

JERZY TUPIKOWSKI CMF*

KARTEZJAŃSKIE COGITO JAKO ISTOTNY FAKTOR EPISTEMOLOGII J.L. BALMÈSA

W zgodnej opinii badaczy historii filozofii XIX-wiecznej neoscholastyki Jaime Luciano Balmès (1810–1848) uchodzi za prekursora odrodzenia tomizmu. Jego główne dzieła filozoficzne: *El Criterio* (1845), *Filosofía fundamental* (1846) i *Filosofía elemental* (1847) są świadectwem niespotykanej głębi intelektualnej, stawiającej sobie za cel takie odczytanie i interpretację źródeł myśli tomistycznej – dzieł św. Tomasza z Akwinu, aby ich centralne tezy przedstawić w twórczej dyskusji z wybranymi ujęciami filozofii nowożytnej, głównie z filozofią podmiotu R. Descartesa oraz filozofią zdrowego rozsądku Th. Reida. Analiza dzieł samego J.L. Balmèsa wskazuje jednak na to, że postulowana przez niego próba wiernego odtworzenia poglądów Akwinaty, obok cennego ich przypomnienia i popularyzacji, przyniosła w istocie ich reinterpretację w duchu szeroko rozumianej optyki kartezjańskiej, z jej konotacjami natury subiektywistycznej. Tak zatem neotomistyczna myśl J.L. Balmèsa nie jest zasadniczo myślą metafizyczną, lecz odmianą epistemologii, z jednej strony bazującej na realizmie Doktora Anielskiego z elementami postulatów filozofii zdrowego rozsądku (Reid) i z drugiej – na filozofii świadomości w świetle ustaleń autora *Rozprawy o metodzie*.

1. Uwagi wstępne

W kontekście powyższych uwag należy odnotować, iż przystępując do prezentowania swojej wizji epistemologii, J.L. Balmès zwraca uwagę na obecność w każdym człowieku – podmiocie poznającym świat rzeczy i osób (także

* Dr hab. Jerzy Tupikowski CMF, prof. PWT – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

samego siebie) – naturalną inklinację ku reflektowaniu tych wszystkich danych, jakie odsłania struktura rzeczywistości. Akcentuje tutaj fakt, iż każdy bez wyjątku człowiek charakteryzuje się takim potencjałem swoich naturalnych, duchowych (intelektualno-wolitywnych) dążeń, których kresu nie da się umieścić i poniekąd zredukować jedynie do obszaru tego, co empirycznie dane, empirycznie weryfikowalne, a zatem tylko do tego, co w konkretnym akcie poznania „aktualne”. Ze swojej natury kieruje się on w stronę jakiegoś „porządku wyższego”, co oznacza, iż „z natury kocha on prawdę i dobro”, nie poprzestaje na tym, co tylko konkretne i jednostkowe¹.

W przekonaniu katalońskiego filozofa każdy typ duchowej (wewnętrznej) aktywności osoby ludzkiej w sposób z jednej strony całkowicie naturalny, ale z drugiej również w jakiś sposób nadnaturalny, wykracza poza ramy jego podmiotowych potencjalności, co prowadzi do wniosku, że jego inklinacje są wyższego rzędu niż sam tylko jego byt. Dokonuje się to wszystko na kanwie realizowania i ciągłego uszlachetniania natury, której człowiek-podmiot ciągle (wsobnie) doświadcza i którą nieustannie transcenduje. Pokonując bowiem uwarunkowania oraz naturalne ograniczenia tego, co jedynie jednostkowe i konkretne, ludzka dusza i jej władze (intelekt i wola) doświadczają wyjątkowego, szczególnie doniosłego uczucia czy raczej czegoś w rodzaju przecucia tego, co w jej „zasięgu” nieskończone. Jest to więc naturalna i nadnaturalna zarazem intuicja Boga, który w tych podstawowych aktach odsłania się jako „Autor” wszystkiego, co jest stworzone. Dodaje tutaj J.L. Balmès, iż przywołana intuicja komunikuje niezwykle ważną harmonię, jaka ma miejsce pomiędzy porządkiem „rozumienia” oraz „porządkiem serca”. Samo rozumienie, kluczowe z punktu widzenia aktów poznania, jest – jak mówi – „darem” Stwórcy. Jest wewnętrznym „światłem”, które jest warunkiem poprawnie przebiegającej orientacji w obrębie tego wszystkiego, co składa się na ludzkie życie, a zatem w polu spekulatywności, jak i w obszarze praktycznym, egzystencjalnym².

W związku z tym w *Filosofía fundamental* J.L. Balmès rozważa swoistą prawidłowość, jaka występuje w początkach konstituowania się nowych nurtów filozoficznych, a konkretnie fakt, iż myśliciele poszukują zwykle jakiegoś niepodważalnego punktu wyjścia, jakiejś „pierwszej zasady”, mogącej służyć jako pewny grunt dla dalszych, wtórnych już spekulacji. Zauważa przy tym, że zanim znajdą taką odpowiedź, takie oparcie, które potwierdza wprost istnienie i obowiązywalność takiej „zasady”, rozpoznają, że bardziej właściwe jest

¹ Por. J.L. BALMÈS, *Filosofía fundamental* (dalej: FF), Madrid: BAC 1980, 4, XVIII, s. 111–113.

² Por. TENŽE, *El Criterio* (dalej: C), Madrid: BAC 1948, I, 5; IV, 1; VII, 2; XII, 2; zob. TENŽE, *Filosofía elemental* (Madrid: BAC 1948) – *Ética* (dalej: FE_E) XIV, s. 105; *Filosofía elemental – Estética* (dalej: FE_ES), XVIII, s. 147–152.

pytanie o to, czy taka zasada (punkt wyjścia) w ogóle istnieje, to znaczy, czy daje się racjonalnie ująć i uzasadnić. Rodzi to problem bardziej jeszcze fundamentalny – problem ujęty w następującej aporii: czy istnieje taka prawda (ogólne pryncypium), która jest niepodważalną podstawą wobec wszelkich innych prawd (prawd szczegółowych – konkretnych)?³

2. W poszukiwaniu pewności

Podjmując zarysowaną powyżej aporię, należy podkreślić, iż najważniejsze swoje dzieło filozoficzne, tj. wspomnianą *Filosofía fundamental*, J.L. Balmès rozpoczyna od wyłożenia poglądów na temat epistemicznej pewności (*certeza*), co suponuje – niejako w „punkcie wyjścia” – że jest ona czymś kluczowym w dalszym planie badań dotyczących samego fenomenu i efektów ludzkiego poznania. Tak zatem już na początku akcentuje to, że wszelkie filozoficzne analizy należy rozpoczynać najpierw od spostrzeżenia, a następnie przeanalizowania tejże właśnie problematyki. Owe początkowe etapy badań filozofa porównuje J.L. Balmès do zachowania się budowniczego wznoszącego dowolny budynek, a zatem inicjującego swoje prace od samej refleksji skupionej nad jego fundamentami. Co do faktu, że jest to kwestia i zadanie absolutnie wyjściowe, przekonuje cała historia filozofii, ale także sama natura człowieka, która – kierując się intelektem oraz zdrowym rozsądkiem – koncentruje się najpierw na fundamentalnej intuicji samej swojej egzystencji oraz naturalnych możliwościach. Oznacza to, iż sama „natura wyprzedza filozofię”⁴ i chociaż w niektórych nurtach filozoficznych, głównie tych o zabarwieniu sceptycznym, są w tym obszarze zgłaszane pewne wątpliwości, to jednak można je oddalić poprzez sam fakt rzeczony powyżej pewności i jej podstawowych danych, takich jak: pewność własnego, podmiotowego istnienia, pewność istnienia świata materialnego (pozapodmiotowego), jak również pewność moralnych, matematycznych i metafizycznych zasad⁵. Zdaniem J.L. Balmès nikt bowiem nie podaje w wątpliwość tego, iż w swoim wnętrzu posiada takie akty, które są absolutnie niepowątpiewalne. Są nimi: fakt myślenia, odczuwanie własnej egzystencji, jak również działanie wolnej woli. Akty te komunikują zatem jakiś rodzaj odniesień do wszystkiego, co zewnętrzne. Tak więc „istnieje – stwierdza z naciskiem – pewność niektórych prawd”⁶.

³ Por. *FF* 1, IV, s. 38; XV, s. 143.

⁴ Tamże, 2, II, s. 24; por. tamże, 1, I, s. 1–2; 9, XXI, *Nota*; zob. *Filosofía elemental – Teodicea* (dalej: *FE_T*), I, s. 1.

⁵ Por. *Filosofía elemental – Ideología pura* (dalej: *FE_I*), XIV, s. 170.

⁶ Tamże, XV, s. 196.

Można w związku z tym skonstatować, że wskazany powyżej stan rzeczy jest naturalnym faktem. Swoje najgłębsze uzasadnienie znajduje on w horyzoncie obowiązywalności zasady niesprzeczności czy też, wyrażając się za J.L. Balmèssem jeszcze ściślej – „prawdy zasady niesprzeczności”. Wyłącznie poza obszarem jej poznawczej nośności, wątpliwości zgłaszane przez zwolenników sceptycyzmu mogłyby mieć jakieś racjonalne oparcie. Póki co jednak zasada niesprzeczności nie jest li tylko prostym faktem wywodzącym się z obrębu ludzkiej świadomości, a więc zaledwie jakimś tylko epistemicznym „przecuciem”, ale jest prawdą, która pochodzi z porządku czysto idealnego. Wpływa stąd ważny wniosek, a mianowicie, że świadomość, pole jej oddziaływania w jakiś sposób „zawiera” rzeczywistość. Fundamentalnym bowiem pojęciem, na którym zasadza się jej (ontyczna i epistemiczna zarazem) obowiązywalność jest pojęcie „bytu”, a zatem czegoś, co w jakikolwiek sposób istnieje realnie⁷.

W kontekście prezentacji poznawczej pewności i jej związków z obowiązywalnością zasady niesprzeczności, należy zauważyć, iż w jej wewnętrznej nośności zasada ta wyprzedza poniekąd tak samo istnienie, jak i istotę rzeczy. Świadomość zaś, realizm jej funkcjonowania jest zawsze czymś ściśle zdeterminowanym, a zatem aktowo określonym, co prowadzi do wniosku, że rzeczona tutaj pewność jest odczytywana w sposób naturalny, spontaniczny, intuicyjny. Dodać trzeba, że fakt świadomości ma zawsze charakter indywidualny (konkretny). Natomiast obowiązywalność zasady niesprzeczności odnosi się do porządku uniwersalnego (ogólnego). Stąd też aktowa treść pola świadomości jest czymś kontyngencyjnym, podczas gdy sama zasada niesprzeczności ujawnia się tu jako „absolutnie konieczna”. Wynika to stąd, iż sama rzeczona konieczność jest jedną z istotnych charakterystyk prawdy mającej swoje źródło w fakcie poznawczej oczywistości. Ta ostatnia jest więc niezawodnym i w istocie jedynym kryterium prawdy. Jest ona także niepodważalnym kryterium pewności, na co składają się takie podstawowe składowe, jak: 1) sama natura rzeczywistości, która nie godzi się na to, aby „wątpić w to, co jest oczywiste”, 2) intelekt, który w swej operatywności opiera się nieustannie na oczywistości, 3) proste, zdroworoządkowe „świadectwo wszystkich ludzi”, którzy, co prawda, debatują między sobą nad fenomenem oczywistości tej czy innej konkretnej rzeczy, ale zasadniczo nie kwestionują oczywistości jako oczywistości⁸.

Z powyższych ustaleń wynika, że niesprzeczność odsłania się jako podstawowe i najważniejsze prawo każdego typu poprawnego myślenia, jak i wszelkiej inteligencji jako rozumiejącego namysłu o proveniencji wyraźnie mądrościo-

⁷ Por. tamże, XI, s. 145–146; XV, s. 207; *FF*, 1, II, s. 12; 1, XXI, s. 206–207; zob. *FF*, 1, XXIV, s. 245–246.

⁸ Por. *FE_I*, XIV, s. 188.

wej. Wynika stąd, iż całkowicie naturalnie zanurzeni w świecie oraz poznający go ludzie, opierając się na jej ontycznej i poznawczej mocy, wielu istotnych treści są po prostu pewni. Pewność ta zyskuje swój grunt w obrębie przywołanej powyżej oczywistości, która jest taką „intelektualną wizją”, w horyzoncie której jedno pojęcie zawiera się w drugim czy też na mocy obowiązywalności zasady niesprzeczności – wyklucza. Dlatego też, poza oczywistością jako taką, intelekt ludzki musiałby – jak przekonuje autor *El Criterio* – pogrążyć się w ontycznym „chaosie” oraz poznawczym „absurdzie”. W związku z tym nie należy podawać w wątpliwość istnienia samej pewności jako niezbędnej podstawy poznania. Kwestionować ją bowiem, podkreśla tu metaforycznie J.L. Balmès, to w zasadzie podawać w wątpliwość fakt naturalnego, intensywnego światła w sytuacji operowania pełnych blasku promieni słońca. Potrzeba tu tylko mieć świadomość zasadniczej różnicy, jaka występuje między samą pewnością jako niewątpliwym przyłgnięciem do prawdy (rzeczy) a jej fundamentem, którym jest lub być może jakiś „podmiot opinii”, w którym ta pewność się pojawia i poznawczo artykułuje⁹.

Tak zatem epistemiczna pewność jest faktem i to – powtórzmy – faktem naturalnym. Jest ona stałą „jakością”, która przynależy do samej ludzkiej natury i jako taka jest zupełnie spontanicznym skutkiem uposażenia i funkcjonowania ludzkich władz duchowych. Jest ona przy tym niezależna od wszelkich ludzkich „opinii” – także od wszelkich opinii kontruujących ze strony stanowisk sceptycznych. Przywołana tutaj pewność odnosi się do wszystkich podstawowych aspektów ludzkiej egzystencji, w tym w sposób wyróżniony – do czynionej przez człowieka refleksji. Warto dodać, że cechuje się ona swoją formą metafizyczną, fizyczną, jak również moralną oraz zdroworozsądkową. I tak, pewność metafizyczna „buduje” swoją nośność na (ontycznej) istocie rzeczy; pewność fizyczna natomiast odnajduje swoją podstawę w stabilności i regularności praw kierujących naturą. Następnie pojmowanie pewności moralnej odnosi się do harmonii i ładu, jaki ma miejsce w rzeczach. I wreszcie, pewność zasadzająca się na zdrowym rozsądku komunikuje naturalną zgodność – samą pewność natury fizycznej. Przywołany tu zdrowy rozsądek, w przekonaniu autora *Filosofía elemental*, stanowi także bardzo dogodny argument za absolutną pewnością istnienia Boga. Faktem pozostaje bowiem to, iż jak zauważa: „wszystkie ludy świata rozpoznały istnienie Boga”. W związku z tym żadną miarą nie jest możliwe, aby ludzie pochodzący z różnych kultur, ludzie prości i wybitnie wykształceni zarazem, byli w błędzie na płaszczyźnie tak podstawowej i jednocześnie tak oczywistej prawdy¹⁰.

⁹ Por. *FF*, 1, XXI, s. 212–214; *FF*, 7, XVII, s. 117; zob. *FE_I*, VI, s. 81; *FE_I*, XIV, s. 184. 188.

¹⁰ Por. *FF*, 1, XXXIV, s. 337; *FE_T*, VI, s. 20–22; *FE_L*, 2, IV, s. 222–226; *FE_L*, 3, I, s. 320.

3. W poszukiwaniu prawdy

Specyfiką ujęcia podstaw epistemologii J.L. Balmès jest czynione przez niego wstępne rozróżnienie pomiędzy przywołaną przez niego pewnością (*certeza*) a prawdą (*verdad*). Stąd też, pozostając w nurcie tych refleksji, przedstawia on swoje własne stanowisko, które wyrasta z analizy historycznych prób poszukiwania nieobalalnych „prawd pierwszych”. W celu wyjaśnienia takiego stanowiska przywołuje zatem J.L. Balmès raz jeszcze fakt absolutnej obowiązywalności zasady niesprzeczności, w obrębie której „niemożliwe jest, aby jakaś rzecz była i nie była w tym samym czasie”. Przywołuje również regułę, w świetle której „to, co się odczytuje z całą jasnością w pojęciu rzeczy, może być w odniesieniu do niej afirmowane”. Wreszcie odwołuje się do zasady Kartezjusza: „myślę, więc jestem”. Otóż, w przekonaniu prekursora neoscholastyki przytoczone trzy pryncypia wywodzą się z trzech istotnych, a przy tym odmiennych porządków. I tak, zasada niesprzeczności jest po prostu oczywistością (*evidencia*). Źródłem drugiej z rzeczonych zasad jest pole zdrowego rozsądku (*sentido común*). Trzecia natomiast jest ekspresją funkcjonowania i operatywności ludzkiej świadomości (*conciencia*). Naturalnie, każda z nich we właściwym sobie zakresie jest całkowicie niepodważalna oraz zgodna z naturalnym, intelektualnym instynktem. Niemniej należy zauważyć, że chociaż zasada sformułowana przez Kartezjusza – jako odmienna od samej oczywistości i zdrowego rozsądku, jest niezbywalną bazą dla kryteriów pozostałych, to jednak ukierunkowując się na rację pewności, należy tym samym wskazać na wszystkie trzy wymienione jej faktory, a więc i na świadomość, i na zdrowy rozsądek, i samą oczywistość¹¹.

Czyniąc podstawowe dystynkcje na polu rozumienia prawdy, a zatem zwracając uwagę na odrębność prawd realnych (*verdades reales*) i prawd idealnych (*verdades ideales*), J.L. Balmès przywołuje opinię Kartezjusza i jego argumenty na poparcie tezy o istnieniu takich prawd, które są odporne na rygory wprowadzonego przez niego wątpienia metodycznego. Procedura badawcza, którą proponuje francuski myśliciel, jest dość oryginalna, ponieważ dokonuje się w niej epistemiczne przejście od porządku realnego do porządku idealnego. Efektem tego pierwszego jest efektywność pierwszego członu jego słynnego ustalenia, a zatem sama płaszczyzna *cogito*. Tymczasem, w przekonaniu J.L. Balmès, zwrócenie uwagi na sferę *cogito* ma w zamierzeniu autora *Rozprawy o metodzie* prowadzić do unaocznienia prawdy idealnej, która w tym wypadku przyjmuje formę sądu: „to co myśli, istnieje” (*lo que piensa, existe*).

Prawda – prawda uniwersalna i jednocześnie konieczna, jest – jak mówi J.L. Balmès – „uprawomocnieniem oczywistości idei”. Poszukiwana zatem

¹¹ Por. *FE_I*, XIV, s. 172–176. 181–185.

przez Kartezjusza swoista „jedność” prawdy posiada swoje odwzorowanie w trojakiemu rodzaju kompozycji, a mianowicie: a) tego, co jest prostym „faktem” (*hecho*); b) „prawdy obiektywnej” (*verdad objetiva*) i wreszcie c) koniecznego w tym kontekście – „kryterium” (*critero*). W związku z tym, analizując ów Kartezjański porządek, autor *Filosofía elemental* mówi, iż przywołany tu „fakt” znajduje wyjaśnienie w polu działania świadomości podmiotu, czyli każdego indywidualnego „ja”. „Prawda obiektywna” natomiast zyskuje swoją klarowność („jasność” i „wyrazistość”) na gruncie koniecznej i naturalnej zarazem relacji, jaka ma miejsce między myślą a tym, co istnieje. Przywołane „kryterium” wreszcie wyjaśnia się w tym polu uzasadnienia, którego dostarcza oczywistość samych idei. Wypływa stąd wniosek, że kryterium prawdy, w zgodności zresztą z intuicją Stagyryty, a w opozycji wobec sensualizmu J. Locke’a oraz E. Condillaca, należałoby ulokować na płaszczyźnie jej rozumienia korespondencyjnego. Wyjaśnia tu J.L. Balmès, że „kryterium prawdy nie znajduje się w zmysłach, lecz w rozumieniu” i dodaje: „reguły fenomenów natury intelektualnej są odmienne od tych, znajdujących się w zmysłach – zmysł bowiem ujmuje to, co indywidualne, rozumienie zaś to, co powszechne”¹². Ostatecznym gwarantem takiej bytowo-poznawczej struktury jest sam Bóg, który – przypomnijmy – w opinii autora *Medytacji o pierwszej filozofii* jest „prawdomówny”. Jako taki zatem nie godzi się na to, aby człowiek miał balansować na granicy, jak z naciskiem konstatuje J.L. Balmès, „wieczystych iluzji”¹³.

W horyzoncie powyższych ustaleń zasadne wydaje się sformułowanie pytania dotyczącego tego, czym w swej istocie są owe prawdy konieczne? Otóż są one „relacjami” samych bytów – takimi wyjątkowymi relacjami, które są tym, co reprezentowane w bycie będącym „pełnią bytu”. Oznacza to, że żadna racja jednostkowa, czyli racja skończona, dla istnienia i komunikatywności tych prawd nie jest konieczna, co konsekwentnie prowadzi do wniosku, że racją tych prawd może być jedynie „byt nieskończony”. Uzasadnianie więc bytowego i poznawczego układu rzeczywistości prowadzi do wniosku, iż ten byt „jest pełnią wszystkiego”, jest „bytem koniecznym” i – w transcendentalnym znaczeniu tego terminu – „jedynym”. Tak zatem ostateczna racja samego istnienia oraz inteligencji wszystkich ludzi ma „wspólne” źródło w „inteligencji nieskończonej”. Z tego powodu J.L. Balmès stwierdza: „Bóg znajduje się w nas”. Dlatego też pochodzi stąd inna jeszcze konkluzja, a mianowicie, że tak w obszarze doświadczenia ludzkiego indywidualnego, jak i w obszarze nauki „z Bogiem wszystko staje się jasne; bez Boga wszystko obraca się w chaos”. Stwierdzenie to odnosi się zarówno do „porządku faktów”, jak i do „porząd-

¹² TENŻE, *Filosofía elemental – Historia* (dalej: *FE_H*), XVIII, s. 95.

¹³ Por. TENŻE, *FF*, 1, VI, s. 68; *FF*, 1, XXV, s. 248; *FF*, 1, XXXIV, s. 330; *FE_I*, XII, s. 156–157.

ku pojęć”, ponieważ jakakolwiek ludzka (podmiotowa) percepcja jest faktem, czymś faktycznym (realnym) są także same pojęcia, będące „światłem, które wskazują drogę”¹⁴.

W epistemicznych poszukiwaniach J.L. Balmèsa istotne jest również i to, że nośność tych uwag, jak i obydwie przywołane tutaj porządki komunikujące prawdę nie są od człowieka, jako poznającego świat podmiotu, zależne. Prawdy konieczne bowiem – prawdy obiektywne, jako powszechne i niezmiennie pochodzą od Boga, z czego wynika, że ich najbardziej pierwotna afirmacja nie jest czymś tylko dowolnym. W przekonaniu autora *El Criterio* sama nazwa „racja” posiada głębokie znaczenie badawcze, gdyż odnosi się ostatecznie do Inteligencji (Racji) Boskiej – „inteligencji nieskończonej”. Tak więc, w celu uchwycenia istotnych aspektów ontycznej i epistemicznej jedności prawdy należałoby, jak sugestywnie przekonuje, „wyjść z siebie i wznieść się ku tej wielkiej jedności, z której wszystko pochodzi i do której wszystko zmierza”. W tym świetle okazuje się, że sam fakt „wewnętrznej komunikacji” pomiędzy tym, co skończone a tym, co nieskończone jest jedną z najważniejszych, kluczowych wręcz pewności, którymi dysponuje metafizyka, a które tym samym wciąż są wielkim jej wyzwaniem. To, co skończone jest naturalnie tym, co posiada (konieczne) ograniczenia, to natomiast, co nieskończone, nie ma absolutnie jakichkolwiek granic, z czego wynika, że pojęcie „nieskończoności” jest prostą negacją jakichkolwiek ograniczeń¹⁵. A zatem prawda konieczna i powszechna, czyli prawda niezależna od ludzkiego, podmiotowego istnienia i funkcjonowania, prawda w stosunku do niego pierwotna, stała i niezmienna, jest fundamentem dla wszelkich innych prawd. Odsłania się ona jako „wspólne źródło”, z którego głębi czerpią „wszystkie inteligencje”, a więc jest ona przyczyną dla „wszystkich umysłów”¹⁶.

4. W poszukiwaniu realizmu

Istotowa analiza podmiotu – „ja” i jego odniesienia do otaczających go rzeczy prowadzi do uwagi, iż nic nie może być czymś-kimś myślącym poza układem „czytania” realnego istnienia – „czegoś”. Wynika stąd, że istnienie, akt istnienia jest wobec myślenia (świadomości) czymś bezwzględnie koniecznym. Suponowanie więc zdarzenia: „myśleć”, a nie „istnieć”, byłoby sygnałem afirmowania ewidentnej sprzeczności. Interesujące jest tutaj jednak to – na co zwraca uwagę kataloński filozof – iż ma tu miejsce paradoksalna poniekąd sytuacja, w horyzoncie której w aktach umysłu tym, co się ujawnia intuicyj-

¹⁴ TENŻE, C, XXII, s. 59.

¹⁵ Por. TENŻE, *FE_I*, IX, s. 100–102.

¹⁶ Por. TENŻE, *FF*, 4, XXVII, s. 172–174; *FE_T*, IV, s. 12–14; *FE_I*, XIII, s. 167–168; *FE_H*, XXXV, s. 190.

nie, jako bardziej pierwotne, jest nie istnienie, ale właśnie fakt (akt) myślenia. Naturalnie, takie ujęcie odpowiada bardzo dobrze temu przeczuciu, za jakim optuje sam Kartezjusz. Dla niego wszak to myślenie właśnie, jako najbardziej pierwotna idea – idea „jasna i wyraźna”, jest tym, co najbardziej źródłowe¹⁷. Wyjaśniając to, J.L. Balmès stwierdza, że wypadkowa słynnej pointy tezy Kartezjusza – „więc jestem”, ściśle rzecz biorąc, nie jest efektem pierwszego członu tej tezy – „ja myślę”, ale jakiejś intuicji (aktu) istnienia i w tejże właśnie intuicji także (aktu) myślenia, co wyraża naturalne zrelacjonowanie występujących tu predykatu i podmiotu. Pojawia się tu zatem uwaga, że „duch ludzki nie zaistniał po to, by kontemplować siebie samego, czy też jedynie myśleć o tym, że właśnie myśli”, lecz po to, aby ujmować i reflektować wszelkie, zewnętrzne i wewnętrzne impulsy, za pomocą których jest wyprowadzany z poznawczej bierności. „To prawda – konstatuje w związku z tym nasz autor – że poznajemy duszę dzięki myśleniu, ale nie wynika z tego wniosek, że dusza jest samym tylko myśleniem”¹⁸.

Według J.L. Balmès najbardziej przekonującym przykładem takiego właśnie stanu rzeczy jest moc i absolutna obowiązywalność pierwszych zasad bytu oraz poznania. Powołując się raz jeszcze na wyjątkową operatywność zasady niesprzeczności, podkreśla, iż z całą pewnością stanowi ona oparcie dla „czytania” przez intelekt człowieka wszelkiej dostępnej mu prawdy. W całkowicie bowiem naturalny, chciałoby się rzec – prosty sposób, zasada ta pozwala odróżnić porządek bytu od jakiegoś (potencjalnego) „niebytu” pod tym samym względem czy też – jak się wyraża – „w tym samym czasie”. Uszczegółowiając tę kwestię, pyta przy tym o to, czy sama ta zasada jako grunt wszelkiego racjonalnego rozumienia świata, a więc i aktu percepcji, i formułowania sądów, i procesu rozumowań, sama z siebie niejako może zakomunikować jeszcze coś więcej. W swym znaczeniu podstawowym wyraża ona sam rdzeń sprzeczności, jaka zachodzi między tym, co istnieje (bytem) i tym, co nie istnieje (niebytem). Autor *Filosofía fundamental* przypomina tu, że jest to tylko czysta intuicja, bowiem zasada (nie)sprzeczności nie odzwierciedla istnienia (realnego) przedmiotu ani jego zaprzeczenia (nieistnienia). Jej funkcjonalność zasada się jedynie na spełnianiu roli „relacji warunkowej” (*relación condicional*), czyli komunikowania samego tylko momentu logicznej sprzeczności. Oznacza to, że nie występuje ona w roli swoistego warunku (ontycznego) istnienia czy też nieistnienia czegokolwiek¹⁹.

¹⁷ Sam J.L. Balmès dopowiada w tym kontekście, że on sam przez ideę jasną rozumie taką ideę, która „reprezentuje przedmiot w sposób jasny”. Idea wyraźna natomiast to ta, która sprawia klarowność ujęcia przedmiotu w jego wielorakich dystynkcjach. Por. *Filosofía elemental – Lógica* (dalej: *FE_L*), 2, II, s. 80–82.

¹⁸ Por. TENŻE, *FE_H*, XLIII, s. 264–265; *FF*, 1, XIX, s. 185; *FF*, 1, XXIII, s. 229; *C*, XXII, s. 54.

¹⁹ Por. TENŻE, *FF*, 1, XIV, s. 139.

Tak zatem poznawcza treść zasady niesprzeczności lokuje się w porządku tego, co idealne, z czego wynika wniosek, że warunkiem koniecznym przejścia ze świata logicznego do świata realnego są „fakty” pochodzące z pola świadomości, jak np. te: „ja czuję”, „ja myślę”, „ja istnieję”. Ilustracją takiego stanu rzeczy – w przekonaniu J.L. Balmès – jest współoddziaływanie prawd ogólnych (*verdades generales*) oraz prawd konkretnych (*verdades particulares*), co zachodzi w refleksji o proveniencji geometrycznej. Zauważa tutaj, że wspomniane wyżej prawdy ogólne, pomimo iż są prawdami porządku idealnego, rozpatrywane same w sobie, czyli bez zrelacjonowania ich z prawdami konkretnymi, a więc szczegółowymi, nie komunikują *de facto* żadnych rzeczowych informacji. Analogicznie również prawdy szczegółowe same w sobie są ograniczone swoją (własną) naturą, ponieważ są całkowicie niekomunikatywne. Jedne z nich opierają się na intuicji przestrzeni, inne nie. Dlatego też prawdy ogólne, aby nie były czymś w rodzaju czystej iluzji, muszą być zawsze odnoszone do tego, co istnieje lub może istnieć. Nadmienia tu J.L. Balmès dodatkowo, że w ogólnym porządku rzeczy to, co istnieje, ma charakter konkretny, jest konieczne, gdyż poza taką właśnie strukturą rzeczywistości wszystkie akty poznawcze „byłyby fenomenem czysto subiektywnym”. W istocie nie odnosiłyby się one do samych przedmiotów poznania, bez względu na to, czy jawiłyby się jako wewnętrzne treści podmiotu czy też odnosiły się do tego, co zewnętrzne²⁰.

Wiąże się z tym również, sygnalizowana już wcześniej, kwestia istnienia prawdy wszelkich zasad, która jest fundamentem całego ludzkiego poznania, a więc i epistemicznej pewności. Reczona tu „prawda zasad” (*verdad de los principios*) jest zależna „od prawdy faktów”, lecz nie na odwrót. J.L. Balmès zauważa w związku z tym, iż z poziomu zwyczajnych, naturalnych aktów poznawczych, które mają za przedmiot „fakty szczegółowe”, niepodobna wnieść czegokolwiek na temat nośności prawdy uniwersalnej. Istnienie bowiem prawdy (prawdy jako prawdy) nie jest zależne od jakichkolwiek eksplikacji partykularnych. Nie jest także zależne od jakiegoś układu pojęć, ponieważ te, chociaż rzecz wyrażają, komunikują ją, to jednak ani „jej nie czynią”, ani jej nie wyjaśniają. Uzasadnia to autor *El Criterio* ulubionym swoim przykładem, a mianowicie odwołując się do pojęcia „trójkąta”, gdzie jego cechy zawarte są w jego pojęciu i są przez to we właściwy sobie sposób poznawczo operatywne, co dzieje się bez względu na to, czy jest to forma czysto subiektywna, czy też zachodzi w niej pewien typ zrelacjonowania względem przedmiotu, który *de facto* istnieje bądź też istnieje (potencjalnie) może²¹.

Raz jeszcze zatem J.L. Balmès podkreśla, że „racja prawd koniecznych” żadną miarą nie może być czymś zależnym od ludzkiej, partykularnej intelligen-

²⁰ Por. tamże, 4, XXIV, s. 152; *FE_L*, 2, I, s. 73; *FE_ES*, XII, s. 88.

²¹ Por. TENZE, *FF*, 4, XXVII, s. 172; *FE_I*, I, s. 1.

cji. Stąd też pojawia się tutaj jednoznaczny wniosek w postaci sądu: „istnieje racja [przyczyna – J.T.] uniwersalna”. Z konieczności jest ona źródłem i podstawą wszelkich „prawd skończonych”, co oznacza, że jest źródłem i konieczną podstawą „całej prawdy”. Jako taka jest „światłem” dla wszelkich inteligencji oraz uzasadnieniem dla wszelkich – aktualnych i możliwych – bytów. Dlatego też zasadne wydaje się wyprowadzenie wniosku, że ponad wszystkimi fenomenami dostępnymi człowiekowi w poznaniu, ponad wszystkimi indywiduami – z natury rzeczy skończonymi, istnieje i działa byt, który jest racją wszystkich bytów. Jest on uniesprzecznieniem całej ontycznej i epistemicznej struktury, co także prowadzi do konstatacji, że istnieje on na mocy swojej własnej istoty; jest doskonały, inteligentny, z natury swej aktywny. Byt ten uzasadnia istnienie wszystkich bytów, a zatem i wszelkich inteligencji – jest przyczyną i „światłem wszystkiego”. Tym bytem jest Bóg, w istocie którego preegzystują wszelkie prawdy konieczne. Bóg jest ich wewnętrznym – z natury stwórczym – światłem, dzięki któremu poznanie w ogóle jest możliwe, oraz nośnikiem pewności. On zatem wyjaśnia wszystko, cokolwiek istnieje i istnieć może, przy czym to, co istnieje, nie jest płaszczyzną abstraktów, ale czymś istniejącym realnie. Oznacza to, iż samo nawet pojęcie „niebytu” nie jest i być nie może podstawą czegokolwiek, a więc nawet czystych możliwości, rozumianych jako „brak sprzeczności, jaka zachodzi pomiędzy dwoma pojęciami”, z czego wynika, że „każdy byt niesprzeczny jest możliwy”, nawet jeśli jest to tylko „możliwość czysta”. Tak zatem badanie prawdy – przekonuje J.L. Balmès – prowadzi ku temu wyjątkowemu „regionowi metafizyki”, który komunikuje konieczność afirmacji istnienia Boga jako racji wszelkiego istnienia oraz racji wszelkiej (także możliwej) prawdy²².

5. W poszukiwaniu nośności idei i istoty świadomości

Warto za J.L. Balmèsem odnotować to, że poznawcza operatywność idei jest zawsze warunkowana tym istotnym faktorem, jakim są towarzyszące im wyobrażenia, które są konieczne dla utworzenia jakiegoś dowolnego pojęcia. Można bowiem przykładowo posiadać ideę dowolnego odcinka, ale bez konieczności wyobrażenia drugiego odcinka o takiej samej długości nie da się dysponować pojęciem „równości dwóch odcinków”. Dla samego J.L. Balmèsa, odwołującego się tutaj do ustaleń Akwinaty, jest w pełni oczywiste to, że aby coś mogło być wytworzone w porządku intelektualnym (*orden intelectual*), musi być uprzednio rozumiane, a zatem konieczna tu jest jakaś choćby intuicja przedmiotu, a zatem już sam sposób konstruowania pojęcia jest czymś

²² Por. TENŻE, *FF*, 4, XXIV, s. 155; *FF*, 4, XXV, s. 157–161; *FF*, 4, XXVI, s. 162; *FF*, 5, XIV, s. 115; *FE_I*, VI, s. 75–77. 82–84.

nieodłącznym od samego tego pojęcia²³. Dla właściwej swojemu wykładowi analityczności, cały układ pojęć proponuje on podzielić na dwie zasadnicze grupy: pojęcia „geometryczne” i „niegeometryczne”. Pierwsze dotyczą całej struktury świata zmysłowego, a więc tego, co jest lub może być uchwycone w obszarze reprezentacji przestrzeni; drugie zaś odnoszą się do całej palety bytów, bez względu na to, czy są, czy też mogą być zmysłowe bądź niezmysłowe²⁴.

Odnosząc się ponownie do zagadnienia korelacji, jaka zachodzi pomiędzy pojęciami i wrażeniami zmysłowymi, J.L. Balmès proponuje dodatkowe wyjaśnienia. We właściwym człowiekowi poznawczym porządku podmiotowym nie jest możliwe zupełne odizolowanie pojęć geometrycznych od reprezentacji będących efektem funkcjonowania zmysłów. Trzeba tutaj bowiem zaakcentować zbieżność, a nawet „relację konieczną”, jaka ma miejsce pomiędzy pojęciami a intuicją w obszarze pracy zmysłów. Te ostatnie wszak ze swej natury stanowią podstawę „informacji” na temat realnego istnienia przedmiotów²⁵. Pojęcia jako takie nie są ową intuicją, ale zawsze w jakiś sposób ją zakładają. Tak więc po to, by na płaszczyźnie pojęć owa reprezentacja zmysłowa posiadała swą operatywność, konieczna jest konkretna określoność, a więc jakiś typ przedmiotowej (realnej) determinacji. Posiłkując się przykładem pochodzącym z geometrii, autor *Filosofía fundamental* nadmienia, że każda dowolna linia jest, co prawda, „serią punktów”, lecz sama ta „seria punktów” nie może reprezentować czegoś określonego, w tym przypadku odcinka. Analogiczna sytuacja ma miejsce przy refleksowaniu „konstrukcji” trójkąta czy też figury geometrycznej o liczbie boków równej np. jednemu milionowi. I w tej sytuacji nie wystarczy jedynie samo posiadanie czystych, wyabstrahowanych pojęć: „linii”, „powierzchni”, „kątown” czy też liczb – „trzy” czy „milion”. Niezbędna jest bowiem ponownie pewna determinacja pochodząca z pola reprezentacji; nieodzowne jest jakieś chociażby tylko przedstawienie, pomimo tego, iż może zaistnieć oczywista trudność z wizualizacją takiej właśnie konkretnej figury. Dodajmy, że w *Gramática general* nasz autor ukazuje to na przykładzie prostego zapisu – „1, 2, 3, etc.”, podkreślając fakt, że same tylko zawarte w nim znaki – „jeden, dwa, trzy”, nie komunikują słów jako takich, ale właśnie liczby²⁶.

W przekonaniu J.L. Balmèsa konieczna okazuje się zgoda co do poznawczej komunikowalności zmysłowej intuicji, która jest podstawą oraz uzupełnieniem treści aktu intelektualnego. Intuicja w całkowicie naturalny sposób odnosi się zawsze bądź to do zmysłowej reprezentacji (*representación sensible*), bądź to do

²³ Por. TENŹE, *FF*, 1, XXIX, s. 286–287; *FF*, 1, XXX, s. 301; *FF*, 3, III, s. 15.

²⁴ Por. TENŹE, *FE_ES*, XIV, s. 106–107; *FF*, 4, V, s. 30.

²⁵ Por. TENŹE, *C*, VI, s. 1.

²⁶ Por. *Filosofía elemental – Gramática general* (dalej: *FE_G*), XVII, s. 208.

aktu ludzkiego umysłu (*acto de nuestro espíritu*), z czego wypływa wniosek, że same intuitywne pojęcia nie mają charakteru wrodzonego²⁷. Tak zatem to sam „akt percepcyjny jest pojęciem”, z czego wynika, że dusza ludzka, której nieodstępna składową jest to, iż ciągle coś „odczuwa, myśli, pamięta, chce”, w swojej najgłębszej naturze, sama w sobie jest „jedna” i właśnie jako taka posiada świadomość wszelkich swoich aktów. Warto w związku z tym dodać, że pojęcie, jako pojęcie analizowane w nim samym, jest po prostu „wewnętrzną reprezentacją przedmiotu”, z czego z kolei wynika, że „sama [...] reprezentacja może być rozpatrywana bądź w relacji do podmiotu, bądź w relacji do przedmiotu. W pierwszym przypadku jest istotnie pojęciem, w drugim zaś – percepcją”²⁸. Tak więc tym, co istotowo definiuje duszę, jest jej niepowtarzalna świadomość, która jest – jak się wyraża J.L. Balmès – „wspólnym ośrodkiem” sprzężonym ze „zmysłem wewnętrznym” jako swoistym probierzem wszelkich rodzajów doświadczenia oraz percepcji wrażeń. Wynika stąd, iż osobie ludzkiej nie jest *de facto* dana bezpośrednia jej intuicja, jednak faktem niezaprzeczalnym pozostaje to, iż jest ona doświadczana nieustannie od wewnątrz w obszarze tego właśnie wewnętrznego zmysłu, jak i wspomnianych jej aktów. Należy więc skonstatować, że dusza ludzka „nie poznaje siebie samej w swojej istocie”, ale na płaszczyźnie jej aktów²⁹.

J.L. Balmès, łącząc świadomość z faktem istnienia oraz funkcjonowania duszy, konsekwentnie stwierdza, iż jest ona substancją. Prawda o takim jej pojmowaniu uwypukla się już na mocy intelektualnego, prostego jej oglądu, który wyraża podstawowe jej akty. Trwałym ich uzewnętrznieniem jest ich podmiotowy, a więc (względnie przynajmniej) stały charakter. Ludzka dusza zatem nie jest uzależniona od innych istot na sposób jakiegóż ich modyfikacji, czego potwierdzeniem jest to wewnętrzne doświadczenie, którego zwieńczeniem jest naturalne poczucie podmiotowości. We wnętrzu tejszy podmiotowości dokonuje się weryfikacja wszelkich wrażeń, a w szczególności intelektualnych aktów rozumienia oraz wolitywnych aktów wolności. Przywoływane tutaj doświadczenie odsłania osobową tożsamość „ja” jako ośrodek ontycznej jedności, a także podmiot („jaźń”) wszelkich przemian w temporalnej palecie doświadczenia wszystkiego, co jest odbierane jako to, co „dzisiaj” oraz to, co „wczoraj”. Wypływa stąd ważny wniosek, że jakiegokolwiek próby kwestionowania faktu substancjalności ludzkiej duszy musiałyby w konsekwencji oznaczać negowanie faktu pamięci jako istotnego źródła poznania. W tym obszarze bowiem sekwencje procesów rozumowań układają się w pewne uporządkowane logicznie ciągi – *A, B, C, D...*, gdzie zachodzi chronologiczna oraz kauzalna

²⁷ Por. TENŻE, *FE_I*, V, s. 56.

²⁸ TENŻE, *FE_I*, III, s. 26. 29.

²⁹ Por. TENŻE, *FF*, 4, VI, s. 39–44; *FF*, 9, XII, s. 92. 94; *FF*, 9, XIII, s. 96; *C*, V, s. 1–2; zob. *FE_ES*, X, s. 55–59; *Filosofía elemental – Psicología* (dalej: *FE_P*), I, s. 2.

korelacja pomiędzy ich elementami. Dlatego też konkluzja, jaka stąd wypływa, jest taka, że fakt substancjalności duszy należy uznać kategorycznie, gdyż poza tą fundamentalną jej charakterystyką nie istniałby grunt dla uzasadnienia podstawowych składowych podmiotowego (osobowego) „ja”, którymi są „jedność i ciągłość świadomości”³⁰.

Przywołane skrótowo analizy prowadzą do wniosku, iż ponad wszelką wątpliwość istnieje „jedność ja”, czyli jedność „ja” rozumianego jako personalne indywiduum. Jest to „ja”, które w rozmaitych aktach poznania poznaje; jest to „ja”, które w różnych typach operacji intelektualnych myśli; jest to „ja”, z którego wnętrza emanują wszelkie akty poznania i skorelowane z nimi akty woli, jak i całe pole afektywne. Własne, indywidualne doświadczenie tego „ja” odkrywa również to, że poza nim samym „coś” innego istnieje w analogiczny sposób – coś, co także istnieje jako „ja”, „ja” inne, „ja” innego podmiotu, innego indywiduum. Znacząca jest przy tym uwaga, że jedno osobowe „ja” oddziałuje na inne, co dodatkowo staje się argumentem za ich realizmem. Poza podmiotowo doświadczanym „ja” istnieje inna substancja – „ja”, która jest od niego, pomimo analogiczności, ontycznie różna. Zdaniem autora *Filosofia fundamental* ustalenia te oddalają wszelkie roszczenia zgłaszane przez idealistów i panteistów, głównie zaś przez B. Spinozę. Już zdrowy rozsądek bowiem oraz prosta, naturalna intuicja każdego człowieka upewniają, że absolutnie niewątpliwie istnieje substancja inna, różna niż sam człowiek. Zwolennicy rozwiązań panteistycznych twierdzą tymczasem, że w zasadzie nie ma różnicy pomiędzy „ja” oraz „nie ja”, co oznacza, że wszystko jest tu przejawem jednej jedynej substancji. Nie biorą jednak pod uwagę faktu, że taki sposób wyjaśnień wyklucza podstawową dystynkcję na to, co jest konieczne i to, co jest jedynie przygodne. Analogicznie rzecz się ma – zauważa J.L. Balmès – z kwestionowaniem kategorii „porządku”, jaki cechuje całą ontyczną strukturę rzeczywistości. Ta sama uwaga odnosi się także do niepodważalnego w istocie faktu osobowej wolnej woli, która znowu, przy suponowaniu istnienia tylko jednej, a przy tym nieskończonej substancji, musiałaby być zwykłą iluzją, co prowadziłoby do konsekwencji nie tylko ontycznych, lecz i moralnych³¹.

Z powyższych ustaleń wynika, że na kanwie samego zdrowego rozsądku człowiek jest głęboko przekonany o tym, iż ciągle doświadcza nie tylko tego, że sam istnieje, ale również tego, że jest bytem odrębnym od innych bytów – rzeczy oraz osób, czyli innych odrębnych „ja”. Świadomość jako podstawowy fakt ludzkiego poznania jest więc sekwencją doświadczania swojego własnego bytu jako czegoś istotowo indywidualnego. W polu jej (podmiotowej) aktyw-

³⁰ Por. TENŻE, *FE_P*, I, s. 3–5; *FE_T*, I, s. 3; zob. także: *FE_P*, VIII, s. 41nn i IX, s. 53nn.

³¹ Por. TENŻE, *FE_T*, X, s. 44nn; *FE_T*, X, s. 55nn.

ności, która jest „aktywnością immanentną”, wylaniają się akty duchowe niematerialne – akty inteligencji i wolności. Oczywiście, sama łączność z tym, co materialne odbywa się w horyzoncie pracy zmysłów. Dlatego też należy stwierdzić, że człowiek w swojej bytowej specyfice poznaje intuicyjnie dwa typy bytów – przywołaną tu świadomość, czyli całą serię wewnętrznych fenomenów jako aktów intelektualno-wolitywnego dynamizmu, oraz to, co rozciągle, czyli zrelacjonowane tak do własnego ciała poznającego podmiotu, jak i względem tego, co materialne na sposób zewnętrzny. Nadmienić przy tym trzeba, że także w samej ludzkiej duszy ma miejsce doświadczenie takich cielesnych (materialnych) fenomenów, które ujawniają się jako niezależne od wolnej woli podmiotu, jak np. krążenie krwi, przemiana materii czy oddychanie. Komunikują one jednak jakiś rodzaj aktywności, wszak faktem jest to, iż epistemicznym komunikatorem ze światem materialnym są właśnie zmysły. W tym kontekście pytać należy jedynie o to, czy ich świadectwo stanowi „pewne kryterium prawdy”. Bowiem już w pierwszej odsłonie namysłu wydaje się, iż np. w sytuacji snu komunikowane przez zmysły treści są lub być mogą zwykłymi „pustymi iluzjami”. Tym samym głębokiej, rzeczowej refleksji oraz weryfikacji domagają się te treści wylaniające się z pracy zmysłów, które ujawniają się w sytuacji normalnej, poznawczej aktywności człowieka³².

Tak zatem świadomość jest swoistym „miejscem”, które komunikuje najgłębsze przekonanie, że istnieje pewna, wewnętrzna komunikacja jako ośrodek wszelkich aktywności ludzkiej duszy. Jako obszar odsłaniania się „*ja*, które doświadcza”, przekonuje o fakcie jedności podmiotu – „*jaźni*”, która nieustannie myśli, czuje i coś wybiera. Opisując ontyczną strukturę podmiotu poznania, autor *Filosofía elemental* podkreśla, że podmiot ten jako centrum doświadczenia rozmaitych wrażeń nie jest czymś materialnym. Materia bowiem ze swojej natury jest złożona, a więc nie może czegokolwiek odczuwać, stąd pochodzi wniosek, iż podmiot, który „coś” spostrzega, „coś” słyszy, „coś” odczuwa, „czegoś” dotyka, wszystkie te swoje naturalne funkcje spełnia dzięki tej jednoczącej poznawcze akty „instancji”, którą jest właśnie świadomość³³.

Świadomość ukazuje się tutaj jako „niepodzielna jedność”; jedność, która harmonizuje w sobie i aktowo ogarnia – „rozumie” wielorakość jawiących się w jej polu „wewnętrznych fenomenów”. Pojawia się zatem wniosek, że *de facto* nie istnieją jakieś pośrednie reprezentacje między funkcjonalnością intuicji zmysłowych a operatywnością komunikowalności aktu intelektualnego³⁴. Każdy bowiem człowiek już u zarania swojej świadomości dysponuje pojęciem

³² Por. TENŹE, *FF*, 9, XVII, s. 124–128; *FF*, 9, XXI, s. 163nn; *FF*, 10, IV, s. 154; *FF*, 10, XIII, s. 132. 135nn; *FF*, 10, XVI, s. 164. 166–167; *FE_I*, X, s. 125–126; *FE_I*, XIII, s. 164; *FE_ES*, IX, s. 48–53.

³³ Por. TENŹE, *FE_ES*, VI, s. 25; *FE_ES*, VII, s. 32.

³⁴ Por. TENŹE, *FF*, 4, XX, s. 125nn; *FE_ES*, VI, s. 25.

„jedności”, które to pojęcie jest „wspólnym dziedzictwem rodzaju ludzkiego” i ze swej natury jest proste. Istotną jego cechą jest to, że w sposób intuicyjny odnosi się do różnych płaszczyzn samego postrzegania rzeczywistości oraz do jej rozumienia. Przykładowo, mówi się o jedności wrażenia danej barwy, lecz zwraca się również uwagę na fakt jedności świadomości „ja”, które ją reflektuje. Jedność ta jest czymś, względnie przynajmniej, stałym; jest brakiem podziału. Z tego tytułu J.L. Balmès podkreśla, że „jedność w rzeczy jest samą rzeczą”³⁵. Niemniej jednak fenomeny zmysłowości są zawsze „tym, co pierwsze” w ludzkich aktach poznawczych, z czego wynika, że są fundamentem „rozwoju umysłu”. W związku z tym zmysłowość (cielesność) ludzka jest jedyna w swoim rodzaju, gdyż to, co zmysłowe ustawia na wyższym poziomie egzystencji z uwagi na to, iż we właściwy sobie sposób uczestniczy ona w niepodważalnym fakcie ludzkiej inteligencji³⁶.

Wydaje się, iż sama kwestia odnosząca się do ujęcia i wyrażenia natury tego, czym jest „przedmiot” aktu intelektualnego, pozostaje ciągle w mocy, jednakże w świetle poczynionych powyżej ustaleń trzeba odnotować to, że samo „czyste rozumienie” może odsłaniać swą poznawczą nośność w polu dwóch typów pojęć – pojęć określonych oraz nieokreślonych. Pierwszych z nich wtedy, gdy komunikują „coś” określonego, pozwalającego ująć się w bycie, który stanowi przedmiot percepcji poznającego go podmiotu. Nieokreślonych natomiast w takich okolicznościach, kiedy wyrażają jakieś ogólne jedynie odniesienia bez zrelacjonowania ich wobec żadnego określonego przedmiotu. Wypływa stąd wniosek, że każde pojęcie nieokreślone, będąc pojęciem niewrodzonym, z natury swej jest ogólne, co nie zachodzi w sytuacji odwrotnej. Ilustracją takiego stanu rzeczy jest następujące stwierdzenie – „pojęcie *bytu* jest ogólne i nieokreślone”, zaś np. „pojęcie inteligencji jest ogólne, ale jest określone”. Tak więc pojęcie szczegółowe odnosi się do tego, co jest „indywidualne”, ponieważ komunikuje jakąś określoność, wyraża jakieś cechy. Na gruncie metafizyki w szczególny sposób odnosi się to do pojęcia „substancji”³⁷, które, analizowane czysto abstrakcyjnie, nie niesie żadnych konkretnych treści, lecz odnoszone do tego, co realne instynktownie poniekąd komunikuje określone treści bytów w ich realizmie. Byt abstrakcyjny tymczasem nie posiada żadnych „realnych fenomenów”, które z natury rzeczy charakteryzują jedynie byty realne³⁸.

³⁵ TENŹE, *FE_I*, VII, s. 90.

³⁶ Por. TENŹE, *FF*, 6, I, s. 1–4; *FF*, 9, XVI, s. 117; *FE_P*, X, s. 90nn; *FE_I*, VII, s. 89.

³⁷ Na określoność pojęcia „substancji” składa się pojęcie „bytu”, pojęcie „trwania” oraz niezależności od innych z tego tytułu, że komunikuje ono – w przypadku bytów niekoniecznych, materialnych – względną przynajmniej stałość, co oznacza, że sama substancja jest pojmowana jako podmiot wszelkich możliwych zmian oraz ontycznych modyfikacji bytu. Por. *FE_I*, X, s. 119nn.

³⁸ Por. TENŹE, *FE_ES*, VI, s. 31.

Substancja jest zatem czymś „stałym”, to znaczy nie zmienia się „od wewnątrz”, w swej podmiotowości jako takiej. Analogicznie sprawa się ma z pojęciem „przyczyny”, bowiem i w tym wypadku nie wystarczy poznającemu świat człowiekowi mówić tylko o pojęciu „przyczyny” jako takim. Samo to pojęcie staje się bardziej funkcjonalne wtedy, gdy refleksja dotyczy jakiejś aktywności, jakiejś kreatywności bytu na kanwie tego, co jest, względnie przynajmniej, określone. Pochodzi stąd konkluzja, w świetle której istnieje coś, co jest w sobie określone, stałe; coś, co jest podmiotem zmian, a przez to realizowania się jakichkolwiek właściwości. Poza takim substancjalnym osadzeniem właściwości te w ogóle nie byłyby poznawalne bądź też – co jest jeszcze bardziej doniosłe – byłyby pozbawione podstawy istnienia, jak np. kolor rozpatrywany sam w sobie, a więc bez zrelacjonowania go z tym, co jest (w tym wypadku koniecznie) rozciągłe³⁹.

6. Uwagi końcowe

J.L. Balmèsa analizy epistemologiczne, posiłkując się w punkcie wyjścia wybranymi ustaleniami ojca filozofii nowożytnej, głównie zaś jego argumentacją w polu nośności świadomości (*cogito*), pozwalają na tę konstatację, że nieodłącznym walorem poznawczej pewności jest fakt jej całkowitej niezależności od wszelkich ustaleń na gruncie myśli tych filozofów, którzy bardzo często formułują swoje koncepcje rzeczywistości, nie biorąc pod uwagę jej naturalnej obowiązywalności. Odpowiadając zatem na pytanie, czy filozofia jest zdolna – jak mówi – do „wyprodukowania” pewności, autor *Filosofia fundamental* nie pozostawia żadnych wątpliwości. Nie jest to możliwe ponieważ z natury rzeczy, ponieważ pewność istnieje i jest tym, czym jest, spełnia swoje poznawcze funkcje zupełnie niezależnie od płaszczyzny spekulacji wszelkich filozoficznych systemów. Człowiek (J.L. Balmès mówi – ludzkość jako ludzkość) wyposażony aktem stworczym Boga we właściwe sobie władze poznawcze oraz wolitywne, posiada ową pewność i to w taki sposób, że nie jest ona efektem jakiegokolwiek typu refleksji, także refleksji w obszarze filozofii. Jako taka, pewność jest odporna wobec wszelkich zarzutów epistemicznego minimalizmu oraz spekulacji o proveniencji sceptycznej. W związku z tym jedyna rola, jaka w tym kontekście analiz może stać się udziałem refleksji filozoficznej, to badanie samych fundamentów pewności. Nie może ona jednak jakkolwiek ingerować w jej ustalenia czy też dodawać czegoś do samej jej istoty bądź funkcjonalności. Przy jej pomocy może natomiast reflektować, a zatem i interpretować dane, które są treścią nauk⁴⁰.

³⁹ Por. TENZE, *FF*, 4, XXI, s. 128nn; *FF*, 5, III, s. 14; *FF*, 9, I, s. 6; *FF*, 9, II, s. 11–12; *FE I*, V, s. 59.

⁴⁰ Por. TENZE, *FF*, 1, III, s. 33nn; *FF*, 1, XV, s. 144.

Cogito de Descartes como un factor importante en la epistemología de J.L. Balmès

Resumen

J.L. Balmès, tomando su trabajo en el plano de la criteriología (epistemología) y la metafísica, indica el objetivo central de su filosofía que es el análisis de “las raíces” de las cuales crece “el árbol” de las ciencias – siempre en el horizonte de la verdad y de la certeza. Lo hace con el fin de ofrecer una perspectiva renovada del tomismo en el contexto de los principios fundamentales de la filosofía de la conciencia de Descartes. Entonces la parte más importante de la filosofía del Autor de *Filosofía fundamental* son las reflexiones metafísicas, pero siempre sobre la base de la epistemología. El análisis de los escritos de Balmès como el precursor del neotomismo lleva a la conclusión que su pensamiento filosófico es el realismo, pero un realismo basado no sólo en la doctrina “pura” de Santo Tomás, sino también en el horizonte la búsqueda de la verdad, la certeza y la evidencia cognitiva en ciertas áreas de la filosofía post-cartesiana. Un ejemplo especial es el concepto de Dios cuya idea es la “condición preliminar” (*a priori* específico) de todo el sistema de J.L. Balmès. De ello se deduce que su propuesta es finalmente un realismo indirecto – es la solución entre el realismo y el subjetivismo.