

*Bożena Listkowska*

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## **Kartezjańskie inspiracje w tomizmie otwartym Piotra Chojnackiego**

### **Geneza kartezjańskich inspiracji w tomizmie otwartym Piotra Chojnackiego**

Początki wpływu myśli Kartezjusza na filozofię polską sięgają XVII w., a więc już pokolenia współczesnego francuskiemu myślicielowi. Oddziaływanie kartezjanizmu<sup>1</sup> w dziejach przybierało różną postać: od stosunkowo niewielkiego zainteresowania, poprzez krytykę, aż po uznanie i dążenie do asymilacji. Pierwsze ślady zainteresowania filozofią Kartezjusza znaleźć można w pracach polskich arian z XVII w. Ich reakcja była początkowo krytyczna i wynikała z empirystycznego nastawienia arianizmu, przeciwnego nowożytnemu racjonalizmowi. Z czasem przerodziła się jednak w postawę asymilującą, co wiązało się ze zmianą charakteru samego arianizmu, jego ciężeniem w kierunku religijnego racjonalizmu. W XVIII w. idee Kartezjusza spotkały się z kolejną krytyką, tym razem ze strony jezuitów, przeprowadzoną zarówno z punktu widzenia teologicznego, jak i filozoficznego. Nowe idee oceniano najczęściej poprzez porównywanie ich z cieszącą się wówczas dużym uznaniem filozofią scholastyczną. Kartezjanizmowi zarzucano pogon za nowością i opieranie się na niepewnych zasadach. Wysuwano przypuszczenia, że w dziejach filozofii nie odegra on ważniejszej roli. Negatywne oceny często poddyktowane były obawami, że postawa powszechnego wątplenia może doprowadzić do zwątpienia w istnienie Boga, a w konsekwencji do ateizmu. W kartezjanizmie niepokoiła teza mówiąca o nieposiadaniu przez zwierzęta duszy. Utrzymywano,

---

<sup>1</sup> Termin „kartezjanizm” jest stosowany w artykule na oznaczenie zarówno filozofii Kartezjusza, jak i jego kontynuatorów.

że skoro zwierzęta jej nie mają, nie mogą jej mieć także ludzie. Nowa filozofia przedstawiała się jako zagrożenie dla religii i potencjalna herezja<sup>2</sup>.

Zmiana nastawienia do kartezjanizmu w Polsce nastąpiła w drugiej połowie XVIII w. i była związana z działalnością edukacyjną zakonu pijarów. Dzięki nim kultura i filozofia Zachodu zaczęły sprawniej przenikać na ziemię polskie i silniej oddziaływać na polską kulturę. Do lepszego poznania filozofii Kartezjusza pijarzy przyczynili się w dwojaki sposób: poprzez wprowadzenie jej do szkolnego programu filozofii i poprzez działalność publicystyczną. Dzięki nim kartezjanizm przestano postrzegać jako zagrożenie dla religii i coraz częściej wyrażano się z uznaniem o jego twórcy, dostrzegając jego wkład w kulturę umysłową Odrodzenia<sup>3</sup>. W XVIII w. kartezjanizm w Polsce nie stał jednak na wysokim poziomie. Tylko niektórzy myśliciele znali teksty źródłowe. Większość korzystała z opracowań i z prac autorów zachodnioeuropejskich, polemizujących z ideami Kartezjusza. Stosunek do jego filozofii był przychylniejszy niż w wieku XVII, ale znajomość jego dzieł była słabsza. Jej oddziaływanie ograniczało się do uznania ogólnej postawy filozoficznej myśliciela<sup>4</sup>.

Wiek XIX przyniósł ożywienie w recepcji kartezjanizmu. Impulsem do tego stało się wydanie zbiorowe dzieł Kartezjusza przez Wiktora Cousina w 1824 r. Spuścizna Kartezjusza wywołała w Europie entuzjazm, lecz nie pobudziła do obiektywnego i krytycznego badania jego poglądów filozoficznych i naukowych. Z racji dominowania w tym czasie tendencji pozytywistycznych, bardziej zwracano uwagę na fizykę i matematykę Kartezjusza niż na jego filozofię. Analogicznie przedstawiała się sytuacja na ziemiach polskich. W XIX w. ukazały się pierwsze przekłady na język polski *Rozprawy o metodzie*<sup>5</sup> i *Medytacji*<sup>6</sup>, powstało też kilka opracowań życiorysu myśliciela i jego filozofii. Prace te miały jednak liczne usterki metodologiczne, stąd wartość ich była bardziej popularyzatorska niż naukowa<sup>7</sup>.

Studia krytyczne nad filozofią Kartezjusza otworzył wiek XX. W latach 1897–1913 dokonano ponownego wydania dzieł francuskiego filozofa, tym razem w oficynie wydawniczej Adama i Tannery'ego. Były wśród nich materiały dotychczas nieznane, a także bogata korespondencja filozofa. Pisma Kartezjusza wzbudziły powszechne zainteresowanie i przyczyniły się do powstania wielu tekstów poświęconych kartezjanizmowi. W ruchu tym brali aktywny udział polscy filozofowie, dokonując przekładów dzieł myśliciela i naukowych opracowań jego

<sup>2</sup> W. Wąsik, *Kartezjusz w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny”, 40 (1937), 2, s. 206-211.

<sup>3</sup> „Zapewne na złagodzenie walki z rzecznikiem nowej filozofii, a mianowicie z Descartesem wpłynęła imigracja do kolegów w Polsce jezuitów francuskich i to bodaj że najwybitniejszych spośród nich, którzy idąc z duchem czasu nie zwalczali tak bezwzględnie nowych kierunków umysłowych”. W. Wąsik, *op. cit.*, s. 427.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 429.

<sup>5</sup> Było to tłumaczenie Wojciecha Dobrzyckiego. Nie wskazał on źródła, z którego dokonał przekładu. Była nim prawdopodobnie edycja Cousina.

<sup>6</sup> Było to tłumaczenie Ignacego Karola Dworzaczka. *Medytacje* ukazały się bez *Zarzutów uczonych mężów i odpowiedzi autora*, które dla zrozumienia myśli Kartezjusza były bardzo istotne.

<sup>7</sup> W. Wąsik, *op. cit.*, s. 431-438.

filozofii<sup>8</sup>, do których należały: wstępy i objaśnienia wydawane wraz z tłumaczeniami, artykuły publikowane w czasopismach filozoficznych, rozprawy monograficzne, opracowania w podręcznikach historii filozofii i noty w encyklopediach. W języku polskim ukazały się kompletne i poprawne pod względem metodologicznym wydania dzieł filozofa. Zainteresowanie myślą kartezjańską zbiegło się z odrodzeniem scholastyki, stąd do kartezjanizmu zaczęli nawiązywać przedstawiciele tomizmu otwartego (nazywanego też asymilującym), zmierzający do odnowienia myśli Tomasza z Akwinu poprzez otwarcie jej na osiągnięcia współczesnej filozofii<sup>9</sup>.

Tomizm otwarty narodził się pod koniec XIX w. Zadaniem, jakie wyznaczili sobie neotomiści było oderwanie filozofii Akwinaty od średniowiecznego kontekstu naukowo-kulturowego i osadzenie go w kontekście nowym. Dążyli do skonfrontowania filozofii Tomasza z najnowszymi wynikami nauk szczegółowych i współczesnymi koncepcjami filozoficznymi. Powoływali się przy tym na samego Tomasza, nazywając jego „styl filozofowania” „otwartym na prawdziwość i różne jej źródła, bez względu na to przez kogo jest wypowiedzana, jeżeli tylko słuszne racje za nią przemawiają”<sup>10</sup>. Ruch neotomistyczny rozwijał się bardzo dynamicznie, obejmując swoim zasięgiem ośrodki naukowe w Belgii, Francji, Szwajcarii, Hiszpanii, Portugalii, Włoszech, Niemczech, Anglii, Irlandii, Czechosłowacji i na Węgrzech. Do najbardziej znanych należały: Angelicum w Rzymie, Uniwersytet we Fryburgu Szwajcarskim i Institut Supérieur de Philosophie w Lowanium. W Uniwersytecie Fryburskim studiował Piotr Chojnacki, jeden z głównych przedstawicieli tomizmu otwartego w Polsce<sup>11</sup>.

Próbując scharakteryzować filozofię Chojnackiego, trzeba podkreślić, że była ona niejednorodna – poszczególne jej dyscypliny w różny sposób były uprawiane. Posługując się klasyfikacją neotomizmu Dariusza Piętki, przedstawioną w pracy *O nurtach neoscholastyki polskiej w w. XX z metodologicznego punktu*

<sup>8</sup> Okres krytycznych badań nad myślą Kartezjusza, prowadzonych przez polskich filozofów otworzyła praca Kazimierza Twardowskiego *Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes*, Wien 1892, która o kilka lat wyprzedziła wydanie zbiorowe dzieł Kartezjusza Adama i Tannery'ego (W. Wąsik, *op. cit.*, s. 439-440). Praca ta została przetłumaczona na język polski w 1976 r.: K. Twardowski, *Idea i percepcja: z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem*, przekład i wstęp E. Paczkowska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 22 (1976), s. 317-344.

<sup>9</sup> W. Wąsik, *op. cit.*, s. 438-463.

<sup>10</sup> P. Chojnacki, *O stylu filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia” (1964), 1-2, s. 532.

<sup>11</sup> Piotr Chojnacki urodził się 31 stycznia 1897 r. w Kielcach, zmarł 30 marca 1969 r. w Warszawie. W latach 1913–1917 odbywał studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. W 1917 r. wyjechał kontynuować studia w Uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim (filozofia i przyrodznawstwo). W 1921 r. uzyskał stopień doktora filozofii na podstawie rozprawy *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus*. W latach 1921–1923 studiował w Lowanium w Belgii w Wyższej Szkole Nauk Społecznych i Politycznych (psychologia eksperymentalna i nauki społeczne), następnie w Paryżu w Wyższym Instytucie Psychologii i w Collège de France (psychologia), a także w Cambridge i w Wiedniu (psychologia, w tym psychologia dzieci). Stopień doktora habilitowanego uzyskał w Uniwersytecie Warszawskim w 1927 r. na podstawie pracy *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*. Wykładał filozofię najpierw w Uniwersytecie Warszawskim, a od 1954 r. w Akademii Teologii Katolickiej. Por. M. Szyszkowska, *Wstęp. O życiu i twórczości filozoficznej Piotra Chojnackiego*, [w:] P. Chojnacki, Wybór pism, wybór i opr., M. Szyszkowska, Cz. Tarnogórski, IW Pax, Warszawa 1987, s. 5-23.

widzenia<sup>12</sup>, można przyjąć, że w kwestiach metafizycznych Chojnacki był tomistą tradycyjnym, w filozofii przyrody i psychologii metafizycznej – tomistą łowańskim, a w teorii poznania – tomistą transcendentalem. Na ostatnią z wymienionych dyscyplin najsilniej oddziaływały filozofie Kartezjusza i Immanuela Kanta, chociaż dostrzec w niej można także ślady myśli Franciszka Brentany i Edmunda Husserla. W naszym artykule szczególną uwagę, poświęcimy wpływowi filozofii Kartezjusza, które pozwalają uznać Chojnackiego za kontynuatora – przynajmniej niektórych – idei kartezjanizmu na ziemiach polskich.

### Kartezjańskie inspiracje w konstrukcji teorii poznania

Jak wcześniej wspomniano, przedstawiciele tomizmu asymilującego dążyli do odnowienia filozofii Tomasza m.in. poprzez otwarcie jej na współczesne koncepcje filozoficzne. Filozofia Descartesa nie należała do filozofii współczesnych neotomizmowi, była jednak nowa, gdyż krytyczne studia nad nią rozpoczęły się dopiero w w. XX. W filozofii Chojnackiego nawiązania do kartezjanizmu najsilniej uwidaczniają się w koncepcji poznania. Na określenie dyscypliny filozoficznej zajmującej się poznaniem zamiennie stosuje on terminy: teoria poznania i krytyka poznania. Do filozoficznych nauk o poznaniu – obok teorii poznania – zalicza metafizykę poznania i psychologię metafizyczną, którą nazywa też psychologią filozoficzną lub spekulatywną. Metafizyka poznania i psychologia metafizyczna zajmują się istotą poznania: metafizyka poznania rozważa istotę poznania samą w sobie, psychologia metafizyczna bada ją w odniesieniu do podmiotu poznającego. W filozofii Chojnackiego faktycznie obecne są dwie spośród trzech wyróżnionych nauk o poznaniu: teoria poznania i psychologia metafizyczna<sup>13</sup>. Metafizyka poznania jako odrębna dyscyplina filozoficzna nie występuje. W teorii poznania są obecne tylko jej elementy, stanowiące wprowadzenie do rozważań krytycznych.

Chojnacki uważa swoją filozofię za myśl tomistyczną, o czym świadczy m.in. tytuł jednej z jego głównych prac – *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*<sup>14</sup>. Faktycznie jednak bliższy jest mu arystotelizm. Chojnacki posługuje

<sup>12</sup> D. Piętka, *O nurtach neoscholastyki polskiej w w. XX z metodologicznego punktu widzenia*, „Ruch Filozoficzny”, 69 (2012), 1, s. 89. Autor w obrębie XX-wiecznego neotomizmu wyróżnia: neotomizm tradycyjny (zachowawczy), neotomizm egzystencjalny (i jego odmianę – neotomizm konsekwentny) oraz neotomizm otwarty (asymilujący). W tym ostatnim wyodrębnia: (1) tomizm nawiązujący do niescholastycznych szkół filozoficznych (tomizm transcendentálny i tomizm fenomenologiczny), (2) tomizm łowański i (3) tomizm analityczny (Kołło Krakowskie).

<sup>13</sup> Wydaje się, że najtrafniejszym terminem na określenie psychologii Chojnackiego jest „psychologia filozoficzna”. Termin „psychologia metafizyczna” jest nieadekwatny, ponieważ psychologia Chojnackiego nie jest metafizycznym tłumaczeniem poznania, tzn. poszukiwaniem jego ostatecznych racji, lecz refleksją filozoficzną nad danymi psychologii empirycznej (opisowej), refleksją metanaukową. Termin psychologia filozoficzna jest stosowany przez Chojnackiego rzadziej niż terminy „psychologia metafizyczna” czy „psychologia spekulatywna”, dlatego w artykule pozostaliśmy przy terminie „psychologia metafizyczna”.

<sup>14</sup> P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, Instytut Wydawniczy Kultura, Poznań 1947.

się terminologią tomistyczną, ale w warstwie rozumień jest arystotelikiem. Jego filozoficzna nauka o poznaniu stanowi próbę syntezy filozofii Stagiryty z filozofią Kartezjańską i pokartezjańską. Na inspirację ujęciami nowożytnymi wskazuje już kompozycja i układ treści pracy poświęconej kwestii poznania pt. *Teoria poznania*<sup>15</sup>. Jest ona zbudowana z czterech rozdziałów: (I) „Akt poznania. Opis i wyjaśnienie”, (II) „Prawdziwość poznania”, (III) „Źródła oraz granice poznania”, (IV) „Pewność poznania”. Przedmiotem analiz autora nie są pryncypia poznania ani jego przebieg, lecz warunki poznania: źródła, kryteria i granice. Analiza treści pracy pokazuje, że – wbrew deklaracjom – filozofią pierwszą jest dla niego nie metafizyka, lecz teoria poznania<sup>16</sup>. Utrzymuje on, że od przyjmowanej koncepcji poznania zależy możliwość uprawiania metafizyki:

Od tego, jaki się przyjmie milcząco lub jawnie pogląd na istotę poznania i jego właściwości, zależą teoriopoznawcze tezy o wartości poznania i o warunkach jego prawdziwości i pewności, a od tych teoriopoznawczych tez zależy znowu, czy metafizyka, jako poznanie prawdziwe i pewne bytu realnego, da się przeprowadzić.<sup>17</sup>

W ten sposób wyraźnie uzależnia on metafizykę od teorii poznania.

Teorię poznania Chojnackiego konstituują trzy elementy: (1) opis psychologiczny, (2) wyjaśnienie opisu przy pomocy terminologii metafizyki „arystotelesowsko-tomistycznej”, (3) refleksja krytyczna. W pracy pt. *Teoria poznania* opis psychologiczny i jego wyjaśnienie umieszczone są w rozdziale pierwszym, natomiast refleksji krytycznej poświęcone są rozdziały drugi, trzeci i czwarty. Autor zdecydowanie więcej uwagi poświęca krytyce poznania niż opisowi i wyjaśnieniu jego przebiegu. Opis i wyjaśnienie stanowią tylko wprowadzenie do rozważań krytycznych. Jest to charakterystyczny sposób postępowania dla filozofii nowożytnej.

Na początku dociekań Chojnacki – w duchu kartezjańskim – podkreśla, że głównym wyznacznikiem naukowości jest stosowana metoda. Teoria poznania korzysta z trzech metod: (1) metody opisowej, (2) metody refleksji i krytyki oraz (3) metody historycznej. Metoda opisowa, jest metodą psychologiczną. Przy jej pomocy dokonywany jest opis faktu bezpośredniego poznania, który ma doprowadzić do stwierdzenia, co faktycznie zachodzi podczas poznania. Opis przebiegu poznania winien być dokładny i nieuprzedzony, tj. wolny od wyobrażeń i nawyków myślenia – stwierdza Chojnacki, nawiązując w ten sposób do myśli Husserla. Obiektywny opis wymaga uwagi i ostrożności, by nieświadomie nie dołączać do niego interpretacji<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> P. Chojnacki, *Teoria poznania*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969.

<sup>16</sup> „Teoria poznania zatem spełnia między innymi i rolę wstępu do metafizyki refleksyjnie i systematycznie opracowanej [...]” (P. Chojnacki, *Krytyka teorii poznania*, skrypt powielony, Warszawa 1949, s. 5).

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 16.

Powołując się na *Język i poznanie*<sup>19</sup> Kazimierza Ajdukiewicza, Chojnacki dodaje, że w teorii poznania istotną rolę odgrywa język opisu. Operowanie językiem „nieustalonym”, terminami dowolnymi, powoduje, że nie spełnia on swego zadania, jakim jest dostarczanie autentycznych danych o poznaniu. Dokładność opisu i jego wytworów zależy od stosowanych terminów oraz reguł ustalających sposoby ich łączenia. „Im więcej trudności sprawia opisywanie i analizowanie jakiegoś przedmiotu, tym większą uwagę należy zwracać na język, szczególnie na jego poziom”<sup>20</sup>. Opis faktu poznania dokonywany jest przy pomocy terminologii „psychologii potocznej”, która bywa płynna i wieloznaczna, stąd zadaniem teoretyka poznania jest jej uporządkowanie. Przede wszystkim należy usunąć wieloznaczność terminów, prowadzącą do nieporozumień oraz wyjaśnień pozornych<sup>21</sup>.

Na drugim miejscu – w porządku logicznym, nie czasowym – sytuuje się metoda refleksji i krytyki. Jej zadaniem jest wyjaśnienie struktury i właściwości poznania.

Tego rodzaju refleksja krytyczna nie może się obejść bez jakiejś koncepcji metafizycznej. Poznania bowiem nie można zrozumieć, posługując się pojęciami będącymi odwzorowaniem procesów fizycznych lub mechanicznych.<sup>22</sup>

Opis poznania musi zostać wyjaśniony przy pomocy terminologii metafizycznej, a następnie poddany ocenie prawdziwościowej<sup>23</sup>.

Trzecie miejsce wśród metod teorii poznania zajmuje metoda historyczna. Polega ona na odwołaniu się do dziejów teorii poznania, porównaniu własnej koncepcji poznania z koncepcjami poprzedników oraz na analizie krytycznej. Teorie poznania powstałe w przeszłości należy traktować jako „doświadczenia rozumu ludzkiego”. Poznanie ludzkie podlega rozwojowi, a kolejne teorie poznania ujmują różne jego aspekty. Znajomość historii teorii poznania umożliwia szersze spojrzenie krytyczne na problematykę poznania i „lepszą podbudowę teorii”, którą samemu zamierza się przyjąć<sup>24</sup>.

Przedstawiając metodologię teorii poznania, Chojnacki zaznacza, że teoretyk poznania nie może posługiwać się wyłącznie metodą psychologiczną. Poznanie stanowi proces świadomościowy, jednak filozoficzne zbadanie go wymaga zastosowania także metod filozoficznych. Psychologiczna metoda opisu nie jest wystarczająca, gdyż nie pozwala rozstrzygnąć kwestii prawdziwości poznania, tymczasem refleksja prawdziwościowa jest konieczna, gdyż prawdziwość poznania

<sup>19</sup> K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1960, s. 264-278; t. 2, Warszawa 1965, s. 107-117 (cyt. za: P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 14, przypis 4. Postulat jasności i precyzji językowej formułował także Kazimierz Twardowski, w: *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, [w:] *idem*, *Wyobrażenia i pojęcia oraz inne pisma filozoficzne*, WN PWN, Warszawa 2011, s. 390-393.

<sup>20</sup> P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 14.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

nie jest czymś oczywistym. Za oczywiste, choć wymykające się ocenie prawdziwościowej, można uznać tylko poznanie przedrefleksyjne (spontaniczne). Poznanie refleksyjne, a tym bardziej poznanie naukowe, wymaga oceny prawdziwościowej<sup>25</sup>.

Pierwsze dwie metody teorii poznania – opis oraz wyjaśnianie go przy pomocy terminologii metafizycznej – są metodami, z których Chojnacki korzysta także w psychologii metafizycznej. Ich istotą jest filozoficzna refleksja nad psychologicznym opisem poznania. Analizy teoriopoznawcze od dociekań psychologii metafizycznej różnią się w zasadzie jedynie językiem: opis stanowiący punkt wyjścia psychologii metafizycznej wykorzystuje specjalistyczną terminologię psychologiczną, zaś język opisu stosowanego w teorii poznania posługuje się językiem „psychologii potocznej”.

Warto dodać, że trzecią spośród wymienionych metod – metodę historyczną – Chojnacki wykorzystuje nie tylko w teorii poznania, ale także w kosmologii i ontologii. Przed przystąpieniem do wykładu danej dyscypliny filozoficznej szkicuje on jej dzieje: najważniejsze stanowiska, momenty zwrotne oraz czołowych przedstawicieli. Historyczny opis opatruje komentarzem krytycznym. Na tle koncepcji poprzedników – w dialogu z ich ujęciami – przedstawia własną koncepcję. W pracy *Teoria poznania* najwięcej uwagi poświęca teoriom poznania tych filozofów, którzy najbardziej przyczynili się do zmiany sposobu myślenia o poznaniu: empirystom (John Locke, David Hume), racjonalistom (Kartezjusz), a przede wszystkim Immanuelowi Kantowi.

Kartezjanizm w filozofii Chojnackiego obejmuje dwa z trzech elementów teorii poznania: (1) psychologiczny opis aktu poznania i (3) refleksję krytyczną. Istotą wpływów kartezjańskich jest przestawienie akcentu z pytania o istotę poznania na pytanie o jego prawdziwość.

## Kartezjanizm w opisie aktu poznania

Chojnacki za Arystotelesem i Tomaszem wyróżnia w poznaniu dwa etapy: poznanie przedrefleksyjne (spontaniczne) i zreflektowane. Rozważania teoriopoznawcze rozpoczyna od opisu poznania przedrefleksyjnego. Stwierdza, że przedmiotem teorii poznania jest relacja zachodząca pomiędzy poznającym podmiotem i poznawanym przedmiotem. Badania teoriopoznawcze nie mogą ograniczać się do analizy treści poznania. Analiza „nie byłaby możliwa bez relacji poznania do rzeczy, na które poznanie wskazuje i o których stanie orzekamy w sądach”<sup>26</sup>. Próbując bliżej określić relację poznania, Chojnacki zbliża się do ujęcia podmiotowego.

Teoria poznania – pisze – musi zwrócić uwagę na relację, w której występuje akt poznania i przedmiot jako jego korelat. Nie tylko muszą być opisane oba

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

człony tej relacji; domaga się nadto dokładnego opisu, a także wyjaśnienia sama ta osobliwa relacja.<sup>27</sup>

Ujęcie Chojnackiego różni się od ujęcia Tomasza. Poznanie nie jest tu rozumiane jako relacja pomiędzy przedmiotem poznania i władzami poznawczymi człowieka, lecz jako relacja pomiędzy aktem świadomości i jej korelatem (przedmiotem). Przedstawiony punkt wyjścia filozoficznej nauki o poznaniu jest zbieżny z podmiotowym punktem wyjścia refleksji Kartezjusza. W obu przypadkach jest nim świadomość podmiotu.

Wykład teorii poznania Chojnackiego otwiera opis poznania jako przeżycia psychicznego, doznania świadomościowego – aktu poznania. Akt ten na etapie przedrefleksyjnym jest całością podmiotowo-przedmiotową, w której nie można wskazać poszczególnych składników.

W gruncie rzeczy akt czysto świadomościowy i przedmiot sam w sobie są tworamiz sztucznymi, są dziełem naszej myśli, która odróżnia dwa aspekty jednej całości doświadczeniowej. Przez nieporozumienie zapominamy o tym i traktujemy akt świadomościowy poznawczy tak, jakby był pusty, czysty, a przedmiot poznawany przedstawiamy sobie w oderwaniu od korelacji, istotnej dla aktu poznania.<sup>28</sup>

Podmiot poznający nie doznaje rzeczy w oderwaniu od świadomości, w której jest mu ona dana ani samej świadomości w oderwaniu od poznawanej rzeczy. Pojęcie czystego aktu świadomości i rzeczy samej w sobie jest rozbijaniem naturalnej całości. Nie jest opisem stanu faktycznego, lecz wyniku czynności abstrahowania.

Określenie przez Chojnackiego poznania przedrefleksyjnego jako całości, w której nie można odróżnić przedmiotu od podmiotu poznania prowadzi nas do konkluzji, że oba człony relacji znajdują się wewnątrz świadomości poznającego. Przyczyną tego subiektywistycznego ujęcia – poza inspiracjami kartezjańskimi – jest włączenie do teorii poznania elementów psychologii opisowej – korzystanie z metody opisu. W teorii poznania Chojnackiego można więc mówić o psychologizmie metodologicznym, który z jednej strony stanowi konsekwencję wykształcenia psychologicznego i psychologicznych zainteresowań, a z drugiej, ślad wpływu tradycji brentanowskiej. Istotne jest również, że Chojnacki w metodzie psychologicznej nie widzi zagrożenia dla obiektywizmu swoich rozstrzygnięć. Wręcz przeciwnie, uważa ją za gwarant realistycznego charakteru teorii poznania. Utrzymuje, że filozofia – jako nauka najbardziej ogólna – rozważa poznanie, abstrahując od konkretnych warunków ludzkiej psychiki, przez co wyrывa je z naturalnego kontekstu, substancjalizuje i idealizuje:

[...] nie można [...] nie doceniać pożyteczności dociekań psychologicznych dla epistemologii. Epistemologia może abstrahować od indywidualnych przejawów pojęć, ale trudno jest zupełnie oderwać treść myśli od aktu myśli, bo one stanowią

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 12 i 63.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 18. Chojnacki utrzymuje, że: „Zanim teoretyk poznania przystąpi do analizy, do rozłożenia aktu poznawczego, znajduje go jako zjawisko całościowe: obiektywno-subiektywne. Dopiero w toku analizy dokonuje się odróżnienie w nim aspektu subiektywnego i aspektu obiektywnego. Przy dalszej refleksji zjawia się próba zrozumienia wzajemnej relacji tych odróżnionych aspektów i rekonstruowania całości [...]” (*ibidem*, s. 17).



żywą całość, którą my ze względów metodologicznych rozkładamy na części. Psychologiczne rozważania strzegą nas od absolutyzowania wytworów naszego myślenia, jakimi są pojęcia, i dają epistemologii podkład empiryczny.<sup>29</sup>

Psychologia natomiast, rozważa „konkretną sytuację psychiczną żywego poznania”, bada poznanie tak, jak rzeczywiście ono się dokonuje. Stanowi cenne uzupełnienie dociekań teoriopoznawczych, umożliwiając utrzymanie ich w kontakcie z rzeczywistością, tj. z faktami<sup>30</sup>.

Powyższe słowa pokazują, że na psychologizacyjny charakter teorii poznania Chojnackiego wpłynęło także samo rozumienie filozofii. Określenie jej jako nauki najbardziej ogólnej przy jednoczesnym uznaniu za podstawową metodę metafizyczną abstrakcji doprowadziło do zastąpienia rozważań o bycie rozważaniami o pojęciach metafizycznych. Filozof do pewnego stopnia zdaje sobie z tego sprawę, dlatego chcąc utrzymać rozważania filozoficzne w kontakcie z rzeczywistością, odwołuje się do psychologii. W pracy *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna* stwierdza:

W braku kontroli ulega się złudzeniu, jakoby wytwory abstrakcyjne, treść pojęciową stanowiące, istniały samodzielnie i nieoględnie przenosi się właściwości pozytywne czy negatywne abstraktu na konkretne przedmioty i sytuacje. Zapomina się często, że sposoby naszego myślenia, czy pojmowania nie są sposobami istnienia.<sup>31</sup>

Powodem włączania psychologii do teorii poznania było więc dążenie do uniknięcia błędu „reizowania”. Zabiegi zmierzające do ustrzeżenia się przed nim doprowadziły do innych błędów – psychologizmu i subiektywizmu.

## Kartezjanizm w krytyce aktu poznania

### Przeświadczenie o prawdziwości poznania

W kartezjanizmie archimedesowym punktem rozważań są oczywistość i pewność poznania, będące podstawami do orzekania o jego prawdziwości. Wprowadzenie kryteriów oczywistości i pewności Chojnacki uzasadnia możliwością zachodzenia – a niekiedy faktycznym zachodzeniem – błędów poznawczych. Kryteria te mają pomóc w oddzieleniu prawdy od fałszu. Wpływy kartezjańskie w filozofii Chojnackiego są najsilniejsze w trzeciej części teorii poznania – refleksji krytycznej nad prawdziwością, pewnością i oczywistością poznania.

<sup>29</sup> P. Chojnacki, *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, Kielce 1928, s. 1-2.

<sup>30</sup> W filozofii Chojnackiego jest obecny psychologizm metodologiczny. On sam nie posługuje się jednak terminem „psychologizm metodologiczny”. W jego pracach pojawia się tylko termin „psychologizm”. Oznacza on sposób postępowania, który Jan Woleński określa mianem psychologizmu ontologicznego, czyli przekonania, że przedmioty takie jak sądy i rozumowania są przedmiotami psychicznymi, a nauka o nich (logika) jest częścią psychologii. Chojnacki jest zdecydowanym przeciwnikiem „psychologizmu ontologicznego”. W jego pracach termin „psychologizm” ma znaczenie pejoratywne i oznacza mylenie porządku myślenia z porządkiem rzeczy istniejących niezależnie od czynności myślenia. O dwóch typach psychologizmu pisze J. Woleński w: *idem, Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 40.

<sup>31</sup> P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna...*, s. 47.

W rozważaniach krytycznych Chojnacki nawiązuje do poznania przedrefleksyjnego (spontanicznego), stwierdzając, że jest ono do tego stopnia pochłonięte rzeczami, że poznający nie uświadamia sobie własnego procesu poznania. Skoro zaś nie uświadamia sobie aktu poznania, nie może także zdawać sobie sprawy z relacji zgodności poznania ze stanami rzeczy. Stąd – z formalnego punktu widzenia – termin „prawdziwość poznania” nie może być stosowany do aktów poznania przedrefleksyjnego. O prawdziwości prostych spostrzeżeń zmysłowych można mówić jedynie w tym sensie, że treści ich są przystosowane do przedmiotów jako naturalnych bodźców, i że w warunkach prostych odpowiadają im w sposób wierny. Stanowi to potencjalną podstawę do orzekania o prawdziwości poznania refleksyjnego. Poznanie refleksyjne wspiera się na poznaniu przedrefleksyjnym i jest „intelektualnym uświadomieniem sobie relacji zgodności między aktem poznania i jego przedmiotem”<sup>32</sup>. Dokonuje się ono w sądach i ma charakter prawdziwościowy<sup>33</sup>.

W poznaniu refleksyjnym – pisze Chojnacki – dochodzi do uświadomienia sobie stanu rzeczy oraz relacji pomiędzy tym stanem i uświadomieniem go sobie. Sądy stanowią kompletną, „wykończoną” postać poznania. Zadaniem właściwym sądu jest stwierdzenie lub zaprzeczenie „istnienia jakiejś cechy w przedmiotach”. Jako czynność myślowa, sąd polega na orzekaniu jednego przedstawienia o drugim, z którym łączy się przeświadczenie, że to, co poznający orzeka, zachodzi w rzeczach. Sąd jako akt myślowy – podobnie jak wytwór tego aktu – o ile nie jest wyrażony słownie, głosowo lub nie jest utrwalony w znakach zewnętrznych nie należy do przedmiotu rozważań teorii poznania. Jest przedmiotem refleksji psychologicznej<sup>34</sup>.

Autor *Filozofii tomistycznej i neotomistycznej* przyjmuje za Arystotelesem, że prawdziwość jest cechą właściwą poznania dokonującego się w sądach wyrażonych w zdaniach<sup>35</sup>: Prawdziwość (poznania) polega na wypowiedzi, „że to, co jest jest, a to, co nie jest, nie jest”<sup>36</sup>. Podobnie prawdziwość określa Tomasz z Akwinu: „prawdziwość jest adekwacją intelektu i rzeczy, o ile intelekt wypowiada, że jest o czymś, co jest, lub że nie jest, o czymś, czego nie ma”<sup>37</sup>. Poznający – dopowiada Chojnacki – wypowiadając sąd twierdzący, „asercuje”, tzn. orzeka, że zachodzi pewien stan rzeczy<sup>38</sup>. Z „asercją” wiąże się mniej lub bardziej wyraźne przeświad-

<sup>32</sup> P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 35.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 35-36.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 36-37.

<sup>35</sup> Podobnie rozumiał sąd Jan Łukasiewicz – jako zdanie prawdziwe lub fałszywe, jako myśl wyrażoną w zdaniach. Zwraca na to uwagę Jan Woleński w artykule pt. *O semantycznej definicji prawdy*, [w:] *Transcendencja i ideał poznawczy*, cz. 1, red. M. Hempoliński, Kraków – Warszawa 1990, s. 73.

<sup>36</sup> *Met.* III, c, 7, 1011 b; IX, c, 10, 1051; *De anima* III, c, 6 (cyt. za: P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 37).

<sup>37</sup> *C. Gent.* I, 59; *De verit.* I, 3; *S.Th.* I, 16, 2 (cyt. za: P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 37).

<sup>38</sup> Posługiwanie się terminem „stan rzeczy” sytuuje filozofię Chojnackiego w nurcie filozofii współczesnej. Stan rzeczy jako korelat sądu (*Sachverhalt*) uznawał zarówno Edmund Husserl, jak i Roman Ingarden. Zob. J. Woleński, *Epistemologia: poznanie, prawda, wiedza, realizm*, WN PWN, Warszawa, 2005, s. 112. O stanach

czenie o prawdziwości tego, co podmiot „aseruje”. Przeświadczenie to stanowi integralny element sądu<sup>39</sup>.

W przekonaniu Chojnackiego w strukturze sądu ważną rolę odgrywa wyraz „jest” łączący podmiot i orzeczenie. Wyraz ten oznacza przede wszystkim relację tożsamości między przedstawieniem podmiotu i przedstawieniem orzeczenia, która występuje także w rzeczach. Przedstawienia te oznaczają różne aspekty myślowe tej samej rzeczy. Oprócz orzekania intencjonalnej tożsamości „jest” często oznacza realne istnienie przedmiotu. Chojnacki zauważa, że filozofom zdarza się nieświadomie przechodzić od znaczenia wyrazu „jest”, jakie ma on w porządku myślenia, do znaczenia, jakie ma w porządku egzystencji. Rozważania prowadzone w *Teorii poznania* pokazują, że autorowi bliższa jest Arystotelesowska definicja prawdy, tzw. słaba korespondencja, czyli taka, która nie odwołuje się do relacji z rzeczywistością niż tzw. mocna korespondencja, nawiązująca wprost do zachodzenia relacji korespondencji (zgodności, adekwacji) między sądem a rzeczywistością (stanem rzeczy stwierdzanym w sądzie)<sup>40</sup>.

Chojnacki zaznacza, że w strukturze sądu należy odróżnić relację między tym, co oznacza podmiot i tym, co oznacza orzeczenie, czyli relację myślowo przedstawioną od relacji stwierdzonej, zachodzącej w rzeczy. Można bowiem pomyśleć relację jako możliwą, tzn. bez twierdzenia, że zachodzi ona w rzeczy<sup>41</sup>. Sąd faktycznie przeprowadzony, oznaczający to, co zachodzi, ukonstytuowany jest z przedstawienia relacji oraz z uznania jej jako zachodzącej. Sądem zachodzącym realnie jest taki sąd, „w którym relacja podmiotu i orzeczenia jest nie tylko przedstawiona, lecz jest »aserowana« z intencją oznaczenia czegoś, co zachodzi w przedmiotach i o realności czego jesteśmy przeświadczeni”<sup>42</sup>. Przedmiotem teorii poznania nie jest ta pomyślana, przedstawiona relacja podmiotu i orzeczenia, lecz relacja dotycząca stosunku „asercji” do poznawanego przedmiotu, która nazywana

---

rzeczy jako korelatach sądów w tradycji brentanowskiej i fenomenologicznej pisze też Dariusz Łukasiewicz w pracy pt. *Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wydawnictwo WSG, Wydawnictwo Rolewski, Bydgoszcz – Nowa Wieś k. Torunia 2008, s. 100-101.

<sup>39</sup> P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 37.

<sup>40</sup> Sam Tomasz z Akwinu podaje w swoich dziełach definicję prawdy zarówno w sensie mocnym, jak i słabym. Do mocnego, korespondencyjnego czy właśnie relacyjnego pojmowania prawdziwości, nawiązują zwłaszcza XIX-wieczni interpretatorzy Tomasza. Jan Woleński w artykule *O semantycznej definicji prawdy* przedstawia następujący opis pojęcia prawdy u Tomasza z Akwinu „W pismach Tomasza z Akwinu występują też takie terminy jak *concordia*, *convenientia* i *corespondentia*, które posłużyły następnie Akwinaty do interpretacji pojęcia *adequatio*; np. w scholastyce XIX w. posługiwano się formułą *adequatio intellectus ad rem = conformitas intellectus cum re*. Oznaczało to, że prawdziwość była w tej tradycji interpretowana relacyjnie jako zgodność myśli z rzeczą” (J. Woleński, *O semantycznej definicji prawdy...*, s. 109). Bardzo dokładną historyczną analizę alejologii Tomasza i innych teorii prawdy przedstawia Woleński w pracy *Epistemologia: poznanie...*, s. 79-81.

<sup>41</sup> „Gdy czytamy lub słuchamy cudzych wypowiedzi i cudzych sądów, najczęściej poprzestajemy na przedstawieniu sobie, czyli na zrozumieniu tych sądów, chociaż ich nie podzielamy, przynajmniej od razu, bo nie wiążemy z nimi uznania ich za prawdziwe. [...] Uznanie znajduje się w zawieszeniu lub może być w stadium przygotowania do wykonania” (P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 38).

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 39.

jest prawdziwością<sup>43</sup>. Zadaniem krytyki poznania jest zbadanie warunków sądu, które zapewniałyby mu prawo do uchodzenia za prawdziwy. Samo przeświadczenie podmiotu o prawdziwości sądu, choćby najsilniejsze, nie daje prawa do uznania go za prawdziwy. Przeświadczenie jest bowiem faktem psychicznym, przeżyciem, nie zaś czynnikiem przedmiotowym<sup>44</sup>.

W sądzie Chojnacki wyróżnia: (1) przedstawienie przedmiotu (np. ołowiu) i przedstawienie określonych cech (np. ciężki, ciemny), (2) spostrzeżenie relacji między tymi przedstawieniami, (3) rozpatrzenie tej relacji jako możliwej do orzekania w odniesieniu do czegoś, co jest, (4) zauważenie zgodności przedstawionej relacji z tym, co jest, (5) wypowiedzenie zgodności intencjonalnej wraz z przeświadczeniem, że tak jest. Wymienione momenty sądu nie uwidaczniają się w sądach potocznych, wydawanych bez trudu. Zauważalne są wtedy, gdy relacja między podmiotem i orzeczeniem możliwego sądu nie jest dla podmiotu jasna, gdy jego świadomości nasuwają się także inne możliwe relacje<sup>45</sup>.

Autor *Filozofii tomistycznej i neotomistycznej* podkreśla, że w poznaniu szczególnie istotne jest spostrzeganie „jasne i wyraźne”. Intelktualne spostrzeganie relacji zachodzących między pojęciem podmiotu i pojęciem orzeczenia ewentualnego sądu, odznaczające się jasnością i wyraźnością, stanowi rację przedmiotową, wystarczającą do „asercji” – stwierdzenia prawdziwości w sądzie. W sytuacjach, w których brakuje podstaw do „asercji” często decydują czynniki emocjonalne: uczuciowe i dążeniowe, które skłaniają do uznania sądu, choć uznania tego poznawczo nie determinują. Chojnacki nazywa je „motywami”, w odróżnieniu od racji, mających charakter przedmiotowy, obiektywny (powiedzielibyśmy też: logiczny). Motywy mogą współdziałać z racjami przy powstawaniu przeświadczenia (uznania), ale nie powinny ich zastępować<sup>46</sup>.

Chojnacki zauważa, że często czynniki emocjonalne wpływają na sądenie nie tylko z powodu niewystarczalności racji przedmiotowych, ale także z powodu uwarunkowań podmiotowych: zainteresowań, temperamentu oraz stopnia wydiscyplinowania czynności rozumowych poznającego. W przeświadczeniu zaznacza się postawa całej osoby, w której zespolone są czynniki podmiotowe i elementy przedmiotowe. Przeświadczenie może przybierać różne stopnie nasilenia oraz różne postacie: od przeświadczenia przeważająco emocjonalnego do przeświadczenia, w którym przeważają racje przedmiotowe, intelektualnie ujęte. Przeświadczenie w tej ostatniej postaci nazywane jest „przekonaniem”<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>47</sup> „W potocznej mowie nie odróżnia się motywów subiektywnych od racji obiektywnych, zaś przeświadczenie intensywne bez rozróżnienia rodzaju motywów nazywa się często przekonaniem. Z tego mogą płynąć nieporozumienia” (*ibidem*, s. 41).

Rozwinięciem potocznego rozumienia prawdziwości – pisze Chojnacki – jest kongruencyjna teoria prawdziwości. Mówi ona, że poznanie jest prawdziwe wtedy, gdy zgadza się (*congruere* – zgadzać się) z tym, co jest. Tak rozumiana zgodność zachodzi w poznaniu przedrefleksyjnym, któremu nie przysługuje jednak cecha prawdziwości w ścisłym tego słowa znaczeniu. O prawdziwości w sensie naukowym można orzekać dopiero w odniesieniu do poznania refleksyjnego, w którym zgodność poznania z rzeczą poddaje się krytyce, stawiając pytanie, w jaki sposób jest ona możliwa, wzięwszy pod uwagę fakt, że podmiot nie wykracza poza swój obszar bytowy, by zmierzyć się z przedmiotem ani przedmiot nie przenika do wnętrza podmiotu. Odpowiedź jest o tyle skomplikowana, że nie można porównać treści poznania z poznawanym przedmiotem, gdyż przedmiotowi nie można ująć niezależnie od własnego poznania, niejako poza poznaniem<sup>48</sup>.

Chojnacki w kwestii zgodności ujęcia poznawczego z rzeczą staje na stanowisku tomistycznym, twierdząc, że jest ona zgodnością myślową, intencjonalną. Podmiot poznający przyjmuje (asymiluje) wyabstrahowaną formę przedmiotu w sposób intencjonalny, tj. niepowodujący w nim istotnej zmiany. Za wymagające wyjaśnienia Chojnacki uznaje jednak zagadnienie, w jaki sposób podmiot zdaje sobie sprawę z tego, że intencja jego sądu jest trafna, że sąd jest prawdziwy, czyli, że pomiędzy treścią pomyślaną w sądzie i treścią należącą faktycznie do przedmiotu zachodzi zgodność. Rozstrzygnięcie tego problemu – twierdzi – nie jest możliwe na podstawie kongruencyjnej (transcendentalnej)<sup>49</sup> teorii prawdziwości. Konsekwencją tego stwierdzenia jest dalsze poszukiwanie fundamentu prawdziwości poznania<sup>50</sup>.

Warto zaznaczyć, że termin „intencjonalny”, przy pomocy którego Chojnacki opisuje poznanie, w *Teorii poznania* pojawia się w trzech znaczeniach. Po-

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 43-44. Takie wątpliwości klasyczna koncepcja prawdy budziła także u Immanuela Kanta i Edmunda Husserla.

<sup>49</sup> Chojnacki przez „transcendentalną” prawdziwość rozumie odniesienie wykraczające poza podmiot poznający, łączące podmiot z rzeczą – zgodność poznania z rzeczą. Prawdziwością „immanentną” nazywa prawdziwość koherencyjną – zgodności między sobą sądów poznawczych wewnątrz jednej świadomości. Wydaje się, że z terminów tych korzysta za Nikolaiem Hartmannem, który stosuje je w pracy *Gründzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1922). Chojnacki pracę tę przywołuje w *Teorii poznania* na s. 104 i w przypisie 31 i na s. 106 w przypisie 33. Ujęcia Chojnackiego i Hartmanna zблиżają się do siebie ponieważ, obaj filozofowie dążą do swoistej syntezy prawdziwości transcendentnej i immanentnej. Różnią się jednak znacznie w szczegółach koncepcji, albowiem Chojnacki jest realistą bezpośrednim, a Hartmann realistą pośrednim. Ten ostatni prawdę immanentną definiuje jako jednoznaczne odniesienie tworów poznania do siebie nawzajem, a przez prawdę transcendentną odniesienie tychże tworów do przedmiotu ontycznie realnego. Twierdzi przy tym, że prawdę immanentną cechuje coś, co nie mogłoby obowiązywać w stosunku do transcendentnej: jest naoczna wewnętrznie w sposób bezpośredni, jest oczywista wraz z jej treścią. W związku z tym jest ona kryterium dla samej siebie. Treści, do których odnosi się prawda immanentna roszczą sobie prawo do transcendentnego obowiązywania dla realnego przedmiotu. Mogą one obowiązywać wtedy, gdy są przynajmniej wewnętrznie zgodne. Prawda immanentna w ujęciu Hartmanna jest więc wstępnym warunkiem prawdy transcendentnej, jej warunkiem negatywnym, podobnie jak prawda konsensualna jest warunkiem prawdy transcendentnej w ujęciu Chojnackiego. Por.: N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 469-470.

<sup>50</sup> P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 43-44.

ślugiwanie się nim jest obrazem sposobu, w jaki uprawia on filozofię. Sposób ten trafnie oddaje termin „tomizm otwarty”. Pierwszym znaczeniem intencjonalności, z jakiego korzysta filozof jest znaczenie, w jakim posługiwali się nim myśliciele scholastyczni. Drugim znaczeniem jest sposób działania ludzkiej świadomości. W tym znaczeniu terminem „intencjonalny” posługiwali się Brentano i Husserl. Przez intencjonalność rozumieli naturalne nastawienie świadomości na poznawaną rzecz. Utrzymywali, że nie ma aktów świadomości, które byłyby puste, tzn. takich, które do niczego by się nie odnosiły. Trzecie znaczenie termin „intencjonalny” w filozofii Chojnackiego pojawia się prawdopodobnie pod wpływem filozofii Romana Ingardena<sup>51</sup> i oznacza jeden ze sposobów istnienia. W sposób intencjonalny istnieje treść poznawanej rzeczy w świadomości poznającego. Intencjonalny sposób istnienia oznacza istnienie „dla myśli”, w odróżnieniu od realnego sposobu istnienia, który przysługuje rzeczy znajdującej się poza świadomością podmiotu poznającego. Ostatnie znaczenie terminu „intencjonalny” stanowi syntezę znaczenia scholastycznego i Ingardenowskiego<sup>52</sup>.

### Pewność poznania

W określeniu prawdziwości poznania pomocne okazuje się kryterium pewności. Pewne jest poznanie:

[...], w którym nie tylko stwierdzamy, że tak a tak jest, lecz że tak a tak być musi i nie może być inaczej. Pewność polega bądź na faktycznym uznaniu sądu za prawdziwy, bądź na uznaniu zdeterminowanym, koniecznościowym. Uznanie może być zdeterminowane psychicznie, subiektywnie lub przedmiotowo, obiektywnie.<sup>53</sup>

Krytyka poznania – pisze Chojnacki – zajmuje się pewnością przedmiotową. Analizuje przedmiotowe powody koniecznego uznania sądu za prawdziwy, tj. zgodny ze stanem rzeczy. Pewność może być bezpośrednia (*certitudo immediata*) lub pośrednia (*certitudo mediata*). Pewność bezpośrednia ma dwie odmiany: spontaniczną (samorzutną) i refleksyjną (namysłową). Pewność bezpośrednia zachodzi wówczas, gdy poznający uznaje sąd za prawdziwy, nie uciekając się do pośrednictwa innych sądów. Samo zrozumienie (*intellectio*) podmiotu i orzeczenia oraz ich relacji wystarcza do uznania sądu za zgodny ze stanem rzeczy. Sądy takie nazywane są sądami samo przez się znanymi, oczywistymi. Natomiast sądy, które nie mogą być wydane wyłącznie na podstawie zrozumienia pojęć podmiotu i orzeczenia, gdyż ich wzajemna przynależność nie jest oczywista dopóki nie porówna się ich z trzecim sądem, nazywają się sądami pośrednimi, wyrozumowanymi. Uznanie sądu wyznaczone przez inny sąd nazywane jest pewnością pośrednią. Pewność pośrednia dedukowana jest z sądów bezpośrednio pewnych<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Wskazuje na to przywołanie *Sporu o istnienie świata* Ingarden w bibliografii *Teorii poznania*.

<sup>52</sup> Por. P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 33.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 78.

W pewności wyraża się stosunek umysłu do własnych sądów. Umysł może być zdeterminowany do przyjęcia jednego sądu z wyłączeniem wszystkich innych, może wahać się lub też przyjąć sąd, ale bez determinacji.

Jeżeli poznajemy rzeczy, wydając sąd o nich w ten sposób, że zatrzymujemy się zdecydowanie przy jednym sądzie, uważając go za jedynie zgodny ze stanami rzeczywistymi, to sąd taki ma nie tylko cechę prawdziwości, lecz i cechę pewności. Będzie to sąd prawdziwy i pewny zarazem. Takie sądy są ideałem naszego poznania. W nich znajduje ono swą postać doskonałą.<sup>55</sup>

Może być jednak tak, że podmiot waha się przed uznaniem prawdziwości sądu, wątpi. Istotą wątpienia jest powstrzymanie się od sądu, zawieszenie go. Podkreślając w swojej teorii poznania możliwość zawieszenia sądów, Chojnacki nawiązuje do myśli Kartezjusza i Husserla – Kartezjańskiego metodycznego wątpienia i Husserlowskiej redukcji transcendentualnej (wzięcia w nawias)<sup>56</sup>.

Chojnacki wyróżnia wątpienie negatywne i pozytywne. Wątpieniem negatywnym nazywa zawieszenie sądu z powodu braku wystarczających racji do uznania go za prawdziwy, wątpieniem pozytywnym – zawieszenie sądu w sytuacji, gdy istnieje wiele różnych, rywalizujących ze sobą, racji do jego uznania. Jeżeli poznający wydaje sąd, mimo iż wchodzi w rachubę wiele innych sądów i czyni to dlatego, że wydaje mu się, że za sądem tym przemawia więcej racji, to sąd taki – pisze – jest sądem prawdopodobnym. Sąd taki określa się jako opinię, mniemanie. Prawdziwość sądu nie dopuszcza stopniowania: sąd albo jest prawdziwy, albo fałszywy, jednak sposób, w jaki poznający uznaje sąd za prawdziwy dopuszcza stopniowanie: od wątpienia, poprzez mniemanie, na pewności skończywszy<sup>57</sup>.

Chojnacki zaznacza, że w refleksji teoriopoznawczej istotne jest odróżnienie pewności subiektywnej, czyli stanu podmiotu poznającego od pewności obiektywnej, czyli prawdziwości treści sądu. Poznający może być subiektywnie pewny jakiegoś sądu, chociaż nie widać nieodzownej zgodności tego sądu ze „stanem rzeczywistym”. Pewność przedmiotowa, obiektywna oznacza „konieczną prawdziwość” jakiegoś sądu<sup>58</sup>. Pewność może ona towarzyszyć poznaniu nie będąc następstwem refleksji. Nazywa się ją wówczas spontaniczną lub przedrefleksyjną. Z taką pewnością człowiek poznaje istnienie świata realnego i nią kieruje się w poznaniu potocznym, gdy wydaje sądy wyrażające poglądy bądź oceny praktyczne w sprawach prostych. Pewność spontaniczna może ulec zachwianiu po dokonaniu refleksji. Gdy dokładnie rozważy się sądy odznaczające się pewnością spontaniczną, niekiedy okazuje się, iż były błędne<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 79.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>58</sup> Chojnacki rozumie to tak, że treść sądu jest jego obiektywną zawartością i jest czymś innym niż sam akt sądenia. Zachodzące tu różnice można wyrazić w języku Twardowskiego, mówiąc, że czym innym jest akt sądenia, czym innym jego treść, a czym innym przedmiot sądu.

<sup>59</sup> P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 80-81.

Obok rodzajów pewności Chojnacki wyróżnia kryteria pewności. Kryterium pewności przedmiotowej jest „oczywistość treści” sądu uznanego za prawdziwy. Oczywistość sądu może być empiryczna, doświadczeniowa, bądź intelektualna, zależnie od tego, co przede wszystkim podlega zdeterminowaniu: zmysły czy intelekt, i co odgrywa główną rolę – doznania zmysłowe czy rozumienie. Chojnacki staje na stanowisku pośrednim między empiryzmem i racjonalizmem. Nazywa je „intelektualizmem”. Zgodnie z nim, ostatecznym kryterium pewności jest rzeczywistość przedmiotowa (*evidentia obiectiva*). Ma ona stronę sensualną i intelektualną. Przesłanki uprawniające do pewności stanowią sądy oczywiste – empiryczne i intelektualne<sup>60</sup>.

Intelektualizm utrzymuje – pisze Chojnacki – że na podstawie spostrzeżeń, wyobrażeń i sądów spostrzeżeniowych intelekt może utworzyć sobie pojęcia o treści koniecznej i sądy orzekające relacje konieczne i powszechne, wymuszające uznanie. Tezę tę opiera na założeniu, że w rzeczach jednostkowych, konkretnych znajdują się – „w stanie potencjalnym” – elementy istotnościowe, konieczne, możliwe do wyabstrahowania i że intelekt posiada zdolność wyrowadzenia tych elementów z potencji i stwierdzenia ich odnośności do wielu podobnych istot, czyli upowszechnienia:

Sądy konieczne i powszechne wymuszające uznanie i wywołujące pewność wywodzą się z sądów spostrzeżeniowych, empirycznych, ale ten wywód nie odbywa się bez udziału intelektu czynnego, który przeprowadza ze stanu potencjalnego do aktualnego cechy konieczne i powszechne.<sup>61</sup>

Ostatecznym kryterium pewności są więc sądy spostrzeżeniowe proste i oczywiste oraz sądy posiadające oczywistość intelektualną<sup>62</sup>.

Chojnacki zauważa, że terminu „oczywistość” nie należy rozumieć jako „wyrazistości podmiotowej” (*idea clara et distincta*<sup>63</sup>). Krytyka poznania nie zajmuje się oczywistością podmiotową, lecz przedmiotową, rozumianą jako „jasność i wyrazistość” przedmiotu – treści poznania – która jednoznacznie determinuje „zdolność poznawczą”. Oczywistość przedmiotowa jest taką własnością treści sądu, która determinując sąd, wymusza uznanie go za prawdziwy, tj. zgodny ze stanem rzeczy. Oznacza jednoznaczne zdeterminowanie zdolności poznawczej przez właściwy jej przedmiot. Treść przedmiotowa jest wyznaczona przez stan

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 88-89.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 90.

<sup>63</sup> „Ponieważ każde jasne ujęcie jest bez wątplenia czymś [rzeczywistym], zatem nie może powstać z niczego, lecz Bóg musi być jego stwórcą, ów Bóg najdoskonalszy – powiadam – którego istota wyklucza by był zwodzicielem; dlatego każde jasne i wyraźne pojęcie jest niewątpliwie prawdziwe. Dzisiaj nauczyłem się też nie tylko tego, czego mam się wystrzegać, by nigdy nie popełniać błędu, ale także tego, co należy czynić, by dotrzeć do prawdy. Osiągnę ją bowiem z pewnością, jeżeli tylko zwrócę baczną uwagę na wszystko, co doskonale pojmuję, i oddzielę to od innych pojęć, które chwytam w sposób bardziej mętny i niejasny” (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PAU, Kraków 1948, s. 59



rzeczy, stanowiący właściwy przedmiot odpowiednich zdolności poznawczych. Sposób i rodzaj poznania zależą od przedmiotu poznania<sup>64</sup>.

Przedmiotem właściwym danej zdolności poznawczej (*obiectum proprium*) jest przedmiot poznawany „sam z siebie i w pierwszym rzędzie” (*primo et per se*) przez daną zdolność poznawczą. Barwa jest przedmiotem właściwym wzroku, a dźwięk, przedmiotem właściwym słuchu. Chojnacki za Arystotelesem przedmiot właściwy dla danego zmysłu nazywa bodźcem przystosowanym (*stimulus adaequatus*) i przeciwstawia bodźcowi nieprzystosowanemu, spostrzeganemu przez dany zmysł dzięki skojarzeniu. Przykładem spostrzeżenia bodźca przez skojarzenie jest uznanie małego, białego przedmiotu jako słodkiego, twardego i uznanie, że jest cukrem. „Słodkie i twarde” nie jest doznane wrażeniowo, lecz spostrzegane przygodnie, dzięki skojarzeniu z doznaniem barwy. Stanowi *obiectum per accidens*. Uwarunkowane jest przez uprzednie spostrzeżenie, w którym „białe”, „twarde”, „słodkie” występowały razem, tak że obecnie spostrzeżenie białej bryłki wywołuje automatycznie wyobrażenie czegoś twardego i słodkiego<sup>65</sup>.

Sądy spostrzeżeniowe proste, dotyczące przedmiotu właściwego dla danego zmysłu, np. „To jest białe, tamto jest słodkie”, uznawane są w sposób konieczny za prawdziwe i pewne. Stanowią ostateczne kryterium wszystkich innych sądów, gdyż w pierwszych ujęciach rozum ulega determinacji jednoznacznej ze strony przedmiotu. Zdolności poznawcze są wyznaczone przez swe właściwe przedmioty, stąd zasadniczo nie jest możliwe popełnienie błędu. Błędy pojawić się mogą przy interpretacji ujęć pierwszych, gdy pamięć i wyobraźnia dorzucają swe wytwory, łącząc je z ujęciami pierwszymi, a czynności myślowe – przy refleksji i tworzeniu sądów oraz rozumowań – nie zdołają odróżnić tego, co faktycznie było dane, od tego, co zostało przez poznającego nieświadomie dodane<sup>66</sup>.

Chojnacki zwraca uwagę na podobieństwo, jakie zachodzi w koncepcji kryterium pewności poznania pomiędzy myślą „arystotelesowsko-scholastyczną” i fenomenologią Edmunda Husserla. Niemiecki filozof za kryterium pewności naukowej uznał sądy o treści koniecznej. Rozumiał je jednak nie jako rezultat abstrakcji, lecz intuicji istoty (*Wesenschau, Einsicht*). Podobnie jak w postrzeżeniach zmysłowych podmiot poznający stwierdza jednostkowe stany rzeczy, tak w intuicjach rozumowych stwierdza stany rzeczy konieczne. Takie sądy intuicyjne są podstawami pewności naukowej, nie tylko formalnie, ale i materialnie, treściowo. Pogląd Husserla – twierdzi Chojnacki – zbliża się do Arystotelesowskiego poprzez akcentowanie roli ujęć bezpośrednich i prostych, oddala się jednak od niego ze względu na koncepcję intuicji idealnych elementów istotnościowych. Według

---

<sup>64</sup> P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 90 i 103.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 90-91.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 91 i 93.

Stagiryty elementy te istnieją tylko potencjalnie i wymagają zaktualizowania przez intelekt czynny (abstrakcji), natomiast według Husserla są one dane wprost<sup>67</sup>.

Analizując zagadnienie pewności poznania, Chojnacki zauważa, że należy mówić nie o jednym, lecz o różnych rodzajach pewności przedmiotowej i podmiotowej. Rodzaj pewności przedmiotowej zależy od rozważanych aspektów przedmiotu, a rodzaj pewności podmiotowej od usposobienia i „typu psychicznego” poznającego. Spotyka się pewność podmiotową o przewadze czynników intelektualnych, pewność o przewadze akcentów uczuciowych i pewność o rysach wolitywno-czynnościowych. Pewność *de iure*, czyli obiektywna, przedmiotowa, oznacza uznanie zdeterminowane rozumowo przez stwierdzone stany rzeczy. W konkretnych warunkach – dodaje Chojnacki – na uznanie podmiotu niemal zawsze wpływają czynniki uczuciowe i wolitywne. Nie można ich wyeliminować, ale trzeba pamiętać, by nie dać im głosu rozstrzygającego, nie pozwolić, by zastąpiły rozum, stwarzając pozory oczywistości przedmiotowej<sup>68</sup>.

Zmodyfikowanie arystotelesowskiego rozumienia prawdziwości ujęciem kartezjańskim wprowadza krytykę poznania Chojnackiego w subiektywizm<sup>69</sup>. Kolejnymi próbami wydostania się z niego są: odróżnienie pewności subiektywnej (podmiotowej) od obiektywnej (przedmiotowej), odróżnienie oczywistości bezpośredniej od pośredniej, a ostatecznie oparcie wszystkich sądów na ujęciach pierwszych, oczywistych bezpośrednio. Zabiegi mające służyć ukrytyczeniu poznania, uczynieniu go obiektywnym i wiarygodnym, nie spełniają swego zadania, o czym świadczy mnożenie rozróżnień, poszukiwanie – coraz to nowego – fundamentu prawdziwości. Bezpośrednia oczywistość pierwszych ujęć poznawczych również okazuje się niewystarczająca.

## Konsekwencje kartezjańskich inspiracji w teorii poznania Piotra Chojnackiego

Oczywiste bezpośrednio są ujęcia pierwsze, występujące w sądach prostych: empirycznych i intelektualnych. Sądy złożone są oczywiste w sposób pośredni, o ile bez uchybienia prawom logiki, uda się sprowadzić je do ujęć pierwszych. W poznaniu naukowym chodzi o oczywistość pośrednią, wykazanie, że prawdziwość danego sądu złożonego wyprowadza się w sposób logicznie konieczny i przejrzysty z ujęć pierwszych, z natury swej prawdziwych i przedmiotowo oczywistych<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 102-103.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 93-94.

<sup>69</sup> Chojnacki darzył uznaniem koncepcję prawdy Arystotelesa, uważał jednak, że ma ona charakter niekryterialny – nie dostarcza żadnych środków do ustalenia, czy faktycznie jest tak, jak sąd stwierdza. Stąd też uznał za konieczne odwołanie się do oczywistości – do kartezjanizmu.

<sup>70</sup> Widać tu wpływ koncepcji nauki Arystotelesa, w myśl której nauka powinna być oparta na kilku naczelnym zasadach, z których wyprowadza się wszystkie pozostałe twierdzenia.

Oczywistość bezpośrednia zachodzi w sądach, w których przynależność podmiotu i orzeczenia nie budzi wątpliwości, tak że nie trzeba ich porównywać z trzecim pojęciem. Wystarcza sama analiza znaczeń pojęć występujących w roli podmiotu i orzeczenia, by stwierdzić ich wzajemną konieczną przynależność<sup>71</sup>.

Chojnacki jako psycholog zdaje sobie sprawę, że oczywistość przedmiotowa okazuje się niekiedy oczywistością pozorną. Zdarzają się złudzenia poznawcze, czego przykładem są dzieje nauk. Odróżnienie oczywistości przedmiotowej od oczywistości pozornej, będące zadaniem krytyki poznania, nastrocza filozofom trudności, ponieważ kryterium oczywistości przedmiotowej – tak, jak je określa definicja – jest bezapelacyjne tylko w teorii:

Gdyby oczywistość przedmiotowa była tak niewątpliwa i jasna w praktyce, sytuacja byłaby nadzwyczaj prosta, gdyż nie pozostawałoby nic innego, jak poddawać się zdeterminowaniu przez przedmiot. Gdyby łatwo było odróżnić to, co oczywiste przedmiotowo od subiektywnej oczywistości, osiągnęlibyśmy bezbłądność naszego poznania, a więc prawie ideał nadludzki.<sup>72</sup>

Definicja oczywistości nie daje możliwości rozróżnienia oczywistości przedmiotowej i podmiotowej. Ludzie często mniemają, iż stan rzeczy wygląda w określony sposób, tymczasem wygląda on tak tylko dla nich, „na skutek ich osobistego sposobu spoglądania i wybierania aspektów rzeczy według zainteresowań, upodobań i nawyków, powstałych w toku doświadczenia oraz pod wpływem środowiska”<sup>73</sup>. Wobec tych trudności – stwierdza Chojnacki – krytycy poznania uciekają się do porównania wielu różnych ujęć poznawczych tego samego przedmiotu, otrzymanych niezależnie jedno od drugiego i różnymi drogami. Jeżeli różne poznania dokonane przez wiele osób wykażą jakieś zbieżności, uznaje się, że przynajmniej niektóre z nich wskazują na elementy obiektywne rzeczy, zaś rozbieżności – przynajmniej niektóre – na elementy subiektywne<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 100.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 103-104.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 104

<sup>74</sup> *Ibidem*. Trudno stwierdzić, co Chojnacki rozumie przez poznanie „różnymi drogami”. Ponieważ w przypisie przywołuje wspomnianą już pracę Hartmanna można przypuszczać, że za Hartmannem przez drogi te rozumie poznanie zmysłowe i poznanie rozumowe. Wprost jednak tego nie stwierdza. Podkreśla natomiast potrzebę porównania wyników poznania tego samego przedmiotu, dokonanych przez różne podmioty. Natomiast istotne jest, że zarówno w teorii poznania Hartmanna, jak i Chojnackiego tzw. dodatkowe (obok oczywistości) kryterium prawdziwości ma charakter relacyjny. Nie tkwi ani tylko w podmiocie poznającym ani tylko w przedmiocie, lecz polega ono na odniesieniu podmiotu do przedmiotu. Teoretyk poznania zbliża się do prawdy przez porównywanie ze sobą treści poznawczych będących wynikiem odniesienia poznania do rzeczy. W przypadku filozofii Hartmann jest to porównanie treści dwóch relacji „zapodmiotowanych” w świadomości jednego podmiotu i odnoszących się do jednego przedmiotu. Są to relacje: przedmiot – zmysły i przedmiot – intelekt. Porównanie polega na zestawieniu ze sobą danych pochodzących od zmysłów i danych pochodzących od intelektu i wskazanie na treści ze sobą zgodne. W przypadku filozofii Chojnackiego chodziłoby o porównanie wielu treści poznawczych będących wynikiem wielu relacji typu przedmiot – podmiot, zapodmiotowanych w różnych podmiotach poznających, ale odnoszących się do tego samego przedmiotu i uznanie zgodnych danych za pochodzące od rzeczy, tj. prawdziwe. Por.: N. Hartmann, *op. cit.*, s. 473-479.

Zebranie tego, co zbieżne w poznaniu wielu osób, a otrzymane niezależnie i na odmiennych drogach, prowadzi do syntezy wielu aspektów przedmiotowych tej samej rzeczy, w oderwaniu od indywidualnych odchyłeń świadczących o domieszce wpływów subiektywnych. Do oczywistości przedmiotowej można więc dojść na drodze porównywania poznania różnych podmiotów. Dzięki temu, że poznania zbieżne się potwierdzają i dopełniają, istnieje możliwość ich „intencjonalnego ześrodkowania” na przedmiocie realnym, który jest przyczyną tego, co jednakowe i zbieżne w różnych poznaniach. „Takie porównanie poznania osiągniętego niezależnie przez wiele osób ze względu na zbieżność częściową, która odsłania stan rzeczowy jako częściowo jednaki dla wielu, nazywa się konwergencją”<sup>75</sup>.

Konwergencja stanowi kryterium służące odróżnianiu tego, co w oczywistości pochodzi od przedmiotu i tego, co stanowi element podmiotowy. Poprzez zbieżność w niektórych punktach wielu oczywistości subiektywnych można stopniowo dojść do ustalenia oczywistości przedmiotowej. Ujęcie takie – twierdzi filozof – stanowi połączenie klasycznej teorii prawdziwości z teorią koherencyjną. Wydaje się, że koncepcję prawdy, którą proponuje Chojnacki można by nazwać konsensualną, tj. zgody powszechnej<sup>76</sup>. Zgoda ta odnosiłaby się nie tyle do samej prawdy, lecz do jej kryterium, czyli oczywistości. Różnica pomiędzy ujęciem Kartezjusza i Chojnackiego polega na tym, że kryterium rozstrzygającym dla francuskiego myśliciela była oczywistość ujęcia („jasność i wyraźność”) doświadczana przez jeden podmiot poznający, podczas gdy dla Chojnackiego ma ona charakter wielopodmiotowy, społeczny. Sądem prawdziwym, tj. zgodnym z rzeczywistością jest sąd oczywisty dla wielu podmiotów, dla pewnej grupy – nie dla jednostki<sup>77</sup>.

Chojnacki utrzymuje, że zbieżność koherencyjna między subiektywnymi treściami poznania byłaby wskaźnikiem kongruencji, czyli częściowej adekwatności poznania do stanów rzeczy. Za warunki tak ujętej oczywistości uznaje: (1) międzypodmiotową ważność treści sądu jako wskaźnik „jasności i wyrazistości”; (2) treści sądów, przez które bywa uzasadniony dany sąd; (3) związki logiczne między sądami uzasadniającymi i sądem uzasadnianym<sup>78</sup>.

Oczywistość przedmiotowa, definiowana przez Chojnackiego jako wynik determinacji poznania przez rzecz istniejącą niezależnie od poznającego, ostatecznie okazuje się więc oczywistością kształtowaną przez podmiot. Prawda nie jest wyznaczana przez rzecz, lecz przez opinię większości. Podważa to jej charakter obiektywny. Wyprowadzenie oczywistości przedmiotowej z oczywistości podmiotowej zbliża krytykę poznania Chojnackiego do ujęcia kartezjańskiego. Z tomistycznego punktu widzenia jest ujęciem błędnym, stojącym w sprzeczności z zasadą proporcjonalności

<sup>75</sup> P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 105.

<sup>76</sup> W teoriach koherencyjnych na ogół chodzi o spójność pewnych zdań czy sądów w ramach systemu sądów. Chojnacki zaś pisząc o koherencji, wskazywał na pewną zgodność między wieloma podmiotami co do akceptacji określonego sądu. Stąd właśnie „koherencja” u Chojnackiego ma charakter konsensualny.

<sup>77</sup> P. Chojnacki, *Teoria poznania*, s. 104-105.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 105.

pomiędzy przyczyną i skutkiem. Prowadzi do wniosku, że poznanie obiektywne stanowi wypadkową ujęć subiektywnych.

Odwołanie się do konwergencji (czyli w istocie zgody powszechnej) jako dodatkowego kryterium prawdziwości Chojnacki tłumaczy tym, że poznanie ludzkie rozważane tak, jak faktycznie się dokonuje, nie jest funkcją czystego rozumu, wolnego od wpływu uczuć, skłonności czy przyzwyczajzeń. Za Arystotelesem dodaje też, że człowiek nie poznaje od razu „całości przedmiotu”, lecz tylko jego aspekty. W poznaniu ludzkim występuje wiele domieszek subiektywnych, dorzucanych nieświadomie do tego, co przedmiotowe. By wyodrębnić elementy pochodzenia przedmiotowego, konieczne jest rozpoznanie i wyeliminowanie czynników podmiotowych. Konwergencja nie zastępuje kryterium przedmiotowego, lecz je zakłada, ma je uwidocznic. Stanowi warunek, który jeśli jest spełniony, przemawia za tym, że determinacja poznania pochodzi od przedmiotu. Konwergencja treści poznania jest wskaźnikiem adekwatności poznania do rzeczy, przynajmniej pod względem niektórych jej aspektów<sup>79</sup>.

Przy pomocy konwergencji – metody właściwej naukom szczegółowym – Chojnacki dokonuje syntezy Arystotelesowskiej koncepcji prawdy, zmodyfikowanej ujęciem kartezjańskim, z kryterialną koncepcją koherencyjną, czyli (zgodnie z proponowaną w tym artykule interpretacją pojęcia koherencji, którym posługiwał się Chojnacki), z koncepcją konsensualną. Nie odchodzi od tomizmu na rzecz filozofii Kartezjusza, lecz w myśl koncepcji tomizmu otwartego, dąży do uwspółcześnienia myśli Tomasza poprzez otwarcie jej na pozascholastyczne teorie poznania. Elementy kartezjanizmu uznane za wartościowe „źdźbła prawdy” zbiera i włącza do swojego wykładu tomizmu. Elementami tym są: postawienie pytania o wartość poznania, przyjęcie świadomości poznającego za punkt wyjścia analizy procesu poznania oraz rozważania nad kryteriami poznania prawdziwego: pewnością i oczywistością. Poprzez nawiązanie do Kartezjusza Chojnacki wprowadza pośrednio do swojej filozofii liczne motywy filozofii transcendentalnej, nie tylko Kanta, ale także Husserla.

Próbując złagodzić subiektywistyczny charakter wpływów kartezjańskich Chojnacki dokonuje rozróżnienia pewności przedmiotowej i podmiotowej oraz przedmiotowej i podmiotowej oczywistości. Nie osiąga jednak zamierzonego celu, rozróżnienie to nie czyni poznania bardziej pewnym. Zdaje on sobie z tego sprawę, o czym świadczy wprowadzenie dodatkowego kryterium prawdziwości – konwergencji. Kryterium to jednak – wbrew przekonaniu Chojnackiego – zamiast przybliżyć do prawdy, faktycznie jeszcze bardziej od niej oddala. Sugeruje bowiem, że prawda przedmiotowa nie jest czymś, co podmiot odkrywa, lecz czymś, co ustala z innymi poznającymi.

W świetle trudności, do których doprowadza otwarty sposób filozofowania Chojnackiego rodzi się pytanie o granice otwartości filozofii (nie tylko neotomi-

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 105-106.

stycznej) na obce kierunki filozoficzne i nauki szczegółowe. Czy wystarczy, by aksjomaty asymilowanych nauk nie były sprzeczne z aksjomatami budowanego systemu? Do którego momentu korzystanie z metod nauk szczegółowych i metod innych kierunków filozoficznych jest dla danej filozofii inspirujące i twórcze, a od którego grozi utratą suwerenności, spójności i eklektyzmem?

*Bożena Listkowska*

### **Cartesian Inspirations in the Open Thomism of Piotr Chojnacki**

#### *Abstract*

The aim of the article is the presentation and critical analysis of Piotr Chojnacki's theory of cognition. Chojnacki was one of the most eminent representatives of the Polish open Thomism at the beginning of the 20th century. The starting point of our analysis is the investigation into the role played by Cartesian epistemic assumptions in Chojnacki's open Thomism and in his theory of truth, in particular. Chojnacki regards objective evidence and certainty of cognitive acts as criteria of truth. The certainty of cognitive acts is understood as a result of the relation between the human cognitive apparatus and the "objective states", i.e., states of affairs. However, a distinction made by Chojnacki between objective and subjective certainty is rather troublesome, and hence, finally, he accepts convergence as a criterion of propositional truth. Convergence is apprehended as concurrence of cognitive results obtained by many subjects using various epistemic methods. Such a convergence is to be a tool whose aim is to eliminate subjectivistic components in human cognition. In other words, convergence should enable us to achieve an objective evidence conceived as the foundation of truth of cognitive acts.

The role played by convergence in Chojnacki's theory of truth means, in fact, his departure from the classic conception of truth. Moreover, it follows from our analysis of Chojnacki's views concerning human cognition that the congruence theory of truth has been essentially changed by a certain version of a coherence theory of truth to which Chojnacki has resorted. The final conclusion of the article is that the essence of Chojnacki's Cartesianism lies in assuming that convergence is a criterion of congruence, that is, a relation between propositions and states of affairs making them true.

*Keywords:* convergence, Thomism, Cartesianism, truth, cognition.