieństwo polega właśnie na tym, że podmiot świadomości (przeżycia świadomego) jakoś „odnosi się” do czegoś, co nie jest nim samym, co jest jakoś transcendentne (radikalnie lub strukturalnie). Analogiczność tego terminu (podobieństwa i różnice) uwidaczniają sensy następujących zdań, które można potraktować jako opisy przejawiania się intencjonalności jako

odniesienia właśnie: „X widzi zielone drzewo”, „X jest przekonany, że drzewo jest zielone”, „X jest przekonany, że widzi zielone drzewo”, „X wyobraża sobie zielone drzewo”, „X przedstawia sobie zielone drzewo”, „X myśli o zielonym drzewie”, „X chce kupić zielone drzewo (np. do ogrodu)”, „X jest smutny, że nie posiada zielonego drzewa”, ale i – „X jest (po prostu) smutny, wesoły, zamyślony, szczęśliwy” itp. Sposób odniesienia przedmiotowego zależy zatem także od jego splecenia z jakością przeżyć.

Stwierdzenia te, których nie miejsce tu szczegółowo analizować, nie przeczą, a nawet potwierdzają, że intencjonalność pojęta jako immanentna inegzystencja przedmiotu ujawnia się także jako intencjonalne odniesienie się do przedmiotu, który sam jako przedmiot immanentny in-egzystuje w świadomości i jego uposażenie treściowe jest tożsame z treścią domnieraną, oraz do przedmiotu transcendentnego, do którego treść świadomości odnosi, nawet jeśli okaże się, że kres tego odniesienia nie istnieje i jest jedynie złudą.

Intencjonalność jako skierowanie lub celowanie. Odniesienie odsłania jeszcze inny przejaw intencjonalności: bycie skierowanym (*Richtung*) na przedmiot. Choć niekiedy – współcześnie – „bycie skierowanym” pojmuje się w odniesieniu do przestrzeni (przestrzenności), a w szczególności wiąże się je z ruchem czy orientacją w przestrzeni, głębsze jego zrozumienie poddaje klasyczna koncepcja celu. Celem jest to, na co kieruje się określone działanie, coś transcendentnego, co poprzez owo działanie staramy się osiągnąć na różny sposób (dla zagadnienia intencjonalności tarcza strzelnicza, którą strzelający stara się poprzez strzelanie osiągnąć, jest wymownym przykładem), ale cel jest także, a może przede wszystkim, konstytutywnym momentem samego działania, ukierunkowującym działanie na wywołanie określonego skutku, w szczególności – na pełne urzeczywistnienie się samego działania.

Świadectwami językowymi, przemawiającymi za owym przejawem intencjonalności, który został nazwany „byciem-skierowanym-na” lub „byciem-skierowanym-do” są takie wyrażenia, jak: „skierowanie wzroku na coś” i „skierowanie uwagi na coś”, „widzenie czy słyszenie czegoś” i „poznanie czegoś”, „wyobrażanie sobie czegoś” i „myślenie o czymś”⁷⁹¹. Przytoczone

791 Ten ostatni zwrot jest dwuznaczny. Może bowiem znaczyć: „myślę o wczorajszym wypadku samochodowym”, którego byłem świadkiem, oraz „myślę o cierpieniu ludzi”, nawet tych, którzy zostali poszkodowani w tym wypadku, lecz nie jako o znanych mi konkretnych cierpieniach konkretnych osób, które bezpośrednio lub pośrednio poznałem, lecz po prostu: o cierpieniach ludzi w ogóle, nawet jeśli to myślenie zostało „spowodowane” moim doświadczeniem konkretnego wypadku. W pierwszym przypadku moje myślenie skierowane jest na jakiś przedmiot, transcendentny wobec owego myślenia (ów realny wypadek

przykłady zostały ułożone w pary intencjonalnych przeżyć zmysłowych (czy: zmysłowo-intelektualnych) oraz intelektualnych. W przypadku przeżyć zmysłowo-intelektualnych, czyli takich, które koniecznie współkonstytuują zmysły, „skierowanie-na” wiąże się z położeniem w przestrzeni podmiotu owych przeżyć oraz ich przedmiot: spostrzegane zmysłowo zielone, szumiące i pachnące drzewo, jest naprzeciw podmiotu spostrzegającego, w pewnej odległości fizycznej. Narzuca to „przestrzenne” pojmowanie „intencjonalnego-skierowania-na”, które jednakże przestrzenne nie jest. Choć odbywa się w przestrzeni fizycznej ze względu na fizyczny, cielesny podmiot świadomości, mający swoje miejsce w przestrzeni fizycznej (i w czasie), nie mając wymiaru fizycznego, nie jest też przestrzenne ani nie konstytuuje przestrzeni fizycznej, nawet jeśli występują w niej momenty zmysłowe. Przestrzenność intencjonalności jest *quasi*-przestrzennością. Intencjonalność przez swoje „skierowanie-na” lub „skierowanie-do” konstytuuje jednak ową „intencjonalną przestrzeń” (*quasi*-przestrzeń) między podmiotem a przedmiotem poprzez tworzenie dystansu między nimi, poprzez „dystans”. Dystans ten przekracza konotacje przestrzenne, jak w przypadku stwierżeń: „X dystansuje się wobec Y”, „...wobec zachowań Y”, „...wobec poglądów Y”, a także „...wobec poglądów własnych” itp., a przecież rozdziela podmiot dystansujący się od tego, wobec czego się dystansuje, nawet jeśli to, wobec czego dystansujący się dystansuje, jest treścią jego własnych przeżyć.

Inaczej niż odnoszenie się, skierowanie i celowanie może być „puste”, tzn. nie domaga się uprzedniego wskazania celu. Mając na uwadze określone przeżycie intencjonalne, np. poznawcze lub wolitywne, „puste” skierowanie lub celowanie ujawnia się już w samym pragnieniu poznawania (ciekawości) lub chcenia, które są już skierowane na nieznaną przedmiot, lecz jeszcze w sposób nieokreślony, jak wtedy, gdy mówię „tak bym czegoś chciał, lecz nie wiem czego”, czy – określając już zakres przedmiotów chcenia – „tak bym coś zjadł”.

Nie wydaje się zasadne, by „skierowanie-na”, charakteryzujące intencjonalność, sprowadzać do samego przeżycia. Choć prawdą jest, że gdy patrzę przez okno na zielone drzewo, kierując nań mój wzrok, przeżywam określonego rodzaju przeżycie, mianowicie: widzenie tego oto zielonego drzewa, to jednak w owym przeżyciu uwyrażnia się samo skierowanie-na-

samochodowy), w drugim – jeśli nie jest to myślenie o idei cierpienia, której przypisuję transcendencję, właściwą bytowi idealnemu – jest myśleniem, które nie ma skierowania na cokolwiek, choć posiada treść. Zasygnalizowaną tu różnicę przybliży fenomen śpiewu czy pieśni, która może być pieśnią o czymś, a może być pieśnią bez słów, która wyczerpuje się całkowicie w przepływie dźwięków.

-to-oto-zielone-drzewo, choć nie jako część przeżycia lub jego samodzielny, możliwy do wyizolowania moment, lecz jako moment współkonstituujący to-oto-przeżycie jako spostrzeganie-tego-oto-zielonego-drzewa.

Skierowanie na przedmiot lub celowanie jest momentem aktywizującym umysł czy świadomość, czy to potencjalnie jako możliwość skierowania-się-na, czy też jako aktualne skierowanie-się-na-przedmiot, celowanie weń.

Intencjonalność jako otwarcie. Skierowanie na przedmiot, podkreślające aktywność świadomości, ma też swą pasywną postać: otwarcia się na przedmiot. O ile w aktywnym skierowaniu się na przedmiot, przedmiot ów jest intencjonalnie wyznaczony: czy to jako faktycznie (realnie lub idealnie) istniejący (np. w przypadku poznawania czegoś), czy jedynie jako możliwy do zaistnienia (w przypadku poszukiwania czegoś), w pasywnym otwarciu się na przedmiot występuje jedynie pusta świadomość przedmiotu, inicjująca wychylenie-się-ku-czemuś, jeszcze nieznanemu. We wszystkich lub niemal we wszystkich ujęciach intencjonalności przyjmuje się jej pasywność jako warunek aktywnego skierowania się na przedmiot. Uwidacznia się to przede wszystkim w poznaniu.

Aktywność podmiotu poznającego motywowana jest jakiegoś rodzaju oddziaływaniem przedmiotu poznawanego. W spostrzeżeniu zmysłowym zwraca się uwagę na recepcję wrażeń zmysłowych czy – *qualiów*. Nie wchodząc w szczegóły, należy zauważyć, że dzięki refleksji w naszej świadomości odkrywamy dane, które nie są przez świadomość pozyskane w aktywnym zwróceniu się ku przedmiotowi. Obok wrażeń zmysłowych, tradycyjnie przyporządkowanych pięciu zmysłom, są to głód, sytość, ból, radość, smutek, emocje itp., które są odczuwane bez aktywnego zwrócenia się ku jakimkolwiek przedmiotom transcendentnym lub immanentnym. Na pierwszym miejscu trzeba postawić oddziaływanie bytu na umysł, na który jest on ze swej natury otwarty. Nim trafi weń promień intencji aktu poznawczego, jest on już wstępnie dany. Manifestuje się mojej świadomości jako określona treść istniejąca, którą atematycznie świadomość przyjmuje w siebie. W tomizmie egzystencjalnym podkreśla się znaczenie aktu istnienia w manifestowaniu się bytu podmiotowi poznającemu, a w tomizmie konsekwentnym – udzielanie przez byt intelektowi możliwościowemu informacji o sobie: o swoich pryncypiach, przejawach, przypadłościach. Wyróżnione znaczenie ma tu wspomniany akt istnienia, który w pierwszym rzędzie oddziałuje na podmiot poznający i objawia świadomości związaną z nim treść.

Otwarcie się jako cecha świadomości, charakteryzujące intencjonalność, ma swoje podłoże w zmysłowości, której nie można całkowicie wy-

łączyć (zawsze odbiera ona jakieś wrażenia zmysłowe), oraz w momencie przeżywania, który ujawnia całą zawartość strumienia świadomości i jest momentem niezbywalnym, bo istotnie konstytuującym wszelkie przeżycia świadomościowe.

Intencjonalność jako zdawanie sobie sprawy. Intencjonalność jako otwarcie się na dochodzące z zewnątrz treści, czy to poprzez zmysły, czy też dzięki momentowi przeżywania ujawnia się jako proste zdawanie sobie sprawy z treści, pojawiających się w świadomości. Owo zdawanie sobie sprawy różni się stopniem nasycenia świadomością: od mrocznej, ledwie dostrzegalnej, po w pełni rozjaśnioną, którą Ingarden nazwał „intuicją przeżywania”. Ze swej natury wyklucza ona możliwość jakichkolwiek złudzeń. Nie jest ona w pełni tego słowa poznaniem. Charakteryzuje się absolutną niepowątpiewalnością. Intuicja przeżywania to, co przeżywa (swoisty swój przedmiot), przeżywa adekwatnie i zupełnie, a przede wszystkim w absolutny sposób poręcza istnienie tego, co przeżywa. Zdaje sobie w pełni sprawę z tego, że przeżywa, w jaki sposób przeżywa i co przeżywa. Choć zdawanie sobie sprawy jest atematyczne, nieaktowe, niemniej jako takie właśnie leży u podstaw wszelkich przeżyć aktowych.

Przedstawione tu przejawy intencjonalności zostały uporządkowane od najbardziej wyrazistych po ledwo zaznaczające się. Przejawy te nabudowują się na sobie. U podstaw intencjonalności leży przywołane na końcu proste zdawanie sobie sprawy o różnym stopniu wyrazistości, które przekształca się w akt świadomości, kształtujący określone treści świadomościowe.

INTENCJONALNOŚĆ A BUDZENIE SIĘ ŚWIADOMOŚCI

Jak ujawnił to przegląd różnych ujęć intencjonalności oraz jej śladów, obecnych w dziejach filozofii, intencjonalność nierozzerwalnie łączy się z umysłowością, z bytem umysłowym czy – jak mówią filozofowie współcześni – ze świadomością. W żaden sposób nie przynależy do bytu materialnego. Relacje między bytami materialnymi nie mają charakteru intencjonalnego i nie przejawiają się na modłę intencjonalności. Współcześnie uważa się intencjonalność za właściwość świadomości, co jest zrozumiałe, ponieważ w poprzednich epokach o intencjonalności wprost się nie mówiło i nie mówiło się prawie o świadomości, chyba że w znaczeniu „sumienia”. W star-

szych epokach to, co dzisiaj obejmujemy nazwą „intencjonalność”, wiążano z funkcjonowaniem umysłu. Dla niniejszego podsumowania istotne jest to, że intencjonalność jest nierozzerwalnie związana z bytem umysłowym lub umysłowo-fizycznym, z bytem, dla którego – o czym wielokrotnie już była mowa – świadomość jest sposobem jego bycia, jego istnienia, a wraz ze świadomością jego sposobem bycia jest intencjonalność. Byt obdarzony umysłem, czy to jako umysł czysty, czy też jako jedność psychofizyczna, czy też jako byt materialny, którego umysł jest jedynie epifenomenem zjawisk fizjologicznych⁷⁹², istnieje jako świadomy i – tym samym – intencjonalny. A jeśli tak, to intencjonalność budzi się wraz ze świadomością, jest bowiem jej własnością lub nawet właściwością. Teksty Husserla, omawiające zagadnienie konstytucji, można czytać także jako opis budzenia się i kształtowania się świadomości. Niebagatelną, o ile nie podstawową rolę, odgrywa w tym intencjonalność jako cecha świadomości i jej aktów oraz jako sposób bycia podmiotu świadomości.

Ex definitione bezpośrednio dotarcie poznawcze do początków świadomości jest niemożliwe. Świadomość budzi się z nie-świadomości, a zatem nie może być uświadamiana. Tłumaczy to długą drogę, jaką przebył Husserl, docierając w swych badaniach do tego, co już nie jest ukonstytuowane, a zatem co nie jest uwarunkowane przebiegiem świadomości, co jest absolutnie pierwotne. Domagało się to dokonania szeregu redukcji, brania w nawias tego, co już na jakimś poziomie zostało ukonstytuowane, i cofania się aż do pierwotnego płynięcia przeżyć. Było – można by powiedzieć – szukaniem warunków możliwości wszelkiego sensu lub jego subiektywnych (co nie znaczy: nieprawdziwych) racji.

Budzenie się świadomości dla reflektującego podmiotu jest raczej rekonstrukcją niż czymś doświadczanym w spostrzeżeniu wewnętrznym czy immanentnym, rekonstrukcją, mającą podstawę w przeżyciach świadomych, zarówno aktowych, jak i nieaktowych, czyli wyraźnie i niewyraźnie intencjonalnych (intencyjnych). Budzenie się ze snu, które jest jakoś dostępne świadomości, w jego najbardziej pierwotnych fazach wymyka się poznaniu, niemniej jest nam bliższe, niż zupełnie nietematyzowalne budzenie się osobniczej świadomości u początku naszego egzystowania jako ludzi. Inspirowanym przykładem dla zagadnienia budzenia się świadomości może być rodzenie się aktu świadomości z nie-aktowych przeżyć (stanów lub doznań). Tak bowiem jak jedynie to może zostać tematycznie uświadomione (pozna-

792 Kwestii tej tu nie rozstrzygam.

ne), co wcześniej było atematycznie znane, tak akt świadomości domaga się u swych podstaw przeżycia nieaktowego, z którego wyrasta.

Rodzenie się aktu świadomości z nie-aktowych przeżyć pozwala twierdzić, że intencjonalność jest właściwością zarówno przeżyć aktowych, jak i nieaktowych. O ile w pierwszych ujawnia się ona wyraźnie poprzez skierowanie intencji na konkretny przedmiot transcendentny lub immanentny, w drugich jest dopiero co urzeczywistniającą się potencjalnością. Spełniając akt świadomości, nie dodajemy do nieaktowego przeżycia intencji, lecz – raczej – pozwalamy uwyraźnić się temu momentowi, który jest już jakoś obecny w przeżyciu nieaktowym. Nie jest w nim samą potencjalnością, możliwością – taką byłaby w świadomości jako potencjalności umysłu, w świadomości uśpionej. Budzenie się świadomości jest stopniowym, coraz to bardziej wyraźnym urzeczywistnianiem się intencjonalności aż po ukonstytuowanie się przeżyć aktowych z wyraźną intencją, kierującą na określony przedmiot.

To intencjonalności należy przypisywać pierwsze poruszenie świadomości, zmierzające ku ukształtowaniu się określonych przeżyć, a dalej – wytworzeniu określonych przedmiotów czysto intencjonalnych, inegzystujących w niej, a niekiedy następnie wcielanych w jakąś transcendentną mocniejszą podstawę. Odwołując się do perypatetyckiego złożenia z możliwości i aktu, czy – za czym opowiadał się Stefan Świeżawski – z możliwości i urzeczywistnienia, człowiek, obdarzony umysłem, posiada określone potencjalności (*potentiae intellectivae*), które są właściwościami (*proprietaes*) człowieka i jego władz, będących też potencjalnościami. Taką potencjalnością umysłu jest świadomość i intencjonalność. Urzeczywistniający się umysł jako określona potencjalność podmiotu umysłowego, jakim jest człowiek, w swych urzeczywistniających go działaniach urzeczywistnia jednocześnie, tzn. uaktywnia świadomość i intencjonalność, nie jako coś drugiego wobec własnej umysłowości, lecz jako jej właściwość. Uaktywnianie się świadomości i intencjonalności jest następstwem dążenia władz umysłowych (umysłu) do urzeczywistnienia siebie, do stania się sobą (tzn. umysłem) w całej pełni. Zgodnie bowiem z doktryną Tomasza z Akwinu⁷⁹³ wszelkim władzom duszy przysługuje tzw. pożądanie naturalne, które jest wpisane w naturę każdej rzeczy skłonnością do osiągnięcia przedmiotu, który z natury tej rzeczy odpowiada. Najbardziej zaś każdej rzeczy odpowiada ona sama, dlatego z natury każda rzecz dąży do swego pełnego urzeczywistnienia, do własnej doskonałości. Także i działania

793 Jak już wspominałem, szeroko i skrupulatnie ten problem rozważył P. Świącki w swej cytowanej już rozprawie doktorskiej.

umysłowe dążą do swej doskonałości: poznanie do prawdy a pożądanie do dobra, przy czym prawda jest pożądana w poznaniu (intelekt) jako jej dobro, a pożądanie (wola) dąży do dobra, które jako dobro jest poznane.

Poprzez naturalne pożądanie problematyka intencjonalności wraca do swoich źródeł, jakim jest ludzkie działanie (czyn – *actus humanus*), analizowany przede wszystkim w etyce. Wydaje się, że skupienie się we współczesnych ujęciach intencjonalności na poznaniu, a niekiedy nawet odżegnywanie się od związku intencji poznawczej z intencją współ-determinującą działanie, jest błędem i nieporozumieniem. Wszelkie bowiem działanie jest pierwotnie kierowane intencją, która konstytuuje lub współ-konstytuuje samo owo działanie, także poznanie, które jest określonym działaniem. Dopiero wtórnie już chciane jako poznanie, a nie np. wyobrażanie sobie czegoś itp., kieruje się, nie bez udziału woli, na określony przedmiot, który ma być poznany⁷⁹⁴. Rola woli w intencjonalnym życiu świadomości uwidacznia się w nastawieniach, które wyznaczają poznawcze i pozapoznawcze sposoby odniesienia się podmiotu do przedmiotu. Choć wybór nastawienia nie jest dowolny, arbitralny, nie jest także w pełni zdeterminowany przedmiotem.

Mając to na uwadze i mając na uwadze wyszczególnione przejawy intencjonalności, przejdźmy do budzenia się świadomości i funkcji intencjonalności w budzeniu się i kształtowaniu świadomości. Wraz z budzeniem się świadomości budzi się uświadamianie jej sobie, zdawanie sobie sprawy z własnych przeżyć, które to zdawanie sobie sprawy wydobywa z mroku na światło własne przeżycia czy też coraz to bardziej je rozświetla. Możliwe to jest dzięki otwartości świadomości, najpierw na siebie samą, co wiąże się z intencjonalnością, która nie wykształciła jeszcze wyraźnej tematycznej intencji, lecz – można by powiedzieć – charakteryzuje się intencją rozmytą. Owo otwarcie się świadomości na nią samą dzięki wpisanej w nią intencjonalności pozwala orientować się podmiotowi w strumieniu powiązanych ze sobą przeżyć, ciągle niedookreślonych i trudnych do jednoznacznego określenia. Można by powiedzieć, że na tym poziomie życia intencjonalnego czy praintencjonalnego zdajemy sobie sprawę z samego płynięcia świadomości i – także nietematycznie – z naszego trwania jako jej podmiotu. Świadomość bowiem zarówno jako ciąg przeżyć, tworzących strumień świadomości, jak i każda jego poszczególna faza, każde przeżycie świadome, pojawiające się w strumieniu, jest samym płynięciem, dzianiem się czegoś, co jako przeżycie pojawia się w szczelinie teraźniejszości i zaraz ją opuszcza, zachowując

794 Wspominany już P. Świątki wprowadził tu pojęcie proto-aktu.

na zawsze swe miejsce w strumieniu przeżyć, mimo że ciągle oddala się od „teraz”. Nasza świadomość, płynąca poprzez trwające teraz, ciągle opuszcza terażniejszość i zapada się w przeszłość, a jednocześnie jest stale i nieustannie otwarta na to, co dopiero się zjawia (struktura retencjonalno-protencjonalna), na nowe przeżycia. Świadomość nie może zatrzymać czasu, nie może także zamknąć się przed przyszłością. Uświadamiając sobie przepływ świadomości, uświadamiamy też sobie jej sens: sens poszczególnych, przechodzących w siebie przeżyć, i sens treści, niesionych przez te przeżycia, tak jakbyśmy po platońsku znali pewne treści, nim spełnimy wyraźnie intencjonalne akty, które te treści uwyrażnią.

Następnie, choć niekoniecznie w sensie czasowym, zdajemy sobie sprawę z naszego otwarcia na świat zewnętrzny, transcendentny, który zastajemy, w którym zaczynamy się orientować. Dzięki otwartości to on, w sposób dla nas na tym etapie tajemniczy, wchodzi w naszą świadomość, wypełnia ją swoim sensem, swoją treścią, a jednocześnie nieustannie manifestuje swoją transcendencję. Na tym poziomie intencjonalność ujawnia się jako czysto bierna recepcja treści, które nas nachodzą, niejako nas odnajdują i wchodzą w czysto immanentny świat naszych przeżyć, a niekiedy nawet brutalnie wtargną, mimo naszego sprzeciwu. A gdy się coś w horyzoncie świadomości szczególnie uwyraźni, czy to w świecie zewnętrznym, czy w samej świadomości, powoduje wyraźne, aktowe skierowanie się na to coś jako na przedmiot szczególnego zainteresowania. Czy to skierowanie nastąpi i na co się skieruje oraz w jaki sposób się skieruje, zależy od podmiotu świadomości, który musi się „przygotować” na określone odniesienie się do przedmiotu, z jakichś racji interesującego. Podmiot musi zatem ukonstytuować odpowiadający przedmiotowi akt świadomości, który wyznaczy nie tylko przedmiot intencjonalnego odniesienia, lecz i sposób (jakość) tego odniesienia. Nawet jeśli to odniesienie byłoby czysto teoretycznym poznaniem, skierowanie intencji na ten a nie inny przedmiot jest sprawą woli i tej intencji, która konstytuuje działanie. Nie wydaje się, by trzeba było nawarstwiać na sobie kolejne intencje. W każdej bowiem intencji zwarty jest moment wolitywny, który powoduje działanie określonego rodzaju czy typu. To od tego, czy chcę poznawać, działać lub tworzyć i jak chcę poznawać, działać lub tworzyć zależy sposób odniesienia się do przedmiotu i osiągnięty rezultat. Intencjonalność świadomości jest zatem odpowiedzialna nie tylko za skierowanie się ku temu, a nie innemu przedmiotowi, lecz także za sposób odniesienia się do tego przedmiotu, czyli za ukonstytuowanie się aktu świadomości, odpowiedniego do zamierzonego celu.

Powróćmy jeszcze na chwilę do nieaktowego początku aktowego odniesienia się do przedmiotu. W sposób atematyczny zaznajamiamy się z różnymi przedmiotami, zarówno immanentnymi, jak i transcendentnymi, dzięki nieaktowym postaciom świadomości, czyli dzięki takim przeżyciom, w których nie manifestuje się promień intencji, tematycznie kierujący nas na określony przedmiot. Przy takim otwarciu, bo jeszcze nie odniesieniu się do przedmiotu, występuje stopniowalne zlanie się tego, co przedmiotowe, z tym, co podmiotowe. Uwidacznia się to szczególnie, gdy przeżywanie czy intuicja przeżywania ujawnia to, co się przeżywa, często jeszcze prawie bezosobowo. Gdy już ukształtuje się przeżycie aktowe, w którym promień intencji się uwyraźni i skieruje to przeżycie do określonego przedmiotu, ujawni się także podmiot jako spełniacz owego aktu. W przeżyciach nieaktowych, mimo że podtrzymujący te przeżycia w bycie podmiot świadomości jest mniej lub bardziej skryty, jakby przysłonięty przeżywanymi nieaktowo przeżyciami. Ledwo zdając sobie sprawę z tego, co się przeżywa, nie przeżywam tego pierwszoosobowo, lecz bezosobowo. „Się przeżywa” uprzedza „ja przeżywam”. Dopiero świadomość aktowa, czyli akt świadomości, czy to skierowana na przedmiot transcendentny, czy – w refleksji – na samo przeżycie i jego składowe, dzięki intencji, która odnosi do czegoś lub dotyczy czegoś, wytwarza swoisty dystans w stosunku do swego przedmiotu, ujawniając jednocześnie podmiot świadomości i jego sprawczość. Moment intencji wyraźnej sprawia, że akt świadomości wyróżnia się spośród przeżyć strumienia szczególną zwartością. Nie znaczy to, że podział na świadomość (przeżycie) aktową i nieaktową należy traktować jako dychotomiczny i rozłączny. Husserl np. za budulec aktów uważał świadomość nieaktową, na której nabudowują się przeżycia intencjonalne (wyraźnie intencjonalne). Intencjonalność przypisywał też pewnym efektywnym częściom aktu jako przedstawiającym, choć (jak np. daty wrażeniowe) nie są one ani świadomością czegoś, ani przedmiotem spostrzeżenia⁷⁹⁵.

Dzięki intencjonalności świadomość organizuje się zarówno w sensie synchronicznym, jak i diachronicznym. Konstytuując przeżycia jako takie to a takie, układa je w jeden „mój” strumień świadomości, a jednocześnie układa ujawniające mi się rozmaite treści. Jako współwystępujące ze sobą w jednym aktualnie spełnianym przeżyciu (akcie) zostają rozmieszczone w polu świadomości – czy to w jego centrum, czy na obrzeżach. Jako wy-

795 E. Husserl, *Badania logiczne*, B 366-370, B 383, B 387-397, dz. cyt., t. 2, cz. 1, 461-466, 482n, 487-499; por. tenże, *Idee I*, 65, dz. cyt., 105n.

stępujące po sobie w następstwie czasowym nowe treści wypierają stare z terażniejszości, lecz ich nie zastępują, a przynajmniej nie zawsze je zastępują – zostają bowiem przeniesione i zatrzymane w pamięci. Dlatego poznając coś, pragnąc czegoś, ciesząc się czymś czy decydując się na coś, przeżywam to, co przeżywam, jako otoczone horyzontem innych przeżywanych treści, wcześniejszych, terażniejszych lub dopiero oczekiwanych. Całość owych treści stanowi dla mnie mój świat świadomego życia, w którym żyję, nie odróżniając go od świata transcendentnego tak długo, aż jakiś spełniany przeze mnie akt świadomości nie zburzy go częściowo, gdy się okaże, że określone treści świadomości nie są motywowane istnieniem i treścią intendowanego przedmiotu.

Powiedziałem, że budząca się świadomość jest początkowo przeżywana bezosobowo, a podmiot jako spełniacz przeżyć ujawnia się dopiero w świadomości aktowej. Świadomość nie powołuje podmiotu do bytu, to podmiot jest bytową podstawą świadomości. Wykracza on poza aktualne przeżycia i trwa mimo ich upływu. Mówiąc językiem Ingardena, każde przeżycie świadome jest bytowo niesamodzielne wobec strumienia świadomości jako całości i wobec innych przeżyć oraz wobec podmiotu, który te przeżycia spełnia. Niemniej podmiot jako podstawa bytowa zarówno całego strumienia, jak i poszczególnych przeżyć, ujawnia się w tych przeżyciach właśnie jako ich podstawa bytowa i to tym bardziej, im wyraźniejszy jest w nich moment intencji. Każde przeżycie, a w szczególności każde przeżycie aktowe, spełniane przez podmiot pozostawia w nim podwójny ślad i tym samym kształtuje go, budując w nim wewnętrzny horyzont sensów, wyznaczający kolejne intencjonalne odniesienia, oraz przydając podmiotowi sprawności (cnót⁷⁹⁶) w konstytuowaniu nowych przeżyć aktowych.

Budzenie się świadomości ujawnia, jak z bezosobowego zdawania sobie sprawy rozwija się aktowe odniesienie do jakiegoś przedmiotu, a tym samym podmiot świadomości manifestuje swoją obecność, wykraczającą poza poszczególne przeżycia i ich strumień, oraz własną sprawczość tych przeżyć. To zaś, że każde przeżycie nieaktowe podmiot świadomości może przekształcić w aktowe poprzez uwyrażnienie w nim momentu intencji, przemawia za uznaniem, iż moment ten, choć często uśpiony, jest właściwością wszelkich przeżyć świadomych, także nieaktowych.

796 Zwracam tu uwagę na klasyczną teorię cnót oraz rozróżnienie na cnoty dianoetyczne i moralne (obyczajowe).

OBSZARY INTENCJONALNOŚCI

Pytanie, jakie należałoby jeszcze zadać, dotyczy obszaru lub obszarów uwidaczniania się intencjonalności. Jeśli się zważy, że intencjonalność jest pierwotnie cechą zachowań umysłowych, można pytać o obszary, w których umysłowa aktywność intencjonalna podmiotu zachodzi. Idąc za podpowiedzią Arystotelesa, wyróżniłbym – wstępnie – trzy takie obszary: działalności: wytwórczej (pojetycznej), praktycznej i poznawczej.

Pierwotnym obszarem umysłowej aktywności intencjonalnej jest działalność twórcza czy wytwórcza. Doświadczając siebie jako podmiotu takiej aktywności, doświadczam jednocześnie, że coś tworzę lub wytwarzam. Mimo że określiłem ten obszar jako pierwotny obszar umysłowej aktywności intencjonalnej, pierwotności tej nie należy utożsamiać z pierwotnym doświadczeniem. Twierdziłbym raczej, że mając na uwadze działalność twórczą lub wytwórczą podmiotu umysłowego (świadomego), a przede wszystkim mnie samego jako tak uposażonego podmiotu, moja własna aktywność intencjonalna jest przysłonięta wytworem, który zamierzam wytworzyć, wytwarzam lub wytworzyłem. To na nim skupia się moja uwaga, a moja aktywność intencjonalna jest przysłonięta przez różne *modi* świadomości wytworu. Celem bowiem działalności wytwórczej jest dobro i doskonałość wytworu, dlatego na nim skupia się uwaga działającego.

W przypadku wytwarzania w centrum mojego pola świadomości jest sam wytwór: rzecz, którą zamierzam wytworzyć, którą wytwarzam lub którą wytworzyłem. Przykład rzemieślnika wytwarzającego jakiś przedmiot, przywoływany przez wielu filozofów i przypomniany już w tej rozprawie, odmalowuje istotę twórczej aktywności człowieka. Wskazuje on na kierowniczą funkcję podmiotu, wyposażonego w umysłowe władze poznawcze i poządawcze, w wytwarzaniu określonego wytworu, charakteryzującego się jakimś rodzajem transcendencji. Najczęściej, bo i najłatwiej, jako przykład bierze się wytworzenie jakiegoś materialnego przedmiotu, ściślej: materialnego artefaktu, jak np. jakiejś budowli, przedmiotu codziennego użytku czy też dzieła sztuki (należy pamiętać, że jeszcze na początku nowożytności rzemiosło obejmowało rzeźbiarzy, malarzy czy architektów, a nawet medyków i chirurgów). Istotą działania wytwórczego jest „wniesienie” (swoiste: wcielenie) pomysłu czy idei, wytworzonej w umyśle twórcy czy wytwórcy, w określony materiał i tym samym utrwalenie w nim owego zamysłu. Wytwarzanie jakiegoś artefaktu ma zatem dwa podstawowe etapy: wytwo-

rzenie w umyśle pomysłu czy idei określonego artefaktu oraz wytworzenie tego artefaktu według pomyslanej idei. O ile wytworzenie idei ma w pełni umysłowy (świadomościowy) charakter, choć może być wspomagane przez czynności cielesne, to wytworzenie artefaktu najczęściej dokonuje się dzięki czynnościom cielesnym, wspomaganym często narzędziami, którymi to czynnościami kieruje umysł.

Wytwarzanie jest zatem intencjonalną (intencyjną) dwuetapową lub dwupoziomową aktywnością podmiotu. Celem pierwszego etapu jest wytworzenie określonego czysto mentalnego przedmiotu, idei czy pomysłu, który jest wzorem dla mającego powstać, dzięki włączeniu cielesności w proces wytwarzania, artefaktu. „Wytwarzanie według wzoru” jest drugim etapem wytwarzania, który jest także działaniem intencjonalnym (intencyjnym), a jego rezultatem jest artefakt, będący podobnie jak idea czy pomysł, przedmiotem czysto intencjonalnym. W nomenklaturze Ingardena idea czy pomysł byłyby przedmiotem pierwotnie intencjonalnym, a wytworzony artefakt – przedmiotem wtórnie intencjonalnym. Istnieją jednakże przypadki, gdy wyróżnione tu dwa etapy intencjonalnej twórczości nie występują jeden po drugim w koniecznym uporządkowaniu, lecz na sobie nabudowane tworzą jeden akt dwuwarstwowy, przy czym „wytworzenie idei wzorcowej” koniecznie funduje wytworzenie według niej artefaktu. Tak jest przy prostych czynnościach nawykowych, jak w przypadku sprawnego wytwarzania kolejnego egzemplarza określonego rodzaju wytworu.

W wytwarzaniu wyraźnie uwidaczniają się dwa istotne i współwystępujące momenty, konstytuujące wszelką aktywność intencjonalną: wolitywny i intelektualny (poznawczy). Spontaniczne pojawienie się pra-pomysłu czy pra-idei dokonuje się dzięki nieuświadomionym czy nie do końca świadomym operacjom analityczno-syntetyzującym na przechowywanych w pamięci treściach świadomościowych, nabywanych w ciągu całego umysłowego życia podmiotu. Na tym etapie odsłania się jedynie mniej lub bardziej jasne uświadomienie sobie owej pra-idei jako tak a tak manifestującej się w mojej świadomości. Czynniki wolitywny nie odgrywa tu żadnej roli. Jednakże wraz z ujawnieniem się owej pra-idei wola może natychmiast odsunąć ją z centrum pola świadomości, choćby bardzo niejasnej, co dopiero rodzącej się, przytłumić ją skierowaniem promienia intencji w innym kierunku, przez co wydobywszy z horyzontu pola inną pra-ideę, stawia ją w jego centrum. Może też skierować promień uwagi na pra-ideę, która pojawiła się spontanicznie jako pra-pomysł jakiegoś wytworu i pozwolić rozjaśnić się jej dzięki aktywności poznawczej umysłu. Kiedy uzna ją za radą intelektu

za godną urzeczywistnienia w wytworze, podejmuje decyzję wytworzenia owego wytworu pod kierownictwem intelektu i akceptuje lub nie akceptuje jego wykonanie.

Szczególnego rodzaju wytworem intencjonalnym jest język. Wytworzenie i dobór określonych dźwięków i napisów oraz związanie z nim określonych sensów jest dziełem intencjonalnej świadomości społeczności ludzkiej, poza którą dźwięki te i napisy nie posiadają znaczenia. Wytworem intencjonalności świadomości są także struktury społeczne i prawo stanowione, kształtujące te struktury. Można by powiedzieć, że cały ludzki świat jest światem intencjonalnym: albo przez intencjonalność wytworzonym, albo przez nią przetworzonym, albo też przez nią adaptowanym, co współcześnie wyraża się w przeświadczeniu, że na globie ziemskim nie ma już obszarów, których bezpośrednio lub pośrednio nie dotknęłaby ludzka ręka.

Intencjonalność wytwarzania jednakże nie ogranicza się do wytwarzania artefaktów, co uwidocznilo się już w samej strukturze tych aktów. Wydaje się, że pierwszym wytworem podmiotu świadomego są jego przeżycia, poprzez które podmiot kształtuje siebie, o czym już była mowa. Dzięki intencjonalności podmiot organizuje swój czas i swoją przestrzeń. Świadomość „teraz, wcześniej i później” umiejscawia mnie w czasie i organizuje wydarzenia przeze mnie przeżywane. Obiektywny czas staje się moim czasem, a właściwie – to mój czas pozwoli mi ukonstytuować się czasowi obiektywnemu. Czas subiektywny jest poniekąd moim wytworem i jako intencjonalny jest zależny od mojego życia umysłowego. Dalszym wytworem jest „moja przestrzeń”, w której określam moje własne „tutaj”, wobec którego wszystko inne jest „tam”. Przestrzeń tę następnie kształtuję, rozmieszczając w niej przedmioty, poddające się mojej woli. Czynię to według pomyślanego planu, mniej lub bardziej jasnego, uwzględniającego położenie przedmiotów radykalnie transcendentnych, nieczułych na wytwórcze działanie aktów intencjonalnych. Przedmioty, które rozmieszczam przypadkowo, nieświadomie lub nie w pełni świadomie, nie kształtują mojej przestrzeni do momentu ich zaakceptowania, tak jak zaakceptowane są, a niekiedy muszą być, przedmioty radykalnie transcendentne. A ponieważ w tym świecie działam, wytwarzam także określone sposoby zachowania się wobec świata jako całości i wobec poszczególnych tworzących go przedmiotów. W końcu moim wytworem jestem ja sam jako uposażony w określone sprawności i cnoty, nabyte dzięki własnym działaniom.

Wszelkie wytwory mają intencjonalność nadaną, która odsyła do intencyjnych aktów podmiotu wytwarzającego. Własny *logos* jego aktów zostaje

wcielony w wytwór proporcjonalnie do mocy sprawczych tych aktów. Zasiana w początkach filozofii i na różne sposoby obecna przez jej całe dzieje koncepcja *logosu* zakłada w istocie intencjonalność jako jej podstawę. Dlatego też można i należy dopatrywać się intencjonalności także w boskim działaniu stwórczym, choć jak zawsze w odniesieniu do Absolutu intencjonalność ta zasadniczo różni się od intencjonalności ludzkiej przez to, że jest władna stwarzać przedmioty realne.

Powiedziałem, że intencjonalnym wytworem jest także moje działanie, mój czyn jako *actus humanus*. To, że działałam i jak działałam, zależy od mojej świadomości. A zatem działanie praktyczne jest drugim obszarem intencjonalnej aktywności umysłu. Każdy wytwór dla swego zaistnienia domaga się proporcjonalnego sprawczego działania podmiotu wytwarzającego. Działanie to, samo będąc wytworem świadomości intencjonalnej, sprawia coś drugiego. Aby jednak mogło to coś sprawić, wytworzyć, samo musi być sprawne. Podmiot działający musi zatem właściwie ukonstytuować własne działania, by osiągnąć zamierzony cel. Każde jednakże działanie jakiś cel osiąga, nie zawsze zamierzony. Wiele bowiem działań jest spontanicznych, jak mówimy: nieprzemysłanych. Niemniej z racji tego, że są takie to a takie, osiągają to, co jest wpisane w samo owo działanie, co jest następstwem spełnienia działania tak a tak ukształtowanego. Nie zbuduje się domu, kładąc przypadkowo cegły ani nie wykona się utworu muzycznego nie dostosowując się do budowy instrumentu. W pierwszym przypadku wytworem nieskoordynowanego działania, lekceważącego „naturę” budowli, będzie gruzowisko, a w drugim – co najwyżej zestaw nieczysto zagranych dźwięków.

Czyn, będąc wytworem świadomości, ma często swój mocniejszy fundament bytowy w określonych zachowaniach cielesnych, korzystających także z różnego rodzaju narzędzi, będących artefaktami. Zwracając uwagę na wytwórczość czynu, w centrum stawialiśmy wytwór jako cel czynności wytwórczych. Teraz, nie zapominając o tym, w centrum naszego zainteresowania stawiamy sam czyn. Jako właściwy człowiekowi jako człowiekowi (a szerzej: osobie), czyn, nawet jeśli włącza w siebie określone zachowania cielesne, jest współkonstytuowany przez intelekt i wolę, czyli przez poznawcze i pożądawczą władzę umysłu. Czyn, tak najogólniej charakteryzowany, był przedmiotem rozważań wszystkich wieków i kultur, nie tylko filozofii. W szczególności zajmowała się nim filozofia praktyczna, utożsamiana z szeroko rozumianą etyką, w obręb której włączano także politykę, a dziś także prakseologia jako teoria sprawnego działania. Etyka zajmuje się czynem ze względu na niego samego, a w szczególności ze względu na jego wartość

moralną. Prakseologia zajmuje się czynem jako środkiem do osiągnięcia określonego celu, tzn. ze względu na jego przydatność, skuteczność czy ekonomiczność. Niezależnie od tego, w jakim aspekcie czyn bywa analizowany, jego konstytuowanie przebiega według schematu wyłożonego przez Akwinatę, który faktycznie jest dość powszechnie przyjmowany⁷⁹⁷. Schemat ten można odczytywać albo strukturalnie, albo diachronicznie, dostrzegając w nim warstwy lub fazy konstytuowanego czynu.

W procesie konstytuowania się czynu wyróżnia się trzy zasadnicze fazy (warstwy): zamierzenie, wybór i wykonanie⁷⁹⁸. Wszelka działalność praktyczna zaczyna się od myśli czy też pomysłu jakiegoś przedmiotu, który poznajemy jako dla nas dobry lub zły, pożądany lub niepożądany, chciany lub niechciany. Wobec tak przedstawionego przedmiotu wola zajmuje określone stanowisko, znajdując w nim upodobanie lub go odrzucając. Pod wpływem upodobania pomysł przeradza się w zamysł, gdy intelekt dostrzega w poznanym dobru cel możliwy do osiągnięcia, co z kolei pozwala upodobaniu woli przerodzić się w zamiar osiągnięcia tego celu, który kończy pierwszą fazę budowania się czynu – zamierzenie. Druga faza budowania się czynu obejmuje środki potrzebne do urzeczywistnienia zamiaru, nad którymi namyśla się intelekt, wola zaś na nie przyzwala bądź nie przyzwala. Mając przyzwolenie woli, intelekt porównuje środki, by dać woli argumentację do wyboru najodpowiedniejszego z nich. Wybór (dzieło woli) odpowiedniego środka do celu kończy drugą fazę budowania się czynu. Wykonanie zamierzenia rozpoczyna nakaz intelektu wprowadzenia w czyn tego, co zostało zamierzone. Intelekt kieruje więc wykonaniem, wola zaś uaktywnia władze duchowe i cielesne, by poddały się kierownictwu intelektu i ostatecznie decyduje, czy cel został osiągnięty, znajdując lub nie znajdując w nim zadowolenie. Decyzja woli nie musi się pokrywać z obiektywnym stanem rzeczy, który jest w stanie poznać intelekt, dokonując osądu przebiegu całej czynności, nie musi też w konstytuowaniu się czynu poddawać się intelektowi, lecz może jako wolna działać wbrew niemu.

Powyższy schemat pomija jeszcze jeden element, istotny dla właściwego rozumienia intencjonalności – uprzedzającą pomysł intencję podjęcia jakiegoś czynu lub czynu określonego rodzaju, sytuującą się poza właściwym czynem, niemniej determinującą określone działanie. W przedstawionym schemacie

797 Szeroko ten schemat za J. Woronieckim i M.A. Krąpcem omówiłem w pracy *Sumienie jako poznanie*, dz. cyt., 143-148, odwołując się do tekstów źródłowych.

798 Nie znaczy to, że w konkretnym czynie muszą wszystkie te trzy fazy wystąpić, a tym bardziej być uświadomione.

uwidacznia się poznawczo-wolitywna dwustronność intencji i intencjonalności jako niezbywalnej cechy świadomościowych działań, w tym ludzkich czynów. Intelpekt i wola biorą bowiem udział w urzeczywistnianiu się czynu nie jako odrębne podmioty, lecz jako władze ludzkiego *suppositum*. Pomimo swej odrębności w urzeczywistnianiu się czynu, intelekt i wola obejmują się nawzajem swoimi aktami, gdyż intelekt poznaje, że wola chce, a wola chce, by intelekt poznawał. Intelpekt wyznacza woli cel, kształtując tym samym przyczynę celową i formę czynu. Wola natomiast, decydując się na osiągnięcie celu, konstytuuje się jako przyczyna sprawcza czynu.

Szczególnego rodzaju działaniem jest poznanie – trzeci obszar intencjonalnej aktywności umysłu. Swoistość poznania polega na tym, że na swój sposób chce w siebie przyjąć przedmiot poznawany. Takie ujęcie poznania, arystotelesowskiej proveniencji, wskazuje na intencjonalną otwartość umysłu na zastany przedmiot. Poznanie nie tworzy swojego przedmiotu, lecz go zastaje, a może lepiej – to przedmiot zastaje podmiot, gotowy go poznać, i pobudza ów podmiot do zwrócenia na siebie uwagi. Nim jednak podmiot zwróci się do przedmiotu, zdaje sobie sprawę, że oto nachodzą go określone treści, których nie jest sprawcą, że istnieje coś drugiego, co na niego oddziałuje, co go pobudza. Podmiotowym warunkiem poznania jest intencjonalna otwartość podmiotu na byt transcendentny, czy to radykalnie, czy strukturalnie. Poznawanie jest bowiem takim otwarciem się podmiotu umysłowego czy umysłowo-zmysłowego na byt, które ogarnia czy przyswaja go sobie (*apprehendit* – jak by powiedzieli średniowieczni, a współcześni – „przyjmuje do świadomości”). Poznawcze otwarcie podmiotu umysłowo-zmysłowego na byt przynależy jego naturze i nie może być nigdy całkowicie wyłączone. Jednakże podmiot może własnym aktem to otwarcie ograniczyć co do typów poznawczych odniesień oraz co do poszczególnych przedmiotów lub ich rodzajów. Samo pojawienie się w polu świadomości nieznanego mi wcześniej przedmiotu nie jest jeszcze poznawaniem. Dopiero, gdy z jakichś racji wzbudzi on we mnie zainteresowanie, kieruję nań promień intencji i dzięki stosownym aktom, skorelowanym z jego własną osobliwością, zaznajamiam się z nim i pozyskuję odeń informacje o nim samym. Poznanie nie jest bowiem czysto biernym odbieraniem wrażeń na poziomie zmysłów, ani zdawaniem sobie sprawy z zastanych treści świadomości, lecz aktywnym czerpaniem informacji o przedmiocie od tego przedmiotu.

Osobliwość poznania uwidacznia się, gdy się je skonfrontuje z innymi przeżyciami świadomymi, rodzajowo bliskimi poznawaniu, jak np. z myśleniem czy wyobrażaniem. O myśleniu mogę powiedzieć, że „myślę coś”

lub „myślę o czymś”. Myślę coś, gdy spełniam akt myślenia, który zawsze jest wypełniony treścią. Myślę ową treść, ale poza tym, iż wiem, że myślę i co myślę, nie uzyskuję żadnej informacji o jakimkolwiek przedmiocie. Nie dowiaduję się także niczego o przedmiocie, o którym myślę, gdy o nim myślę, ponieważ tylko go sobie myślami przedstawiam. W myśleniu czegoś lub w myśleniu o czymś nie tworzę przedmiotu myśli, ale i dzięki aktowi myślenia niczego się o nim nie dowiaduję. Natomiast wyobrażanie sobie czegoś konstruuje przedmiot wyobrażany, który poznajemy atematycznie wraz z jego konstruowaniem. Moja wiedza o przedmiocie wyobrażonym nie wykracza poza to, co ja sam w ten przedmiot intencjonalnie włożyłem. Tymczasem w poznaniu chcę się dowiedzieć, jak się mają rzeczy, które są niezależne od domniemującego je aktu poznania.

Celem poznania jest uzyskanie informacji o czymś, szeroko rozumianej wiedzy, jaką mam na myśli, gdy mówię, że „coś wiem”. Innymi słowy celem poznania jest prawda rozumiana klasycznie jako zgodność rezultatu poznania ze stanem rzeczy, do którego się odnosi (*adaequeatio intellectus et rei*). Aby osiągnąć tak określony rezultat, poznanie czegoś domaga się od poznającego zajęcia właściwej postawy, owej uczciwości wobec przedmiotu, która dopuszcza go do głosu i pozwala mu się odsłonić. Okazuje się zatem, że i poznanie ma charakter moralny, a także wytwórczy – tworzy bowiem wiedzę, która formowana i formułowana w sądach, zostaje wyrażona w języku.

Wskazane tu trzy obszary intencjonalności nie są rozłączne. Wytwarzanie bowiem jakiegoś przedmiotu materialnego czy umysłowego domaga się podjęcia działań, które pozwolą ów przedmiot wytworzyć, a to z kolei wymaga poznania zarówno owego przedmiotu jako możliwego do realizacji, jak i działań, które pozwolą ów rezultat osiągnąć. Z kolei konstytuowanie się czynu domaga się poznania jego celu i środków, które pozwolą ów cel osiągnąć, a wytworem owego czynu jest sam czyn i jego przedmiotowy rezultat. Poznanie natomiast samo jest swoistym czynem, który zmierza do wiedzy jako swego wytworu, a warunkiem jej osiągnięcia jest jego rzetelne spełnienie. W ten sposób intencjonalność wytwórcza, praktyczna i poznawcza się zbiegają, ukazując bogactwo intencjonalnego życia podmiotu umysłowego.

* * *

Droga, jaką przeszliśmy, odsłoniła nam intencjonalność samą jako sposób bycia podmiotu, obdarzonego umysłem, który we właściwy sobie, tzn. intencjonalny sposób odnosi się do świata i do siebie samego. Jak się

wydaje, przejście tej drogi chroni przed jednostronnością ujęć intencjonalności i ukazuje szerokie pole jej przejawiania się. Przede wszystkim – jak się okazuje – intencjonalność faktycznie nigdy nie została odcięta i nie utraciła związku z pierwotnym rozumieniem intencji jako wyznacznika celu ludzkiego działania, mimo przeciwnej deklaracji niektórych filozofów. Raczej ujawniła się dwustronność intencji, czy może lepiej – dwa momenty każdego intencjonalnego odniesienia się podmiotu: wolitywny i intelektualny (pożądawczo-poznawczy). Uwzględnienie ich pozwoli adekwatniej ująć życie świadomości. Obecność problematyki intencjonalności w całych dziejach filozofii wskazuje na jej wagę i znaczenie dla rozwiązywania wielu zagadnień, wykraczających poza zainteresowanie umysłem czy poznaniem, a co za tym idzie – dla zrozumienia człowieka jako swoiście rozumianego bytu intencjonalnego, tzn. takiego, który ze swej natury działa intencjonalnie czy coś tworząc, czy żyjąc moralnie, czy poznając. A przez to i sam siebie intencjonalnie kształtuje, przekraczając własne uwarunkowania przyrodnicze. Nie może ich jednak nie respektować, ale i to respektowanie ma wymiar intencjonalny. Odsłanianie intencjonalności w dziejach filozofii ukazało nam także Boga (Absolut) jako pra-podmiot intencjonalnej aktywności, którego odbłaskiem jest podmiot ludzki. Pominięty zwłaszcza w filozofii współczesnej odżywa w koncepcji czystego podmiotu.

WYKAZ SKRÓTÓW

Dzieła Arystotelesa

<i>An. wtóre.</i>	<i>Analytica posteriora</i>
<i>Et. nik.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Fiz.</i>	<i>Physica</i>
<i>Herm.</i>	<i>De interpretatione</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>O duszy</i>	<i>De anima</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>

Dzieła Plotyna

<i>Enn.</i>	<i>Enneady</i>
-------------	----------------

Dzieła Augustyna

<i>Conf.</i>	<i>Confessiones</i>
<i>De doct. christ.</i>	<i>De doctrina christiana</i>
<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate</i>
<i>Div. quaest. 83</i>	<i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i>
<i>Gen. ad litt.</i>	<i>De Genessi ad litteram Librii duodecim</i>
<i>In Joan. Ev. tr.</i>	<i>In Evangelium Joannis Tractatus</i>
<i>Sol.</i>	<i>Soliloquia</i>

Dzieła Tomasza z Akwinu

<i>Contra Gent.</i>	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>De verit.</i>	<i>Quaestiones disputatae De veritate</i>
<i>In Herm.</i>	<i>Expositio libri Peryermneias</i>
<i>In Post. Anal.</i>	<i>Expositio libri Posteriorum Analyticorum</i>
<i>Q. de an.</i>	<i>Quaestiones disputatae De anima</i>
<i>S.th.</i>	<i>Summa theologiae</i>
<i>Sent. De an.</i>	<i>Sententia libri De anima</i>

Dzieła Piotra Oliviego

Olivi, *In Sent.* *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*

Dzieła Jana Dunsza Szkota

Lect. *Lectura*
Ord. *Ordinatio*
Ox. *Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum*
Quaest. subt. Met. *Questiones subtilissime in metaphysicam Aristotelis*
Rep. *Reportata Parisiensia*
Scotus, De anima *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*
Scotus, Quodl. *Quaestiones quodlibetales*
Super lib. Perihermeneias *Quaestiones in I et II librum Perihermeneias Aristotelis*

Dzieła Piotra d'Auriol

Aureoli, *In Sent.* *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars prima et secunda, Commentariorum in secundum, tertium et quartum Sententiarum*
Scriptum *Scriptum super Primum Sententiarum*

Dzieła Wilhelma Ockhama

Ockham, *In Sent.* *Quaestiones in quattuor libros sententiarum*
Ockham, *Quodl.* *Quodlibeta septem*
O^{Ph} *Opera philosophica*
OTh *Opera theologica*
S. log. *Summa logicae*

BIBLIOGRAFIA

- 200 lat z filozofią Kanta, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa: Genesis 2006.
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa: Czytelnik 1983.
- Alquié F., *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1989.
- Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2008.
- Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007.
- Anzenbacher A., *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, Wien-München: R. Oldenbourg Verlag 1972.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1-7, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992-2006.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, *Słownik terminów Arystotelesowskich*, ułożył K. Narecki, *Indeksy pojęć i nazw*, sporz. D. Dembińska-Siury, Warszawa 1994.
- Arystoteles, *Metafizyka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2003², 601-857; tenże, *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά, Metaphysica, Metafizyka*, t. 1-2, tłum. łac. Wilhelm z Moerbeke, kard. Bessarion, tłum. pol. T. Żeleźnik, Lublin 1996.
- Auerbach M., Golias M., *Gramatyka grecka*, Warszawa: PWN 1985⁴.
- Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, w: J.P. Migne, *Patrologia Latina*, 40, 0011-0100.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram Libri duodecim*, w: J.P. Migne, *Patrologia Latina*, 34, 245-466; tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, w: tenże, *Pisma egzegetyczne przeciw Manichejczykom*, Warszawa: ATK 1980, 113-382.
- Augustinus, *In Evangelium Joannis Tractatus*, w: J.P. Migne, *Patrologia Latina*, 35, 1379-1976.
- Augustyn, *De doctrina christiana – O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1989.
- Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. zespół, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha 1963.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1992.
- Austin J.L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993.
- Banholzer I., *-(i)tät: Vom lateinischen Suffix zum deutschen Fremdsuffix*, Marburg: Tectum Verlag 2011.
- Bednarczyk A., *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii 1999.

- Bednarowski W., *Descartes i cogito*, Kraków: Aureus 2001.
- Berkeley G., *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyene*, vol. 1-9, ed. A.A. Luce, T.E. Jessop, London-Edinburgh-Melbourne-Toronto-New York 1948-1957.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach ludzkiego poznania, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary*, tłum. J. Salamon, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2006 (*A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/653/berkeley.pdf?sequence=1>).
- Berkeley G., *Trzy dialogi między Hylasem a Philonousem. Przeciw sceptykom i ateistom*, tłum. M. Filipczuk, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2006.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa: IFiS PAN 1992.
- Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2002.
- Błogostawiony Jan Duns Szkot 1308-2008. *Materiały Międzynarodowego Sympozjum Jubileuszowego z okazji 700-lecia śmierci bł. Jana Dunsza Szkota, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 8-10 kwietnia 2008*, red. E.I. Zieliński, R. Majeran, Wydawnictwo KUL 2010.
- Bourke V.J., *Historia etyki*, tłum. A. Białek, bm: Wydawnictwo Krupski i S-ka 1994.
- Brachtendorf J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Reflexion Gottes in „De Trinitate”*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2000.
- Brand G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1955.
- Bremer J., *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 2005.
- Bremer J., *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Brentano F., *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, Kraków: Księgarnia Akademicka 2012 (*Aristoteles und seine Weltanschauung*, Hamburg: Meiner 1977; wyd. 1, 1911).
- Brentano F., *Die Abkehr vom Nichtrealen*, hrsg. F. Mayer-Hillebrand, Hamburg: Meiner 1977².
- Brentano F., *O pojęciu prawdy*, tłum. J. Sidorek, „Principia” 18-19 (1997), 49-70.
- Brentano F., *O źródle poznania moralnego*, tłum. Cz. Porębski, Warszawa: PWN 1989 (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot 1889).
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Warszawa: Wydawnictwo PWN 1999 (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, wyd. 1, 1874, wyd. 2, red. O. Kraus, Leipzig: Meiner Verlag 1924-25).
- Broekmann J.M., *Phänomenologie und Egoologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1963.
- Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1982, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1988².
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1989.

- Buczowska J., *O relacyjnej i informacyjnej naturze reprezentacji poznawczych*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2012.
- Caston V., *Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality*, w: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden: Brill 2001, 23-48.
- Caston V., *Intentionality in Ancient Philosophy*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta, (Fall 2008 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient>.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. 2, Paris: Editions Klincksieck 1968, 1984².
- Chilastawa D., *Uwagi krytyczne o Kazimierza Ajdukiewicza semantycznej krytyce idealizmu subiektywnego*, „Analiza i Egzystencja” 20 (2012), 15-36.
- Chisholm R.M., *Intentionality and the Theory of Signs*, „Philosophical Studies” (1952) 3, 52-63.
- Chisholm R.M., *Intentionality*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. 5, London: Macmillan 1967, 201-204.
- Chisholm R.M., *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca: Cornell University Press 1957.
- Chisholm R.M., *Person and Object: A Metaphysical Study*, La Salle, IL: Open Court 1976.
- Chisholm R.M., *Sentences about Believing*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 56 (1956), 125-148.
- Chisholm R.M., *Teoria poznania*, tłum. R. Ziemińska, Lublin: Instytut Wydawniczy „Daimonion” 1994.
- Chisholm R.M., *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1981.
- Chisholm R.M., *The Foundations of Knowing*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.
- Chisholm R.M., *The Primacy of the Intentional*, „Synthese” 61 (1984), 89-109, tłum. polskie: *Prymat intencjonalności*, tłum. R. Ziemińska, „Edukacja Filozoficzna” 16 (1993), 5-20.
- Chrudzimski A., *Intentionalität, Zeitbewusstsein und Intersubjektivität. Studien zur Phänomenologie von Brentano bis Ingarden*, Frankfurt: Ontos Verlag 2005.
- Chrudzimski A., *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers 2001.
- Chrudzimski A., *Teoria intencjonalności i umysłu Johna R. Searle'a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (1995) 2, 73-83.
- Chudy W., *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1984.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1-11, tłum. B. Chwedeńczuk i in., Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1997-2009².
- Dembińska-Siury D., *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa: Wydawnictwo UW 1974.
- Dembińska-Siury D., *Plotyn*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1995.
- Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonskiej*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2004³.

- Dennett D., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Brighton: Harvester 1978.
- Dennett D.C., *Brainchildren. Essays on Designing Minds*, London: Penguin Group 1998.
- Dennett D.C., *Kinds of Minds. Towards an Understanding of Consciousness*, New York: Basic Books 1996.
- Dennett D.C., *Natura umysłów*, tłum. W. Turopolski, Warszawa: Wydawnictwo CiS 1997.
- Dennett D.C., *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass./London, England: MIT Press 1987.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2001.
- Descartes R., *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2002³.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN 1981².
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa: PWN 1960.
- Dewan L., *St. Albert, the Sensible, and Spiritual Being*, w: *Albertus Magnus und the Sciences. Commemorative Essays*, ed. J.A. Weisheipl, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1980, 291-320.
- Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, ed. R. Imbach, B. Mojsisch, L. Sturlese, u.a., unter der Leitung von K. Flasch, Bd. 1-4 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi II, 1-4), Hamburg: Meiner 1977-1987.
- Diogenes Laertios, *Żywotów i poglądów słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., Warszawa: PWN 1984³.
- Duszyńska B., *Zasady somatologii stoickiej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2002.
- Elzenberg H., *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*, w: *Szkice filozoficzne: Romanowi Ingardenowi w darze*, red. Z. Żarnecka, Kraków: PWN 1964, 27-48.
- Field H.H., *Mental Representation*, „Erkenntnis” 13 (1978) 1, 9-61.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 1994.
- Fink E., *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959.
- Fink E., *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1958.
- Fink E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966.
- Fodor J.A., *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1987.
- Fodor J.A., *The Elm and the Expert. Mentales and Its Semantics*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1994.
- Fournier H., *Les verbes „dire” en grec ancien*, Paris: Editions Klincksieck 1946.
- Frege G., *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1977.

- Fuchs M., *Zeichen und Wissen. Das Verhältnis der Zeichentheorie zur Theorie des Wissens und der Wissenschaften im dreizehnten Jahrhundert*, Münster: Aschendorff 1999.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 1-2, Kraków: Wydawnictwo Znak 2009.
- Gadamer H.-G., *Kleine Schriften*, Bd. 1-4, Tübingen: Mohr 1967-1979.
- Gadamer H.-G., *Początki filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2008.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2013.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, red. K. Michalski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1989.
- Gadamer H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1976.
- Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007.
- Gałkowski J.W., *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993.
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1966.
- Gilson É., *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1952.
- Gilson É., *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1975.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałta, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1960.
- Glock H.-J., *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 2001.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza NAVO 2008⁴.
- Gródek K.W., *Rozumienie éón i voeív u Parmenidesa*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003.
- Grzeliński A., *Człowiek i Duch Nieskończony. Immaterializm George'a Berkeleyya*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2010.
- Grzeliński A., *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń: Wydawnictwo UMK 2005.
- Gut A., *Gottlob Frege i problemy filozofii współczesnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005.
- Gut A., *O relacji między myślą a językiem. Studium krytyczne stanowisk utożsamiających myśl z językiem*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL JPII 2009.
- Gyekye K., *The Terms prima „intentio” and „secunda intentio” in Arabic Logic*, „Speculum” 46 (1971), 32-38.
- Haldane J., *Brentano's Problem*, „Grazer Philosophische Studien“ (1989) 35, 1-32.
- Hamilton W., *Lectures on Metaphysics and Logic*, t. 1-4, Edinburgh-London: William Blackwood and Sons 1859-1860.

- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.
- Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.
- Heinemann F., *Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, „Hermes” 61 (1926), 1-27.
- Held K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966.
- Hervaeus Natalis, *De secundis intentionibus, Distinctiones I & II: critical edition with introduction and indices*, ed. J. Dijs, Doctoral thesis, Leiden University 2012, <http://hdl.handle.net/1887/18607>.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 1-12, hrsg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Basel-Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1971-2004.
- Hoenen M.J.F.M., „*Propter dicta Augustini*”. *Die metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre*, „Recherches de théologie et philosophie médiévales” 64 (1997), 245-262.
- Hoeres W., *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München: Verlag Anton Pustet 1962.
- Höffe O., *Immanuel Kant*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Hohl H., *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserl*, Freiburg-München: Verlag Karl Alber 1962.
- Holemborg J., *Das Suffix -tät*, „Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur” 61 (1937), 116-151.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa: PWN 1977.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. M. Filipczuk, T. Tesznar, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2005.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia 2005.
- Husserl E., *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, t. 1-2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006, 2000.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1982².
- Husserl E., *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia 2013.
- Husserl E., *Erste Philosophie (1923/24)*, Bd. 1, *Kritische Ideengeschichte*, hrsg. R. Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff 1956, Bd. 2, *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. R. Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959.
- Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 1992.

- Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, [Warszawa]: PWN 1975².
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, [Warszawa]: PWN 1974.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie, z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, Warszawa: PWN 1982.
- Husserl E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. W. Biemel, The Haag: Martinus Nijhoff 1962.
- Husserl E., *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. U. Panzer, The Hague: Martinus Nijhoff 1987.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: PWN 1989.
- Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Poznań: UAM-WT Redakcja Wydawnictw 2004.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1972.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii kultury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa: PWN 1988².
- Ingarden R., *O poznawaniu dzieła literackiego*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1976.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1-3, Warszawa: PWN 1987³, 1981.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. 1-2, Warszawa: PWN 1966², t. 3, Warszawa: PWN 1970.
- Ingarden R., *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: PWN 1963.
- Ingarden R., *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa: PWN 1972.
- Intentionality. Past and Future*, ed. F. Gábor, G. Kampis, Amsterdam-New York: Editions Rodopi B.V. 2005.
- Ioannes Saresberiensis (Jan z Salisbury), *Metalogicon*, III, 4, J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout: Brepols 1991.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa: Fundacja Aletheia 2001.
- Jaeger W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford: Clarendon Press 1947.
- Johannes Duns Scotus, *Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum*, ed. M.F. Garcia, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam: Typographia Collegii S. Bonaventurae 1912-1914, vol. 1, *In I. Lib. Sententiarum*, vol. 2, *In II Lib. Sententiarum*.
- Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, ed. Commissio Scotistica, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis 1950-2006: vol. 1-9 *Ordinatio* (Liber primus; Liber secundus; Liber tertius. Distinctiones 1-17); vol. 16-21 *Lectura* (in librum primum, secundum et tertium Sententiarum).
- Johannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, ed. L. Wadding, Lugduni 1639, przedruk Hildesheim 1968-1969: vol. 1. *Super universalia Porphyrii quaestiones* (s. 87-123), *In librum Prae-*

dicamentorum quaestiones (s. 124-185), *Quaestiones in I et II librum Perihermeneias Aristotelis* (s. 186-210), *In duos libros Perihermeneias, operis secundi quaestiones* (s. 211-223), *In libros Elenchorum quaestiones* (s. 224-272); vol. 2, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima* (s. 485-582); vol. 3, *De primo rerum omnium principio* (s. 209-259); *Theoremata* (s. 263-338), *Collationes Parisienses* (s. 345-430); vol. 4, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri I-IX* (s. 505-848), vol. 5-10, *Opus Oxoniense*; vol. 11, *Reportata Parisiensa*, vol. 12, *Quodlibet*.

Johannes Duns Scotus, *Opera philosophica*, St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute 1997-2006: vol. 1, *The question-commentaries on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categories*; vol. 2, *On Peri hermeneias and Sophistical Refutations, along with the Theoremata*, vol. 3-4, *The Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, vol. 5, *The Quaestiones super Secundum et Tertium de Anima*.

Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, <http://www.franciscan-archive.org/scotus/index.html#writings>

Johannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, Digitized by the Internet Archive, University Toronto 2011, <http://www.archive.org/details/quaestionesquodl03.duns>

Johannes Duns Scotus, *Questiones subtilissime in Metaphysicam Aristotelis; De primo rerum principio tractatus; Theoremata*, ed. Mauritius Hibernicus ed.; ed. de Venetiis: per Bonetum Locatellum 1497; http://individual.utoronto.ca/pking/resources/scotus/In_Meta.txt.

John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, trans. A. Wolter, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1987.

Judycki S., *Idea idealizmu: Kant, Husserl, Ingarden*, w: *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, red. J. Dębowski, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1994, 77-88.

Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1990.

Judycki S., *Kantowska teoria umysłu*, „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997), 35-60.

Judycki S., *Realizm i idealizm* (wersja robocza: wiosna 2008), http://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/Realizm_i_idealizm.pdf.

Judycki S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004.

Judycki S., *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995.

Kamiński S., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1981³.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1-2, Warszawa: PWN 1957; <http://www.wissensnavigator.com/documents/kritikderreinenvernunft.pdf>.

Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN 1984; <http://www.wissensnavigator.com/documents/kritikderpraktischenvernunft.pdf>

Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN 1986; <http://www.wissensnavigator.com/documents/kritikderurteilskraft.pdf>

Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007.

- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2001.
- Kappner S., *Intentionalität aus semiotischer Sicht. Peirceanische Perspektiven*, Berlin: Walter de Gruyter 2004.
- Kim J., *Philosophy of Mind*, Boulder & Oxford: Westview Press 1996.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa: PWN, Poznań: Axis 1999.
- Knudsen Ch., *Intentions and Impositions*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1982, 479-495.
- Kopania J., *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok: Dział Wydawnictw Filii UW 1988.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1987.
- Krąpiec M.A., *Ja-człowiek*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1991⁵.
- Krąpiec M.A., *Język i świat realny*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995².
- Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995³.
- Krąpiec M.A., *Psychologia racjonalna*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996².
- Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995².
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*, bm.: Fundacja Aletheia 1995.
- Krokos J., *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, Warszawa: Agencja Wydawnicza Katolików MAG 1992².
- Krokos J., *Medytacje Kartezjusza i Husserla*, w: *Medytacja*, red. T. Kostkiewiczowa, M. Saganiak, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2010, 21-28.
- Krokos J., *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2004.
- Kubok D., *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2004.
- Kwiatkowski T., *Szkice z historii logiki ogólnej*, Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion 1993.
- Landgrebe L., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1963.
- Landgrebe L., *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1982.
- Leibniz G.W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbmska, t. 1-3, Warszawa: PWN 1955.
- Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz i in., Warszawa: PWN 1969.
- Leśniak K., *Arystoteles*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1989³.

- Lindberg D.C., *Roger Bacon on Light, Vision, and the Universal Emanation of Force, w: Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. J. Hackett, Leiden: Brill 1997, 243-275.
- Lindberg D.C., *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago: University of Chicago 1976.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, t. 1-2, [Warszawa]: PWN 1955 (*An Essay Concerning Human Understanding*, Prometheus Books 1995; The Electronic Classic Series, ed. J. Manis, PSU-Hazleton, Hazleton, PA 18202 <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/locke/humanund.pdf>).
- Lyons W., *Approaches to Intentionality*, New York: Oxford University Press 1995.
- Łaciak P., *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2003.
- Maciejczak M., *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej 2001.
- Maciejczak M., *Intencjonalność i znaczenie językowe*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2010.
- Maciejczak M., *Świadomość i sens. Kant – Brentano – Husserl – Merleau-Ponty*, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2007.
- Maciejczak M., *Zwrot językowy w filozofii: od Fregego do Searle'a*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza PW 2010.
- Mahrenholtz N., *Intentionalität in der neueren Diskussion bei Dennett, Searle und Chisholm*, München 2003 [Doctoral Thesis] <http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/files/526/Intentionalitaet.pdf>.
- Maier A., *Das Problem der 'species sensibiles in medio' und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, w: tenże, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 1967, t. 2, 419-451.
- Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo 1988².
- Marcinkowska-Rosół M., *Die Konzeption des NOEIN bei Parmenides von Elea*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 2010.
- Meinong A., *Über Annahmen*, w: tenże, *Gesamtausgabe*, hrsg. R. Haller, R. Kindinger, t. 4, Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt 1977, 377-535 (pierwodruk: 1910).
- Meinong A., *Über Gegenstandstheorie*, w: tenże, *Gesamtausgabe*, hrsg. R. Haller, R. Kindinger, t. 2, Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt 1971, 377-535 (pierwodruk: 1904).
- Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina. Wybór tekstów*, red. A. Chmielewski, A. Orzechowski, Wrocław: Wydawnictwo UWr 1996.
- Michalski K., *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1988.
- Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej. Entre l'objectivité et la subjectivité: l'intentionnalité dans la phénoménologie française*, red. A. Gielarowski i R. Grzywacz, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011.

- Millikan R.G., *Language, Thought and Other Biological Categories. New Foundations for Realism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1984.
- Moore A., *Chisholm on Intentionality*, „Philosophy and Phenomenological Research” 21 (1960) 2, 248-254.
- Morawiec E., *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 1994.
- Morawiec E., *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1970.
- Mrówka K., *Parmenides. Ścieżka prawdy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.
- Münch D., *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.
- Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999.
- Olżewski B., *Problem intencjonalności poznania w filozofii George'a Berkeleya*, „Stupskie Studia Filozoficzne” (2010) 9, 231-240.
- Pannaccio C., *Aquinas on Intellectual Representation*, w: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden: Brill 2001, 185-201.
- Pannaccio C., *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris: Seuil 1999.
- Pasnau R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1997.
- Pawlikowski T., *Augustyńska teoria idei*, w: Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De ideis, De scientia Dei – Dysputy problemowe O ideach, O wiedzy Boga*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, 297-311.
- Penczek M., *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012.
- Perler D., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002.
- Petrus Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum*, vol. 1-2. ed. E.M. Buytaert, Franciscan Institute publications, Text series number 3, St. Bonaventure, NY – Louvain – Paderborn: The Franciscan Institute – Nauwelaerts – Schöningh 1952 – 1956; [wyd. częściowe] <http://www.peterauriol.net/editions/electronicscriptum/contents/>.
- Petrus Johannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, Bd. 1-3, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi IV-VI), Firenze-Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae 1922.
- Petrus Johannis Olivi, *Tractatus de verbo*, ed. R. Pasnau, „Franciscan Studies” 53 (1993), 121-153.
- Picoche J., *Dictionnaire etymologique du français*, Paris: Le Robert 2008.
- Piekarski M., *Ewolucja stanowiska Ludwiga Wittgensteina w kwestii związku języka ze światem*, Warszawa: UKSW 2010 [rozprawa doktorska].
- Piłat R., *O istocie pojęć*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.
- Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 1-2, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 1999.

- Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich 1990.
- Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa: PWN 1960.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. 1-3, Warszawa: PWN 1959; Warszawa: Akme 2000-2003.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1-10, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000-2009.
- Póltawski A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa: PWN 1973.
- Przyłębski A., *Gadamer*, Warszawa: Wiedza Powszechna 2006.
- Putnam H., *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press 1981.
- Q. Horatii Flacci, *Ars poetica*, <http://www.thelatinlibrary.com/horace/arspoet.shtml>
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-5, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993-2002.
- Richardson R., *Brentano on Intentional Inexistence and the Distinction Between Mental and Physical Phenomena*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 64 (1982) 3, 250-282.
- Rijk L.M. de, *Quaestio de ideis. Some Notes on an Important Chapter of Platonism, w: Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C.J. de Vogel*, Assen: van Gorcum 1975, 204-213.
- Rijk L.M. de, *Un tournant important dans l'usage du mot 'idea' chez Henri de Gand, w: Idea. VI Colloquio Internazionale, Roma, 5-7 gennaio 1989*, hrsg. M. Fattorii, M.L. Bianchi, Roma: Edizioni dell'Ateneo 1990, 89-98.
- Rolewski J., *Kant a metafizyka*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1991.
- Roos H., *Zur Begriffsgeschichte des Terminus „apparens” in den logischen Schriften des ausgehenden 13. Jahrhunderts*, w: *Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*, hrsg. von J. Möller & H. Kohlberger, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1974, 323-334.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, L. Floridi, London-New York: Routledge 1998.
- Russell B., *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London: Allen & Unwin 1951, tłum. polskie M. Hempoliński, w: *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, red. Z. Cackowski, M. Hetmański, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1992, 269-277.
- Russell B., *Mój rozwój filozoficzny*, tłum. H. Kraheńska, Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN 1971.
- Russell B., *On Denoting*, „Mind N.S.” (1905) 14, 530-538; tenże, *Denotowanie*, tłum. J. Pelc, w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, red. J. Pelc, Warszawa: PWN 1970, 253-275.
- Russell B., *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995.

- Russell B., *The Analysis of Mind*, London: George Allen & Unwin; New York: The Macmillan Company 1949, <http://www.gutenberg.org/files/2529/2529-h/2529-h.htm>.
- Rutkowski M., *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Warszawa: Wydawnictwo UWr 2001.
- Sachs-Hombach K., *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Ihre Entstehung und Problemgeschichte*, Freiburg-München: Verlag Karl Alber 1993.
- Salamon G.W., *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 2007.
- Searle J., *Intrinsic Intentionality*, „Behavioral and Brain Sciences” (1980) 3, 450-457.
- Searle J., *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987.
- Searle J., *Intentionality. An Essay on the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1983.
- Searle J., *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999.
- Searle J., *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość*, tłum. D. Cieśla, Warszawa: Wydawnictwo CiS i Wydawnictwo W.A.B. 1999.
- Searle J., *Umysł, mózg, nauka*, tłum. J. Bobryk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995.
- Short T.L., *Interpreting Peirce's Interpretant: A Response to Lalor, Liszka, and Meyers*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society”, 32 (1996) 4, 488-541.
- Short T.L., *Semeiosis and Intentionality*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” 17 (1981) 3, 197-223.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t.1-4, Warszawa: PWN 1958-1965.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1-3, Warszawa: PWN 1981.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1-5, Warszawa: PWN 1959-1979.
- Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A.J. Nowak i L. Sosnowski, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas 2001.
- Smith A.M., *Getting the Big Picture in Perspectivist Optics*, „Isis” 72 (1981), 568-589.
- Smith B., *Australian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court 1994.
- Smith B., Mulligan K., *Pieces of a Theory*, w: *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*, ed. B. Smith, München: Philosophia Verlag 1982.
- Smith D.W., McIntyre R., *Husserl and Intentionality. A study of Mind, Meaning and Language*, Dordrecht: Reidel 1982.
- Sorabji R., *From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, suppl. vol. 9 (1991), 227-259.
- Spiegelberg H., *Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl*, „Philosophische Hefte” (1936) 5, 75-91.
- Spruit L., *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*, vol. 1: *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden: Brill 1994.
- Stadter E., *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1971.

- Stępień A.B., *Studia i szkice filozoficzne*, red. A. Gut, t. 1-2, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2001⁴.
- Stępień A.B., *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczna. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2005.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2005.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.
- Swieżawski S., *Istnienie i tajemnica*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993.
- Swieżawski S., *Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot, „Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge” 1934*, 205-260.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany, Wykłady w Laskach*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1983.
- Szober S., *Gramatyka języka polskiego*, Warszawa: PWN 1957.
- Szubka T., *Filozofia analityczna. Konceptje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wydawnictwo UWr 2009.
- Szyndler L., *Zagadnienie verbum cordis w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: *Wokół średnio-wiecznej filozofii języka*, red. A. Górniak, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego 2002, 21-115.
- Święcki P.M., *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, Warszawa: UKSW 2012 [rozprawa doktorska].
- Tachau K.H., *The Problem of the ‘Species in medio’ at Oxford in the Generation after Ockham*, „Mediaeval Studies” 44 (1982), 394-443.
- Tachau K.H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Leiden: Brill 1988, 3-16.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 1-3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1-3, Warszawa: PWN 1970⁴.
- Tellkamp J.A., *Sinne, Gegenstände & Sensibilia. Zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin*, Leiden: Brill 1999.
- Thomas Aquinas, *Expositio libri Peryermeneias*, ed. R.-A. Gauthier, w: *Opera omnia*, ed. Leonina, Roma & Paris: Commissio Leonina & Vrin 1989, 45*-84*; <http://www.corpusthomaticum.org/cpe.html>
- Thomas Aquinas, *Sententia libri De anima*, ed. A.M. Pirotta, Taurini-Romae: Marietti 1959; <http://www.corpusthomaticum.org/can1.html>.
- Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, <http://www.corpusthomaticum.org/cih00.html>.
- Thomas Aquinatis, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, ed. Leoninae, t. 1, Romae 1882; Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris 1989²; <http://www.corpusthomaticum.org/cpa1.html>
- Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae De veritate*, Taurini-Romae: Marietti, 1964; <http://www.corpusthomaticum.org/qdv01.html>; tenże, *Kwestie dyskutowane*

- o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1-2, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 1998; tenże, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999; tenże, *Dysputy problemowe o dobru, o pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003; tenże, *Dysputy problemowe o ideach, o wiedzy Boga*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006; tenże, *Dysputy problemowe o zmysłowości, o uczuciach*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008; tenże, *Dysputy problemowe o synderezie i sumieniu*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae De anima*, Taurini-Romae: Marietti 1953; Taurini-Romae: Marietti 1965, 281-362; <http://www.corpusthomicum.org/qda00.html>; tenże, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków: Wydawnictwo Znak 1996.
- Thomas Aquinatis, *Summa contra gentiles*, ed. Marietti, Taurini-Romae 1961; <http://www.corpusthomicum.org/scg1001.html>; tenże, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, t. 1-4, Kraków: Nakładem „Wiadomości Katolickich” 1933-1935; tenże, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1-3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: „W drodze” 2003-2009.
- Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, ed. Leoninae, vol. 4-12, Romae 1888-1906; ed. Marietti, vol. 1-4, Taurini-Romae 1962-1963; <http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>; tenże, *Suma teologiczna*, red. S. Bełch, t.1-35, London: „Veritas” 1962-1998; tenże, *Traktat o Bogu: Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999; tenże, *Traktat o człowieku. Summa teologii I, 75-89*, tłum. S. Swieżawski, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 1998².
- Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia – O bycie i istocie*, tłum. M.A. Krąpiec, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1981.
- Twardowski K., *O treści i przedmiocie przedstawięń*, tłum. I. Dąmbska, w: *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, red. T. Rzepa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997, 68-84 (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien: Hölder 1894).
- Tweedale M.M., *Mental Representations in Later Medieval Scholasticism*, w: *Historical Foundations of Cognitive Science*, ed. J.-C. Smith, Dordrecht: Kluwer 1990, 35-51.
- Verbeke G., *De Pneumaleer van de Oudere Stoicijnen*, „Tijdschrift voor Philosophie” 4 (1942) 3-4, 437-488.
- Verbeke G., *L'évolution de la doctrine du pneuma: du stoïcisme à s. Augustin. Étude philosophique*, Paris-Louvain: De Brouwer-Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie 1945.
- Whitehead A.N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, ed. D.R. Griffin, D.W. Sherburne, New York: Free Press 1979.

- Wilhelm Ockham, *Suma logiczna*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010; *Summa logicae*, <http://www.logicmuseum.com/authors/ockham/summalogicae/ockhamsummalogicae.htm>.
- William L., *Approaches to Intentionality*, New York: Oxford University Press 1995.
- William of Ockham, *Opera philosophica et theologica*, vols. 17, ed. Gedeon Gál et al., St. Bonaventure University, N.Y.: The Franciscan Institute Publications 1967-1988.
- Wisdom J., *Problems of Mind and Matter*, Cambridge: *Studia z estetyki*, t. 1-3, University Press 1934.
- Wittgenstein L., *Philosophische Bemerkungen*, w: tenże, *Werkausgabe*, Bd 2, hrsg. R. Rhees, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1984.
- Wittgenstein L., *Philosophische Grammatik*, w: tenże, *Werkausgabe*, Bd 4, hrsg. R. Rhees, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1984.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997.
- Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, „Wittgenstein Archives at the University of Bergen”, Oxford, Oxford University 1998-2000.
- Wojtysiak J., „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” *Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2008.
- Wolicka E., *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1994.
- Wolicka E., *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2002.
- Wolniewicz B., *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, Warszawa: PWN 1968.
- Wright G.H. von, *Historical Introduction*, w: L. Wittgenstein i in., *Prototractatus: an early version of Tractatus logico-philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul 1971.
- Zaporowski A., *Wittgenstein a kultura*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora 1996.
- Zegzuła-Nowak J., *Immanentyzm George'a Berkeleya w świetle polemiki Henryka Elzenberga z Kazimierzem Ajdukiewiczem*, „Słupskie Studia Filozoficzne” (2012) 2, 231-240.
- Zieliński E., *Jednoznaczność transcendentna w metafizyce Jana Dunsza Szkota*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1988.
- Ziółkowski A.M., *Filozofia René Descartes'a*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1989.
- Zon J., *Bioplazma oraz plazma fizyczna w układach żywych. Studium przyrodnicze i filozoficzne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000.
- Żegleń U.M., *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2003.

[...] tytuł niniejszej rozprawy wskazuje na jej cel badawczy oraz metodologiczną osobliwość podjętych badań. Celem jest odsłonięcie intencjonalności, a metodologiczną osobliwością to, że intencjonalność ma zostać jedynie odsłonięta, a nie np. systemowo wyjaśniona. Takie sformułowanie tytułu naprowadza na metodę filozofowania, którą współczesności przypomniał i przywrócił Edmund Husserl, a która polega na odsłanianiu własnego oblicza fenomenów poprzez ich niezapośredniczony i wolny od uprzedzeń ogląd oraz zdanie sprawy z tego, co i jak się w tym oglądzie przedstawia. Prosty – można by rzec – zabieg poznawczy, dostępny właściwie każdemu, nie jest takim, jeśli się zważy, jak liczne są obciążenia, które utrudniają, a niekiedy nie pozwalają na bezpośrednie, kontemplacyjne zwrócenie się do przedmiotu, do fenomenu, który nie jest czymś drugim wobec poznawanego przedmiotu, lecz samym tym przedmiotem tak a tak danym. Odsłanianie intencjonalności każe nam zwrócić się do intencjonalności samej, do fenomenu intencjonalności i pozwolić mu się odsłonić tak, byśmy mogli w nim dostrzec jego własne oblicze...

(ze Wstępu)

www.liberilibri.pl

ISBN 978-83-63487-09-6