

# **Między realizmem a subiektywizmem**

**J.L. Balmès „eklektyczna” reinterpretacja tomizmu**



JERZY TUPIKOWSKI CMF

# **Między realizmem a subiektywizmem**

**J.L. Balmèsa „eklektyczna”  
reinterpretacja tomizmu**

WARSZAWA 2013

© Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów  
Warszawa 2013

*Recenzenci:*

ks. prof. dr hab. Jerzy Machnacz  
prof. dr hab. Maciej Manikowski

*Projekt okładki:*

Wiesław Dziejcz

ISBN 83-89691-78-7

Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów  
ul. Poborzańska 7; 03-368 Warszawa

*Zapraszamy do naszej księgarni internetowej*  
[www.palabra.pl](http://www.palabra.pl)

# SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów .....	7
Wstęp .....	9

## Część pierwsza

### KLUCZOWE KATEGORIE EPISTEMOLOGII: PEWNOŚĆ – ŚWIADOMOŚĆ – PRAWDA

<b>1. Pewność w horyzoncie oczywistości i zdrowego rozsądku .....</b>	<b>16</b>
1.1. W polu <i>cogito</i> .....	16
1.2. Świat poza podmiotem .....	31
1.3. Natura i wartość pewności .....	37
<b>2. Świadomość w odsłonięciu obiektywizmu .....</b>	<b>45</b>
2.1. Oczywistość podmiotowa i jej zasady .....	45
2.2. Kryteria świadomości w obszarze oczywistości .....	54
2.3. „Ja” – podmiot poznania i woli .....	63
<b>3. Epistemiczna i ontyczna nośność prawdy .....</b>	<b>70</b>
3.1. Ontyczna natura prawdy .....	70
3.2. Prawda w sensie logicznym .....	79
3.3. Kryteria pewności – trzy prawdy podstawowe .....	84

## Część druga

### WĘZŁOWE POJĘCIA METAFIZYKI: BYT – IDEE – BÓG

<b>1. Idea i/a realizm bytu .....</b>	<b>90</b>
1.1. Idea bytu a forma poznania .....	91
1.2. Spór o sposoby i realizm aktu istnienia .....	112
1.3. Różnica między istotą i istnieniem a problem niebytu .....	121
<b>2. Rzeczywistość a epistemiczna struktura idei .....</b>	<b>126</b>
2.1. Natura intelektu i akt intelektualny .....	127
2.2. Intuicja intelektualna .....	133
2.3. Intersubiektywizm języka i „rozum powszechny” .....	137

<b>3. Bóg – absolutna podstawa świadomości i przyczyna świata</b> .....	139
3.1. Substancja i podmiot .....	139
3.2. Konieczność i to co nieskończone .....	146
3.3. Ku interpretacji personalistycznej .....	158
<b>Zakończenie</b> .....	161
<b>Bibliografia</b> .....	163
<b>Índice</b> .....	165
<b>Resumen</b> .....	167
<b>Indeks osobowy</b> .....	169
<b>Indeks rzeczowy</b> .....	171

## WYKAZ SKRÓTÓW DZIEŁ J.L. BALMÈSA

C – *El Criterio*

FE – *Filosofía elemental:*

FE\_L – *Lógica*

FE\_E – *Ética*

FE\_ES – *Estética*

FE\_I – *Ideología pura*

FE\_G – *Gramática general o filosofía del lenguaje*

FE\_P – *Psicología*

FE\_T – *Teodicea*

FE\_H – *Historia de la filosofía*

FF – *Filosofía fundamental*



## Wstęp

Filozofia najnowsza – filozofia drugiej połowy XX oraz pierwszej dekady XXI wieku jest fenomenem wielorako złożonym oraz – ze względu na stosunkowo niewielki dystans chronologiczny – niewystarczająco jeszcze zbadanym. Naturalnie, jest to przykład pewnej prawidłowości, która jest czymś nieodłącznym w analizie każdej epoki historycznej. Niemniej jednak, bez wątplenia można wskazać na zarysowujące się tendencje, które – z wielu powodów – można uznać za wiodące i z tego punktu widzenia można suponować ściśle określony ich wpływ na formę i treść filozofowania przyszłych pokoleń. Mówiąc o wyróżniających się trendach współczesności, należy przywołać wciąż nośne dziedzictwo filozofii analitycznej ze wszystkimi jej odmianami, dorobek i kolejne formy oddziaływania szeroko rozumianego egzystencjalizmu, jak również poszukiwania w obrębie myśli postmodernistycznej, która ciągle jeszcze swoje aspiracje ugruntowuje i szuka punktów odniesienia, i to może nie tyle w celu osiągnięcia dobrze ugruntowanego statusu systemowości, który *nota bene* nie jest jej wewnętrznym celem, co raczej jakiejś formy porządkującej syntezy.

W bogatą paletę nurtów filozoficznych współczesności wpisuje się tradycja wywodząca się jeszcze ze starożytnego i średniowiecznego arystotelizmu określana mianem filozofii realistycznej (filozofii bytu) utożsamiana najczęściej z tomizmem – myślą św. Tomasza z Akwinu i jej odmianami, głównie tymi, które zaznaczają swoją obecność w ostatnim stuleciu (tomizm lowański, tomizm transcendentálny, tomizm egzystencjalny, tomizm analityczny). Wieloaspektowe, twórcze nawiązywanie do filozoficznego dziedzictwa Akwinaty zdaje się być bardzo dobrą egzemplifikacją tego, że jest to myśl – pomimo znacznej perspektywy czasowej – otwarta i wciąż płodna. Naturalnie, nawiązywanie do niej charakteryzowało się różnymi odcieniami systemowymi, niemniej rzeczona powyżej ta fundamentalna jej cecha, jaką jest jej otwartość i swoista ponadczasowość sprawia, iż intelektualne światło geniuszu Doktora Anielskiego jest wyjątkowo podatnym gruntem dla kreatywnej dyskusji z systemami myślowymi względem niej młodszymi, co pokazuje także historia myśli współczesnej.

Celem niniejszej monografii jest próba prezentacji myśli dziewiętnastowiecznego katalońskiego myśliciela – Jaime Luciano Balmèsa<sup>1</sup>, który w opinii wielu badaczy

---

<sup>1</sup> Urodził się w Vich w Katalonii (prowincja Barcelony) w roku 1810. Bardzo wcześnie, w szesnastym roku życia rozpoczął studia na Uniwersytecie w Cervera (1826-1835), gdzie zapoznał się

(m.in. E. Gilson, M.A. Krąpiec) uchodzi za zasadniczego prekursora neotomizmu zaznaczającego swój dorobek oraz wpływ w drugiej połowie wieku XIX oraz w całym stuleciu XX. Z tego tytułu jego działalność naukowa i działalność pisarska jest epistemicznie wyjątkowo ważna oraz interesująca; ważna tym bardziej, że jakkolwiek umocowana systemowo – przynajmniej w warstwie deklaratywnej – w realizmie poglądów św. Tomasza z Akwinu, stanowi genialny przykład filozoficznej debaty z innymi, głównie nowożytnymi, nurtami filozoficznymi. Monumentalne bowiem dzieła, głównie zaś ściśle filozoficzne – *Filosofia fundamental* (1846), jak również *El Criterio* (1845) i *Filosofia elemental* (1847), są przykładem godnej podziwu głębi i precyzji analiz, a także elokwencji z pozycji badacza poszukującego spójnej wizji rzeczywistości oraz rzeczowego jej poznania, zwracając uwagę szczególną na kryteria jego poprawności. Pisane z wielkim rozmachem logiczne, teoriopoznawcze i metafizyczne dzieła Balmès są – jak sam to wielokrotnie podkreśla – pisane po to, aby zademonstrować bezwzględnie pierwszoplanową wartość prawdy, jak i towarzyszącej jej i uzupełniającej, a nawet ją poniekąd warunkującej, poznawczej pewności<sup>2</sup>.

W wielu aspektach podejście Balmès jest reprezentatywne dla jego epoki, to znaczy jego pisma są utrzymane w duchu akademickiego (scholastycznego) wykładu, ale wykładu niesłuchanie analitycznie uporządkowanego, a przede wszystkim wolnego od jakichkolwiek zarzutów kompilatorstwa. Od razu tutaj należy zaznaczyć, że filozoficzne stanowisko przywołanego tutaj Myśliciela jest oryginalne. Balmès studiuje bowiem pisma św. Tomasza z Akwinu, ale czyni to z myślą „unowocześnienia” ich przesłania w horyzoncie dyskusji ze zdobyczami wybranych propozycji filozofii nowożytnej, głównie podzielanych przez niego elementów myśli Kartezjusza oraz Th. Reida. Naturalnie, w tle całego tego intelektualnego przedsięwzięcia znajduje się również dyskusja z ujęciami, które w opinii przywołanego tu Prekursora neoscholastyki są błędne – przede wszystkim chodzi tu o idealistyczne aspekty filozofii krytycznej I. Kanta, której owocem jest niebezpieczeństwo niekontrolowanego subiektywizmu oraz myśli przedstawicieli niemieckiego idealizmu (J.G. Fichte, F.W.J. Schelling, G.W.F. Hegel), prowadzącej do monizmu i – w przekonaniu naszego Autora, szczególnie groźnego – panteizmu. Stąd też

---

gruntownie z dziedzictwem myślowym Akwinaty, a także Kajetana, Bellarmina, jak również F. Suarez. W roku 1834 otrzymał święcenia kapłańskie, w rok później doktoryzował się z teologii. Od tego czasu przebywał w rodzinnym Vich i w Barcelonie (1841-1844), a także w Madrycie (1844-1848). Zmarł w Barcelonie w 1848 roku. Maksymalistyczny program pracy filozoficznej wyznaczony przez hiszpańskiego Filozofa przyczynił się do ożywienia filozoficznej myśli chrześcijańskiej nie tylko w Hiszpanii (istnieje tutaj Instytut poświęcony jego pamięci – „Balmesiana” wydający periodyki: „*Analecta sacra Tarraconensia*” oraz „*Bibliografía hispánica de ciencias histórico-eclesiásticas*”), ale także w Niemczech, we Włoszech i Francji. Krytyczne wydanie wszystkich dzieł Balmès znajduje się w: *Obras completas* (t. I-XXXIII, Barcelona 1925-1927) oraz w krytycznym wydaniu poprawionym: *Obras completas* (t. I-VIII, Madryt 1964). Zob. Tupikowski 2000, s. 473-474; Tenże 2010, s. 263.

<sup>2</sup> Przywołane tu dzieła J.L. Balmès są podstawowym materiałem źródłowym niniejszej monografii.

głównie – aczkolwiek nie do końca słusznie – przypisuje się Balmèsowi przyjmowanie stanowiska jawnie eklektycznego.

W związku z tym, warto wyjaśnić to, jak sam Balmès rozumie to, czym jest rzeczony tutaj eklektyzm. W swoim kursie *Historia de la filosofía* wyjaśnia, że może być on pojmowany na dwa zasadniczo różniące się sposoby. Otóż, (1) mówi, iż eklektyzm może być utożsamiany z metodą (*método*) uprawiania filozofii i w tym znaczeniu każdy bez wyjątku człowiek, który sumiennie poszukuje prawdy, gdziekolwiek się ona znajduje, jest eklektykiem. Istnieje jednak także inne jego rozumienie (2) utożsamiające go z samą filozoficzną doktryną (*doctrina*), której celem staje się – bez względu na ustalenie prawdy – uzgodnienie rozmaitych, czasami sprzecznych, poglądów. W tym drugim wypadku, eklektyzm jest drogą prowadzącą do – jak się wyraża – „ruiny prawdy”. W tym kontekście, z całą pewnością, podejście samego J.L. Balmèsa należy kojarzyć z obroną przez niego metodą i w tym też znaczeniu można go określić jako „eklektyka”, a zatem myśliciela, którego celem nadrzędnym jest odczytanie i wyartykułowanie prawdy. Widać tu zresztą niedwuznacznie podobieństwo do podejścia samego św. Tomasza z Akwinu [por. FE\_H XXIX, 170].

Dlatego też, bardzo znaczące wydaje się to, co Jaime L. Balmès zauważa w swojej historycznej refleksji na temat Akwinaty. Mówi on mianowicie, że Autor *Summa contra gentiles* jest genialnym przykładem myśliciela, który – pomimo dokonanej przez siebie niebywałych rozmiarów teologiczno-filozoficznej syntezy – nie tyle jest „fundatorem” (*fundador*) scholastyki, co przykładem jej „organizatora” (*organizador*); takiego organizatora, który ukazuje potomnym i wszystkim korzystającym z jego dorobku szlak swoistej metodyki postępowania naukowego, jakim jest umiejętność odczytywania prawdy w różnych jej systemowych kontekstach. Naturalnie, dziedzictwo Doktora Anielskiego nosi na sobie „styl epoki” i jest nim poniekąd uwarunkowane, ale geniusz jego ponadczasowego przesłania zasadza się na niezwyklej głębi, trafności i przenikliwości podejmowanych przez niego refleksji [por. FE\_H XXXIX, 201; C XVI, *Nota*].

Stąd też i Balmès, podejmując swoje dzieło na płaszczyźnie kryteriologii (epistemologii), jak i metafizyki, wskazując na podstawowy cel *Filosofía fundamental* mówi, iż jest nim analiza „korzeni”, na których wspiera się całe „drzewo” nauk [por. FF 10, XXI, 288]. Czyni to w tym celu, aby w odnowionej perspektywie, tzn. korzystając głównie z dorobku filozofii świadomości R. Descartesa i pryncypiów filozofii zdrowego rozsądku Th. Reida, a także myśli tomistycznej, wykazać integralność tych wszystkich poznawczych zabiegów, które zmierzają do ustalenia prawdy. Tak zatem – jak się wydaje – centralnym zamierzeniem Autora *Filosofía fundamental* – jest zaprezentowanie nowej spójnej wizji rzeczywistości, tzn. integralnego (na wzór Akwinaty) patrzenia na świat osób i rzeczy, uwy puklając tutaj metafizyczny (i w tle – także religijny) obraz Boga jako pierwsze i podstawowe personalne źródło prawdy, jak i ostatecznego gwaranta jej pewności oraz niepowątpiewalnej obowiązywalności.

Naturalnie, jak z tego wynika, zasadnicza część twórczości Balmèsa to jego refleksje natury metafizycznej, jak również epistemologicznej. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że ich rozumienie (zwłaszcza tej pierwszej) odpowiada duchowi czasu, w jakim żył i tworzył. W *Filosofia elemental* wyjaśnia, iż w jego zamyśle w traktacie metafizyki zawierają się następujące składowe: „estetyka”, „ideologia czysta”, „gramatyka ogólna”, „psychologia” oraz „teodycea”. Taka jej struktura mieści się pomiędzy wykładem „logiki” a „historii filozofii”. Należy tutaj dodać, że sam Autor *Filosofia elemental* nie jest – w ostatecznym rozrachunku – wierny tradycji realistycznej, w każdym razie tradycji realistycznej w odświeżeniu tomizmu egzystencjalnego. Myśl jego pozostaje zasadniczo w mocno zarysowanej proveniencji epistemologicznej i to właśnie w odświeżeniu dyskursu wyraźnie epistemologicznego J.L. Balmès sytuuje swoją (filozoficzną) wizję Boga, jak i inne kluczowe tematy swoich, wyjątkowo precyzyjnych, analiz. Specyfika tego podejścia polega więc na tym, że rzeczona tutaj m.in. koncepcja Absolutu jest w jego obrębie swoistym *a priori*, czymś w rodzaju wstępnego warunku zdroworozsądkowej oraz teoriopoznawczej struktury filozofii.

Tak zatem, Balmèsa debata z nowożytnym racjonalizmem znalazła swoje apogeum w jego myśli filozoficznej, myśli, która ostatecznie nie znalazła fundamentu natury metafizycznej, ale ześrodkowała się wokół dyskusji na temat (wstępnych) warunków ludzkiego poznania. Nadmienić trzeba, że – jak podkreśla znawca tematu, M.A. Krąpiec – podejście tego rodzaju dotyczy w znacznej mierze całej XIX-wiecznej neoscholastyki, która co prawda zamierzała pozostać „filozofią klasyczną” [2000, s. 12-13] w duchu tradycyjnego tomistycznego realizmu, niemniej jednak jej silna podbudowa natury epistemologicznej przyczyniła się do tego, iż przybrała ona głównie postać realizmu pośredniego, czyli w istocie ulokowała swoje analizy i rozwiązania na pograniczu (postulowanego) realizmu i subiektywizmu.

Opracowania dotyczące myśli Balmèsa, a w szczególności jego filozofii nie są specjalnie imponujące. Na podkreślenie zasługują takie prace jak: M. Prados y López, *Balmès, el buen amigo de la verdad*, Madrid 1951; V.E. Feliu, *Sistematización del pensamiento de Balmès*, Madrid 1952; H. Auhofer, *Die Soziologie des Jaime Balmès*, München 1953 (wydanie w języku hiszpańskim: Madrid 1959); I. Casanovas, *Apologética de Balmès*, Barcelona 1953; L. Riba, *Balmès*, Vich 1955; F. Gonzalez Cordero, *El instinto intelectual fuente de conocimiento. Doctrina de Balmès sobre el instinto ciego, su critica y valoración en el orden ético*, Madrid 1956; A. Muñoz Alonso, *Principios y fundamento de la filosofía de Balmès*, Madrid 1961; T. Tusquets, *Jaime Balmès, son système philosophique*, Paris 1962; F. Sainz de Robbes, *Balmès*, Madrid 1964; T. Alesanco, *El instinto intelectual en la epistemología de Jaime Balmès*, Salamanca 1965; J. Riezu, *El pensamiento sociológica de Jaime Balmès*, „Estudios filosóficos” 15(1966), s. 526-540; G. Fraile, T. Urdanoz, *Historia de la filosofía española*, Madrid 1972, t. II, s. 96-99 oraz w języku polskim: M.A. Krąpiec,

*Dzieła*, t. VIII: *Poznać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 1994, s. 9-15; A. Pietrzak, *Balmès Urpiá Jaime*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki (red.), Lublin-Kraków 2022, s. 139; J. Tupikowski, *Balmès Jaime Luciano*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2000, s. 473-474; J. Tupikowski, *Prawda i pewność jako węzłowe kategorie epistemologii Jaime L. Balmèsa*, „*Roczniki Filozoficzne*” 58(2010), nr 1, s. 263-279.

Treść niniejszej książki – w jej podającym, analitycznym wykładzie – składa się z dwóch części prezentujących fundamentalne kategorie teorii poznania (I – *Kluczowe kategorie epistemologii*) oraz metafizyki (II – *Węzłowe pojęcia metafizyki*) Jaime L. Balmèsa. I tak, część pierwsza skupia się kolejno na refleksji wokół kategorii „pewności” ukazując jej oryginalną, poznawczą specyfikę. W tym celu analizuje się „ja” podmiotu jako swoisty punkt wyjścia autopercepcji oraz percepcji świata pozapodmiotowego, aby w tym świetle zademonstrować Balmèsa pojmowanie istoty pewności. Sama pewność jest więc efektem refleksji i zdrowego rozsądku. Następnym krokiem jest podjęcie badań w obszarze kategorii ludzkiej „świadomości”, odsłaniając tym samym kluczowe, podmiotowe warunki oraz składowe aktów poznawczych. Tłem tej porcji rozważań jest zwrócenie uwagi na podmiotową nośność oczywistości odpoznanawanej w palecie koniecznych kryteriów świadomości. Dopełnieniem refleksji zawartych w tej części monografii jest J.L. Balmèsa teoria prawdy. Pojawia się tu zatem splot uwag na temat klasycznego (realistycznego) rozumienia prawdy, a więc jej odśłony ontycznej – prawda w sensie ścisłym oraz odśłony epistemicznej – prawda w sensie logicznym. Podsumowaniem tych ustaleń jest zwrócenie uwagi na tzw. prawdy podstawowe jako ostateczne kryteria pewności, co sprawia, że choć – reflektowane oddzielnie – prawda i pewność, niesprowadzalne do siebie w ich naturze i poznawczej komunikowalności, są – ontycznie i epistemicznie – komplementarne.

Część drugą książki otwiera próba rekonstrukcji Balmèsa koncepcji bytu. Podaje się tu zatem tomistyczny realizm tego ujęcia, czyniąc to w perspektywie wykorzystywanych przez Autora *El Criterio* aspektów filozofii podmiotu oraz filozofii zdrowego rozsądku. Rozumienie bytu „zyskuje” tu więc sam realizm jako nieodwołalny punkt wyjścia jego wyjaśnień natury metafizycznej, jak również perspektywy niejako „poszerzonej”, bo uwzględniającej rozważania na kanwie bytu w obrębie ujęć czysto świadomościowych (analiza pojęcia bytu realnego oraz bytu możliwego), czego wyrazem jest przywołana w tekście „struktura idei”. Niewątpliwie, wyróżnioną i zarazem ostateczną racją wszystkich przywoływanych przez Balmèsa kategorii jest istnienie i działanie Boga. Jest On tutaj rozumiany jako podstawa-przyczyna warstwy ontycznej rzeczywistości, ale jest także osobowym gwarantem samego istnienia, jak i absolutnej obowiązywalności prawdy, która – wraz z pewnością – stanowi zasadniczą płaszczyznę odniesień nie tylko dla samej filozofii, ale i dla wszystkich składowych kultury – nauki, sztuki, moralności i (oczywiście) religii.



## Część pierwsza

# KLUCZOWE KATEGORIE EPISTEMOLOGII: PEWNOŚĆ – ŚWIADOMOŚĆ – PRAWDA

Bez względu na szczegółowe rozwiązania systemowe proponowane przez J.L. Balmèsa, jego podejście wydaje się szczególnie interesujące i godne uwagi ze względu na to, iż zarysuje się w nim bardzo widoczny poznawczy maksymalizm. Mianowicie, zwłaszcza w swoich dziełach *stricte* filozoficznych, staje on na stanowisku postulowania niezbędności poczynienia swego rodzaju merytorycznej (i w tle również – formalnej) syntezy tomizmu, której celem ostatecznym jest dialog z innymi, głównie nowożytnymi, nurtami filozoficznymi, w tym – przede wszystkim – dziedzictwem Leibniza, Kartezjusza, a także Th. Reida. Odwołując się zatem twórczo do filozoficznej myśli św. Tomasza z Akwinu, a jednocześnie rozpoczynając szeroko zakrojony oraz pogłębiony rozwój badań nad średnio-wieczną myślą scholastyczną, optuje Balmès za przybliżeniem tomizmu – głównie spuścizny Akwinaty, jako integralnej doktryny filozoficznej i teologicznej<sup>3</sup>, kulturze filozoficznej swojej epoki. Występuje nasz Autor w ten sposób wobec palety szerzących się – jak sądzi, merytorycznie dyskusyjnych – prądów filozoficznych, głównie empiryzmu, sensualizmu oraz sceptycyzmu, jak również (zasadniczo) niemieckiego idealizmu o wydźwięku panteistycznym oraz ustawia się w opozycji wobec kantyzmu.

Jak stąd wynika, podejście J.L. Balmèsa zdradza pewne konotacje eklektyczne, aczkolwiek wymaga to poczynienia kilku fundamentalnych uwag, ponieważ – jak już to było zaznaczone we *Wstępie* książki – jest to eklektyzm *sui generis*; ponieważ eklektyzm pojmowany raczej jako metoda docierania do prawdy, niż jakieś łatwe forsowanie (uproszczonej) zbieżności poglądów, niezatroskanych na pierwszym miejscu o ustalenie i zakomunikowanie prawdy. Tak zatem – przykładowo – ba-

---

<sup>3</sup> W rozległej pisarskiej twórczości J.L. Balmèsa pojawia się wiele refleksji na pograniczu problematyki teologicznej i filozoficznej. W związku z tym, należy podkreślić jego wkład w utrwalenie i popularyzację nazwy „teologia fundamentalna” w polu szeroko pojętych, ówczesnych dyskusji apologetycznych, tak w zakresie zagadnień teologicznych, jak i filozoficznych. Zob. Pietrzak 2002, s. 139.

zując na ustaleniach w zakresie realizmu teoriopoznawczego, w obranym przez siebie „punkcie wyjścia” przyjmuje on, jako oczywistą, opinię Kartezjusza: *cogito ergo sum*. Co przy tym ważne, podpira jej poznawczą nośność ustaleniem pochodzącym od Reida, a dotyczącym realizmu istnienia podmiotów poznających, jak i realizmu istnienia świata pozapodmiotowego, o czym absolutnie i niepowątpiewalnie upewnia sam zdrowy rozsądek. Postuluje tu Balmès także bezwzględność i absolutną konieczność oparcia się na zakładanych przez Autora *Rozprawy o metodzie* „ideach jasnych i wyraźnych”, a dodatkowo – na koniecznej obowiązywalności zasady (nie)sprzeczności będącej niepowątpiewalnym fundamentem jawiącej się tutaj epistemicznej oczywistości. Wynika stąd konsekwentnie, że samo – jak się okazuje – oczywiste istnienie człowieka jako podmiotu poznającego, jak i ewidentne istnienie świata względem niego zewnętrznego, jest bazowym, a przez to koniecznym fundamentem realizmu oczywistości oraz niezawodnym gruntem wobec możliwości ustalania niepowątpiewalnego kryterium prawdy jako wartości podstawowej i absolutnej. Na kanwie ustaleń dotyczących prawdy uwidacznia się również Balmèsa stanowisko na temat poznawczej nośności fenomenu pewności. Ta ostatnia, chociaż od prawdy samej odmienna, jest niezaprzeczalnym, a przy tym wyjątkowo ważnym ogniwem racjonalnego i mądrościowego opisu świata.

## 1. Pewność w horyzoncie oczywistości i zdrowego rozsądku

Płaszczyznę analiz ściśle epistemologicznych rozpoczyna Balmès od zagadnienia pewności poznania, co uzasadnia wprowadzaniem tutaj porządkiem logicznym. Sama pewność jest tu traktowana jako istotna podstawa całego procesu poznawczego. Naturalnie, z kwestią pewności wiąże się nierozdzielnie problem prawdziwości poznania. W przekonaniu naszego Autora, pojawiające się w tym kontekście nazwy – „pewność” i „prawda” żadną miarą nie są synonimiczne. W postulowanym przez niego znaczeniu prawda jest po prostu zgodnością porządku idealnego z rzeczą, gdy tymczasem pewność jest (jedynie) przyłgnięciem intelektu do prawdy. Dlatego też pewność wymaga chociażby iluzji prawy. Prezentowana tutaj problematyka pewności prowadzi w stronę rozważenia trzech dodatkowych spraw, a mianowicie samego istnienia pewności, po wtóre racji, które ją uzasadniają i wreszcie – wskazania sposobów jej nabywania.

### 1.1. W polu *cogito*

Znamienne jest to, że w różnych odsłonach swoich dzieł filozoficznych oraz pośród wielu formułowanych przez siebie tez, J.L. Balmès bardzo często powraca do refleksji z wielu powodów kluczowej, a mianowicie wskazuje na fakt nigdy

niekończących się poznawczych aspiracji ludzkiego ducha<sup>4</sup>. Zauważa tu bowiem, iż człowiek posiada taki splot swoich duchowych dążeń, których nie da się ulokować w obrębie jedynie tego, co „aktualne”. Z natury swej zmierza on w kierunku „porządku wyższego”; „z natury – jak mówi – kocha on prawdę i dobro”. Nie zadowala się więc tym, co wyłącznie indywidualne i konkretne. Autor *Filosofia elemental* twierdzi wręcz, że duchowa aktywność człowieka w jakiś tajemniczy sposób wykracza poza granice jego sił, a „jego pragnienia są wyższe niż sam jego byt”. Dodaje przy tym, iż dokonuje się to wszystko na kanwie natury, której człowiek doświadcza, ale i którą transcenduje. Porzucając wszak uwarunkowania, a przez to i ograniczenia samych indywidualiów (tego, co jednostkowe) i konkretnów, ludzka dusza „doświadcza niedającego się określić uczucia, czegoś w rodzaju przecucia tego, co nieskończone”. Jest nim intuicja Stwórcy – „Autora wszystkiego, co stworzone”. Ta intuicja niesie harmonię „rozumienia oraz serca”. Samo rozumienie zaś jest również „darem” Stwórcy; jest „światłem”, które umożliwia poprawne rozeznanie we wszystkich składowych ludzkiego życia – tych o charakterze czysto spekulatywnym, jak i tych z obszaru praktycznego, egzystencjalnego [por. C VII, 2; FF 4, XVIII, 111-113; C XII, 2; zob. FE\_E XIV, 105; C I, 5; FE\_ES XVIII, 147-152; FE\_G XVIII, 213nn; C IV, 1].

Znając treść uwagi poczynionej przez św. Tomasza z Akwinu na początku jego dzieła *De ente et essentia*<sup>5</sup>, Jaime L. Balmès zauważa pewną prawidłowość, a mianowicie to, że filozofowie u początków swoich spekulacji poszukują jakiejś „pierwszej zasady” (*primer principio*) mogącej służyć jako fundament dla dalszych rozumowań. Zanim jednak znajdują odpowiedź, która wskazuje wprost ową zasadę, najbardziej właściwe wydaje się pytanie o to, czy ona w ogóle istnieje. Stąd też rodzi się kwestia bardziej jeszcze fundamentalna – czy istnieje prawda taka, która jest podstawą wszelkich innych prawd? [por. FF 1, IV, 38; FF 1, XV, 143]. Jest zatem bardzo znaczące, że swoje główne dzieło filozoficzne – *Filosofia fundamental* rozpoczyna Balmès od wykładu swoich poglądów na temat pewności. Już na wstępie zaznacza, że całe studium filozofii winno się rozpoczynać od spostrzeżenia i zanalizowania tej właśnie problematyki, porównując owe pierwsze kroki badań filozofa do człowieka wznoszącego dom, a zatem rozpoczynającego swoją pracę od zastanowienia się nad fundamentami<sup>6</sup>. O tym, że jest to zagadnienie całkowicie bazowe przekonuje historia filozofii, ale także – a może przede wszystkim

---

<sup>4</sup> Wprawdzie sam Balmès nie sygnalizuje tego, ale uwaga ta jest zbieżna z treścią przesłania pierwszego zdania *Metafizyki* Arystotelesa: „Wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania” (A, 980a – tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, s. 2).

<sup>5</sup> W pierwszym zdaniu tegoż dzieła Akwinata zaznacza, iż „mały błąd na początku wielkim jest na końcu”. Cyt. za: M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza z Akwinu „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin: RW KUL 1994, s. 9.

<sup>6</sup> Warto dodać, że problematyka kryteriologiczna inicjowana tutaj przez J.L. Balmèsa będzie miała swoich (tomistycznych) kontynuatorów. Zob. np. D. Mercier, *Kryteriologia czyli traktat o pewności*, tłum. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski, Warszawa 1901.

– sama ludzka natura, która, pomimo różnych jej interpretacji, kierowana rozumem i zdrowym rozsądkiem, skupia się na intuicji swojej egzystencji [por. FF 1, I, 1-2; zob. FE\_T I, 1; FF 9, XXI, *Nota*].

Sama „natura – konstatuje w związku z tym Balmès – wyprzedza filozofię” [FF 2, II, 24]. Oczywiście, w wielu nurtach filozoficznych, zwłaszcza tych o proveniencji sceptycznej<sup>7</sup>, pojawiają się w tym obszarze pewne wątpliwości, ale wszystkie je można rozwiązywać poprzez sam fakt pryncypiów pewności<sup>8</sup>. Nikt bowiem – przekonuje Balmès nie podaje w wątpliwość tego, że w swoim własnym wnętrzu posiada takie akty (*los fenómenos internos*), które są niepowątpiewalne<sup>9</sup>. Należą do nich myślenie<sup>10</sup>, odczuwanie własnej egzystencji oraz działania wolnej woli. Poza tym, akty te komunikują jakiś rodzaj odniesień do wszystkiego tego, co zewnętrzne (*externo*). Taki stan rzeczy jest zwyczajnym faktem [por. FE\_I XI, 145-146; FF 1, II, 12], który swoje najgłębsze umocowanie odnajduje w perspektywie zasady niesprzeczności, a ściśle mówiąc – „prawdy zasady niesprzeczności”. Jedynie poza jej epistemiczną nośnością wątpliwości zgłaszane przez sceptycyzm mogłyby mieć jakieś uzasadnienie. Tymczasem nie jest ona li tylko prostym faktem ludzkiej świadomości, jakimś tylko ludzkim przecuciem, ale prawdą z porządku czysto idealnego, z czego wynika, że świadomość – jej pole, w jakiś sposób „zawiera” (*envuelve*) rzeczywistość. Podstawowym pojęciem, na którym wspiera się jej ontyczna i epistemiczna obowiązywalność jest pojęcie „bytu”, a więc czegoś (w jakikolwiek sposób) realnego [zob. FF 1, XXI, 206. 207. 211; zob. FF 1, XXIV, 245-246; FE\_I XV, 207].

Można również powiedzieć, że w wyjątkowości swej wewnętrznej nośności zasada niesprzeczności swoiście wyprzedza, zarówno samo istnienie, jak i naturę rzeczy, natomiast świadomość – jej faktyczność, jest zawsze czymś (aktowo) określonym; jest ona zawsze zdeterminowana. Poza tym, fakt świadomości ma charakter indywidualny, natomiast obowiązywalność zasady (nie)sprzeczności dotyczy porządku uniwersalnego. Wynika stąd, że treść pola świadomości jest czymś kontyngencyjnym, podczas gdy rzeczona tutaj zasada jest czymś „absolutnie koniecznym”, co wynika stąd, że sama konieczność jest jedną z charakterystyk

---

<sup>7</sup> Warto tutaj przywołać opinię M.A. Krąpca, według którego postawa teoriopoznawcza Balmèsa jako zdecydowanie opozycyjna w stosunku do sceptycyzmu, może być określona jako „dogmatyczna”. Do tej grupy zalicza również takich m.in. autorów jak: J. Gređt, Z. Gonzales, J. Kleutgen, S. Tongiorgi. Zob. Krąpiec 1995, s. 22.

<sup>8</sup> Autor *Filosofia elemental* przywołuje podstawowe przykłady pewności, jakimi są: pewność własnego istnienia, pewność istnienia świata materialnego, jak również pewność moralnych, matematycznych i metafizycznych zasad [por. FE\_I XIV, 170].

<sup>9</sup> Przekonuje zatem dobitnie, iż niezaprzeczalnie „istnieje pewność niektórych prawd” [por. FE\_I XV, 196].

<sup>10</sup> Mówi tutaj Balmès o fakcie myślenia, pomimo tego, że często bywa tak, że człowiek myśląc, nie rozumie tego, czym samo owo myślenie jest [por. C XII, 2].

prawdy wywodzącej się z kolei z faktu oczywistości<sup>11</sup>. W związku z powyższym należy dodać, iż niesprzeczność jawi się jako podstawowe prawo wszelkiego poprawnego myślenia, więcej – inteligencji jako namysłu o proveniencji wyraźnie mądrościowej<sup>12</sup> [por. FF 1, XXI, 212-214; zob. FE\_I VI, 81; FF 7, XVII, 117]. Oznacza to, że zanurzeni w świecie i poznający go ludzie, opierając się w całkowicie naturalny sposób na jej poznawczej nośności, są wielu treści po prostu pewni<sup>13</sup>. W związku z tym, zaznacza Balmès, niepodobna powątpiewać w istnienie samej pewności jako fundamentu poznania<sup>14</sup>. Podawać ją w wątpliwość – zauważa tutaj dość plastycznie w opozycji do absolutnego sceptycyzmu – to kwestionować fakt naturalnego światła w pełnym blasku promieni słońca.

Pewność zatem jest faktem – faktem naturalnym; jest stałą „jakością” przynależną do samej ludzkiej natury. Jawi się więc jako kompletnie spontaniczny efekt rozwoju i działania ludzkich władz duchowych i oczywistość, jako taki, jest niezależny od jakichkolwiek ludzkich opinii. Rzeczona tu pewność odnosi się bowiem do wielu wymiarów ludzkiej egzystencji oraz czynionej przez człowieka refleksji. Ma ona swoją postać metafizyczną oraz fizyczną, a także moralną<sup>15</sup> i zdroworozsądkową. Pewność metafizyczna to ta, która się wspiera na istocie rzeczy; fizyczna

---

<sup>11</sup> Oczywistość jest niezawodnym kryterium prawdy. Jest ona również nieobalnym kryterium pewności, na co składają się takie podstawowe czynniki jak: i) sama natura rzeczywistości, która nie pozwala „wątpić w to, co jest oczywiste”; ii) rozum, który w swojej funkcjonalności opiera się ciągle na oczywistości oraz iii) „świadectwo wszystkich ludzi”, którzy co prawda dyskutują pomiędzy sobą nad oczywistością tej, czy innej rzeczy, ale nie podają w wątpliwość oczywistości jako takiej [por. FE\_I XIV, 188].

<sup>12</sup> Naturalnie, polem realizowania się zasady niesprzeczności jest rzeczywistość prawdy. Dążenie do niej jest warunkiem koniecznym poprawności poznania w ogóle [por. C I, 1].

<sup>13</sup> Owa pewność odnajduje swój grunt we wspomnianej tutaj oczywistości, która jest „intelektualną wizją”, w świetle której jedno pojęcie zawiera się w drugim, bądź też z konieczności – na kanwie zasady niesprzeczności – wyklucza. Bez takiej oczywistości ludzki rozum musiałby pograć się w „chaosie” i „absurdzie” [por. FE\_I XIV, 184].

<sup>14</sup> Należy tylko mieć świadomość różnicy, jaka zachodzi pomiędzy samą pewnością jako zdecydowanym przyłgnięciem do (prawdy) rzeczy, co jest faktem niedającym się podać jakiegokolwiek wątpliwości, a jej fundamentem, którym jest (może być) jakiś „podmiot opinii”, w którym owa pewność się rodzi [por. FE\_I XIV, 170-171].

<sup>15</sup> Rozpatrując kwestię pewności natury moralnej, Balmès podkreśla, iż same pojęcia moralne, ich pierwotne wyczucie jest domeną wszystkich bez wyjątku ludzi. Są one czymś bezwzględnie pewnym, tak jak pewna jest recepcja poznawcza (materialnego) świata pozapodmiotowego. Tym, co różnicuje pojęcia moralne od palety innych pojęć jest to, że nie są one jedynie przedmiotem swoistej „czystej kontemplacji”, ale regułami o charakterze praktycznym; są *sui generis* „regulatorami”, „przewodnikami”. Jako takie – jak stąd wynika – są bardziej pierwotne, zarówno w porządku ludzkim indywidualnym, jak i społecznym, niż wszelkie ustalenia w obrębie szkół filozoficznych [por. FE\_E I, 1-3. 5]. Warto dodać, iż rzeczona tutaj porządku – indywidualny i społeczny, składają się na tezę, że moralna „doskonałość społeczeństwa” jest w istocie „doskonałością człowieka”. Dzieje się tak, ponieważ samo „społeczeństwo jest bytem moralnym”, a jest ono ukonstytuowane z osobowych jednostek, które owe społeczeństwo tworzą [por. FE\_E XXI, 173].

zaś znajduje swój grunt w stabilności praw rządzących naturą. Pewność moralna<sup>16</sup> odwołuje się do regularności porządku, jaki zachodzi w rzeczach, natomiast pewność oparta na zdrowym rozsądku wyraża naturalną zgodność jako samą pewność (niepowątpiewalność) fizyczną<sup>17</sup> [por. FF 1, XXXIV, 337; FE\_L 2, IV, 222-226; zob. FE\_L 3, I, 320].

Dlatego też, w toku tych refleksji J.L. Balmès formułuje swoje własne stanowisko, które – jak sam zaznacza – wyrasta z historycznych prób poszukiwania niepowątpiewalnych „prawd pierwszych”. Przywołuje zatem fakt nieobalalności zasady niesprzeczności, którą formułuje: „jest niemożliwe, aby jakaś rzecz była i nie była w tym samym czasie”, przywołuje regułę, wedle której „to, co się odczytuje z całą jasnością w pojęciu rzeczy, może być w odniesieniu do niej afirmowane” i wreszcie zasadę Kartezjusza – „myślę, więc jestem”. Otóż, w przekonaniu Autora *Filosofia elemental*, przywołane tutaj trzy pryncypia pochodzą z trzech istotnych, ale odmiennych porządków – zasada niesprzeczności jest po prostu oczywistością (*evidencia*), druga z zasygnalizowanych zasad pochodzi z ustaleń zdrowego rozsądku, trzecia zaś jest wyrazem funkcjonowania (aktywności) świadomości. Każda z nich, w swoim własnym zakresie, jest absolutnie niepodważalna i jest zgodna z naturalnym intelektualnym instynktem. Niemniej, aczkolwiek należy podkreślić, iż zasada sformułowana przez Autora *Meditationes de prima philosophia*, jako różna od samej oczywistości, jak i od zdrowego rozsądku, wydaje się być nieodzownym fundamentem dla pozostałych kryteriów, to jednak wskazując na rację pewności, należy wskazać na wszystkie trzy wymienione tu jej faktory, a zatem i świadomość, i zdrowy rozsądek, i wreszcie samą oczywistość [por. FE\_I XIV, 172-176. 181-185].

Snując swoje refleksje w obrębie dystynkcji na polu prawdy, a zatem wskazując na odmiennność prawd realnych (*verdades reales*) oraz prawd idealnych (*verdades ideales*) Autor *Filosofia elemental* przywołuje stanowisko Kartezjusza i jego argumenty na poparcie tezy o istnieniu takich zespołów prawd, które okazują się odporne na ostrze wprowadzonej przez niego procedury poznawczej, ześrodkowanej wokół *dubium methodicum*. Droga, którą pokazuje Autor *Medytacji o pierwszej filozofii* jest specyficzną drogą z uwagi na fakt, iż dokonuje się w niej przejście od porządku realnego do porządku idealnego. Efektem tego pierwszego jest nośność pierwszego członu jego słynnego ustalenia, a więc sfera *cogito*. Lecz, jak twierdzi Balmès, zwrócenie uwagi na sferę *cogito* ma w zamierzeniu Descarte-

<sup>16</sup> Pewność moralna bazująca na sieci moralnych pojęć odnajduje swój grunt w swoich trzech naturalnych źródłach, którymi są „rozum, zdrowy rozsądek” oraz ludzka „świadomość” [por. FE\_E I, 4-5].

<sup>17</sup> Rzeczony tutaj zdrowy rozsądek jest również – jak przekonuje Balmès – niezawodnym argumentem za pewnością istnienia Boga. Faktem jest bowiem, że – jak mówi – „wszystkie ludy świata rozpoznali istnienie Boga”. Nie jest jednak możliwe, aby ludzie różnych kultur, ludzie prości i wykształceni, mylili się w obszarze tak fundamentalnej, ale i poniekąd oczywistej prawdy [por. FE\_T VI, 20-22].

sa prowadzić do ukazania prawdy idealnej, która z kolei przybiera postać sądu: „to co myśli, istnieje” (*lo que piensa, existe*). Ten typ prawdy, uniwersalnej i koniecznej zarazem, staje się „uprawomocnieniem oczywistości idei” (*legitimidad de la evidencia de las ideas*). Poszukiwana przez Kartezjusza swoista „jedność” prawdy znalazła swoje odbicie w trójczłonowym złożeniu: 1) tego, co jest „faktem” (*hecho*); 2) „prawdy obiektywnej” (*verdad objetiva*) i 3) koniecznego w tym wypadku – „kryterium” (*critero*). Zwracając uwagę na ten Kartezjański porządek, Balmès mówi, że wspomniany tutaj „fakt” wyjaśnia się w obszarze świadomości podmiotu – „ja”; natomiast „prawda obiektywna” znajduje swoją jasność na płaszczyźnie koniecznej relacji, jaka zachodzi pomiędzy myślą, a tym, co istniejące i wreszcie „kryterium” wyjaśnia się w tym uprawomocnieniu, którego dostarcza oczywistość samych idei<sup>18</sup>. Ostatecznym gwarantem takiego ontyczno-epistemicznego układu jest Bóg, który, w przekonaniu Ojca filozofii nowożytnej, jest „prawdomówny” i jako taki nie pozwala człowiekowi balansować na granicy – jak mówi Balmès – „wieczystych iluzji” [por. FF 1, VI, 68; FF 1, XXV, 248; FE\_I XII, 156-157; zob. FF 1, XXXIV, 330].

Można tutaj, za Balmèsem, zapytać o to, czym w istocie są owe prawdy konieczne? Są one – mówi on – „relacjami” samych bytów, ale takimi relacjami, które są tym samym tym, co reprezentowane w takim „bycie, który *de facto* jest „pełnią bytu”. Z tego wynika, że żadna, tj. jakakolwiek racja (*razón*) jednostkowa, a przez to i racja skończona, dla tych prawd nie jest konieczna. Racją tychże prawd jest jedynie „byt nieskończony”. Analiza ontycznej oraz epistemicznej struktury rzeczywistości przekonuje kolejno, iż Byt ten „jest pełnią wszystkiego”; jest „bytem koniecznym”; jest bytem „jedynym”. Konsekwentnie zatem należy skonstatować, że ostateczna racja (istnienia i inteligencji) wszystkich ludzi ma „wspólne” swoje źródło w „inteligencji nieskończonej”, z czego wypływa stwierdzenie Balmèsa o kolosalnych – metafizycznych i poznawczych – konsekwencjach: „Bóg znajduje się w nas”. Wyprowadza stąd więc inny jeszcze wniosek, a mianowicie to, że zarówno w obszarze indywidualnego ludzkiego doświadczenia, jak i w polu nauki, „z Bogiem wszystko się staje się jasne; bez Boga wszystko obraca się w chaos”. Teza ta dotyczy zarówno „porządku faktów”, jak i „porządku pojęć”, bowiem wszelka podmiotowa (ludzka) percepcja jest także faktem; faktem są również same pojęcia<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Reflektowane przez Autora *Filosofia elemental* kryterium prawdy należałoby – za Arystotelesem, a w dyskusji z sensualistami (wspomina się tu Locke’a i Condillaca) – umieścić w obszarze jej korespondencyjnego rozumienia. „Kryterium prawdy – mówi Balmès – 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” [FE\_H XVIII, 95].

<sup>19</sup> Pojęcia – zauważa Balmès – są „światłem, które wskazują drogę” w obrębie poszukiwań dokonywanych przez ludzki umysł [por. C XXII, 59].

Ważne jest przy tym i to, że całe światło tych ustaleń, i obydwa wskazane tu porządki komunikujące prawdę, nie są od człowieka zależne. Prawdy konieczne, prawdy obiektywne jako powszechne i niezmienne, pochodzą od Boga. Ich afirmacja nie jest zatem czymś arbitralnym. Samo słowo „racja” – przekonuje nasz Autor – posiada bardzo głębokie znaczenie, a bierze się ono z faktu, iż odnosi się ostatecznie do Boskiej „inteligencji nieskończonej”. W celu ujęcia wszystkich tych aspektów ontycznej i epistemicznej jedności prawdy należałoby – mówi – „wyjść z siebie i wznieść się ku tej wielkiej jedności, z której wszystko pochodzi i do której wszystko zmierza”. Sama ta „wewnętrzna komunikacja” tego, co skończone<sup>20</sup> z tym, co nieskończone jest jedną z największych pewności, którymi dysponuje metafizyka, ale które są nadal wielkim jej zadaniem. W każdym razie, prawda konieczna i powszechna – niezależna od ludzkiego istnienia, uprzednia w stosunku do niego, mająca charakter stały i niezmienny, jest podstawą wobec wszystkich innych prawd. Jest ona „wspólnym źródłem”, z którego zasobów czerpią „wszystkie inteligencje”; jest przyczyną dla „wszystkich umysłów” [por. FE\_T IV, 12-14; FF 4, XXVII, 172-174; zob. FE\_H XXXV, 190; FE\_I XIII, 167-168].

Analiza „ja” i jego zrelacjonowania wobec otaczających go (zewnętrznych) rzeczy suponuje tę uwagę, że w istocie absolutnie nic nie może być czymś (kimś) myślącym poza porządkiem realnego istnienia. A zatem, istnienie jako istnienie (akt istnienia) jest wobec myślenia czymś bezwzględnie koniecznym [zob. także: Sendłak 2012, s 58]<sup>21</sup>. Zakładanie sytuacji „myśleć”, a nie „istnieć”, byłoby przykładem zgodzania się na jawną sprzeczność. Zachodzi przy tym jednak – jak się wydaje – nieco paradoksalna prawidłowość, w świetle której w całkowicie naturalnych aktach umysłu, to co się jawi jako bardziej, intuicyjnie pierwotne, to nie istnienie, ale właśnie fakt myślenia. Oczywiście, stanowisko takie odpowiada jak najbardziej przeczuciu, jakiemu dał wyraz sam Descartes, dla którego myślenie, jako pierwsza idea „jasna i wyraźna” jest czymś najbardziej pierwotnym<sup>22</sup>. Reflektując tę sytuację J.L. Balmès w związku z tym wyjaśnia, że – konsekwentnie – składnik, swoista pointa tezy Kartezjusza – „więc jestem”, nie jest ściśle rzecz ujmując, wypadkową pierwszego członu tejże tezy, czyli – „ja myślę”, lecz jakiejś

---

<sup>20</sup> To, co skończone jest tym, co posiada naturalne ograniczenia. To, co nieskończone, nie ma żadnych absolutnie granic, a zatem pojęcie „nieskończoności” jest prostą negacją jakichkolwiek ograniczeń [por. FE\_I IX, 100-102].

<sup>21</sup> M. Sendłak mówi tu o prawie egzystencjalnej generalizacji, zauważając, iż „zgodnie z nim, orzekając własność o danym przedmiocie, powinniśmy uznać, że ów przedmiot istnieje. W przeciwnym wypadku niemożliwością byłoby prawdziwie orzekanie jakichkolwiek własności o rzeczonym przedmiocie” [Sendłak 2012, s. 58].

<sup>22</sup> Balmès wyjaśnia tutaj, iż on sam przez ideę jasną rozumie taką ideę, która „reprezentuje przedmiot w sposób jasny”. Natomiast idea wyraźna to ta, która sprawia klarowność ujęcia przedmiotu w jego wielorakich dystynkcjach. Dodaje przy tym, że przy tych warunkach można mówić o pojęciu kompletnym, to jest takim, które komunikuje „wszystkie właściwości rzeczy” [por. FE\_L 2, II, 80-82].

intuicji idei istnienia i w tej właśnie intuicji – także idei myślenia, co podkreśla naturalny związek występujących tu: predykatu oraz podmiotu. „Ludzki duch – wyjaśnia obrazowo nasz Autor – nie narodził się po to, aby kontemplować samego siebie, czy też jedynie myśleć o tym, że myśli”, ale po to, by odpowiadać wszelkim impulsom – zewnętrznym oraz wewnętrznym, przez które jest poruszany<sup>23</sup> [FF 1, XXIII, 229; por. FF 1, XIX, 185; zob. C XXII, 54].

Klarowną egzemplifikacją takiego stanu rzeczy jest waga i obowiązywalność pierwszych zasad bytu i poznania. Przywołując nośność zasady sprzeczności, Autor *Filosofia fundamental* zauważa, że ponad wszelką wątpliwość jest ona gruntem czytania przez ludzki umysł wszelkiej prawdy, ponieważ w podstawowy sposób odróżnia ona porządek bytu od jego zaprzeczenia pod tym samym względem: „w tym samym czasie” – jak mówi. Ale tym samym pyta o to, czy sama owa zasada jako fundament wszelkiego ludzkiego rozumienia świata (czyli – percepcji<sup>24</sup>, wydawania sądów<sup>25</sup> oraz procesu rozumowań<sup>26</sup>), sama z siebie jest w stanie zakomunikować coś więcej. Wyraża bowiem sam rdzeń sprzeczności, jaka zachodzi pomiędzy tym, co istnieje i tym, co nie istnieje. Jest to jednakże jedynie czysta intuicja. Zasada sprzeczności jako taka nie przedstawia istnienia przedmiotu, ani jego nieistnienia. Jej zatem nośność wspiera się na spełnianiu roli „relacji warunkowej” (*relación condicional*), to znaczy zakomunikowania samego li tylko momentu sprzecznościowego, natomiast nie jest w stanie występować w roli warunku istnienia, bądź nieistnienia czegokolwiek<sup>27</sup>.

Oznacza to więc, że jej epistemiczny komunikat mieści się w porządku tego, co idealne. Wynika stąd konsekwentnie, że nieodzownym warunkiem przejścia ze świata logicznego (*mundo lógico*) do świata realnego (*mundo de la realidad*) są świadomościowe fakty<sup>28</sup> typu: „ja czuję”, „ja myślę”, „ja istnieję”. Powołuje się tu-

<sup>23</sup> Omawiając w swojej *Historia de la filosofía* myśli Kartezjusza dotyczące istoty ludzkiej duszy oraz myślenia, Balmès zauważa, że pojawia się tam błąd utożsamienia fenomenu, jakim jest myślenie z samą substancją, którą stanowi dusza. „To prawda – stwierdza – że poznajemy duszę poprzez myślenie, ale z tego nie wynika, że dusza jest samym myśleniem” [FE\_H XLIII, 264-265].

<sup>24</sup> Nadmieniam tutaj Balmès, że ten fundamentalny poznawczy komunikat, jakim jest sąd jest w jakiejś mierze uzależniony od aktu percepcji. Od niej bowiem, od natężenia jej prawdziwości (lub fałszywości) zależy prawdziwość sądu [por. C XIV, 1].

<sup>25</sup> W każdym sądzie – wyjaśnia Balmès – występuje relacja, jaka łączy jedno pojęcie z drugim [FE\_G XV, 187]. Sąd zatem jest takim wyrażeniem, które „wewnętrznie” komunikuje fakt istnienia, bądź też nieistnienia danej rzeczy, lub jakiejś jej kwalifikacji. Jest zatem zdaniem twierdzącym, gdyż jest ono zasadniczo „wyrażeniem sądu” [por. C XIV, 1].

<sup>26</sup> Rozumowanie jest taką poznawczą operacją, która się dokonuje na mocy połączenia sądów [por. FE\_G XV, 187].

<sup>27</sup> W tym kontekście dla uzupełnienia dodajmy, iż J.R. Searle twierdzi, iż „wszystko, do czego się odnosimy, musi istnieć” [Searle 1987, s. 103].

<sup>28</sup> Podkreśla tutaj Balmès, że „świadomość jest wewnętrzną obecnością fenomenów naszej duszy”. Na tej podstawie człowiek jest bezwzględnie pewien faktów, które się w jego wnętrzu rozgrywają („myślę”, „czuję”, „chcę” etc.) – FE\_I XIV 183.

taj Balmès na przykład swoistego współdziaływania prawd ogólnych (*verdades generales*) i konkretnych (*verdades particulares*), jakie ma miejsce w obszarze geometrii. Podkreśla tu, iż prawdy ogólne, mimo, że są porządku idealnego, brane same w sobie, tj. bez skorelowania ich z prawdami konkretnymi (szczegółowymi) nie komunikują żadnych (realnych) informacji. I na odwrót – prawdy szczegółowe same w sobie, są po prostu ograniczone swoją własną naturą – gdyż nie są zupełnie komunikatywne. Jedne bazują na intuicji przestrzeni, drugie nie. Wynika stąd, że prawdy ogólne, by nie być rodzajem czystej iluzji, muszą być skorelowane z tym, co istniejące, bądź ewentualnie mogące istnieć. Przy czym Balmès dodaje, że w ogólnym porządku rzeczy, to co istnieje, ma charakter konkretny. Jest to konieczne, ponieważ poza takim układem świata całe ludzkie „poznanie byłoby fenomenem czysto subiektywnym”, a więc nieodnoszącym się *de facto* do samych przedmiotów, bez względu na to, czy są one czymś wewnątrzpodmiotowym, czy też odnoszącym się do tego, co zewnętrzne [por. FF 4, XXIV, 152; FE\_L 2, I, 73; FF 1, XIV, 139-142; zob. FE\_ES XII, 88].

Z tymi refleksjami wiąże się także, zasygnalizowane już wyżej, zagadnienie prawdy wszelkich zasad, na których się wspiera całe ludzkie poznanie, a zatem i poznawcza pewność. Otóż „prawda zasad” (*verdad de los principios*) jest zależna – jak przekonuje Balmès – „od prawdy faktów”, ale nie na odwrót. Zauważa on bowiem, że z poziomu zwyczajnych ludzkich aktów poznawczych, których przedmiotem są „fakty szczegółowe” nie można wnioskować czegoś na temat prawdy uniwersalnej (*verdad universal*). Istnienie prawdy samej nie zależy od jakichkolwiek wyjaśnień partykularnych. Nie zależy również od struktury pojęć, gdyż te, owszem, wyrażają rzecz, ale „jej nie czynią” i jej nie uzasadniają. Obrazuje to Balmès swoim ulubionym przykładem, a mianowicie pojęciem „trójkąta”. Właściwości trójkąta są zawarte w jego pojęciu i są w jakiś sposób nośne, bez względu na to, czy jest to obraz czysto subiektywny, czy też realizuje jakiś typ zrelacjonowania wobec przedmiotu, który istnieje, lub może istnieć<sup>29</sup> [zob. np. FF 4, XXVII, 172; FE\_I I, 1].

Wynika stąd, że „racja prawd koniecznych” nie może w żaden sposób być czymś zależnym od ludzkiej (konkretnej) inteligencji. Dlatego pojawia się tutaj wniosek, że „istnieje racja [przyczyna – JT] uniwersalna” (*razón universal*). Jest ona źródłem wszelkich „prawd skończonych”; jest źródłem i konieczną podstawą „całej prawdy”; jest „światłem” wobec wszystkich inteligencji; jest uzasadnieniem względem wszelkich bytów. Tak zatem, jak przekonuje Balmès, ponad wszystkimi dostępnymi człowiekowi fenomenami, ponad wszystkimi indywiduami skończonymi istnieje byt, który jest racją wszystkich bytów; jest wyjaśnieniem całego ontycznego porządku, co naturalnie prowadzi do wniosku, iż istnieje byt dzięki swojej własnej, w pełni doskonałej naturze; byt, który jest inteligentny, z natury swojej aktywnej, uzasadnia istnienie wszystkich bytów, a przez to i wszelkich inteligencji; jest przy-

<sup>29</sup> Zaznacza tutaj jednak Balmès, że „pojęcie i jego zmysłowy obraz są istotowo różne” [FE\_I I, 1].

czyną i „światłem wszystkiego”. Jest nim Bóg, w którym preegzystują wszystkie prawdy konieczne. On jest ich wewnętrznym, stwórczym światłem, dzięki któremu poznanie jako takie w ogóle jest możliwe i jest pewne. On uzasadnia wszystko co (aktualnie) istnieje oraz istnieć może. To co istnieje nie jest sferą abstraktów, lecz czymś realnie istniejącym, ponieważ pole (potencjalnego) „niebytu” nie może być podstawą czegokolwiek, nawet samych (czystych) możliwości<sup>30</sup>. Wynika stąd, że analiza epistemicznej prawdy otwiera drogę ku temu wyróżnionemu „regionowi metafizyki”, który komunikuje bezwzględną, absolutną konieczność istnienia Boga jako racji i wszelkiego istnienia, i wszelkiej prawdy [por. FF 4, XXIV, 155; FF 4, XXV, 157-161; FF 4, XXVI, 162; FE\_I VI, 82-84; zob. FF 5, XIV, 115].

Poza tym, sama operatywność idei jest uwarunkowana tym dodatkowym faktorem, jakim jest towarzyszące jej wyobrażenie, które jest konieczne dla utworzenia sobie jakiegoś pojęcia. Przykładowo, można mieć ideę dowolnego odcinka, ale bez wyobrażenia drugiego odcinka o takiej samej długości, nie można mieć pojęcia równości dwóch odcinków. Stąd Balmès stwierdza, iż – posiłkując się przy tym ustaleniami św. Tomasza z Akwinu – jest całkowicie oczywiste to, że aby coś mogło być wytworzone w porządku intelektualnym (*orden intelectual*), musi być, jakby uprzednio, rozumiane, a zatem konieczna jest tu jakaś, uprzednia jakby, intuicja przedmiotu [por. FF 1, XXIX, 286-287; FF 1, XXX, 301]. Na innym miejscu Balmès powie, iż na dobrą sprawę sam sposób powstawania pojęcia jest czymś nieodłącznym od samego tego pojęcia [por. FF 3, III, 15]. Niemniej jednak, dla samej klarowności struktury pojęć przekonuje on, iż należy je ogólnie podzielić na dwie grupy, a mianowicie na pojęcia – jak je nazywa – „geometryczne” oraz „niegeometryczne”. I podkreśla, że pierwsze spośród nich obejmują swoim zasięgiem cały układ świata zmysłowego, jeśli tylko ten jest lub może być ujmowany na płaszczyźnie reprezentacji przestrzeni<sup>31</sup>. Drugie natomiast dotyczą całej gamy bytów i to bez względu na to, czy są one, bądź mogą być, zmysłowe czy też nie [por. FF 4, V, 30; zob. FE\_ES XIV, 106-107].

Wracając jednak do problemu korelacji pojęć i wrażeń zmysłowych, Balmès czyni dodatkowe wyjaśnienia. W poznawczym porządku podmiotowym, właściwym człowiekowi (w przypadku „duchów czystych” sprawa wygląda nieco inaczej), nie jest możliwe całkowite odseparowanie pojęć – pojęć geometrycznych

<sup>30</sup> W związku z tym, warto za Balmèsem zapytać: czym jest możliwość jako taka? Jest ona – mówi – „brakiem sprzeczności, jaka zachodzi pomiędzy dwoma pojęciami”. Wynika stąd konsekwentnie, że „każdy byt niesprzeczny jest możliwy”, nawet jeśli jest to tylko „możliwość czysta” [por. FE\_I VI, 75-77].

<sup>31</sup> W swoim, prowadzonym ciągle, krytycznym dialogu z ujęciami filozofii nowożytnej, zwraca Balmès uwagę na to, że niektóre z tych ujęć są zbieżne z poglądami starożytnych. Dobrym przykładem takiego stanowiska jest pogląd (podzielany niegdyś, na przykład, przez Anaksymandra i Anaksymanesa), według którego jedynym pewnym źródłem wiedzy jest praca zmysłów. Z tego tytułu, rodzi się także wniosek wielu nowożytnych, iż „wszystko, co nie daje się mierzyć geometrycznie, jest iluzją” [por. FE\_H VII, 27].

od reprezentacji, których dostarczają zmysły. Konkretnie, należy tu zwrócić uwagę – przekonuje – na zbieżność, czy wręcz „konieczną relację”, jaka zachodzi między nimi, a zmysłową intuicją (*intuición sensible*)<sup>32</sup>. Same pojęcia nią nie są ową intuicją, ale zawsze ją zakładają. W tym celu zatem, aby zmysłowa reprezentacja posiadała swoją nośność w obszarze pojęć, konieczna jest konkretna określoność, czyli jakiś rodzaj przedmiotowej determinacji. Wspomina tu nasz Autor np. o tym, iż każda dowolna linia jest „serią punktów”, ale sama ta seria punktów nie jest w stanie reprezentować czegoś określonego (np. odcinka). Podobnie dzieje się z rozumieniem „konstrukcji” trójkąta, czy nawet figury geometrycznej o ilości boków równej milionowi. Nie wystarczy i w tym wypadku posiadanie jedynie (czystych) pojęć – „linii”, „kątown”, „powierzchni”, liczby „trzy”, czy „milion”. Nieodzowna jest znowu pewna określoność płynąca z obszaru reprezentacji; konieczne jest pewne choćby przedstawienie, chociaż może się pojawić naturalna trudność z wyobrażeniem sobie takiej konkretnej figury<sup>33</sup>.

Rozwiązaniem, jak przekonuje Autor *El Criterio* jest zgoda co do poznawczej komunikowalności intuicji zmysłowej, która wspiera, czy uzupełnia zawartość aktu intelektualnego<sup>34</sup>. Wynika stąd więc, że sam „akt percepcyjny jest pojęciem”. Tak zatem, ludzka dusza, której nieodłączną charakterystyką jest to, że coś „odczuwa, myśli, pamięta, chce” jest w swej istocie, sama w sobie „jedna” i jako taka posiada świadomość wszystkich swoich aktów<sup>35</sup>. Tym więc, co esencjalnie określa duszę jest jej, jedyna w swoim rodzaju, niepowtarzalna świadomość, która jest „wspólnym ośrodkiem” (*centro común*) zespolonym ze „zmysłem wewnętrznym” (*sentido íntimo*) jako probierzem wszelkich typów doświadczenia i odbierania wrażeń<sup>36</sup>. Oznacza to, że owszem, nie jest dana człowiekowi bezpośrednio jej intuicja, ale faktem pozostaje to, iż jest ona ciągle doświadczana od wewnątrz w odsłonięciu owego wewnętrznego zmysłu oraz we wspomnianych jej aktach. Można więc – podkreśla Balmès w dyskusji z ujęciem Kanta i odnosząc się aprobowano do propozycji św. Tomasza z Akwinu<sup>37</sup> – stwierdzić, że dusza „nie poznaje siebie samej

<sup>32</sup> W *El Criterio* podkreśla nasz Autor, że zmysły z natury swej dostarczają poznającemu podmiotowi „informacji” na temat (realnego) istnienia przedmiotów [zob. C VI, 1].

<sup>33</sup> W *Gramática general* ukazuje to Balmès na przykładzie zapisu „1, 2, 3, etc.”, zwracając uwagę na to, że zawarte w nim znaki – „jeden, dwa, trzy” nie wyrażają słów jako takich, lecz same liczby [por. FE\_G XVII, 208].

<sup>34</sup> Balmès ponownie przypomina, że intuicja, ze swej natury, odnosi się zawsze, bądź to do zmysłowej reprezentacji (*representación sensible*), bądź to do aktu ludzkiego umysłu (*acto de nuestro espíritu*), z czego wynika, że same pojęcia intuicyjne nie posiadają charakteru wrodzonego [por. FE\_I V, 56].

<sup>35</sup> W tym kontekście należy zaznaczyć, że pojęcie rozpatrywane w nim samym jest po prostu „wewnętrzną reprezentacją przedmiotu”. „Sama natomiast reprezentacja – podkreśla Balmès – może być pojmowana w relacji do podmiotu, bądź do przedmiotu. W pierwszym wypadku jest właściwie pojęciem, w drugim zaś – percepcją” [FE\_I III, 26. 29].

<sup>36</sup> „Wrażenia – podkreśla nasz Autor – są fenomenami wytwarzanymi w naszej duszy przez byty różne od niej samej”, a zatem nie są one „fenomenami czysto wewnętrznymi” [FE\_ES X, 60].

<sup>37</sup> Zob. STh, I, q. 87, a. 1.

w swojej istocie”, ale w polu swoich aktów [por. FF 4, VI, 39-44; C V, 1-2; FF 9, XII, 92. 94; FF 9, XIII, 96; zob. FE\_ES X, 55-59; FE\_P I, 2].

Rozwijając wątek ludzkiej świadomości i łącząc go z faktem istnienia i działania duszy, J.L. Balmès konsekwentnie stwierdza, że jest ona substancją. Taki wniosek narzuca się poniekąd już na kanwie prostego jej intelektualnego oglądu, jaki komunikuje jej fundamentalne akty, których stałym przejawem jest ich podmiotowy, a zatem trwały charakter. Dusza więc nie jest zależna od innych istot na sposób jakiejś modyfikacji. Potwierdza to normalne wewnętrzne doświadczenie, którego zwieńczeniem jest podmiotowość – podmiotowość, w której dokonuje się weryfikacja wszystkich wrażeń oraz aktów rozumienia i wolności<sup>38</sup>. Doświadczenie to odkrywa tożsamość „ja”, czyli ośrodek ontycznej jedności, jak również podmiot wszelkich zmian w chronologicznej palecie doświadczeń tego, co „dzisiaj” i tego, co „wczoraj”. Dodaje przy tym nasz Autor, że jakiegokolwiek negowanie faktu substancjalności duszy musiałoby oznaczać kwestionowanie faktu pamięci. Tymczasem sekwencje rozumowań układają się w pewne, logicznie uporządkowane ciągi (A, B, C, D...), gdzie istnieje temporalna, a także przyczynowa współzależność między ich składowymi. Wniosek, jaki stąd wypływa jest taki, iż bezwzględnie należy uznać fakt substancjalności ludzkiej duszy, ponieważ bez tej podstawowej jej charakterystyki nie istnieje możliwość uzasadnienia takich czynników osobowego, podmiotowego „ja”, jakimi są zwłaszcza „jedność i ciągłość świadomości” [por. FE\_P I, 3-5; FE\_T I, 3; zob. FE\_P VIII, 41nn oraz IX, 53nn].

Wszystkie te refleksje prowadzą do wniosku, że istnieje „jedność ja” – jedność „ja” pojmowanego jako osobowe indywiduum. Jest to „ja”, które poznaje „ja”, które myśli; „ja”, z wnętrza którego promieniają wszelkie akty poznania i woli oraz cała sfera afektywna, ale to „ja” odkrywa także to, że poza nim „coś” innego – analogicznie istnieje; coś co również jest „ja”, „ja” innym, „ja” innego podmiotu, innego indywiduum<sup>39</sup>. Jedno bowiem „ja” oddziałuje na inne, co oznacza, że są one realne. Wynika stąd zatem, że poza, od wewnątrz, czyli podmiotowo doświadczanym „ja”, istnieje inna substancja, która jest od niego różna. Uwagi te – w przekonaniu Balmèsa – w definitywny sposób wyjaśniają i oddalają wszelkie roszczenia zgłaszane przez idealistów oraz panteistów<sup>40</sup> (J.G. Fichte, V. Cousin,

---

<sup>38</sup> Warto tutaj dodać, iż przekonaniu wielu autorów fenomen doświadczenia – zwłaszcza w obrębie humanistyki jest współcześnie niedostatecznie doceniany. Zob. np. uwagi w: Wolska 2012.

<sup>39</sup> Warto w tym miejscu zauważyć, iż kategoria „jedności” jako takiej rozpatrywanej na sposób absolutny, czyli jedności metafizycznej, wyraża w istocie fakt tożsamości [por. FE\_I VII, 91].

<sup>40</sup> Zdrowy rozsądek oraz prosta intuicja każdego człowieka przekonują – stwierdza Balmès – że ponad wszelką wątpliwość istnieje substancja inna, odmienna niż sam człowiek. Tymczasem zwolennicy rozwiązań panteistycznych zdają się twierdzić, że nie istnieje różnica między „ja i „nie ja”. Wszystko jest tu bowiem przejawem jednej, jedynej substancji. Taki sposób rozumienia wyklucza dystynkcję na to, co jest konieczne oraz to, co jest przygodne – wszystko jest w nim konieczne. Podobnie również kategoria „porządku” całego ontycznego układu świata jest podawana w wątpliwość. To samo dotyczy faktu ludzkiej wolnej woli, która – przy założeniu istnienia wyłącznie jednej, nie-

K.C.F. Krause), a zwłaszcza przez monistyczny system B. Spinozy<sup>41</sup>. „Ja i nie ja, które istnieje w polu naszej świadomości, istnieje także dla innych ja”.

Tak więc, na bazie zdrowego rozsądku człowiek jest głęboko przeświadczony o tym, że doświadcza nie tylko tego, iż sam realnie istnieje, ale także tego, że jest istotą odrębną od innych – i rzeczy, i osób (innych „ja”). Świadomość – fakt pierwotny oraz fundamentalny ludzkiego poznania – jest zatem doświadczeniem swojego własnego bytu jako czegoś istotowo indywidualnego. W polu jej podmiotowej aktywności, która jest „aktywnością immanentną”, odsłaniają się zasadniczo akty duchowe – inteligencji oraz wolności. Kontakt bowiem z tym wszystkim, co materialne odbywa się w odsłonie pracy zmysłów. Można zatem skonstatować, że człowiek w swej ontycznej specyfice poznaje intuicyjnie dwa rodzaje bytów – rzeczona tutaj świadomość (cała seria fenomenów wewnętrznych jako aktów osobowego dynamizmu) oraz to, co rozciągle, a więc odnoszące się tak do własnego ciała podmiotu, jak również zrelacjonowane wobec tego, co materialnie zewnętrzne. Dodać przy tym należy, iż w samej ludzkiej duszy istnieje też doświadczenie takich cielesnych fenomenów, które od wolnej woli podmiotu są niezależne (np. krążenie krwi, przemiana materii, czy oddychanie), a jednak komunikują one jakiś rodzaj aktywności. Faktem pozostaje to, że poznawczym komunikatorem ze światem materialnym są zmysły<sup>42</sup> [por. FE\_I X, 125-126; FF 9, XVII, 124-128; FE\_I XIII, 164; FF 9, XXI, 163-167; FF 10, XIII, 132. 135-137. 141. 146; zob. FE\_ES IX, 48; FF 10, IV, 154; FF 10, XVI, 164. 166-167. 171. 173].

Świadomość jest zatem tym „miejszem”, które absorbuje w sobie najgłębsze przekonanie, iż istnieje niezawodna, wewnętrzna komunikacja jako ośrodek wszelkich czynności ludzkiej duszy. Świadomość jako pole odsłaniania się „ja, które doświadcza”, przekonuje o jedności podmiotu, który ciągle i myśli, i czuje, i czegoś chce<sup>43</sup>. Tak zatem, świadomość jawi się jako „niepodzielna jedność”, która w sobie harmonizuje i swoiście „rozumie” różnorodność wszelkiego rodzaju „wewnętrznych fenomenów”. Należy stąd wyprowadzić wniosek, że w istocie nie

---

skończonej substancji – jest w konsekwencji zwykłą iluzją [por. FE\_T X, 44-51; zob. FE\_T X, 55-58].

<sup>41</sup> J.L. Balmès, na kanwie swoich krótkich refleksji na temat Spinozy zawartych w *Historia de la filosofia* mówi, iż w czasach mu współczesnych, nowożytny Autor panteizmu, w ramach tego nurtu jest traktowany jako jego „święty”, a zatem ktoś, kto jest swoistą normą jego merytorycznych ustaleń [zob. FE\_H XLVI, 277].

<sup>42</sup> Naturalnie, pytać jedynie w tym kontekście należy o to, czy świadectwo zmysłów stanowi „pewne kryterium prawdy”. Już w pierwszej odsłonie refleksji wydaje się, iż w sytuacji snu niesione przez zmysły treści są, bądź mogą być, „pustymi iluzjami”. Natomiast pogłębionej refleksji i weryfikacji domagają się te treści wydobywane z pracy zmysłów, które pojawiają się w stanie normalnej, poznawczej aktywności [por. FE\_ES IX, 48-53].

<sup>43</sup> Opisując strukturę podmiotu poznania, Balmès zauważa, iż podmiot ów jako ośrodek doświadczenia wrażeń nie jest czymś materialnym. Materia bowiem z natury swej jest złożona, a zatem nie może czegokolwiek odczuwać. Wypływa stąd wniosek, że podmiot, który coś widzi, słyszy, coś odczuwa, czegoś dotyka spełnia wszystkie te swoje funkcje dzięki tej jednoczącej akty poznawcze „instancji”, jaką jest świadomość [por. FE\_ES VI, 25; FE\_ES VII, 32].

istnieją jakieś pośrednie reprezentacje pomiędzy nośnością intuicji zmysłowych, a wnętrzem komunikowalności aktu intelektualnego [por. FF 4, XX, 125. 127; FE\_ES VI, 25]. Człowiek, każdy człowiek – jak podkreśla ten fakt J.L. Balmès – od samego początku używania swojej świadomości posiada pojęcie „jedności”. Jest to pojęcie, które jest „wspólnym – jak się wyraża – dziedzictwem rodzaju ludzkiego” i które (jako takie) jest proste. Jego charakterystyką jest to, że w jakiś intuicyjny sposób odnosi się do rozmaitych obszarów poznawczego postrzegania świata, jak i jego rozumienia. Odnosi się wszak do poszczególnych rzeczy, które ontycznie stanowią określoną jedność jako składową ilość. Mówi się zatem o jedności wrażenia danego koloru, ale także zwraca się uwagę na fakt jedności świadomości podmiotowego „ja”. Rzeczona tutaj jedność jest czymś (względnie) stałym; jest brakiem podziału<sup>44</sup>. Same jednakże fenomeny zmysłowości są – podkreśla Balmès – „tym, co pierwsze” w ludzkich aktach poznawczych, a zatem stanowią fundament dla całkowicie w naturze wyróżnionego „rozwoju umysłu”. Zmysłowość człowieka jest zatem jedyna w swoim rodzaju, ponieważ to, co zmysłowe (poziom zwierzęcy) wynosi na wyższy poziom egzystencji z uwagi na to, że we właściwy sobie sposób partycypuje ona w fenomenie inteligencji [por. FF 6, I, 1-4; FE\_P X, 90-93; zob. FE\_I VII, 89; FF 9, XVI, 117; FE\_ES *Nociones preliminares*].

Naturalnie, samo pytanie odnoszące się do ujęcia istoty tego, czym jest „przedmiot” aktu intelektualnego ciągle pozostaje w mocy. Niemniej jednak, w kontekście poczynionych wcześniej uwag należy zauważyć, że samo „rozumienie czyste” może ujawniać swoją (epistemiczną) funkcjonalność w obszarze dwojakiemu rodzajowi pojęć – określonych, bądź nieokreślonych. Określonych w sytuacji, kiedy niosą „coś” określonego, tj. dającego się ująć w bycie, który jest przedmiotem percepcji podmiotu poznającego<sup>45</sup>. Nieokreślonych zaś w sytuacji, gdy komunikują jakieś ogólne jedynie relacje bez odnoszenia ich do żadnego (określonego) przedmiotu (takie „pojęcie jest istotowo nieokreślone”). Tak zatem, każde pojęcie nieokreślone – jako pojęcie niewrodzone – jest z natury swej ogólne, ale nie na odwrót. Obrazem tej prawidłowości jest następujące stwierdzenie: „pojęcie bytu jest ogólne i nieokreślone”, natomiast – przykładowo – „pojęcie inteligencji jest ogólne, ale jest określone”. Pojęcie szczegółowe odnosi się zawsze do tego, co „indywidualne”, a więc komunikuje jakąś określoność, niesie pewne właściwości. Dotyczy to w sposób wyjątkowo wyraźny pojęcia substancji<sup>46</sup>, która brana czysto abstrakcyjnie nie komunikuje żadnych konkretnych treści, ale odnoszona do tego,

<sup>44</sup>.. „Jedność w rzeczy – konstatuje nasz Autor – jest rzeczą samą” [FE\_I VII, 90].

<sup>45</sup> Samą percepcję pojmuje Balmès w sposób następujący: „jest ona aktem, poprzez który poznajemy rzecz, jednakże bez wyraźnej afirmacji, czy też negacji tego, czym ona jest” [FE\_L 2, I, 74].

<sup>46</sup> W poznawczą nośność pojęcia „substancji” wchodzi – pojęcie „bytu”, pojęcie „trwania” oraz niezależności od innych z uwagi na to, iż komunikuje ono – w przypadku bytów niekoniecznych, materialnych – względną przynajmniej stałość, co oznacza, że substancja jest rozumiana jako podmiot wszelkich zmian i ontycznych modyfikacji bytu [por. FE\_I X, 119. 121. 128].

co realne, niejako instynktownie niesie konkretne treści rzeczy w ich realizmie<sup>47</sup>. Substancja jest czymś „stałym” – nie zmienia się „od wewnątrz”. Podobnie dzieje się z pojęciem „przyczyny”. Nie wystarczy bowiem poznającemu świat podmiotowi mówić jedynie o pojęciu przyczyny jako przyczyny. Samo jej pojęcie staje się bardziej operatywne w sytuacji, kiedy reflektuje się jakąś aktywność, kreatywność bytu w obrębie tego, co jest jakoś, przynajmniej względnie, określone. Wynika stąd, że istnieje coś<sup>48</sup>, co jest w sobie wewnętrznie określone, stałe – coś, co jest podmiotem zmian oraz realizowania się wszelkich właściwości, które bez owego (substancjalnego) osadzenia w ogóle nie byłyby poznawalne, bądź nie miałyby podstawy istnienia, tak jak na przykład barwa rozpatrywana sama w sobie, czyli bez skorelowania jej z tym, co jest rozciągle [por. FF 4, XXI, 128-129. 133; FE\_I V, 59; FF 5, III, 14; FF 9, I, 6; FF 9, II, 11-12].

Istotne przy tym jest to, iż nieodłącznym walorem poznawczej pewności jest fakt jej niezależności od wszelkich ustaleń filozofów, którzy bardzo często snują swoje wizje nie biorąc pod uwagę nośności i naturalnej jej obowiązywalności. Na pytanie zatem, czy filozofia jest zdolna do „wyprodukowania” pewności, Balmès nie pozostawia żadnych wątpliwości. Jest to niemożliwe, ponieważ – poniekąd z natury rzeczy – pewność istnieje i jest tym, czym jest, całkowicie niezależnie (*independientemente*) od ustaleń wszelkich filozoficznych systemów. Ludzkość jako ludzkość (*la humanidad*), naturalnie przez takie właśnie wyposażenie jej przez Boga, posiada ową pewność w taki sposób, iż nie jest ona wypadkową jakiegokolwiek typu spekulacji – także namysłu w obrębie filozofii<sup>49</sup>. Jako taka, jest ona odporna na wszelkie zarzuty oraz epistemiczny minimalizm myśli o proveniencji sceptycznej. Wydaje się, że jedyna rola, jaka w tym kontekście może stać się udziałem refleksji filozoficznej to reflektowanie samych fundamentów (*los cimientos*) pewności. Nie może ona jednak ingerować, czy dodawać czegoś do samej jej istoty, czy nawet struktury. Może natomiast reflektować i tym samym interpretować dane, które są treścią nauk [por. FF 1, III, 33-36; FF 1, XV, 144].

<sup>47</sup> Byt abstrakcyjny nie posiada żadnych „realnych fenomenów”, które z natury rzeczy charakteryzują jedynie byty realne [por. FE\_ES VI, 31].

<sup>48</sup> W toku tych refleksji należy, za J.L. Balmès, zauważać, iż istnieją „pojęcia absolutne”, tj. takie, które dla swojej komunikatywności nie muszą się odwoływać do innych pojęć. Należą do nich np. pojęcie „bytu”, „dobra”, „mądrości”, „ciała” oraz „umysłu” [por. FE\_I VIII, 97].

<sup>49</sup> Interesujące jest to, że Balmès’a rozumienie filozofii (jako takiej) jest bardzo reprezentatywne dla podstaw całej kultury. Zawiera się w nim bowiem, owszem, cały potencjał – można by rzec „teoretyczny” – ale również pojawiają się tu cele natury praktycznej, a w każdym razie natury mądrościowej w klasycznym tego słowa znaczeniu. Z tego powodu powie on, że filozofia jest m.in. wyjaśnianiem i analizą „fundamentów moralności”, a także ich naczelných ustaleń [por. FE\_E *Prologo*]. Naturalnie, wymagana tu jest wizja człowieka integralna, ponieważ – jak podkreśla nasz Autor – „nie istnieje moralność, ani jej zaprzeczenie w sytuacji, kiedy nie istnieje poznanie”. Tak zatem, porządek moralny jest powiązany ściśle z porządkiem intelektualnym oraz porządkiem działania wolnej woli [por. FE\_E II, 6-7. 9-10; FE\_E III, 11; FE\_E V, 31; FE\_E XV, 138].

## 1.2. Świat poza podmiotem

Jaime L. Balmès analizy dotyczące pewności w obrębie ludzkich aktów poznawczych są powiązane z kwestią dostępnego wszystkim ludziom, a więc nie tylko samej refleksji filozoficznej, zdrowego rozsądku. Z tego punktu widzenia formułowanie pytania o to, czy człowiek jest czegokolwiek pewien, wydaje się być pozbawione większego epistemicznego sensu, ponieważ – po pokonaniu kilku podstawowych trudności – zdrowy rozsądek właśnie komunikuje stany poznawcze pewne<sup>50</sup>. Samo zatem istnienie pewności lokuje się poza obszarem jakichkolwiek wątpliwości. Wspomniane trudności pochodzą jedynie z kontekstu pytania o podstawy, na których pewność się zasadza oraz sposób, w jaki ją odkrywamy, gdyż w tych wypadkach nie wszystko jest dane wprost i w sposób jasny [por. FE\_I XIV, 185; FF 1, II, 5]. Są jednak podstawy, by sądzić, że w zwykłym porządku poznania świata człowiek chwyta fakt realnego istnienia przedmiotów poza jakimkolwiek wątpliwym. Materialne otoczenie (*alrededor*) podmiotu po prostu istnieje. To jest fakt, którego nie podobna kwestionować. Niemniej, pojawia się pytanie, w czym, czy też na jakim przekonującym fundamencie taka pewność się zasadza? J.L. Balmès nadmienia przy tym, iż historia filozofii na tak sformułowane pytanie zna różne próby odpowiedzi. Dwie zasadnicze grupy odpowiedzi reprezentują tu Kartezjusz i Malebranche, którzy w celu uzasadnienia realizmu owych zewnętrznych przedmiotów uciekają się do Boga, natomiast E. Condillac i J. Locke opowiadają się za empirycznym świadectwem wrażeń zmysłowych [zob. FF 4, XXVII, 172].

Włączając się do dyskusji, Autor *El Criterio* stwierdza najpierw z naciskiem, że człowiek – chociaż nie wie, lub nie zawsze wie – na czymś swoją pewność buduje. I co ciekawe, posiada ją jako coś nieobalalnego, zanim jeszcze rozpocznie tu snuć jakieś porządkujące ów problem refleksje. Człowiek jest świadom – jest pewny, że to, co absorbuje jego zmysły jako aparat poznawczy, istnieje. Odczuwa poza tym to, iż to, czego doświadcza, co poznaje (przedmiot), jest czymś innym niż to, czym sam jest (podmiot). Stąd z naciskiem podkreśla, że każdy wyjaśniający typ filozofowania winien się rozpoczynać nie pytaniem i sporem wokół – oczywistego, jak się okazuje – faktu pewności (*el hecho de la certeza*), lecz od próby wyjaśnienia tego faktu jako podstawy kontaktu z rzeczywistością. Przy czym, należy to wyakcentować, pojawiające się na tym polu wątpliwości, nie powinny – wbrew ujęciom sceptycznym – przesłaniać realizmu samej pewności, gdyż od tego właśnie, to znaczy od zakładania swoistej naturalności faktu pewności, zależy zarówno kształt rozwoju nauki, jak i zwykłego, potocznego, egzystencjalnego odbioru i kontaktu ze światem. Sam ów kontakt jest przecież czymś spontanicznym. Przedrefleksyjne zanurzenie się człowieka w świat koresponduje tu z rozumieniem samej pewności. Jest ona

---

<sup>50</sup> Jest on – obok świadomości i oczywistości – kryterium pewności. Jest naturalną „inklinacją wyrażającą zgodę przyłgnięcia do pewnych prawd” [por. FE\_I XIV, 189].

bowiem całkowicie spontanicznym owocem „instynktu naturalnego” jako wynikającego z ludzkiej natury uposażenia. To z kolei jest poniekąd ukierunkowane na czytanie „oczywistości prawdy” (*la evidencia de la verdad*) osadzonej w strukturze rzeczywistości rzeczy [por. FF 1, II, 6-7; 1, III, 36; zob. w dyskusji z Vico – FF 1, XXX, 303]. Sama prawda, jak stąd wynika, jest wartością „niezależną od ludzkiego myślenia”, co oznacza, iż może być ona pojmowana na dwa sposoby – ontyczny oraz poznawczy. W pierwszym jest ona zamienna z samymi rzeczami – „prawda jest rzeczywistością”; w drugim natomiast wyraża komunikowanie rzeczy tak, jak one istnieją i czym są. Prawda rzeczy jest zatem prawdą realną<sup>51</sup>, bądź obiektywną; prawda poznania nosi miano formalnej, czy też subiektywnej [por. FE\_L I, 1, *Nociones preliminares*; C I, 1; FF 4, XXVI, 164; zob. FE\_L 3, I, 321-322; FE\_E XXVII, 230].

W tym kontekście warto odnotować także uwagę J.L. Balmèsa, iż poczucie pewności jest czymś pierwotnym w stosunku do wszelkiej refleksji i każdego typu rozumowań. Oznacza to, że czymś absolutnie koniecznym jest najpierw poszukiwanie jakiegoś – mówiąc językiem Kartezjusza – niepowątpiewalnego punktu wyjścia, czegoś, co jest „faktem” (*un hecho*) oczywistym. I co jest ważne, owym niebudzącym wątpliwości faktem jest, czy też może być coś względem podmiotu wewnętrznego lub zewnętrznego, coś z porządku idealnego lub przedmiotowego. W każdym razie, sprawą nadrzędną jest konieczność zakładania „czegoś”, co jest punktem oparcia (*un apoyo*) dla wszelkich dalszych – i jednocześnie wtórnych – kroków („każde poznanie – mówi Balmès – wymaga jakiegoś przedmiotu” – [FF 1, VII, 78]). Słowem, filozofia, „dobra filozofia” – jak powie Autor *Filosofía elemental*, nie rozpoczyna swoich badań od jakiegoś rodzaju „sprawdzania” czegoś pewnego, ale od jego afirmacji jako specyficznie intelektualnego aktu<sup>52</sup>. Sama bowiem refleksja i samo także rozumowanie jest tutaj czymś wtórnym<sup>53</sup>. Posiadanie pewności

<sup>51</sup> W tym kontekście Autor *Filosofía elemental* wyjaśnia, że „przedmiotem rozumienia jest prawda, ponieważ prawda jest bytem”. Dlatego dodaje, że kiedy człowiek poznaje byt, poznaje tym samym prawdę, czemu nadaje także wymiar moralny, podkreślając, że „miłość wobec prawdy nie jest jedynie prostą jakością natury filozoficznej, ale autentyczną powinnością natury moralnej”. Jest to swoista wypadkowa natury rzeczy, jak i samej natury człowieka, z istoty swej otwartego na prawdę [FE\_E XV, 118. 122].

<sup>52</sup> W pismach J.L. Balmèsa wyrażenie „dobra filozofia”, czy też „zdrowa filozofia” pojawia się wielokrotnie, najczęściej w kontekstach jego polemiki z nurtami z gruntu idealistycznymi, czy bardziej jeszcze – panteistycznymi i materialistycznymi. Swoistą cezurą dziejową pozostaje dla niego rewolucja francuska, która przyniosła określone postawy myślowe, ale też ze ściśle określonych filozoficznych przesłanek (przesłanek „fałszywych filozofów”) wypłynęła. Należą do nich m.in. takie, przywoływane przez Balmèsa, pytania i odpowiedzi: jakie fizyczne prawa rządzą rzeczywistością? – ślepa konieczność; czym jest duch ludzki? – niczym różnym od materii; czym jest ludzkie myślenie? – modyfikacją samej tylko materii; czym jest moralność? – iluzją; czym są poznawcze wrażenia? – fenomenem natury materialnej; jakie jest pochodzenie człowieka? – materialne; czy godność człowieka jest czymś wyróżnionym? – jest ona tej samej natury, co i zwierząt, itd. [zob. FF 8, I, 3; zob. FE\_E XIV, 103-104; zob. FE\_E XXVIII, 243].

<sup>53</sup> „Rozumowanie – pisze Balmès – jest aktem rozumienia, w którym następuje wnioskowanie jednych rzeczy na podstawie innych” [FE\_L 2, V, 231]. Jest zatem rodzajem dyskursu, który dokonuje

natomiast jest „szczęśliwą koniecznością” (*una feliz necesidad*), która wynika ze zwykłej prostoty ludzkiej natury. Owa natura na tej pewności bazuje i niejako bezrefleksyjnie zakłada jako niezbędne oparcie [por. FF 1, II, 7-9; FE\_G XI, 119. 122; zob. FF 3, III, 20].

Więcej, sama ta pewność jest czymś w rodzaju wyposażenia ludzkiej natury jako takiej, to znaczy z natury rzeczy cały rodzaj ludzki jest jej posiadaczem i dzieje się tak niezależnie od ustaleń jakichkolwiek filozoficznych systemów. Oznacza to, że czymś zupełnie pryncypialnym jest respektowanie samej pewności jakby wewnętrznej każdego człowieka, jak i tej, dotyczącej wszelkich przedmiotów zewnętrznych znajdujących się w jego poznawczym otoczeniu (*los objetos externos*). Tym samym, pewność ta jest całkowicie pierwotna w stosunku do pierwszych kroków myślenia, gdyż człowiek po prostu wie, tj. – jest pewien, iż sam jest czymś-podmiotem (konkretnym), i że otacza go świat innych podmiotów oraz konkretnych rzeczy. Gdzieś na naturalnym styku ujmowania tych przestrzeni jest miejsce na bezwzględne poczucie pewności, że istnieje samo myślenie, odczuwanie, fenomen wolnych wewnętrznych wyborów, jak i coś „zewnętrznego” – posiadanie ciała i kontaktowanie się z paletą ciał-przedmiotów jako składowych wszystkiego tego, co owa pewność nakazuje nazywać „światem” (*el universo*) – [FF 1, II, 11].

Jako przykład takiego myślenia może posłużyć poznawcza wizja powszechnie znanego, obiektywnie istniejącego budynku<sup>54</sup>. Zachodzi tu nieprzypadkowa odpowiedniość pomiędzy samym budynkiem, a jego przypomnieniem, które jest przypomnieniem aktualnym i tym, które jest przypomnieniem przeszłym, ale odnoszącym się do tego samego budynku. Występuje tu zatem swego rodzaju „współistnienie” tego, co było realnie postrzegane jako istniejące i tego, co jest aktualnie przywoływane z pamięci. To, do czego te akty się odnoszą jest tym samym. Niemniej należy pamiętać, zwraca uwagę Autor *El Criterio*, że podmiot, który myśli nie może być w jakiejś dłuższej sekwencji czasu tym, który myśląc (aktowo), myśli i tym samym myśli o tym, co myśli [zob. FF 1, III, 25; C XIII, 1].

Wynika stąd, że sama percepcja stanowi swoisty związek (*la unión*) zachodzący pomiędzy bytem, który (poznawczo) postrzega, a rzeczą, która jest postrzegana<sup>55</sup>. Naturalnie, dodatkowe wyjaśnienia są konieczne dla dwóch różnych sytuacji – bezpośredniości oraz niebezpośredniości samych aktów postrzegania. W sytuacji bowiem, kiedy owa percepcja nie jest bezpośrednia, pojawia się wymóg posiadania przynajmniej iluzji (*la ilusión*) rzeczy będącej niejako jej „lustrzanym odbiciem” jako przedmiotem poznania. Dochodzi tutaj problematyka pewnego

---

się w „rygorze” konieczności umiejętności dowodzenia, np. w postaci sylogizmów opierających się na pierwszych zasadach [por. FE\_I XV, 197-199].

<sup>54</sup> Przywołuje tu Balmès El Escorial – XVI wieczny monumentalny kompleks architektoniczny, jeden z najbardziej znaczących pomników kultury hiszpańskiej.

<sup>55</sup> Balmès wyjaśnia, że dobra percepcja wymaga dwóch równoległych aktów – definiowania oraz umiejętności rozróżniania [por. FE\_L 2, III, 118].

rodzaju odpowiedniości pomiędzy ontyczną i – wtórnie – epistemiczną tożsamością i realizmem bytu. W tym miejscu Balmès wyjaśnia, iż przywołany wcześniej związek „czynnika” reprezentującego oraz tego, co poznawczo reprezentowane jest całkowicie jasny w polu inteligencji, to znaczy na „styku” tego, co – odpowiednio – inteligentne (*inteligente*) i tego, co jest poddawane zrozumieniu (*lo entendido*). Oznacza to, że rzecz jako przedmiot poddawany swoistemu dorozumieniu przez poznającą go inteligencję dopasowuje się niejako do natury zachodzącej w tym wypadku reprezentacji. Bywa poza tym i tak, że to sama poznawana rzecz jest czymś inteligentnym i nie zachodzi w tym obszarze żadna sprzeczność, ponieważ ponieważ sama dla siebie jest właściwą (przedmiotową) reprezentacją.

Dochodzi tu zatem do fuzji poznawczej tożsamości oraz ontycznej rzeczywistości. Dla uwypuklenia wagi zagadnienia, padają tu nawet dość zasadnicze pytania – jeśli idea może być reprezentowana przez przedmiot, to dlaczego sam ów przedmiot nie mógłby reprezentować siebie samego? I następnie, w nawiązaniu do bytu inteligentnego – jeśli ten ostatni jest w stanie poznać dowolny przedmiot poprzez pośrednictwo (jego) idei, to – analogicznie – dlaczego nie mógłby tego uczynić bez takiego pośrednictwa? Naturalnie, jak podkreśla kataloński Myśliciel, sam związek owej poddawanej rozumieniu rzeczy z tym, co inteligentne pozostaje tajemnicą (*misterio*), niemniej jednak należy pamiętać o tym, że jest on jeszcze mniej ściśły, jeśli chodzi o obecne w ludzkich aktach poznawczych idee. Tam zatem czynnik, który reprezentuje i to, co jest reprezentowane, mają się do siebie tak, jak to co posiada zdolność pomieszczenia w sobie czegoś oraz to co jest jego zawartością. Rzeczona wyżej tożsamość jest w tym wypadku czymś więcej, niż tylko samą ową pojemnością, co obrazuje np. relacja pomiędzy przypadłością i substancją, między tym co przemienne w stosunku do tego, co jest stałe, bądź też to co idealne wobec tego, co realne. Wniosek fundamentalny, jaki stąd wypływa jest taki, iż sama tożsamość jest „prawdziwą zasadą” wszelkiej reprezentacji [por. FF 1, XI, 116-117].

Tak zatem, w przekonaniu Autora *Filosofía elemental*, nie zakłada się w tych rozważaniach jakiegoś typu koniecznego związku między tożsamością, a reprezentacją. Wszystko więc, cokolwiek istnieje może być czymś reprezentowanym z racji na fakt, że jest tożsame z sobą samym. Znaczący to konsekwentnie, iż tożsamość może być źródłem reprezentacji, co nie prowadzi do konkluzji, że jest źródłem koniecznym, albo że jest ona „znakiem” (*signo*) jego tożsamości. Podstawą takiego twierdzenia jest fakt swoistej dualności (*dualidad*), jaka ma miejsce pomiędzy przedmiotem i podmiotem [por. FF 1, XI, 118]. Wnika stąd, że w strukturze poznawczej reprezentacji zachodzi zasadnicza różnica pomiędzy ideą (pojęciem), a samą zmysłową percepcją<sup>56</sup>. Jest to podstawa do twierdzenia, że sama rzeczywistość jest „bardziej tajemnicza” z uwagi na to, iż – jak wspomniano – między ideą

<sup>56</sup> W związku z tym, warto odnotować, że pojęcia w ogóle mogą być ujmowane na trzy podstawowe sposoby: „w ich własnej naturze”, „w ich zmiennych relacjach” oraz w odniesieniu do przedmiotów, czyli „ich źródle” [FE\_I III, 26].

a postrzeżeniem zachodzi jakiś związek (*unión*), ale jest on niemożliwy do wypowiedzenia. „Człowiek – mówi w związku z tym J.L. Balmès – nie wyjaśnia go, lecz go doświadcza” [FF 1, XIII, 135]. Faktem pozostaje to, że ten wyróżniony był psychosomatyczny, jakim człowiek, a więc nieprzynależący do świata inteligencji czystych, poznaje rzeczywistość na kanwie komunikacji ze światem o podstawie materialnej, co zasadniczo dokonuje się na mocy intuicji zmysłowej jako podstawy jego relacji z materialnymi ciałami<sup>57</sup> [por. FF 4, XVII, 108-109].

Poszukiwania podstaw pewności idą w związku z tym w kierunku analizy tego, czym jest przedstawienie (*representación*). Jest ona faktem przywoływanym przez „zmysł wewnętrzny” (*sentido íntimo*), i to takim faktem, poza którym nie byłoby możliwe samo myślenie, a przecież fakt w postaci sądu: „ja myślę” wydaje się być czymś niewątpliwym. W mocy zatem pozostaje pytanie o to, skąd pochodzi samo przedstawienie, aczkolwiek nie jest łatwym zadaniem wyłuskać rację przedstawienia rzeczy, które to przedstawienie jest czymś innym niż same te rzeczy<sup>58</sup>. Poza tym, kolejna trudność wiąże się z tym, że – analogicznie – jest problem z podaniem takiej racji dla przedstawienia tego typu, którym jest sam umysł (*espíritu*). Wymaga to bowiem jakiejś (odrębnej) refleksji towarzyszącej. Zakładanie jedności, jakiejś zupełnej identyczności zachodzącej pomiędzy podmiotem i przedmiotem, byłoby kwestionowaniem tego, że są to w istocie „rzeczy odrębne” (*cosas distintas*). Tymczasem, w naturalnym porządku dzieje się tak, iż w każdym akcie poznania występuje podmiot oraz przedmiot, co oznacza, że istnieje sama percepcja i rzecz, która jest jej przedmiotem.

Bez tej – jak się wydaje – prostej i naturalnej różnicy (*diferencia*) poznanie byłoby niemożliwe. Ona jest odczytywana jako całkowicie realna, bądź też, ewentualnie, dla zaistnienia samego myślenia – przynajmniej zakładana, ale w tym znaczeniu, że realność tegoż zdwojenia (*dualidad*) stale aktowo wzrasta. Ludzka inteligencja, kiedy w swoich wewnętrznych aktach ujmuje poznawczo samą siebie, czyni to również na sposób przedmiotowy. Wynika to stąd, iż akt refleksji (*acto reflexivo*) nie jest tym samym, co akt reflektowany (*acto reflexionado*). Człowiek jest świadom tego, że (i kiedy) myśli oraz wychwytuje aktowość dystansowania się względem własnego myślenia, co sprawia, że może myśleć o tym, co (i że) myśli. W przekonaniu J.L. Balmèsa potwierdza to jedynie raz jeszcze, że nie jest możliwe samo (jakby czyste) reflektowanie, bez czegoś, tj. bez poddawanego tejże refleksji jakiegoś dowolnego przedmiotu, co ponownie prowadzi do wniosku, że istnieje różnica (*dualidad*) między podmiotem a przedmiotem i to nie tylko w odniesieniu do świata zewnętrznego (*mundo exterior*), lecz także wyraźnie w stosunku do wnętrza podmiotu. Występuje tu więc naturalna zdolność poznawczego chwywania

---

<sup>57</sup> Warto nadmienić, iż – w rozumieniu Balmèsa – psychologia jest „nauką o duszy” [por. FE\_P I, 1].

<sup>58</sup> Wiąże się to z zagadnieniem z rozumieniem samego sądu, który, jak wyjaśnia nasz Autor, jest aktem intelektualnym, za pomocą którego dokonuje się afirmacji, bądź negacji rzeczy. Dodatkowo, w każdym sądzie zachodzi wyrażenie relacji pomiędzy rzeczami [por. FE\_L 2, IV, 141. 143].

wszelkich podmiotowych aktów jako aktów indywidualnych, ujawniających swoją swoistą temporalność, co dodatkowo podkreśla błędność tych filozoficznych ujęć, które istotę podmiotu (*esencia del espíritu*) sprowadzają do samego tylko faktu myślenia (*pensamiento mismo*), redukując w ten sposób samo jego istnienie wyłącznie do poznania [por. FF 1, VIII, 89-93. 96].

Tymczasem człowiek – podmiot swoich aktów, jest również podmiotem aktów wolitywnych (moralnych). Dochodzi do tego – jakby wtórnie – także paleta życia afektywnego. Wynika stąd zatem, że kluczowy szlak badań skupionych na poszukiwaniu kryteriów prawdy odnajduje je w różnych obszarach ludzkiego bytu. Wspomniane bowiem kryteria „skrywa” w sobie i świadomość, i oczywistość (przedmiotowa i podmiotowa), i instynkt intelektualny, co konsekwentnie oznacza, iż nie ma w człowieku takich kryteriów prawdy, które można by uznać za całkowicie wyizolowane od pozostałych. Wszystkie one znajdują się w relacji do innych. Człowiek stanowi bowiem psychosomatyczną całość; taką całość – fundowaną ostatecznie przez Boga – która wszystkie swoje składowe integruje i wciela w spłoty swoich podstawowych (osobowych) funkcjonalności. Przykładowo, wrażenia zmysłowe, ich odbiór komunikuje istnienie świata zewnętrznego, jego realizm. Następuje przy tym jednak nieustannie się dokonujące swoiste filtrowanie tych danych przez funkcje rozumu, który je przetwarza i umieszcza w polu świadomości, czyniąc to w obszarze nośności pojęć i wiązania w układy przyczynowo-skutkowe.

Przykładem takiego wiązania aktów poznawczych jest ta prawda konieczna, sformułowana w tezie, iż wszystkie promienie okręgu są idealnie równe. Naturalnie, zmysły same „nie widzą” doskonałego okręgu, nie widzą „osobno” poszczególnych jego promieni, ale efekt poznawczy na linii pracy zmysłów oraz intelektu jest oczywisty. Analogicznie – na przykładzie bardziej jeszcze plastycznym – może się zdarzyć, że człowiek nie słyszy szumu wiatru, ale widząc poruszające się gwałtownie konary drzew, wie – po prostu wie, że wiatr wydaje właściwe sobie odgłosy, doświadczane normalnie jako jego szum. Pojawia się więc pointa, że można i należy mówić o idei prawdy pełnej (*verdad completa*). Jest to prawda, która odsłania się jako swoista harmonia; harmonia, której elementy istnieją i dają o sobie znać poprzez ich wielorakie typy zrelacjonowania. Ukazaniu tej naturalnej prawidłowości służy Autorowi *El Criterio* rozważanie dotyczące istnienia jakiejś (dowolnej) prawdy nieskończonej, gdy tymczasem człowiek, w umyśle którego taka prawda się pojawia, żyje i poznaje na kanwie struktury rzeczy skończonych i zmiennych. Biorąc pod uwagę tę strukturę należy stwierdzić, że skoro prawda jest zamienna z samymi rzeczami, to „istnieją prawdy różnego rodzaju”. Wymagają więc one różnych poznawczych strategii, aby tę ich odmienność, bogactwo i specyfikę uchwycić<sup>59</sup> [por. C XXII, 60; FF 1, XXXIV, 338; FE\_L II, 3, wprowadzenie; zob. FF 8, XIV, 104; FE\_I XIV, 194].

<sup>59</sup> Niemniej jednak, mówiąc o porządku prawd idealnych, Balmès – posługując się przykładem okręgu – podkreśla, że „długość promieni okręgu nie zależy od istnienia okręgu” [FE\_T IV, 13].

Przywołana powyżej swoista dualność podmiotu i przedmiotu jest czymś absolutnie niepowątpiewalnym. Bez niej samo poznanie jako takie byłoby niezrozumiałe. Podobnie też, czymś sprzecznościowym byłaby zasygnalizowana wcześniej problematyka poznawczej reprezentacji. Respektowanie zatem realności osi poznawczej: podmiot – przedmiot umożliwia wyjaśnianie źródeł owej reprezentacji, jak i jej konkretnych odniesień wobec przedmiotów. Dyskutując nadal ze stanowiskami przeciwnymi, Balmès zauważa, iż w istocie żaden człowiek, akceptując ową powszechną identyczność podmiotu i przedmiotu<sup>60</sup>, nie jest w stanie posiadać ani dobrze umotywowanej intuicji natury indywidualnego „ja”, a także, tym bardziej, natury bytu absolutnego (*ser absoluto*), którego taki sposób myślenia w te kwestie (na drodze konotacji panteistycznych) wprowadza. Wynika stąd także, że sama reprezentacja przedmiotów byłaby domeną myślenia czysto apriorycznego, z czego wynika, że oparty na tego typu myśleniu system filozoficzny nie nadaje się do rzeczowego wyjaśniania świata w jego ewidentnym pluralizmie<sup>61</sup>. Funduje za to fałszywy obraz rzeczywistości, której zasadą nie jest respektowanie uznanej dystynkcji, według której czym innym jest *principium essendi*, czym innym zaś *principium cognoscendi*, ale wyraża kontrowersyjny pogląd, że „ja” jest po prostu światem, a świat jest tym, co „ja”. Cały ten monistyczny spłot jest więc – jak go nazywa nasz Autor – „nieskończonym oceanem”, którego „miejszem” jest bezkresna przestrzeń (*espacio sin límites*), sposobem zaś trwania (*duración*) – wieczność (*eternidad*) – [por. FF 1, VIII, 97-99; FE\_I X, 127-131; zob. FE\_H XXXIX, 243].

### 1.3. Natura i wartość pewności

Jaime L. Balmès z naciskiem podkreśla, że problematyka poznawczej pewności (*la certeza*) zawiera w sobie wszystkie najbardziej istotne kwestie filozoficzne. Dotyczy bowiem i kwestii poznania Boga, i człowieka oraz całej rzeczywistości. Jako swoisty plan i zarazem spoiwo „naukowego gmachu” stanowi granice wszelkiej ludzkiej wiedzy [por. FF 1, I, 2-3]. Jako taka – powtórzmy za nim – pewność nie jest tym samym co epistemiczna prawda. Jeśli ta pierwsza jest uzgodnieniem rozumienia, ujęcia intelektualnego z rzeczą, to pewność jest czymś w rodzaju afirmacji prawdy – prawdy realnej, prawdy samego bytu, bądź też jakiegoś typu prawdy dopiero co intuicyjnie przeczowanej. „Pewność nie jest prawdą, ale wymaga [dla swego zaistnienia – JT] przynajmniej iluzji prawdy”. To wydaje się być powodem tego, iż Balmès – mówiąc o prawdzie w sensie ontycznym – utożsamia ją z samym

---

<sup>60</sup> Na przykładzie rozumowania Leibniza zob. Sendlak 2012, s. 57.

<sup>61</sup> Balmès, w opozycji do ujęć panteistycznych, podkreśla, iż fundamentem relacji, jakie zachodzą między poznającym świat podmiotem, a materialnym światem jest intuicja rozciągłości. Gdyby świat materialny nie był rozciągly, byłby po prostu iluzją. Jest to także podstawa występującego w kosmosie pluralizmu [por. FE\_T X, 53-54].

przedmiotem, czyli realnym bytem. Dlatego też dla zdobycia jakiegokolwiek pewności człowiek potrzebuje chociażby wyobrażenia samej prawdy, co także oznacza, iż dla budowania wewnętrznej pewności wystarcza już chociażby wspomniana iluzja przedmiotu jako pierwszej racji prawdy. Na tym polu należy sytuować także możliwość pojawienia się różnorodnych błędów, bowiem mogą one zaistnieć w sytuacji nieostrego ujawniania się przedmiotów [FF 1, I, 4 – uwaga; FE\_I XII, 156-157].

W tym kontekście, warto za Autorem *El Criterio* zapytać, czy człowiek w ogóle jest czegokolwiek pewien w sposób bezwzględny? Naturalnie, problem jest wielorako złożony, ale szukając podstawowego gruntu oparcia dla jakiegoś spontanicznego poczucia poznawczej pewności powie on, że jest nim po prostu zdrowy rozsądek. Dla wyjaśnienia tego zagadnienia należy poczynić pewne różniczenia. Otóż, Balmès zauważa, że kwestia pewności mieści w sobie trzy różne aspekty jej ujmowania. Czym innym jest – podkreśla – samo jej istnienie jako coś bezwzględnie niepowątpiewalnego, czym innym natomiast sprawa jej ugruntowania i jakiejś formy uzasadnienia oraz wskazania sposobu, w jaki jest nabywana. Istnienie pewności jest naturalnie pewne. Poszukiwanie jej fundamentów jest od wieków domeną badań filozofów, sam zaś tryb jej wyjaśniania i komunikowania jest wielokrotnie czymś niejasnym z uwagi na to, iż nie jest zwykłym przedmiotem obserwacji [por. FF 1, II, 5]. Jakkolwiek jednak podkreśla, że szlaki jej poszukiwania mogą pójść w dwóch kierunkach. Zauważa najpierw (1), iż można poznawczo tropić prawdę pierwszą (*primera verdad*) jako tę prawdę, która obejmuje *de facto* wszystkie prawdy pozostałe – jest ich gruntem, tak jak gruntem, czymś, do czego należy się odwołać w przypadku owoców, są rośliny, z których wyrastają i głębiej jeszcze – ziarno, które dało wzrost samym owym roślinom. Po wtóre (2), istnieje także druga możliwość, a mianowicie poszukiwanie prawdy jako prostego punktu oparcia. Zgłasza tu jednak J.L. Balmès jedną uwagę – pierwszy wypadek pojmowania prawdy suponuje istnienie wiedzy transcendentalnej (*ciencia transcendental*), drugi natomiast otwiera całe pole dyskusji na temat swoistego porządku prawd w świetle ich odniesienia do (jakiejś) pierwszej zasady [por. FF 1, XXXIV, 337].

W czynionych przez Autora *Filosofía fundamental* analizach pojawia się w tym kontekście mocny wniosek: jeśli istnieje prawda jako prawda, to istnieją, muszą istnieć, drogi jej poznania. Istnieją więc jakieś jej kryteria. Przypomina więc tutaj następujące po sobie i poniekąd się warunkujące ustalenia. Stwierdza najpierw, że w naturalnym porządku bytów istnieje prawda, która jest fundamentem wszystkich innych prawd, i jest nią Bóg. Analogicznie sprawa wygląda w przypadku absolutnego porządku intelektualnego, bo tutaj również istnieje prawda prawd wszystkich, czyli Bóg. W układzie jednak intelektualnym (jedynie) ludzkim, tak idealnym, jak i realnym, taka prawda, a więc prawda będąca źródłem innych prawd, nie istnieje. Wynika stąd wniosek, że filozofia podmiotowa – filozofia „ja” nie jest w stanie być rzetelną podstawą wiedzy transcendentalnej [por. FF 1, XXXIV, 337; FE\_H XXXIX, 240-242].

Jednakże należy tutaj postępować tropem wskazanym przez – jak ją ponownie nazywa J.L. Balmès – „dobrą filozofię” (*buena filosofía*). Dobra filozofia w tym obszarze badań to ta, która zakładając istnienie czegoś bezwzględnie pewnego, ponieważ „jest konieczne rozpoczynać [zawsze – JT] od założenia [istnienia – JT] czegoś” [FF 1, II, 7], nie roztrząsa w punkcie wyjścia istnienia pewności, gdyż jest to czymś oczywistym, ale od analizy jej epistemicznych motywów i jednocześnie sposobów jej nabywania<sup>62</sup>. W przekonaniu naszego Autora, potwierdza to zwykła ludzka egzystencja. Kto z ludzi – pyta on – nie jest pewien tego, że myśli, że coś odczuwa, że czegoś pragnie, lub że jest posiadaczem swojego własnego ciała? Więcej, czy w swej naturze człowiek nie postrzega innych ludzi jako sobie podobnych, tzn. z analogicznymi zasobami pewności i wreszcie świata zewnętrznego jako czegoś niewątpliwie pewnego? I dopowiada, że jeśli tak się rzeczy mają, to w istocie można pewne ustalenia ludzi podawać w wątpliwość, ale największy nawet sceptyk nie zdoła podważyć tego wszystkiego, co naturalnie jest pewne, to znaczy sam w swoim wnętrzu doświadcza i *de facto* trudno mu temu zaprzeczać [por. FF 1, II, 10-11].

Dlatego też, rzeczona wyżej „dobra filozofia” jest pracą polegającą na mądrym podejściu do rozumienia samego człowieka, jak i świata. „Lepiej nie filozofować w ogóle – mówi z naciskiem Balmès – niż filozofować źle” [C XX, 1]. Nagromadzone bowiem dotąd bogactwo filozofii (porównuje je Balmès do starej „szafy”) kryje w sobie rozmaite elementy – mniej i bardziej słuszne, mniej i bardziej osadzone w rzeczywistości, ale – jak mówi – filozof winien potrafić rozróżnić „apokryfy od tego, co autentyczne”. Nie do utrzymania jest więc postawa absolutnego sceptycyzmu, ponieważ wątpliwość w całość (możliwą prawdę) jest w istocie jej dekonstrukcją i odpowiednio – podawanie w wątpliwość pewności poznania, jest *de facto* jej negowaniem, co ostatecznie prowadzi do irracjonalnych wniosków. Tym bardziej wydaje się dziwne – sugeruje nasz Autor – kiedy filozofowie rozpoczynają całą swoją refleksję od negowania wszystkiego i podawania wszystkiego w wątpliwość. Tymczasem, należy uznać jako obowiązującą i samą racjonalność, i sam intelekt oraz oparcie wszelkich analiz o konieczną moc zasady (nie)sprzeczności. Każdy przecież poprawnie działający rozum zakłada w zwykłej swej naturalności funkcjonowania prawdziwość tejże zasady<sup>63</sup> [por. FF 1, XXXIV, 340].

Wynika stąd, że charakteryzując naturę pewności należy brać pod uwagę jej swoistą preegzystencję. Pewność w związku z tym nie jest czymś „ślepy” – powstaje ona bądź jako efekt jasności wizji intelektualnej, bądź też stanowi jakiś typ

---

<sup>62</sup> Dodaje przy tym Balmès na innym miejscu (czyni to przy okazji omawiania metod filozofowania Sokratesa), iż – wyrażając się negatywnie – „nie jest dobrą filozofią ta, która rozpoczyna od eksponowania sprzeczności z pojęciami i odczuciami całego rodzaju ludzkiego” [FE\_H XVI, 71].

<sup>63</sup> Naturalnie, Balmès zaznacza, że rozum – jego działanie, posiada swoje granice. Jakkolwiek nie może on „udowodnić wszystkiego”, ale – co jest tutaj istotne – to fakt, że „jego światło” zbliża się do wszystkich kryteriów, zarówno prawdy, jak i pewności. Rozświetla więc nośność samej świadomości, jak i oczywistości oraz zdrowego rozsądku [por. FE\_I XIV, 193].

„instynktu” zgodności z intelektem. W każdym razie, pewność jako taka „nie jest – jak się wyraża Balmès – przeciwko rozumowi”; wręcz przeciwnie – „jest jego podstawą”. Dla swojego zaistnienia nie wymaga ona na sposób konieczny jakiegoś typu refleksji, w sensie – jakiegoś rodzaju uporządkowania, czy intelektualnego ukierunkowania. Dlatego nasz Autor stwierdza stanowczo, iż „pewność nie rodzi się z refleksji”. Jako akt poznawczy pierwotny, jest poniekąd „wstępem” dla dalszych etapów poznania, a zatem i kodyfikowania pewnych zespołów prawd – i to prawd, które wbrew zarzutom wszelkich myślicieli antydogmatycznych, np. Pirrona w starożytności, czy Hume’a w nowożytności, są w swym realnym umocowaniu czymś oczywistym. Można by wręcz powiedzieć, iż jako poznawcze, naturalne światło, pewność jest podstawą zrozumiałości samej prawdy, a dzieje się tak z tego tytułu, że jest ona spontaniczną wypadkową (*un producto espontáneo*) zwykłej ludzkiej natury i jako taka, czyni ludzkie poznanie czymś uporządkowanym i w ogóle możliwym do zaistnienia. Poza obszarem jej naturalnej obowiązywalności musiałby bowiem realizować się jakiś rodzaj – epistemicznego i czysto egzystencjalnego „chaosu” [por. FF 1, II, 14-15; FE\_I XIV, 187-189; FF 1, III, 16].

Więcej, mówi Autor *Filosofía fundamental*, w obszarze reflektowanej tutaj pewności, nieobalną podstawą są ustalenia wypływające z samej ludzkiej natury. Pewność jest więc tak oczywista i przekonująca, iż jej właśnie należy dać pierwszeństwo przed jakąkolwiek spekulacją filozoficzną, która – jak to pokazuje historia – może formułować i popularyzować tezy błędne, a nawet jawnie fałszywe; w każdym razie, nie uwzględniające naturalnego porządku rzeczy. I podkreśla przy tym J.L. Balmès bardzo sugestywnie, iż on sam, chcąc być filozofem, chce być (najpierw) człowiekiem, a w sytuacji, gdyby prerogatywy filozofów głosiły coś sprzeczne z owym naturalnym układem świata i zanurzonego w nim człowieka, opowiada się zdecydowanie po stronie człowieka, gdyż po tej właśnie „stronie” znajduje się to oparcie, którym jest epistemiczna pewność jako „punkt wyjścia” dla poszukiwania prawdy i jej kryteriów [por. FF 1, XXXIV, 340].

To z tego zasadniczo powodu kataloński Myśliciel zauważa, że metafizyka jako swoista „filozofia pierwsza” winna rozpoczynać swoje analizy od „studium duszy”. Naturalnie, nie w tym znaczeniu, iż jest ona „źródłem rzeczy”, ale że stanowi ona „jedyne wyjście”. Zaznacza przy tym, że w celu „odczuwania i poznawania” danych w poznaniu (zewnętrznych) przedmiotów, człowiek nie musi „wychodzić z siebie”. Dzieje się to za pomocą poznawczych wrażeń, to znaczy świat materialny odsłania się i komunikuje przez ich pośrednictwo. W odniesieniu zaś do płaszczyzny świata niematerialnego podkreśla, że jest ona dana za pomocą pojęć. Tak zatem, odsłaniają się tutaj dwie perspektywy – subiektywna i obiektywna. W polu pierwszej z nich dane jest poznanie „ja” – duszy; w polu drugiej – „nie ja”, czyli wszystko to, co nie jest duszą. Przywołana kategoria tego, co „ja” i tego, co „nie ja” zawiera w sobie wszystko, cokolwiek istnieje, bądź też może istnieć. Konsekwencją, jaka stąd wypływa jest fakt, że w istocie nie ma czegoś pośredniego pomiędzy

„ja” oraz „nie ja”, analogicznie jak – by nie negować treści zasady niesprzeczności – nie istnieje środek między „tak” i „nie”. Dodaje przy tym nasz Autor, że poznanie duszy nie jest dane ani bezpośrednio, ani intuicyjnie, lecz przez pośrednictwo dyskursu<sup>64</sup>. Jej istota wyłania się więc w splocie tych wszystkich fenomenów, których człowiek doświadcza w swoim wnętrzu [por. FE\_ES *Nociones preliminares*; FE\_H XXXIX, 244].

Powyższe ustalenia funduje J.L. Balmès na całkowitej obowiązywalności i konieczności zachodzenia wspomnianego wyżej instynktu naturalnego. Bazując na zdrowym rozsądku stwierdza, iż istnieje powszechna, naturalna „wiara w ludzki autorytet”, który skłania człowieka do poznawczego zaufania innym ludziom. Chodzi tutaj o to, że człowiek – zarówno w porządku intelektualnym (teoretycznym), jak i moralnym (praktycznym) – zdaje się na pewność świadectwa innych ludzi, w naturalny sposób zanurzonych w świat i ten świat swoiście, ale obiektywnie czytających. W przekonaniu naszego Autora jest to dowód istnienia i funkcjonowania „naturalnej inklinacji”, która bazuje tak na rzeczywistości, jej ontycznej i poznawczej strukturze, jak i na naturze samego człowieka jako lektora prawdy. Naturalnie, wbrew na przykład argumentom D. Hume’a, sprawa owej inklinacji naturalnej opiera się na mocy zasady przyczynowości, która obowiązuje i z konieczności układu samej natury, i na podstawie nieskończonej ilości danych wyprowadzanych na gruncie analogii, i wreszcie na bazie stałości praw natury<sup>65</sup>. Pozwala to Balmèsowi na wyprowadzenie wniosku, że sam zdrowy rozsądek oraz związana z nim nośność rzeczowej wyżej inklinacji opiera się na tezie, że jest on niezawodnym kryterium<sup>66</sup> prawdy [por. FF 1, XXXII, 321-324.327-328; zob. C VIII, 1-5]. Sam zatem „ludzki autorytet” znajduje się poza zasięgiem wszelkiego wątpienia. Przekonuje o tym podejście oparte na realizmie samej rzeczywistości i ludzkich aktów poznawczych; przekonuje o tym ponadto – wbrew zastrzeżeniom Lamennais – podejście Kartezjusza, którego zasada (*cogito ergo sum*) jest u swych podstaw słuszna, a w każdym razie nie czyni tego błędu, który czyni Lamennais, a mianowicie nie traktuje skutków jako przyczyn oraz przyczyn jako skutków [por. FF 1, XXXIII, 329-333; FE\_H LX, 343; zob. FE\_L 3, I, 324-325].

Tymczasem należy podkreślić, iż pewność i to zarówno ta – spontaniczna, tj. odsłaniająca swoją moc poza obszarem jakichkolwiek spekulacji, a więc pewność

<sup>64</sup> W traktacie *Gramática general* wyjaśnia nasz Autor, że dyskurs stanowi całą „serię sądów i rozumowań”, które wszystkie się w sobie zawierają i nawzajem wyjaśniają [por. FE\_G XV, 187].

<sup>65</sup> Wystarczy bowiem zauważyć, że zasada przyczynowości jako taka nie odnosi się jedynie do porządku substancjalnego rzeczywistości, ale także do wszelkich jej modyfikacji. Kwestionowanie przyczynowości więc w ogóle jest nieuzasadnione, natomiast podważanie przyczynowania po linii modyfikacji, byłoby w zasadzie kwestionowaniem jakichkolwiek zmian, co wydaje się absurdalne, ponieważ zmiany jako takie są faktem empirycznie niepodważalnym [por. FE\_I XI, 138-139].

<sup>66</sup> Samo „kryterium jest środkiem umożliwiającym poznanie prawdy” [C XXII, 60].

właściwa naturze ludzkiej jako takiej (*la certeza del género humano*), jak i ta – typowo filozoficzna (*filosófica*), są egzemplifikacją zupełnie naturalnego uposażenia – w tym wypadku pojmowanej personalnie – natury. Jest to bowiem powszechne doświadczenie człowieka. Rozgrywa się ono na obydwu poziomach ludzkich aktów poznawczych – wewnętrznych i zewnętrznych (*actos internos y externos*). Jedne i drugie komunikują tu coś całkowicie fundamentalnego, to mianowicie, iż w polu wspomnianych palet doświadczeń, ale nie tylko tych, związanych z fenomenami poznania, bo i tych o naturze wolitywnej oraz tych z zakresu ludzkiej afektywności, dzieje się coś wspólnego (*común*) – poczucie szeroko rozumianej oczywistości. W jej skład wchodzi bowiem akty typowo wewnętrzne (duchowe – niematerialne) oraz pewność istnienia własnego ciała (tego, co rozciągle). Dla podkreślenia tej prawidłowości Balmès przywołuje naturalność etapów rozwoju dziecka, podkreślając to, że wszelkie jego zdolności<sup>67</sup> – chociaż nie mogące być wyeksplikowane na sposób refleksyjny, gdyż dokonują się bez jakichś szczegółowych uzasadnień swoich treści i przebiegu, są czymś trwałym i nie podlegającym jakimś „sceptycznym” dyskusjom. Na tym fundamencie zasadza się cała późniejsza wiedza człowieka, także ta zorganizowana, tj. wiedza naukowa<sup>68</sup>. Innymi słowy – to, co wie dziecko w swej dziecięcej naturalności, jest sprawdzalne w doświadczeniu ludzi dorosłych [por. FF 1, III, 17-19; FE\_I XIV, 186].

Warto w tym miejscu dodać i tę uwagę Jaime L. Balmèsa, iż wspomniana tutaj naturalność „czytania” świata przez człowieka ma kanwie przyrodzonej mu zdolności bycia kimś rozumnym, co w swojej myśli akcentował Akwinata („człowiek jest rozumny”), jest pokrewne, ale i – jak się okazuje – bardziej pierwotne w stosunku do tego, co w swojej *Krytyce czystego rozumu* czyni I. Kant, dokonując podziału sądów na analityczne i syntetyczne („Albo orzeczenie B należy do podmiotu A jako coś, co jest /w sposób ukryty/ zawarte w pojęciu A, albo B leży całkiem poza pojęciem A, choć pozostaje z nim w związku. W pierwszym przypadku nazywam sąd analitycznym, w drugim zaś syntetycznym”)<sup>69</sup>. Gdy bowiem ten ostatni twierdzi, że sąd analityczny to ten, którego struktura wyraża prawdę zawierania się, a przez i jasności, orzecznika w podmiocie (sądu), to taki sąd jest bezsprzecznie analityczny, to analogiczna i analitycznie klarowna zarazem sytuacja ma miejsce wtedy, gdy św. Tomasz z Akwinu mówi o prawdach (sądach), które są (naturalnie) *per se notae ex terminis*. Wynika stąd, że sama analityczność i idąca za nią precyzja i trafność po-

<sup>67</sup> Jako przykład podaje tutaj Balmès naturalną intuicję dziecka w dziedzinie geometrii. Zauważa, że jeśli wytłumaczy się mu w zrozumiały sposób istotę trójkąta, tj. to, że składa się on z trzech odcinków, tworząc specyficzny układ kątów oraz to samo na przykładzie kwadratu, to dziecko na podstawie rozumienia tych figur potrafi je zasadnie rozróżnić oraz ponad wszelką wątpliwość wie, iż bycie trójkątem i bycie kwadratem nie jest tożsame – coś je bowiem istotowo odróżnia [por. FF 1, III, 19].

<sup>68</sup> Sama wiedza naukowa może być dwojakiego rodzaju – idealna, bądź realna. Idealna zasadza się na pewności absolutnej, a zatem wyklucza jakikolwiek błąd. Realna natomiast opiera się na pewności warunkowej [por. FE\_I XV, 202].

<sup>69</sup> *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 59.

znania nie jest jedynie domeną krytycznej filozofii Myśliciela z Królewca [por. FF 1, XX, 191-192; FF 1, XXIX, 282; zob. Kant 2001, *Wstęp*, IV; św. Tomasz z Akwinu, STh, I-II, q. 94, a. 2; FE\_L 3, II, 390-391; C XIII, 3].

Istnieje zatem jasność i swoista przezroczystość tych poznawczych fenomenów. Wynika stąd, że pewność jest tego rodzaju doświadczeniem, które jest w pewien sposób „odporne” na zarzuty racjonalnych dyskursów. Dlatego – jak podkreśla Balmès – „nikt nie nabywa pewności poprzez akt refleksji”, co oznacza, że pewność sama jest czymś, co towarzyszy człowiekowi w nieustannym chwytaniu zwyczajnego „instynktu natury” (*el instinto de la naturaleza*). Więcej, ona sama „formuluje się instynktownie”. Istotne przy tym jest to, iż jego moc obowiązująca jest czymś niezależnym od sądów wydawanych przez filozofów. Pojawia się więc wniosek, że przywoływana tutaj pewność będąca poniekąd wyposażeniem ludzkiej natury jest bezwzględnie bazowa. Pewność zapodmiotowana w ludzkiej naturze ujawnia się zatem jako niezależna od wizji świata spekulatywnych [por. FF 1, III, 23. 25. 30; FF 1, III, 36].

Na poparcie takiej tezy Autor *El Criterio* przytacza cały szereg przykładów (świadomość własnych aktów, działanie zmysłów zewnętrznych, intelekt, autorytet), które – pomimo ich wieloaspektowości i różności samych ich źródeł – komunikują coś podstawowego, a mianowicie to, że pewność jest czymś poznawczo wyróżnionym i jaka taka jest bazą dla dalszych kroków w rozumiejącym wyjaśnianiu świata<sup>70</sup>. Pewność nie domaga się absolutnie żadnych dowodów, ponieważ człowiek posiada takie obszary tego, co wie, że wystarcza mu całkowicie świadectwo samych zmysłów, bądź samo poczucie zdrowego rozsądku, wspomaganego zresztą analogicznością poczucia wielu innych ludzi. Poza tym, posiłkując się argumentem pochodzącym z natury swojego umysłu – są rzeczy, przekonuje Balmès, które człowiek po prostu wie, nawet wtedy, kiedy chodzi o takie obszary wiedzy, które są mu dostępne, ma je w swojej głowie – jak się wyraża nasz Autor – „bardzo dobrze uporządkowane” (*mu y bien arreglados*), chociaż zdarza się, iż ów człowiek nie wie, iż istnieje wiedza naukowa, która potrafi precyzyjnie wszystko to wyjaśnić<sup>71</sup>. Pozostaje jeszcze argument, czy jak go nazywa Balmès, „przykład z autorytetu”, którego treścią jest stwierdzenie faktu, iż są takie dane ludzkiej wiedzy, które pochodzą z wiarygodnego i powszechnie akceptowanego świadectwa innych ludzi; takiego świadectwa, którego negowanie byłoby próbą wyrażania jakiegoś typu absurdu. Nie potrzeba – dowodzi – np. widzieć naocznie Anglii, by wiedzieć, że Anglia realnie istnieje; jej istnienie jest niezaprzeczalnym faktem [por. FF 1, III, 24. 26-30; C VIII, 5; FE\_I XIV, 190. 192].

<sup>70</sup> Dzieje się tak, ponieważ rzeczona tutaj pewność jest najlepiej umocowanym źródłem ludzkiej wiedzy. Jest ona bowiem „wewnętrzna obecnością fenomenów natury wewnętrznej”, czyli świadomości [por. FE\_I XIV, 187].

<sup>71</sup> To z tego tytułu Autor *El Criterio* mówi, że ludzka „głowa jest wspaniałym teatrem, w którym odbija się wszechświat z całym swoim splendorem, różnorodnością i pięknem” [C XII, 2].

Z powyższych analiz wypływa mocny dość wniosek, ten mianowicie, iż cieszący się ową naturalną pewnością – „pewnością rodzaju ludzkiego” (*la certeza del género humano*) ludzie w swoim zwykłym, życiowym doświadczeniu podążają drogami odmiennymi od tych, które są właściwe refleksji filozoficznej. Pomimo więc jakiejś wyczuwanej prostoty tego typu pewności, jest ona dobrze osadzona. Główną bowiem jej racją jest stwórcze działanie Boga, który – w przekonaniu Balmèsa – wpisał w strukturę świata całą paletę prawd pewnych w punkcie wyjścia, prawd skorelowanych z istotą istniejących bytów, prawd jasnych jako „idei pierwszych” (*las primeras ideas*). Gdyby nie taki właśnie ontyczno-epistemiczny układ rzeczywistości, byłaby ona w istocie niezrozumiała i w efekcie niepoznawalna. Sam ludzki duch-intelekt – jak wyraża się sugestywnie kataloński Myśliciel – „umierałby rodząc się”. Tymczasem cała ludzka inteligencja, stopniowo gromadzona mądrość, także ta na kanwie rozmaitych nauk, wzrasta nieustannie dzięki pewności, która jest i „powietrzem”, dzięki któremu oddycha, i „pokarmem”, którym wciąż się karmi. Jak widać, prawidłowość fundamentalnego charakteru pewności dotyczy całości ludzkiego poznawczego charakteru – odnosi się bowiem zarówno do samej egzystencji jako swoistej sztuki życia, jak i do nauki jako procesu skomplikowanych spekulacji. Wypływa stąd istotny wniosek, że konieczna jest relacja, jaka zachodzi pomiędzy istniejącym światem a poznającym go, czy wręcz poznawczo kontemplującym go człowiekiem. „Natura jest piękna – powie Balmès – w sytuacji, gdy istnieje byt, który jej piękno poznaje i czuje”. Sama zatem w sobie, czyli bez tej relacji, jest czymś relatywnym, to znaczy (jedyń) otwartym na poznanie i kontemplację [por. FF 1, III, 31-32; FE\_ES XI, 71; zob. FF 10, XVII, 182].

Rzeczona powyżej pewność jest czymś absolutnie naturalnym; jest ona faktem. Jako czysto naturalna jest „jakością” charakteryzującą poznawcze (ale nie tylko poznawcze, bo i porządku wolitywnego) składowe ludzkiego ducha. Jako taka jest zatem fenomenem powszechnym. Zasadza się ona na trzech fundamentalnych, jak mówi Balmès, kryteriach. Po pierwsze, chodzi tutaj o to kryterium, jakiego dostarcza sama świadomość bądź też zmysł wewnętrzny. Po drugie – oczywistość; i po trzecie – instynkt intelektualny pojmowany jako zmysł wewnętrzny. Dlatego w swoim wykładzie *Filosofia fundamental* raz jeszcze wyjaśnia, iż świadomość obejmuje wszelkie fakty, jakie się pojawiają w obrębie wnętrza człowieka, będące rodzajem bezpośredniej obecności i jako takie, mają one charakter czysto subiektywny. Odpowiednio, oczywistość rozciąga się na wszelkie prawdy obiektywne, których „doświadczą” ludzki intelekt. Instynkt intelektualny natomiast stanowi coś w rodzaju naturalnej inklinacji, która swoiście zbiera treści nie mieszczące się, zarówno w polu świadomości, jak i w przywołanej oczywistości. Ma on przy tym charakter obiektywny. Warte podkreślenia jest to, że ów instynkt oraz świadomość stanowią grunt dla pozostałych kryteriów. W związku z tym, nasz Autor konstatuje: nie wszystko można udowodnić, jednak każde kryterium, jakie

tu wchodzi w grę domaga się sprawdzenia przez rozum, domaga się jakiejś racjonalnej weryfikacji<sup>72</sup> [por. FE\_I XIV, 188; FF 1, XXXIV, 337].

## 2. Świadomość w odświeżeniu obiektywizmu

Zaprezentowana przez Jaime L. Balmès koncepcja rzeczywistości, a w niej wyróżniona pozycja człowieka jako swoistego lektora pewności i prawdy, suponuje potrzebę analizy podmiotowych warunków poznania. Jak już podkreślano wyżej, Autor *El Criterio*, chociaż odwołuje się do ustaleń poczynionych przez klasyków podejścia realistycznego (głównie Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu), zdaje się poszukiwać szerszego kontekstu, tj. zamierza wskazać na doniosłość poznawczej aktywności samego podmiotu. Z tego punktu widzenia zasadne wydaje się zreflektowanie nie tylko samej oczywistości przedmiotowej, ale również oczywistości podmiotowej, co jest tym samym podstawą wyłuskania kryteriów funkcjonowania świadomości. W tym tle wyłania się także podmiotowość „ja” poznającego, którego specyfiką działania są akty poznania (sądy teoretyczne) oraz akty wolitywne (sądy praktyczne). Wszystkie te akty zbiegają się w polu podmiotowej nośności ludzkiej świadomości.

### 2.1. Oczywistość podmiotowa i jej zasady

W swoich wyjaśnieniach dotyczących obiektywnego porządku ludzkiej świadomości wiele uwagi poświęca Balmès zagadnieniu oczywistości (*evidencia*), wszak to ona odgrywa kluczową rolę, zarówno w wyjaśnianiu prawdy, jak i związanej z nią, ale z nią się nie pokrywającej – pewności. Poszukując zatem istoty tego fenomenu w rozumieniu rzeczywistości, jakim jest oczywistość, nasz Autor używa tu metafory światła, przekonując, iż ono właśnie najlepiej oddaje specyfikę samej oczywistości jako epistemicznej podstawy wyjaśniania świata. W związku z tym mówi, że oczywistość jest po prostu „światłem intelektualnym” (*luz intelectual*), które się ujawnia w wielu różnorodnych aktach świadomości. Nośność samej metafory skłania J.L. Balmès do dodatkowego wyjaśnienia, że chodzi tu o takie światło, które – jako „oko duszy” i tym samym swoisty warunek poznania – jest jednocześnie i jasne, i żywe. Dlatego też pojawia się tu konstatacja, że główny przedmiot zainteresowania, jakim jest oczywistość, jest „światłem” w obszarze wszelkiego intelektualnego refleksowania rzeczywistości [por. FF 1, XV, 152].

---

<sup>72</sup> Mówiąc o aktach rozumienia rzeczywistości, J.L. Balmès zaznacza, iż generalnie są one dwójakiego rodzaju – spekulatywne bądź praktyczne [zob. FE\_L 3, II, 331-333].

Samo więc świadectwo świadomości rozpatrywane w nim samym *prima facie* redukuje się do tego, co wewnętrzne, ale swoją funkcjonalnością przydaje również kryterium oczywistości z uwagi na to, że skupia w sobie komunikaty pochodzące z pracy zmysłów zewnętrznych. Jest zatem podstawą wobec pozostałych kryteriów jako koniecznych na drodze czytania prawdy i pewności. Z połączenia bowiem świadomości oraz, z drugiej strony – instynktu intelektualnego, pochodzi ich czytelność i obowiązywalność [por. FF 1, XXIII, 237-238]. Tak zatem, oczywistość jest „wewnętrznym światłem”, które umożliwia „widzenie” pojęć w całej ich analitycznej klarowności. Jest swojego rodzaju „percepcją tożsamości” tychże pojęć oraz – bazując na treści zasady niesprzeczności – odczytaniem ich swoistego nieprzystawiania do faktów. Może być ona przy tym bezpośrednia, bądź pośrednia [por. FE\_L 3, I, 312. 314-316; FE\_I XII, 158].

W toku tych wyjaśnień Autor *El Criterio* podkreśla fakt dalszej, także istotnej charakterystyki oczywistości, a mianowicie tego, że jest ona czymś poznawczo „równoległym” wobec tego, czym jest epistemiczna konieczność (*necesidad*), ujawniająca się w perspektywie uniwersalności i obowiązywalności wszelkich prawd (*universalidad de las verdades*). Tak zatem wszystko, co w analizie świata odsłania się jako przygodne (*contingente*), nie stanowi podłoża dla oczywistości, ale odwołuje się zawsze do porządku tego, co konieczne. Najlepszym, w przekonaniu Balmèsa, przykładem takiego stanu rzeczy jest eksplikacja istnienia i działania samego człowieka jako podmiotu i świadomości, i jednocześnie oczywistości. Otóż, ujawniają się tu dwie płaszczyzny – przygodna i konieczna. Pierwsza z nich komunikuje taką oto informację: istnieje w podmiocie byt, który myśli – wiedza na ten temat nie pochodzi z dziedziny oczywistości, ale z obszaru świadomości. Druga natomiast wyraża taki oto stan rzeczy: to, co myśli, istnieje – w tym wypadku, koniecznym, jak się okazuje, źródłem wiedzy na ten temat jest świadomość, nie zaś oczywistość. Innymi słowy, fakt, że „ja myślę” jest czymś pewnym dla mnie samego jakom podmiotu aktów „moich”, natomiast nie jest taki dla innych podmiotów. Oznacza to, iż wtedy, gdy „ja (osobiście) myślę”, w sobie samym odczytuję faktyczność takiego stanu rzeczy jako czegoś niepowątpiewalnego, a więc czegoś z porządku konieczności, nie zaś z porządku kontyngencyjnego. A zatem, nie jest czymś koniecznym to, że „ja myślę”, ale jest konieczne, aby ten (podmiot), który myśli, realnie istniał. Zakładanie czegoś innego byłoby oznaką wchodzenia w obszar absurdu [por. FF 1, XV, 153]. Tak więc, świadomość jako swój właściwy przedmiot ma to, co indywidualne (*individual*) i przygodne (*contingente*), natomiast oczywistość, to co powszechne (*universal*) i konieczne (*necesario*). Jedynym wyjątkiem jest Bóg, który ze swej natury jest taką istotą, w której zachodzi absolutna identyczność obydwu tych fenomenów [por. FF 1, XV, 154].

Fundamentalny warunek wszelkiej poznawalności świata, jakim jest epistemiczna pewność komunikuje prawdę o tym, iż w jakiś pierwszoplanowy sposób winna być ona kojarzona z naturą ludzkiego ducha, a mówiąc bardziej konkret-

nie z naturalnym rozwojem życia intelektualnego. Rzeczona tu pewność znajduje się u fundamentów rozumienia wiedzy<sup>73</sup>, jak i wszelkich wyrastających z niej ustaleń na temat świata, czy rządzących nim praw. Każda natomiast próba zachwiania tego porządku – na przykład przez podających wszystko w wątpliwość sceptyków – byłaby godzeniem w sam rdzeń „prawdziwej filozofii” (*la verdadera filosofía*). Tymczasem, chodzi tutaj o zachowanie swoistej „trzeźwości” ludzkiego ducha, która gwarantuje normalne jego funkcjonowanie. „Nie istnieje mądrość – mówi Balmès – bez roztropności”, podobnie także, jak nie istnieje filozofia bez gwarantowanego właśnie przez pewność „psychicznego zdrowia”<sup>74</sup>. To ostatnie istnieje w głębi ludzkiej duszy dzięki Boskiemu światłu, które prowadzi ku prawdzie uzasadnień ostatecznych [por. FF 1, II, 13]. Faktem niezaprzeczalnym pozostaje to, że punktem wyjścia ludzkich aktów poznawczych jest fakt świadomości siebie samego jako podmiotu. Jakiegokolwiek bowiem idee znajdujące się w umyśle, swoje podstawowe zapodmiotowanie odnajdują właśnie w polu świadomości, w jego realizmie.

Owszem, z odmiennych perspektyw teoriopoznawczych, podobne intuicje przywołują także inni myśliciele, niż tylko sam Kartezjusz – czynią tak bowiem Condillac i Locke. Poznanie zatem faktyczności aktów świadomości jest tym kluczem interpretacyjnym, który pozwala na obronę przed zarzutem solipsyzmu. Jedyne wątpliwość w istnienie różnych „stanów” zewnętrznych w stosunku do istnienia samego podmiotu, który jest świadom swoich własnych aktów (istnienie Boga, istnienie świata, istnienie innych podmiotów, wreszcie istnienie swojego własnego ciała), prowadzi do swoistego zamknięcia go w nim samym. Tymczasem, ponad wszelką wątpliwość podmiot, który coś odczuwa, odczuwa (przynajmniej) to, że wątpi; jeśli natomiast wątpi w samo to wątpienie, to przecież odczuwa to, iż wątpi, że właśnie (aktualnie) wątpi [por. FF 1, XVIII, 177].

Dlatego też Balmès stwierdza, że fakt świadomości nie jest li tylko czymś, co można określić jako „coś” istniejącego – on jest (poza tym) czymś zdeterminowanym. Nie jest to bowiem jedynie wyłącznie jakaś abstrakcyjna myśl. Podmiot, który wątpi, nie wątpi w to, że jego rozum coś (poznawczego) zakłada, zestawia, coś dedukuje. Więcej, samo rozumienie „wie”, co czyni i mając taką (aktową) świadomość, opiera się – chcąc nie chcąc – na obowiązywalności zasady niesprzeczności. W polu sprzeczności rozum nie potrafi się poruszać, to znaczy, wyrażając się w trybie warunkowym, nie potrafiłby nawet wątpić. Samo rozumienie jako takie – podkreśla Autor *Filosofía elemental* – nie jest władzą poznawczą „ślepą”. Jest – jako fundamentalna władza poznawcza – skorelowane ze wszystkim tym, co może być

<sup>73</sup> Balmès zauważa, że rozumienie i w ogóle procesy rozumowania stanowią istotną część całego życia intelektualnego człowieka. Są one – jak mówi – „przewodnikiem”, czy też „okiem umysłu” [por. FE\_E XV, 117].

<sup>74</sup> W przekonaniu Autora *El Criterio*, fundamentem takiego stanu rzeczy jest – jak mówi – „prawo chrześcijańskie”, ponieważ to ostatnie gwarantuje zarówno „prawo miłości”, ale również – w perspektywie poznawczej – „prawo roztropności”, a także „dobrej logiki” [por. C VII, 1].

poznane, tzn. istnieje, bądź może istnieć<sup>75</sup> [por. FF 1, XXI, 212; FF 1, XXXI, 306-307; FE\_L I, 2, wprowadzenie; FE\_L 2, I, 65; FE\_L 2, II, 96].

Można w związku z tym powiedzieć, że przez strumień aktów świadomości, czy – jak się wyraża J.L. Balmès – „świadectwo świadomości” (*testimonio de la conciencia*) lub po prostu „zmysł wewnętrzny” (*sentido íntimo*) należy rozumieć każdy rodzaj fenomenów – czynnych, bądź biernych, jakie dają o sobie znać w obrębie ludzkiego wnętrza. Tak zatem, świadomość należy wiązać z tym, co wewnętrzne, biorąc jednak pod uwagę jej specyfikę – istnieje bowiem świadomość bezpośrednia (*directa*), która ze swej natury towarzyszy wszelkim fenomenom wewnętrznym (czynnym lub biernym) oraz świadomość refleksyjna (*refleja*), która w swej operatywności nie jest tak szeroka. Poza tym, świadomość bezpośrednia ma charakter czysto naturalny, natomiast ta druga jest wynikiem namysłu filozoficznego – jest takim wewnętrznym (duchowym) aktem, w obszarze którego dochodzi do swoistej „rejestracji” dokonujących się kolejno poznawczych fenomenów. Wyrażając się plastycznie, Balmès czyni następującą uwagę: świadomość bezpośrednia skupia się, dajmy na to, na fakcie słyszenia jako słyszenia (słyszenie jako akt), tymczasem świadomość refleksyjna, owszem, zasadza się na tym fakcie, ale komunikuje coś jeszcze – odsłania akt myślenia na kanwie tamtego aktu („nie tylko słyszę, lecz również myślę o tym, co słyszę”). Pojawia się więc niezwykle ważki wniosek, a mianowicie to, iż przywołane tutaj typy świadomości są nie tylko po prostu odmienne, ale i całkowicie do siebie niesprowadzalne, o czym świadczy wspomniany wyżej fakt słyszenia i myślenia. Można wszak słyszeć, nie myśląc o tym, czym jest to, co się słyszy [por. FF 1, XXIII, 225-228].

Kataloński Myśliciel zauważa przy tym bardzo sugestywnie, że każdy człowiek, gdy tylko „otwiera oczy swojej inteligencji”, rozpoczyna proces narastającej ciągle świadomości, iż styka się poznawczo z niepoliczalnym ogromem różnorodnych relacji, jakie występują w naturalnym układzie świata, który otwiera się przed nim jako pole wszystkiego tego, co jest dane. Podstawową czynnością, jaka staje się tu jego udziałem są nieustannie dokonywane uogólnienia oraz swoiste konkretyzacje, a zatem z jednej strony obrazuje to dążność ludzkiego umysłu do generalizacji, z drugiej zaś – do sprowadzania owych uogólnień do poziomu tego, co dane jako indywidualne. W relacjonowaniu swojego stanowiska J.L. Balmès ucieka się do przykładu zaczerpniętego ze sztuki, zwłaszcza ze sztuk pięknych, jak również z nauk szczegółowych, zwłaszcza obszaru matematyki (arytmetyki, algebry i geometrii). Samo piękno oraz kategoria proporcji w działalności wytwórczej człowieka komunikuje tę naturalną prawidłowość, iż mają one charakter transcendentalny – odnoszą się bowiem do wszystkich doświadczeń tego typu, ale mogą być równocześnie, i to całkowicie zasadnie, sprowadzone do palety rzeczy pięk-

---

<sup>75</sup> W ten sposób zresztą Balmès określa przedmiot filozofii – „wszystko to, co istnieje i może istnieć” [FE\_H LXIII, 366].

nych i ułożonych w swoich pięknościowych proporcjach. Analogicznie rzecz się ma na gruncie matematyki. Na przykład próba wyrażenia tego, co nieskończone odnosi się do intuicji wyrażenia nieskończonej ilości jakichś dowolnych elementów, ale z drugiej strony dzieje się także i w ten sposób, że owa nieskończoność bywa redukowana do jednej tylko reguły, tj. reguły bazującej na jednym tylko pojęciu. Obrazując to w inny sposób nasz Autor powie, iż algebra na przykład, nie jest w istocie czymś więcej, niż uogólnieniem wyrażań oraz operacji natury arytmetycznej, tzn. *de facto* jest jej uproszczeniem [por. FF 1, IV, 45-48].

Zasygnalizowane tutaj uwagi mają pokazać działanie ludzkiej inteligencji, której jednym z przejawów działania jest dążność do swoistego unifikowania idei w tym celu, aby zdobywana na różnych poziomach poznawczych wiedza była maksymalnie operatywna<sup>76</sup>. Powstaje tu zatem coś w rodzaju intelektualnej „matrycy” (*matriz*) idei; takich idei, które w sobie zawierają inne. Przykładu takiego porządkującego działania ludzkiego geniuszu dostarcza nauka i kodyfikowane w jej obszarze prawa, jak jest to widoczne np. w dziele fizyki mechanistycznej I. Newtona, czy w geometrii autorstwa Kartezjusza. Oznacza to wszystko, że człowiek posiada – jak się wyraża Balmès – „prawdziwą wiedzę transcendentálną”. Jej charakterystyką nieodłączną jest to, iż zawiera ona w sobie wszelkie inne jej rodzaje. Tak zatem, jak twierdzi, bez żadnej wątpliwości istnieje w porządku intelektualnym taka prawda, z której istoty wypływają wszystkie inne prawdy oraz istnieje taka idea, która mieści w sobie wszystkie pozostałe. Dowodem takiego stanu rzeczy jest i nauka płynąca z wnętrza filozofii, i naturalne instynkty, i inteligencja, kiedy się odślania w zdolności upraszczania i ujednolicania treści, i w końcu sam zdrowy rozsądek [por. FF 1, IV, 49-52].

Temu ostatniemu poświęca nasz Autor sporo uwagi i to w wielu różnych kontekstach swojego wykładu. Zauważa on najpierw, że zawarte w zwrocie „zdrowy rozsądek” (*sentido común*) terminy winny być dodatkowo wyjaśnione. Podkreśla mianowicie to, iż użyte tutaj słowo „rozsądek” (*sentido*) wyklucza jakikolwiek typ refleksji, a zatem wyklucza rozumowanie, ponieważ to ostatnie jest aktem wnioskowania. I odpowiednio, słowo „zdrowy” (*común*) wyklucza ze swego zabarwienia znaczeniowego to, co indywidualne. Tak więc, rzeczonny tutaj zdrowy rozsądek ma znaczenie ogólne, odnosi się bowiem do wszystkich ludzi, co podkreśla fakt, że ukierunkowuje on na porządek obiektywny (*orden objetivo*). Wynika z tego, że zdrowy rozsądek wyraża całkowicie naturalne prawo, jakim się kieruje ludzki umysł. Jest to prawo jedno oraz stałe i to takie, iż staje się kryterium prawdy (*critério de verdad*) w różnych obszarach ludzkiej aktywności, bo i w porządku intelektualnym, ale i porządku zmysłowym, i moralnym<sup>77</sup>. Wyraża

<sup>76</sup> J.L. Balmès wyjaśnia także, czym jest sama wiedza jako „poznanie pewne i oczywiste”. Jest ona – mówi – „rozwojem prawd pierwszych”; jest pochodną „intelektualnej aktywności” [por. FE\_I XV, 196].

<sup>77</sup> Jako stanowisko przeciwne takiemu ustaleniu podaje Balmès przykład epikurejczyków oraz sceptyków, których poglądy są kontynuowane – jak mówi – „do naszych dni”. Błąd takiego myślenia

zatem naturalną inklinację ludzkiej natury w jej czytaniu bezpośredniej oczywistości; bezpośredniej, ponieważ niezależnej, zarówno od aktów świadomości, jak i procesu rozumowań [por. FE\_L 2, I, 76; FF 1, XXXII, 314-319; FE\_L 3, I, 320].

Należy w związku z tym zaznaczyć, że ludzka inteligencja nie generuje przedmiotów, przynajmniej tych o charakterze wewnętrznym. Pozostają one czyste (*estériles*), jeśli tylko pojawiające się tutaj rozumienie nie zawiera się w ich relacjach i w efekcie – w ich prawdach. Prawdy te natomiast nie będą komunikatywne, nie będą transmitować żadnych treści, jeśli nie będą miały odniesień do tego, co konieczne. Wynika stąd, że „ja” jako swoisty rdzeń świadomości, jak również przywołanej tutaj inteligencji, „ja” ujmowane samo w sobie, nie jest wobec nauki punktem wyjścia (*partida*), chociaż z pewnością jest punktem jej oparcia. Uzasadnieniem takiej tezy jest to, iż wszystko to, co indywidualne (*lo individual*) nie jest prostym przełożeniem na to, co uniwersalne (*lo universal*), podobnie też jak to, co przygodne (*lo contingente*) na to, co konieczne (*lo necesario*). Pytanie, które tutaj pozostaje wciąż otwarte dotyczy tego, w jaki efektywny sposób budować wiedzę w oparciu o owe proste „ja” podmiotowe (*simple „yo” subjetivo*)? Inaczej mówiąc, czy z „ja” może się wyłonić jakiś „przedmiot”? [por. FF 1, VII, 72].

Analizy czynione przez Balmèsa idą w kierunku wykazania najpierw tego, iż same „fakty świadomości” (*hechos de la conciencia*) nie są i być nie mogą podstawą „światła” o charakterze naukowym. Są one zawsze, bądź to typem percepcji bezpośredniej (*percepción directa*), bądź też jakiegoś rodzaju percepcji zreflektowanej (*percepción refleja*). Zauważa przy tym, że w sytuacji, kiedy jest to ujęcie bezpośrednie, wartość takiej percepcji jest obiektywna, aczkolwiek nie stanowi to fundamentu dla wiedzy. Wyłania się tu jednak jakiś rodzaj postrzegania prawdy, bowiem jest to płaszczyzna przedmiotowa, a zatem nie ujawnia się tutaj podmiot – „ja”, ale to, co przez ów podmiot jest „widziane”. W sytuacji natomiast, kiedy rzeczony wyżej akt ma charakter refleksyjny, wtedy zakłada on istnienie jakiegoś innego aktu, aktu względem niego wcześniejszego, czyli jakiegoś przedmiotu tejże samej refleksji. Wynika stąd, że sam w sobie nie jest czymś pierwotnym (*primitivo*). Ludzkie poznanie czysto subiektywne (*puramente subjetivo*) jest więc niemożliwe. Czymże bowiem jest „przedmiot” w jakimś pierwotnym akcie poznawczym, jeśli nie tym, co „nie ja”, to znaczy czymś pozapodmiotowym [por. FF 1, VII, 73. 78].

W przekonaniu naszego Autora, także zespolenie tych aktów (refleksyjnych i bezpośrednich) nie służy wprost poszerzaniu wiedzy naukowej, niemniej jednak można tutaj mówić o podłożu dla prawdy, która – jako taka, ze swej istoty – jest konieczna, całkowicie obiektywna i przez to samo – niezależna od „ja”. Zachodząca tu epistemiczną prawidłowość Balmès wyraża w następujący sposób – otóż pyta najpierw, czym jest taki akt rozpatrywany sam w sobie, na sposób jednostko-

---

polega na tym, że sprowadza ono kryterium prawdy wyłącznie do sfery zmysłów, pomijając „porządek intelektualny” [por. FE\_H XIII-XXIV, 120-125].

wy (*individualmente*)? Jest – odpowiada – zwykłym, wewnętrznym fenomenem (*fenómeno interior*) i jako taki, tj. ujmowany *in abstracto* od prawd obiektywnych (*verdades objetivas*), nie jest w stanie poszerzyć ludzkiej wiedzy. Dodaje także, że akt refleksyjny nie jest niczym więcej niż samym prostym poznaniem poznania, co oznacza, iż każdy typ refleksji w polu badania świadomości suponuje zawsze wcześniejszy akt – akt bezpośredni. Ten ostatni jednak za swój przedmiot właściwy nie posiada samego podmiotu – „ja”, z czego wynika, że samo rozumienie nie zasadza się na tym przedmiocie, którym jest „ja”. Podmiot („ja”) jest tu jedynie koniecznym warunkiem [por. FF 1, VII, 73].

Wynika to oczywiście z Balmèsa pojmowania samego faktu świadomości. Ona sama w swej istocie, dopóki nie wychodzi poza obszar jej własnych (wewnętrznych) aktów, jest „czysta”. Oznacza to, że bez zrelacjonowania jej z jakimś (zewnątrznym) przedmiotem, co jest już typową intelektualną aktywnością (*actividad intelectual*), pozostaje ona samą obecnością aktu (*presencia del acto*), lub nawet nim samym (*acto mismo*). Tak więc dopóty, dopóki ludzkie akty poznawcze nie zasadzają się na osi podmiot – przedmiot, fakt świadomości dotyczy samego tylko (podmiotowego) „ja”. Wynika stąd zatem, że rzeczona tutaj świadomość, bądź mówiąc inaczej – zmysł wewnętrzny (*sentido íntimo*) jest czymś w rodzaju fundamentu wobec wszelkich poznawczych kryteriów; jest bezwzględnym faktem, który staje się pomostem dla zewnętrznego (pozapodmiotowego) porządku czysto obiektywnego. Dlatego można powiedzieć, iż od strony analizy samego faktu, jak i zawartości świadomości, jest ona tym, w czym zasadza się oczywistość (*evidencia*). Świadczy o tym dodatkowo sama nośność instynktu intelektualnego. Świadomość bowiem obejmuje w swym poznawczym „zasięgu” wszystkie fakty, jakie się znajdują w polu aktywności intelektu. Są one przy tym dane na sposób bezpośredni jako fakty subiektywne [por. FF 1, XIX, 180; FF 1, XXIII, 231-232; FF 1, XXXIV, 337].

Poznawcza nośność przywołanego tutaj instynktu intelektualnego bazuje na tym epistemicznym, koniecznym fakcie, jakim jest oczywistość. Dla wyjaśnienia jej znaczenia J.L. Balmès zaznacza, że należy mówić o dwóch jej rodzajach. Istnieje – wyjaśnia – oczywistość bezpośrednia oraz pośrednia. Zachodzącą pomiędzy nimi dystynkcję przedstawia za pomocą dwóch intuicyjnych obrazów. Pierwsza z nich jest jasna, powiedzielibyśmy klarowna analitycznie, gdyż jej centralne przesłanie wpływa z prostej analizy samych terminów (pierwsze zasady bytu i poznania, aksjomaty w matematyce), np. każda dowolna całość jest większa od jej części składowych. Druga zaś wymaga pewnego, przynajmniej progu rozumowań; wymaga się pewnej (syntetycznej) wiedzy, np. wiedza o tym, czy jest kwadrat, zakłada umiejętność intelektualnego „poskładania” czterech o równej długości odcinków. Stąd wynika, że oczywistość jako taka zakłada zawsze istnienie jakiejś relacyjności, ponieważ – jak podkreśla Autor *El Criterio* – konieczne jest dokonanie jakiegoś porównania. Mówi wręcz, że jeśli w procesie rozumienia czegoś nie pojawia się

porównanie (*comparación*), wtedy nie można mówić o możliwości odczytania oczywistości. Oznacza to, iż bez owego porównania można mówić jedynie o zwykłej percepcji, która jest po prostu faktem, jaki się pojawia w polu świadomości.

W związku z tym należy stwierdzić, że w samym rozumieniu tego, czym jest oczywistość nakładają się dwa istotne elementy: pierwszym z nich jest coś w rodzaju czystej intuicji idei (*idea*), drugim zaś ten konieczny faktor, jakim jest rozłożenie tejże idei na składające się na nią pojęcia. Przykładu dostarcza Balmèsowi geometria<sup>78</sup> – człowiek posiada ideę trójkąta, ale oczywistość tego, czym w istocie jest trójkąt jest wypadkową pojęcia trzech odcinków w sposób nieprzypadkowy wobec siebie zrelacjonowanych. Jak widać, same zawarte tutaj terminy wyrażają tylko (pojedyncze) pojęcia bez wyeksplikowania ich relacji z innymi, to znaczy same z siebie wcale nie wskazują na oczywistość tego, co na skutek jakiegoś zrelacjonowania mogą tworzyć, np. jakąś figurę geometryczną [por. FF 1, XXIV, 239-242; C XIV, 2; FF 1, XXVI, 264; zob. FF 1, XXIX, 289-290; FF 3, XVI, 115; FE\_ES XII, 73].

Podobna poznawcza prawidłowość występuje w arytmetyce, gdzie jakakolwiek liczba jawi się jako złożona z jednostek i domaga się poniekąd rozumienia tego, czym jest zachodzące tutaj złożenie [por. FF 1, XXXI, 304; FE\_ES XII, 80; FF 8, IX, 70]. Analogicznie dzieje się także w obszarze wyjaśnień „mechanicyzmu wszechświata”, gdzie znowu należy się odwołać do „prostych praw geometrycznych” oraz samej metafizyki, przy czym należy dodać, iż same „prawa natury” jako prawa natury nie mogą się wyjaśniać poprzez czyste idee „geometryczne i metafizyczne”. Należy się tu bowiem odwołać do „wewnętrznej konieczności ciał” i tym samym poszukiwać „wyższych przyczyn” poza samym materialnym układem. Uwaga ta dotyczy przede wszystkim fenomenu ruchu [FF 3, XIV, 90. 95].

Poszerzając te refleksje, Autor *El Criterio* przestrzega jednocześnie przed konsekwencjami absolutyzowania samego podmiotu – „ja”, jak stało się to udziałem, np. filozofii Fichtego, w przekonaniu którego to właśnie „ja” stało się (podmiotowym – subiektywnym) ośrodkiem, z którego swoicie emanuje całość wiedzy. Takie stanowisko jest nie do zaakceptowania, ponieważ poprzez czynienie z „ja” bytu absolutnego (*ser absoluto*), bytu o naturze nieskończonej (*infinito*) i na dodatek „źródła wszelkich prawd” (*origen de todas las verdades*), jak i samej „racji istnienia wszystkich bytów” (*razón de todos los seres*), schodzi się wprost na pozycje – najpierw panteizmu racjonalnego (*panteísmo racional*), a następnie – jako nieuniknioną konsekwencję – także panteizmu absolutnego (*panteísmo absoluto*). Jest to bowiem zakładanie i tym samym zakładanie, że „ja” jest „źródłem całej prawdy”, bądź wyrażając się bardziej jeszcze dosadnie – jest to czynienie swoistego politeizmu, ponieważ reflektowanie różnych podmiotów, a więc owych „ja” jako „byty absolutne”, jest tym samym nazywaniem ich „bogami” (*se llaman a sí mismo*

<sup>78</sup> „Geometria – zauważa Balmès – jest jedną z nauk najbardziej pewnych i oczywistych” [FE\_ES XII, 77; zob. FE\_I I, 1]. Jej podstawowym pojęciem (jednym z dwóch fundamentalnych istniejących w ludzkim umyśle – obok pojęcia *bytu*) jest pojęcie *rozciągłości* [por. FE\_I XV, 207].

*dioses*), bądź formą ich ubóstwiania (*divinización del „yo”*) – [por. FF 1, VII, 74-76; FE\_H LVI, 330-333; FE\_T XII, 75-76; FF 1, X, 105; C XXII, 52-53; zob. szerzej w dyskusji z J.G. Fichtem, a także z Kartezjuszem: FF 1, X, 79-84 oraz FF 1, VIII, 100; FF 1, XXV, 251; FF 9, XVIII, 138]. Wskazując przy tym na krytyczny system I. Kanta jako bezsprzecznie źródłowy dla idealizmu Fichtego, Balmès podkreśla, iż rzeczzone przez tego ostatniego „ja”, jest po prostu „faktem” najbardziej pierwotnym, to jest takim, którego „rozwój konstytuuje wszechświat”. Nie ma w zasadzie różnicy pomiędzy „ja” jako podmiotem poznania, a światem jako jego przedmiotem, koniecznym korelatem. Konsekwentnie nie ma także istotnej różnicy między „ja”-światem, a „ja”-Absolutem [FF 3, XVII, 120; zob. FF 9, XVIII, 129nn. 137-138; FE\_H LVI, 330-335; FF 9, XVIII, 144-149].

Powodem takiego stanu rzeczy jest to, że sam Fichte, jak i inni idealizujący niemieccy myśliciele dokonują zbyt łatwego „przejścia” (*transición*) od podmiotu w kierunku przedmiotu, sprowadzając tym samym obiektywne myślenie o świecie do sfery „czystego podmiotu” (*sujeo puro*), co – w przekonaniu naszego Autora – nie znajduje żadnego, racjonalnego uzasadnienia. Tymczasem przecież poznanie ludzkie ma charakter przedmiotowy, co oznacza, iż człowiek poznaje to tylko, co się jawi, jako przedmiot właśnie, w polu jego świadomości. To, z czym usilnie dyskutuje J.L. Balmès, to fakt, że niemiecki Filozof akcentuje tutaj rolę aktu świadomości, który jest całkowicie czysty (*enteramente puro*), to znaczy ujmowany jako niezależny od jakichś (przedmiotowych) determinacji, co jest sytuacją absolutnie niemożliwą. Sam w związku z tym tutaj podkreśla, że każdy akt świadomości w jego indywidualności, nigdy nie pozostaje „wolny” od swoich determinacji. „Nie myśli się – podkreśla poszerzając to rozumowanie – bez myślenia o czymś; nie chce się czegoś bez chcenia tego czegoś; nie odczuwa się czegoś poza czuciem tego czegoś; nie reflektuje się aktów wewnętrznych bez posiadania jakichś o nich refleksji”. Wynika stąd, że w każdym świadomym akcie zachodzi jakiś rodzaj przedmiotowej determinacji. A zatem „akt świadomości, chociaż rozważany w podmiocie, wymaga pewnego określenia” [FF 1, VII, 80], pewnej przedmiotowej determinacji, co dotyczy tak aktów rozumu, jak i woli [por. FF 10, XVIII, 193]. W przeciwnym razie, wszelkie „prawdy obiektywne” (*verdades objetivas*) byłyby kreowane przez sam podmiot. Tymczasem, należy to podkreślić, zachodzi obiektywna prawidłowość pomiędzy rozumieniem i chceniem podmiotu. Rozumienie dobra oraz rozumienie zła jest czymś przedmiotowo dobrym<sup>79</sup>, natomiast jedynie chcenie dobra jest czymś dobrym, gdyż chcenie zła jest złem [por. FF 10, XIX, 206; FE\_T XIII, 79-82].

<sup>79</sup> „Dobro – mówi Balmès – jest bytem, jest rzeczywistością” [FE\_T XIII, 78]. Zło natomiast następuje wiele interpretacyjnych problemów. Tradycyjnie bywa określane mianem „braku”, bądź też „zakłóceniem porządku”, przy czym ów stan wypływa z (dobrej) natury rzeczy. Niemniej, zwraca nasz Autor uwagę na to, że bywają takie sytuacje, kiedy nie tylko jakiś brak jest odczytywany jako zło, bo i nadmiar czegoś może być dla jakiegoś podmiotu złem, np. trzy nogi człowieka zamiast dwóch [por. FE\_T XIII, 79-80. 83].

Dostrzega tutaj Balmès swoiste podobieństwo, ale i niesprowadzalność do siebie stanowisk J.G. Fichtego i Descartes'a. Fichte – na co nie podobna się zgodzić – sprowadza podmiot – „ja” do poziomu „ja” absolutnego („ja jestem ja” – podmiot jest tu równoważny z predykatem). Jest ono więc przedmiotowo kompletnie niezdeteminowane. Jako takie, jest „bytem, który sam siebie stwarza” (*se crea*), co konsekwentnie prowadzi ku konotacjom panteistycznym, co jest – jak się wyraża kataloński Myśliciel – „poważnym błędem”. Natomiast myśl Kartezjusza, który owszem – także szuka podmiotowego „punktu wyjścia”, ale czyni to w sposób „jasny” i „prosty”, w sposób sprawdzalny. To, co proponuje, wyraża z jasnością i prostotą w takim języku, który jest zrozumiały i przekonujący dla wszystkich ludzi, ponieważ przez samo myślenie rozumie on taki wewnętrzny fenomen (*fenómeno interno*), który jest uświadamiany i afirmowany przez wszystkich. Zresztą, dopowiada Balmès, jeśli samo poznanie jest jasne i dobrze ujmujące swój przedmiot, wtedy jego językowe wyrażenie jest z reguły adekwatne<sup>80</sup> [por. FF 1, VII, 82-84; FF 8, XVIII, 144, FF 8, XIX, nota; FE\_L 2, II, 105; zob. FF 9, XVIII, 132nn].

## 2.2. Kryteria świadomości w obszarze oczywistości

Reflektując pole i „zawartość” ludzkiej świadomości Jaime L. Balmès zauważa, iż należy przez nią rozumieć świadectwo (*testimonio*) wszystkiego tego, czego człowiek doświadcza w swojej duszy (*alma*); wszystkiego tego, co go poznawczo i wolitywnie absorbuje. Chodzi zatem o specyficzną zawartość ludzkiego „ja” („yo” *humano*), a zatem to wszystko, co w jego świadomościowym polu się jawi jako na wiele sposobów doświadczone – pojęcia, różnego rodzaju rozumowania, ale i akty woli – akty decyzyjne, wszelkie osobowe odczucia i wrażenia. Jest to więc przestrzeń doświadczenia wewnętrznego, a więc płaszczyzna czysto subiektywna, niemniej jednak to ludzkie, subiektywne doświadczenie jest podstawą rozumienia świata, które to rozumienie działa analogicznie do światła (*luz*), to znaczy zapala się i oświetla – poniekąd wyspowo – wybrane aspekty, które stają się (aspektownym) przedmiotem aktów poznania. Naturalnie, samo rozróżnienie dwóch występujących tutaj porządków – owego, czysto subiektywnego oraz czysto obiektywnego nie jest czymś łatwym<sup>81</sup>. Nakłada się tu bowiem na siebie sama oczywistość istnie-

<sup>80</sup> J.L. Balmès podkreśla fakt, że człowiek, w celu rozwoju swoich naturalnie przyrodzonych mu władz, potrzebuje „być w komunikacji” z innymi ludźmi, co dokonuje się zasadniczo w komunikacji werbalnej [por. FE\_I XVI, 215-216]. Wynika stąd zatem, że człowiek „rodzi się, aby żyć w społeczności”, tzn. jego naturalnym stanem jest zawsze jakaś społeczność. Jest ona czymś koniecznym zarówno dla pełnego rozwoju intelektualnego, jak i moralnego oraz religijnego [por. FE\_I XVII, 228-230].

<sup>81</sup> Sam fakt rozróżniania jako takiego oparty jest oczywiście na obowiązywalności zasady niesprzeczności. Poznawcze ujęcie jakiegokolwiek dystynkcji między rzeczami jest (prostym) wyrażeniem prawdy o tym, że jedna rzecz nie jest drugą [por. FE\_I VII 87].

nia i funkcjonowania świadomości, ale i to, co jest poznane jako rezultat tego, co jest doświadczane. Autor *Filosofia fundamental* dodaje, że problemy z dystynkcjami w tym obszarze dotyczą – jak się wyraża – „błędów transcendentálnych”, które poniekąd naturalnie pojawiają się w kontekście rozwiązań filozofii podmiotowych, a zatem jakby w punkcie wyjścia narażone na błędy filozofii (samego tylko) „ja” [por. FF 1, XV, 149. 151; zob. FF 1, XXXIV, 337; FE\_I II, 24].

W tym zatem kontekście należy dodać jedynie to, iż, w przekonaniu Balmèsa, nie ma możliwości wyjaśnienia jakichkolwiek fenomenów jawiących się we wnętrzu podmiotu – „ja”, jako fenomenów wewnętrznych, bez konieczności (przyczynowego, a zatem racjonalnego) zrelacjonowania ich z tym, co zewnętrzne. Jest to więc wyraźny argument, który sprzeciwia się ujęciom idealistycznym, opowiadającym się za koncepcją przyczynowania stanów wewnętrznych, fenomenów wewnętrznych poprzez inne analogiczne, czyli wewnętrzne fenomeny, niezależnie od tego, czy są w jakiś sposób zależne od woli podmiotu, czy też nie. Tymczasem, w ujęciu realistycznym, fenomeny wewnętrzne ujawniają się jako zależne od woli podmiotu. Niezależne są jedynie stany zewnętrzne [por. FF 2, V, 29-30; FE\_L 2, II, 109].

Tematykę tę podejmuje Balmès raz jeszcze i przy okazji swoich analiz skupionych na naturze rozciągłości oraz przestrzeni, co czyni zbierając argumenty przeciwko idealizmowi I. Kanta (i pośrednio J.G. Fichtego). Zauważa tu, iż rzeczywiście, rozpatrując ludzkie doświadczenie wewnętrzne, zachodzi jakiś typ „przejścia” od tego, co subiektywne do tego, co obiektywne. Oznacza to, że wszystko to, czego podmiot doświadcza od wewnątrz jest komunikowalne na zewnątrz. Przybliżając więc swoisty poznawczy „mechanizm”, jaki ma tutaj miejsce, kataloński Filozof przybliży odpowiedź na cztery fundamentalne w tym zakresie pytania. Najpierw odpowiada na problem następujący: czym jest sama subiektywna reprezentacja rozciągłości odnoszona do pola obiektywizmu?<sup>82</sup> Otóż twierdzi, iż rozwiązanie jest intuicyjnie proste – fakt ludzkiej duszy. To znaczy, podmiot posiadający duszę po prostu „wie”, czym ona jest; jest bowiem w swej naturze prosty. I odpowiednio, ten, który jej nie ma, „nie wie”. Prowadzi to do zagadnienia kolejnego, a mianowicie tego, co sprawia, że reprezentacja pojawia się w ludzkiej duszy? Można by, w przekonaniu Balmèsa, zapytać w tym kontekście i w ten sposób: dlaczego w ogóle człowiek jest inteligentny oraz zmysłowy tzn. potrafiący odczuwać świat? Linia odpowiedzi wydaje się znowu bardzo prosta – ponieważ jest stworzony przez Boga. Ten moment badań odkrywa, przy okazji jakby, fakt tego, iż doświadczenie wewnętrzne (*experientia interna*) stanowi nieprzekraczalną granicę filozofii i tym samym komunikuje istnienie stwórczej przyczyny rzeczywistości. Trzecie pytanie dotyczy tego, dlaczego jeden byt posiada zdolność reprezentacji wielości? W tym wypadku, analogicznie jak powyżej, nasz Autor od-

<sup>82</sup> Wyjaśnia przy tym nasz Autor, że „rozciągłość [pojmowana – JT] w przedmiotach jest właściwością realną” [FE\_I II, 15].

powiada, że kluczem interpretacyjnym takiego problemu jest sam fakt inteligencji, która ze swej natury jest w podmiocie jedna i prosta (przekonuje o tym prostota samej duszy) i jako taka właśnie, jest zdolna ujmować, zarówno wspomnianą tutaj wielość, jak i złożoność. Kwestia następną to ponownie próba analizy rzeczzonego wcześniej „przejścia” – dlaczego podmiot przechodzi od rozciągłości idealnej do realnej? Dzieje się tak – konstatuje – mocą nie dającego się odeprzeć „naturalnego impulsu” (*impulso natural*), jaki w nim istnieje. W opinii Balmèsa pozostaje do rozwikłania jeszcze problem ostatni, a mianowicie to, jaka jest geneza i natura tych aktów wewnętrznych podmiotu, które co prawda ujmują rozciągłość, ale bez ich odpowiednika w tym, co zewnętrzne (pozapodmiotowe) oraz poza jakąkolwiek odpowiednością na polu szukania i wskazywania na przyczyny i skutki, jak się to dzieje w polu „świata zewnętrznego”. Rozwiązanie tej trudności jest ostrą linią demarkacyjną pomiędzy ujęciami idealistycznymi i realistycznymi [por. FF, 3, XVIII, 124-131; FE\_P II, 6; FE\_I XIII, 160; FE\_P VI, 38; zob. FE\_ES XII, 74. 80-81; FF 7, XIX, 165; FE\_I XIII, 159; FF 9, XVI, 117-119].

W obszarze analiz realizmu prawdy natomiast, sama świadomość podmiotu, jak i pole jej poznawczej aktywności zasadzają się na fakcie oczywistości. Uwaga ta dotyczy, tak porządku ontycznego, jak czysto logicznego<sup>83</sup>. Sama zaś przywołana tu zasada oczywistości (*principio de la evidencia*) dla swej komunikatywności nie może się opierać na jakiejś innej, jakby wtórnej w stosunku do niej samej, zasady. Wykluczając jej naturalną nośność, podaje się w wątpliwość wszelkie pozostałe. Przy czym, sama z siebie nie wyraża żadnej prawdy obiektywnej (*verdad objetiva*), ponieważ nie da się jej (przedmiotowo) zademonstrować. Z drugiej też strony, nie jest ona żadnym prostym faktem świadomości, z uwagi na to, że ze swej natury wyraża relację – przyporządkowanie podmiotu wobec przedmiotu, a więc nie ogranicza się do poziomu czysto subiektywnego. Wyraża natomiast najbardziej pierwotne prawo, które jest bazą dla wszystkich rodzajów poznania oraz rozumowania na kanwie istniejącej rzeczywistości. To bowiem rzeczywistość jest „impulsem”, który uaktywnia ludzkie akty poznawcze. Poznanie rozumiane jako czynność (poznawcza), a także poznanie rozumiane jako efekt (poznania) dotyczy zawsze jakichś przedmiotów; nie jest więc jedynie refleksją na kanwie tego, co „ja” jako podmiot, ale jest poznaniem-refleksją, która się odnosi do przedmiotów oraz relacji, jakie pomiędzy nimi występują [por. FF 1, XXII, 222-224; FF 1, XXIII, 230; FE\_L 2, I, 65. 67].

Analizy czynione przez Balmèsa zdają się dawać wiele przykładów na to, że chcąc pozostać w zgodności wobec ustaleń metafizyki realistycznej, a jednocześnie reflektując je w świetle niektórych postulatów wysuwanych przez nurty

<sup>83</sup> Warto tutaj dodać, że Balmèsa rozumienie logiki jako takiej jest rozumieniem szerokim, tj. takim, którego celem jest rzeczowa, mądrościowa troska o poprawność ludzkiego myślenia i to w kontekście uwzględniającym rozmaite obszary ludzkiego życia. W *El Criterio* zauważa jednak, że pojawiają się tendencje próbujące zredukować logikę wyłącznie do „analizy operacji poznania” [por. C I, 1. Nota]

filozofii nowożytnej, zwłaszcza Kartezjusza i Leibniza, myśl ta w dużej mierze skupia się na problematyce natury i funkcjonowania ludzkiej świadomości w świetle jej naturalnych związków z dziedziną pracy zmysłów. Przykładem takiego stanowiska naszego Autora jest centralne, jak się w tym kontekście wydaje, pytanie o to, czy istnieje jakiś typ wiedzy transcendentalnej w zwykłym ludzkim porządku intelektualnym [zob. FF 1, IV, 38nn; FE\_P V, 17; FE\_I II, 22]. Odpowiedź jego – przypomnijmy wcześniejsze wnioski – udzielona jakby *ad hoc*, jest negatywna („w ludzkim porządku intelektualnym [taka wiedza – JT] nie istnieje” – [FF 1, IV, 39]). Zaznacza przy od razu, że wiedza taka może istnieć i istnieje *de facto*, ale w porządku intelektualnym uniwersalnym oraz w samym porządku bytów realnych, czyli rzeczywistości ujmowanej wprost.

Poszerzając te analizy Autor *El Criterio* stara się tę tezę uzasadnić nieco głębiej. W kolejnych bowiem odślonach swoich refleksji raz jeszcze przypomina, że sam ów porządek ludzki tutaj nie wystarcza. To znaczy nie gwarantuje on zaistnienia takiej prawdy, która byłaby *sui generis* źródłem wobec wszelkich innych prawd. Wszystkie czynione tutaj wysiłki z góry są skazane na niepowodzenie. Z tego natomiast wynika, że brak wiedzy transcendentalnej we wskazanym tu porządku sprawia fakt niemożliwości odnoszenia jej do innych porządków. Wrażania zmysłowe (*sensaciones*) bowiem, których dostarczają zmysły są wielorakie, jak i różnorodne są same przedmioty, które reprezentują. Na poziomie pewności jako wypadkowej tychże wrażeń nie można wskazać jakichś ich stopni – wszystkie one są równe. Poza tym, chwytnie zależności tych wrażeń wobec istnienia zewnętrznych przedmiotów, których są one skutkiem komunikuje tę prawidłowość, że na przykład, to co jest „wizją” (*visión*) czegoś istniejącego, jest skorelowane z przedmiotem zewnętrznym jako „widzianym” (*visto*). Wynika stąd konsekwentnie, iż nie istnieje jakieś źródłowe wrażenie (zmysłowe) pewności, które byłoby bazowe względem innych. Wszystkie one są wobec siebie po prostu równe (*iguales*). Taki kształt posiada zwykłe ludzkie doświadczenie, które przekonuje, iż owszem, zmysły się nawzajem wspierają (*auxilian a los otros*), ale z tego nie można wyprowadzać wniosku, że brane jakoś „oddzielnie”, mogłyby być w pewien sposób wyróżnione. Oznacza to również, że towarzyszący człowiekowi rozwój poznawczych zdolności – zmysłowych oraz intelektualnych, i tak ostatecznie weryfikuje się „chronologicznie” wcześniej, zanim jeszcze człowiek rozpocznie sam ten fakt reflektować. Nie jest zatem możliwe znalezienie takiego wrażenia, które mogłoby stać się oparciem pewności dla innych takich wrażeń. Poza tym, należy odnotować, iż istnieją wrażenia realne oraz wyobrażeniowe. Naturalnie, ich stopień pewności jest zróżnicowany poprzez splot różnych stanów poznawczych. Bywa, przykładowo, że człowiek doświadcza takich wrażeń, które nie mają wyraźnych odniesień wobec tego, co zewnętrzne. Z drugiej strony, nic o charakterze zmysłowym nie jest reprezentowane we wnętrzu podmiotu bez uprzedniego doświadczenia w polu tego, co pozapodmiotowe, z czego wynika, że reprezentacje o charakterze wyobra-

zeniowym są kontynuacją zmysłowości zewnętrznej [por. FF 1, V, 53-58; FE\_ES XVI, 123. 128. 131. 136].

Samo bowiem wrażenie jako wrażenie – podkreśla J.L. Balmès – jest zawsze jakimś wewnętrznym afektem; afektem, któremu towarzyszy jakiś, mniej lub bardziej wyraźny, sąd, który ze swej definicji jest aktem afirmacji bądź negacji danej rzeczy<sup>84</sup>. Jest ono (wrażenie) czytaniem świata zewnętrznego bądź też wewnętrznego; czytaniem, które ma charakter zmysłowy bądź nie. Za każdym razem jednak jest „czymś”, co jawi się poznawczo we wnętrzu ludzkiego ducha. Raz jest ono tym, co jawi się jako aktualnie wytworzone, aczkolwiek niekoniecznie musi mieć odniesienie do tego, co zewnętrzne, w sensie – przedmiotowe; raz jest tym, co przypominane, innym razem jako to, co jest przedmiotem wyobraźni. Zaznaczyć tu jednak należy, iż cała ta paleta posiada tę swoją (naturalną) granicę, jaką jest pojawienie się fenomenu inteligencji. Oznacza to więc, że „wrażenie jest [zawsze – JT] wewnętrznym faktem” [FE\_ES I, 7].

Wynika stąd zatem, że o istocie tego, czym jest wrażenie, człowiek wie tylko tyle, że jest ono jakąś „modyfikacją ludzkiego bytu”; tym, co jest – w jakiś sposób: zmysłowy lub nie – doświadczane. Na przykład, można wiele pisać i mówić na temat tego, czym jest jakiś kolor albo światło, ale poza doświadczeniem – wyobrażeniem owego koloru, bądź też światła, to wrażenie jest poniekąd puste<sup>85</sup>. Ujęcie tego, co niezmysłowe jest bowiem ujęciem w nim samym; jest (jedynie) prostą ideą; jest czymś wyizolowanym. Natomiast ujęcie tego, co zmysłowe pozwala je ująć w tym, czym jest, tzn. w nim samym, ale także w splocie zrelacjonowania z tym, co (w jakiś sposób) zewnętrzne. Pozwala to naszemu Autorowi na wyprowadzenie wniosku, iż w istocie nie ma wrażenia poza funkcjonowaniem świadomości bezpośredniej, ponieważ wrażenie doświadczane (dane) jest wrażeniem obecnym, wrażeniem poniekąd realnym. *Nota bene* – zwraca uwagę Balmès – ogólnie mówiąc, świadectwo pracy zmysłów nie gwarantuje poznania wewnętrznego natury przedmiotów. Ta ostatnia jest bowiem domeną innej poznawczej władzy – rozumienia. Niemniej jednak, doświadczenie niesione na mocy pracy zmysłów jest warunkiem, i to warunkiem nieodzownym, dla możliwości zaistnienia i wzrostu (*desarrollo*) poznawczych władz wyższych. Ich bowiem działanie zapewnia dwa istotne faktory w epistemicznym kontakcie ze światem, a mianowicie – 1) ujęcie konieczności ciała (przedmiotu) oraz 2) wspomniany wyżej rozwój wyższych władz umysłu [por. FE\_L 2, I, 75; FF 2, I, 1-2.4-9; FE\_ES I, 2-3].

<sup>84</sup> Zresztą samo definiowanie – podkreśla w swoim wykładzie logiki Balmès – jest „wyjaśnianiem rzeczy” [FE\_L 2, III, 118].

<sup>85</sup> Zmysłowy odbiór świata, a więc odbiór wrażeń zmysłowych dokonuje się na kanwie rozciągłości wszystkiego tego, co – jako rozciągle – jest materialne. Np. dla odbioru koloru ludzkie oko potrzebuje jego swoistego zmaterializowania (upostaciowienia) w tym, co rozciągle, aczkolwiek to, co zmysł wzroku poznaje, to nie sama rozciągłość, lecz właśnie (jakiś) kolor. To samo dotyczy zmysłu dotyku [por. FE\_ES XII, 86].

Kontynuując ten zespół refleksji J.L. Balmès wyjaśnia, że wrażenie jako takie<sup>86</sup> jest faktem, którego podłożem jest czysta świadomość; ma zatem charakter wewnętrzny. Sama owa czysta świadomość w swojej naturalnej funkcjonalności zasada się jednak na świadectwie zmysłów (*testimonio de los sentidos*), co oznacza, że całe ludzkie poznanie i wtórnie – reflektowanie świata zewnętrznego wraz z jego właściwościami i wszelkimi typami relacji, jest swoistą wypadkową faktyczności rzeczywistości oraz otwartości świadomości. Oznacza to również, iż jest ona podstawową płaszczyzną w obszarze formułowania sądów. Jest ich, chociaż niewystarczającą, racją. Komunikuje zachodzenie pewnych stanów rzeczy, np. fakt świecącego słońca, natomiast nie jest samym przedmiotem, który jest poznawczo reprezentowany (w tym wypadku nie jest słońcem). Pojawia się tu zatem potrzeba przywołania tego wewnętrznego mechanizmu, jakim jest instynkt naturalny (*instinto natural*). To on upoważnia poznający świat podmiot do stwierdzenia korelacyjności, jaka zachodzi między każdym zewnętrznym, danym w poznaniu przedmiotem, a jawiącym się jego „odbiciem” – jakimś „wewnętrznym fenomenem” (*fenómeno interno*). Sama zatem świadomość, pomimo, iż nie jest ostateczną instancją oczywistości, jest jednak istotną składową w procesie formułowania sądów o świecie. Z pewnością, jej ewidentnym ograniczeniem jest to, że nie zawiera w sobie pojęcia istnienia, ani też samej (czystej) możliwości przedmiotu zewnętrznego – domaga się bowiem zawsze jakiejś, przynajmniej załączkowej, postaci tego, co realne, tego, co w jakiś sposób faktyczne. Niemniej jednak świadectwo świadomości (*testimonio de la conciencia*) rozciąga się na każdy typ fenomenów, jakie tylko się pojawiają – na sposób czysto intelektualny (pojęciowy) lub zmysłowy (w jakiś sposób upostaciowiony) w przestrzeni ludzkiej duchowości. Naturalnie, w splotcie ludzkiego bytu jako istoty duchowo-cielesnej istnieją i takie fenomeny, które dokonują się poza obrębem tego, na co świadomość jako taka ma jakikolwiek wpływ. Najbardziej wyraźnym z nich jest akt rozłączenia duszy i ciała w fakcie śmierci, który jest wyrazem dekompozycji całej owej istoty [por. FF 1, XXIII, 233-234. 235-236; FE\_P VI, 31].

Należy tutaj dodać, że do natury wrażenia jako wrażenia zmysłowego przynależy to, że jest ono „faktem indywidualnym” (*hecho individual*) i w dodatku faktem o charakterze przygodnym. A ponieważ jest ono czymś „obecny wewnętrznie” (*íntimamente presente*) – jest bowiem obecne w ludzkiej duszy – wzbudza ono ja-

---

<sup>86</sup> Wrażenie – wyjaśnia na innym miejscu J.L. Balmès – jest afektem, którego człowiek doświadcza w kontakcie ze światem (zewnętrznym). Występuje tu zatem swoista współgra zmysłu wewnętrznego oraz pracy zmysłów zewnętrznych. W strukturze wrażenia da się zatem wskazać na kilka, względnie stałych, czynników: a) ciało bądź jakakolwiek inna rzecz (coś), co porusza zmysłowe organy; b) „organiczny czynnik” zewnętrzny, który – na sposób bezpośredni – odbiera ów (zewnętrzny) „sygnał”; c) nośnik (*conducto*), który ten sygnał transmituje; d) „organiczny czynnik” wewnętrzny, do którego docierają owe zewnętrzne dane; i wreszcie – e) odbiór wewnętrzny, czyli wrażenie – władza odczuwania. Wszystkie wspomniane tutaj „progi”, choć z różnym natężeniem, są konieczne. Bez nich, tj. bez którejkolwiek z nich, wrażenie po prostu nie istnieje [por. FE\_ES I, 4-6].

kiś typ pewności. Tym bardziej jest to zasadne, gdy bierze się pod uwagę to, iż jest ono zrelacjonowane z przedmiotem, który takie właśnie wrażenie wzbudza. Pewność ta umacnia się dodatkowo przez to, że wspomagają je, jakby uprawomocniają, także inne (pokrewne) wrażenia, a dzieje się to wszystko instynktownie (*instintivamente*), tj. bez udziału żadnej, a jeśli już, to bardzo znikomej, refleksji towarzyszącej. Stąd też wynika, że w samym rdzeniu wrażenia jako takiego nie sposób znaleźć takiego fundamentalnego faktu (*hecho fundamental*), który mógłby być oparciem dla jakiegoś typu pewności filozoficznej [por. FF 1, V, 60-61]. W związku z tym Balmès mówi, że w naturze ludzkich aktów poznawczych znajduje się konieczność ciągłego „wychodzenia z siebie” i swoistego „wznoszenia się” ponad uniwersum wszystkiego tego, co istnieje, aby w ten sposób – jak mówi – odnaleźć „źródło reprezentacji”, i to jednocześnie źródło obiektywne, jak i subiektywne. Z tego tytułu zauważa także, że samo ludzkie myślenie jako takie jest w istocie reprezentacją. Przez reprezentację rozumie się bowiem to, że w jakiś sposób – realny, bądź choćby tylko wymaginowany – istnieje przedmiot, który – znowu – w sposób bezpośredni lub zapośredniczony ujawnia się poznającemu go podmiotowi [por. FF 1, XII, 125; FF 1, XXIII, 226].

W dalszym ciągu swoich wyjaśnień – na kanwie dyskusji z opiniami Kanta – Balmès zauważa, że samo słowo „reprezentacja” odnoszone do pojęć czysto intelektualnych, winno być pojmowane na sposób metaforyczny. Za pomocą bowiem pojęć człowiek otrzymuje możliwość rozumienia przedmiotów, ale pamiętać należy, iż samych przedmiotów one nie reprezentują. Sama reprezentacja właściwie rozumiana nie występuje poza konkretnym wyobrażeniem, które z konieczności, a więc jakby z definicji odnosi się do rzeczy (z natury) zmysłowych. Wynika stąd, że sama reprezentacja oraz pojęcie są dwiema różnymi rzeczami, pomimo, iż obydwie one mają konieczne zrelacjonowanie wobec przedmiotów zmysłowych [por. FF 3, XVI, 115-116; zob. FF 4, VIII, 51-54; FE\_L 2, II, 77]. Naturalnie, wiąże się z tym również podejście I. Kanta; podejście do samego rozumienia pojęcia bytu, które w jego systemie jest jedynie pojęciem, które chwyta – jak mówi Balmès – „ogólne fenomeny zmysłowości”, co powoduje, iż człowiek w istocie nie poznaje i poznać nie może nic poza samym porządkiem rzeczoności tutaj zmysłowości. Takie jednak stawianie sprawy jest podważaniem czegoś tak istotnego, jak fakt ludzkiej inteligencji, zasadzającej się przecież – wbrew opinii przywołanego Kanta – na obiektywizm struktury ludzkiego intelektu [por. FF 5, XIII, 96-99; FE\_H LV, 327-329; FF 5, XIV, 114].

Naturalnie, podkreśla Autor *Filosofía elemental*, nie jest w ogóle możliwe odczuwanie czegoś poza nośnością wrażenia, które jest tym, czego się doświadcza. Innymi słowy, odczuwać cokolwiek (jako odczuwane), to znaczy doświadczać wrażenia. Dlatego też można stwierdzić, że doświadczenie jest samą „obecnością”; jest swoistą – wewnętrzną lub zewnętrzną – naocznością. Stąd też samo wrażenie odsłania się tu jako to, co jest doświadczane. „Byt, który w nas myśli – zauważa Balmès

– jest tym samym, który odczuwa” [FE\_P III, 10; por. FF 1, XXIII, 226]. Z tego też powodu Balmès mówi, że oczywistość jako jedno z fundamentalnych kryteriów prawdy odnosi się do wszelkich prawd obiektywnych, w jakich się poznawczo zanurza ludzki rozum. Naturalnie, dochodzi do tego recepcja z pola świadomości oraz instynkt intelektualny, który poniekąd zbiera „dane” wymykające się samej świadomości, jak i ujęciom na kanwie oczywistości. Tak więc, ten ostatni w naturalny sposób sprowadza władze poznawcze i jawiące się w nich idee do poziomu obiektywnego, sprawiając, że kryterium oczywistości zawiera dwa jakby faktory – przedstawienia samych idei, co przynależy do płaszczyzny świadomości oraz porządek czysto obiektywny, co odpowiada funkcjonalności instynktu intelektualnego [por. FF 1, XXXIV, 337].

Uzupełnieniem tych refleksji jest spostrzeżenie, iż istnieją dwa podstawowe rodzaje reprezentacji – reprezentacja identityczności (tożsamości – *representación por identidad*) oraz reprezentacja przyczynowości (*causalidad*). Fundamentalnym jednak źródłem reprezentacji jest przyczynowość jako taka. Podkreśla tu mianowicie Balmès, że byt – każdy byt charakteryzuje się możliwością reprezentowania samego siebie, natomiast sama przyczyna jako przyczyna, może się reprezentować wyłącznie poprzez swoje skutki, co znaczy, iż dla zademonstrowania swojej aktywności, swojego sprawstwa, przyczyna musi być odniesiona do tego, co sprawia (*cosa producida*). Naturalnie, całkowicie inaczej sprawa ta wygląda w wypadku przyczynowania Boga, będącego – jak w nawiązaniu do ujęcia św. Tomasza z Akwinu mówi nasz Autor – „przyczyną uniwersalną” wobec wszystkiego, co istnieje, zarówno w samym akcie istnienia, jak i jego ontycznym uposażeniu. To pole przyczynowania dotyczy, tak bytów aktualnie realnych, jak i tych (jedyne) możliwych, z czego konsekwentnie wynika, że Bóg jako Stwórca zna doskonale wszelkie stworzenia. Cała ta refleksja wydaje się klarowna i w pełni uzasadniona w obszarze mocy przyczynowania. Stąd wypływa wniosek, iż Bóg zna doskonale siebie samego w sobie samym, co tym samym suponuje, że zna swoją moc, która jest mocą stwórczą. Tutaj zatem znajduje się pierwsze źródło wszelkiej inteligibilności świata, a więc i poznawczej pewności, i samej prawdy [por. FF 1, XIII, 126-127].

Wynika stąd, po pierwsze, że wszelkie reprezentacje o charakterze czysto pojęciowym, niezależnie od tego, czy są pośrednie, czy bezpośrednie, są pochodne od przyczyny tychże poznawanych przedmiotów. Po drugie, „Byt pierwszy”, nie poznając przedmiotów różnych od siebie samego, poznaje je – jako ich przyczyna – w sobie samym. Dlatego też, owa „pierwsza przyczyna” o tyle umożliwia rozumienie rzeczy, o ile udziela im realnego bytu, to znaczy o tyle reprezentuje, o ile przyczynuje. Porządek realny (*orden real*) rzeczy odślania zatem tę prawdę, że w istocie „źródło bytu” (*principio de ser*) jest tożsame ze „źródłem poznania” (*principio de conocer*). Prowadzi to Balmèsa do konstatacji, że to jedynie, co udziela bytu, może tym samym udzielać rozumienia i na odwrót – to tylko, co jest podstawą rozumienia, może być podstawą bytu [por. FF 1, XIII, 134-135].

Sprawa ta w całkowicie naturalny sposób wiąże się z zagadnieniem funkcjonowania świadomości. Dlatego też, wyjaśniając jej naturę J.L. Balmès zauważa, że jej świadectwo (*testimonio*) jest pewne i niezawodne, aczkolwiek jest ono czymś odmiennym od oczywistości. Świadectwo świadomości zasadza się na gruncie konkretnego faktu, zaś sama oczywistość bazuje na prawdzie koniecznej (*verdad necesaria*). Pojawia się tu rys subiektywizmu – to bowiem, iż podmiot („ja”), który aktualnie myśli, jest absolutnie pewne, ale jest to pewność samego owego podmiotu. Nie jest to więc prawda konieczna, ale zupełnie przygodna („fakt czysto indywidualny”), bowiem sam podmiot tego aktu mógł nigdy nie istnieć i w związku z tym, także nie myśleć. Stąd wynika, że świadomość (jest ona dla podmiotu – jak mówi nasz Autor – „kotwicą”, nie zaś „morską latarnią”) dostarcza wyłącznie jedynie „faktów szczegółowych” (*hechos particulares*). Dlatego też takie dane, takie fakty jak te – podmiotowe, typu: „ja myślę”, „ja jestem wolny”, „ja coś odczuwam”, aby nabrały jakiejś komunikowalności, muszą przybrać „materialną postać” (*especie de materia*) idei o charakterze uniwersalnym. Bez tych ostatnich myśli sama przestaje być funkcjonalna [por. FF 1, VII, 70]. Zresztą pojęcia, stanowiąc swoiste „tworzywo” umysłu (pola świadomości) są nie tylko jego tłem, ale i samym sposobem istnienia, i wtórnie – działania. To samo „ja”, które myśli posiada świadomość tego, że jest tym samym „ja”, które coś odczuwa, czegoś doświadcza. To z tego zasadniczo względu Autor *Filosofia elemental* podkreśla, że prawda jako naczelną poznawczą wartość „istotowo” nie znajduje się we wrażeniach poznającego podmiotu, lecz w przedmiotach, które poznaje. I z właściwym sobie polotem myśli dodaje, że „świat realny”, czyli świat, który tutaj postuluje, nie jest „światem poetów i powieściopisarzy”. Jest światem „w nim samym” i jako taki, nie jest on czymś sentymentalnym, nie jest fantazją, przestrzenią snów. Jest za to – jak się wyraża – „pozytywny, praktyczny, prozaiczny” [por. C XXII, 53; FF 1, XIII, 137; FE\_P III, 10-11].

W związku z powyższym, Balmès poszukuje istoty i jednocześnie „fundamentu” dla jakiejś „powszechnej idencjności” (*identidad universal*). Zasada jednak jedności epistemicznej, aby była funkcjonalna, a jeszcze bardziej w tym celu, by była dobrze osadzona, tak w naturze podmiotu, jak i przedmiotów, do których on się aktowo odnosi, nie może być przejawem jakiegoś „chaosu”, bądź wręcz czegoś „absurdalnego”. Rozważa tu nasz Autor zatem kwestię podstaw owej jedności i zauważa, że w analizie samego podmiotu nie znajduje się żaden typ unifikacji (*uno*) z wyjątkiem jedności świadomości (*unidad de la conciencia*)<sup>87</sup>. Tym jedynie bowiem, czego człowiek doświadcza w swoim wnętrzu jest wielość idei, sądów, wrażeń, aktów woli, co z kolei odpowiada płaszczyźnie doświadczenia zewnętrznego, będącego w istocie efektem zrelacjonowania podmiotu wobec

<sup>87</sup> Dodaje, że – ściśle mówiąc – „jedynie byty proste posiadają prawdziwą jedność” [FE\_I VII, 92].

przedmiotów zewnętrznych (*objetos externos*)<sup>88</sup>. To ostatnie komunikuje wielość otaczających podmiot bytów, ewentualnie dostarczanych przez nie wrażeń (*apariencias*). Uwagi te – jak widać na tym etapie – nie dają podstaw dla umiejscowienia zarówno jedności, jak i identyczności. Gdyby pójść, np. drogą zaproponowaną przez kantystów i twierdzić, że tym, co się poznaje są same tylko fenomeny, wtedy powstaje trudność wynikająca z dwóch przesłanek. Po pierwsze, jeśli uznać, że doświadczenie człowieka sprowadza się jedynie do jakichś fenomenów, wtedy nie jest możliwe wskazanie ich podstawy i, co z tego wynika, „sama absolutna i tożsama jedność” (*unidad idéntica y absoluta*) pozostawałaby całkowicie zakryta. Po drugie, jeśli stanąć na stanowisku, że poznawcze doświadczenie wypływa z natury samych realnych rzeczy, to w takiej sytuacji należałoby konsekwentnie twierdzić, że ta natura nie jest jedna (*una*), gdyż dostarcza danych o swojej różnorodności (*multiplicidad*). Z tego wynika, że gdyby poruszać się poza obszarem oparcia się na zwykłym kryterium oczywistości, zdrowego rozsądku i świadectwa pracy zmysłów, należałoby iść w stronę propozycji filozofów idealistów, głównie zaś Schellinga. Według niego bowiem, nie sposób wyjść poza pole własnego „ja” – „ja”, które swoiście wyjaśnia się samo i tym samym zamyka się poniekąd na wszystko to, co empiryczne (*todo lo empírico*). Jedynym aktem, który ów podmiot czyni *ad extra* jest ekstrapolowanie doświadczenia „ja” na zewnętrzne przedmioty znajdujące się w przestrzeni i czasie, co tym bardziej nie zapewnia fundamentów poznawczej pewności i zasady, na której się wspiera<sup>89</sup> [por. FF 1, VIII, 85-88. 98; FE\_H LVII, 336-337; zob. FF 1, XII, 125].

### 2.3. „Ja” – podmiot poznania i woli

Spontanicznie zbierane przez człowieka doświadczenie sygnalizuje tę podstawową prawdę, że jako podmiot zanurzony w świat, nieustannie poznawczo reflektuje siebie samego, innych ludzi oraz otaczające go rzeczy. Jedynie człowiek jako byt w swej istocie wyróżniony – istota świadoma swojej egzystencji pyta o status i sens świata, w którym żyje, ale także stawia pytania dotyczące jego samego. Wyłącznie człowiek pyta o to, kim jest, co czyni, w jaki sposób i o czym myśli, i dalej – dlaczego w ogóle myśli. Człowiek jest jedyną istotą, która doświadcza siebie, rejestruje swoje własne przeżycia; odczuwa, że jest podmiotem dla swoich własnych, wewnętrznych, wolnych aktów i pyta tym samym o ich przyczynę, po-

<sup>88</sup> To z tego zasadniczo powodu – mówi J.L. Balmès – istnieją także różne typy prawd: matematyczne, metafizyczne, fizyczne, religijne, moralne, historyczne i in. Pomimo jednak tej różnorodności, są one wszystkie poznawalne w analogiczny sposób przez różnych ludzi i w różnych sytuacjach [por. C XII, 2-3].

<sup>89</sup> W przekonaniu Balmèsa, ideowym źródłem poglądów Schellinga jest panteistyczny idealizm sofistów i sceptyków starożytnych – Gorgiasza i Protagorasa [FE\_H XV, 64].

rządek i kształt [por. FE\_E III, 12-13; FF 1, I, 1. 4]. Należy tutaj dodać, że i sam kartezyjański punkt wyjścia – „ja myślę”, winien być w tym kontekście rozumiany nieco szerzej, a przez to i bardziej adekwatnie, niż się to obiegowo przyjmuje. A mianowicie, rzeczona tutaj prosta fraza – „myślę” nie odnosi się do samego li tylko faktu myślenia, lecz obejmuje także swym zasięgiem akty wolnej woli, wewnętrzne odczucia i wrażenia; słowem, wszystko to, co ujawnia się w ludzkim wnętrzu jako oznaka tego, co (podmiotowo) świadome. Pojawiające się w tym obszarze rozmaite dystynkcje, zakładają zawsze jakiś inny jeszcze kontekst, do którego się w konieczny sposób odwołują. Zresztą, zauważyć należy – mówi Balmès – że mówienie o samej dystynkcji (*distinción*) suponuje już jakiś typ analizy (*análisis*); ta zaś, by być rzeczową analizą, zakłada istnienie (jakiejs) refleksji (*reflexión*). Konsekwentnie stąd wynika, iż i refleksja nie spełnia swojej roli bez zakładania jakichś poznawczych reguł (*reglas*), na których się opiera i wreszcie samego poznawanego przedmiotu (*objeto*), który jest faktyczną (realną) płaszczyzną wszystkich tych odniesień [por. FF 1, XIX, 179].

Jako podmiot swoich – specyficznie ludzkich aktów, człowiek jawi się jako istota świadoma. Świadomość właśnie komunikuje nieustannie jedność bytu ludzkiego; odsłania ową podmiotowość „ja”; sygnalizuje jego wewnętrzną tożsamość. Dzieje się tak pomimo tego, że w strumieniu samej świadomości przepływa ciągle wielość różnorodnych aktów, do tego stopnia, że można powiedzieć, iż znajdujące się w polu świadomości pojęcia (*ideas*), ich wytwarzanie oraz dokonujące się na ich kanwie refleksje są „sposobem” (*modo*) i bycia-istnienia, i jednocześnie funkcjonowania ludzkiego umysłu. Naturalnie, rodzi to wciąż powtarzające się pytanie o naturę, rodzaj i jakość tego „sposobu”. Niemniej jednak sama podmiotowość jako taka – fakt (aktywnej) świadomości jest swoistym tłem i uzasadnieniem zarazem doświadczanych, chociaż nie mogących być do końca wyjaśnionymi, „styków” zawartości idei jako wytworów intelektu oraz fizycznych percepcji. Wystarczy wskazać tu jedynie na to, że ludzki umysł po prostu nie jest w stanie działać (myśleć) poza sobą samym, a zatem wszystko to, co poznaje, poznaje przez pośrednictwo swoich idei [por. FF 1, XIII, 137; FF 1, XXV, 248].

Naturalnie, problematyka ta wiąże się ściśle z kluczową kwestią, jaką jest natura oraz funkcjonalność ludzkiej świadomości. Człowiek jest – podkreśla Autor *El Criterio* – świadom swoich aktów *stricte* wewnętrznych; jest także – chociaż nie jest to „prawda realna” – naturalnego, epistemicznego wiązania tychże aktów z rzeczywistością zewnętrzną. Podmiot jest świadomy tego, że myśli i jako myślący – istnieje; jest świadom tego, iż jest wolny, że odczuwa i przetwarza wiele bodźców. „Ja” jako „ja” odsłania się więc nieustannie w jego rozmaitych aktach – tych o charakterze wewnętrznym, niejako zapodmiotowanych w polu owego „ja”, ale także zewnętrznych, które umacniają komunikaty jego poznania. Zwraca tu jednak Balmès uwagę na to, że istota tego, co jest „ja” nie wyraża się na sposób „czysty”, to znaczy owo „ja” nie chwyta siebie samego w jakiejś specjalnej, odrębnej intuicji

(nie ujmuje siebie – jak mówi – „swoimi własnymi oczyma”), lecz poprzez pośrednictwo swoich „własnych aktów” (*proprios actos*), co się poniekąd dzieje na podobieństwo poznawania „bytów zewnętrznych” (*seres externos*). Dlatego można powiedzieć, iż analizowane tutaj „ja”, rozpatrywane w nim samym, jest wewnętrznym, podmiotowym „jasnym punktem” (*punto luminoso*), który swoją nośnością podtrzymuje „gmach rozumu” (*edificio de la razón*). Istotne jednak jest w tym kontekście to, że prawdziwe światło „ja” pochodzi z pola obiektywności (*objetividad*). Prowadzi to do bardzo ważnego wniosku, że samo owo „ja” nie może być ani poznane, ani nawet tylko myślane poza płaszczyznę przedmiotową, poza układem bytów, które wytrącają świadomość z bierności i ustawiają ją w polu „prawd obiektywnych” (*verdades objetivas*) – [FF 1, VII, 71]<sup>90</sup>. Na przykład, towarzyszące człowiekowi wrażenia poznawcze nie są jego wewnętrzną improwizacją, lecz efektem oddziaływania przedmiotów zewnętrznych w ich obiektywizmie [por. FF 1, XXXII, 328; zob. FF 2, XVI, 92].

Niezależnie jednak od przywołanej wyżej perspektywy przedmiotowej, przesądzającej *de facto* o obiektywizmie ujęć teoriopoznawczych, pierwszą zasadą, na której wspiera się owo „ja” – podmiot aktów „moich” jest fakt jedności świadomości (*unidad de conciencia*). Jest to taki rodzaj jedności, jaki wyraża podmiotową tożsamość, a zatem wszystko to, co od wewnątrz, w swoich własnych aktach, doświadczają. Jest to fundamentalne doświadczenie „ja”. Owo „ja” jest tutaj podmiotem, co oznacza, że sąd w postaci „ja myślę” (*yo pienso*) nabiera szczególnego znaczenia, gdy otrzymuje postać „ja jestem myślący” (*yo soy pensante*). Taki sąd wydobywa dodatkowe jakby treści, które podkreślają wyróżnioną (podmiotową właśnie) konstytucję podmiotu, który myśli i jako „myślący”, jest czymś (kimś) rzeczywistym. W tym kontekście trzeba dodać, że „ja” jest podmiotem wszelkich wsobnych aktów i ich możliwych modyfikacji oraz jest tym, co-któ (po prostu) myśli. Z tego też względu należy skonstatować, iż sama idea podmiotu zawiera w sobie i intuicję owej (podmiotowej) jedności, i tym samym intuicję jego substancjalności, a zatem pojawia się tutaj ta istotna charakterystyka, że myślący podmiot (świadomości) jest „ja”, któremu w jego aktywności i bierności towarzyszy cała gama aktów świadomych [por. FF 1, XIX, 181-182].

Świadomość podmiotowości własnego „ja” jest dla poznającego świat człowieka czymś fundamentalnym. Jak wynika to z powyższych analiz, jest on świadomy samego siebie, to znaczy w swoich aktach poznawczych sam (jako podmiot) przed sobą jawi się jako fakt niepoddający się jakimkolwiek wątpliwości<sup>91</sup>. Oznacza to,

<sup>90</sup> W przekonaniu Balmèsa, „liczne błędy, jakie zawierają systemy idealistyczne – Fichtego, a zwłaszcza Kanta, biorą się właśnie stąd, tzn. ze zredukowania całego dyskursu do pola funkcjonowania podmiotu. To, co obiektywne zostało tu sprowadzone do „świata wewnętrznego” [zob. jego uwagi: np. w: FF 1, VII, 71].

<sup>91</sup> „Kiedy myślimy – odnotowuje Balmès – istnieje podmiot, który wie wszystko to, co myśli” [FE\_P II, 7], to znaczy jest świadom swoich własnych aktów – w tym wypadku aktu myślenia, refleksji.

że posiada wiedzę na temat tego, że (coś) odczuwa i że sam (jako odczuwający i myślący) istnieje. Istotne przy tym jest również to, że owo doświadczenie faktyczności „ja” nie jest stanem jedynie „teraźniejszym”, ale dotyczy i rozciąga się na wiele sekwencji wcześniejszych („przeszłych”) funkcjonowania świadomości, która okazuje się być swoistym rejestratorem tego, co w polu jej działania w rozmaitych działaniach się fundowało. Niepodobna kwestionować takiego stanu rzeczy, tzn. całkowitej pewności co do tego, iż „ja” jawiące się aktualnie oraz „ja” zarejestrowane w aktach wcześniejszych jest tym samym „ja”. Kwestionowanie bowiem ustalenia tego typu, byłoby równoznaczne z „destrukcją świadomości tego, co ja”. Tymczasem człowiek („ja”) jest podmiotem świadomym siebie (jest to fakt niezaprzeczalny) i świadomym swoich aktów rozciągających się od chwili narodzin, aż po śmierć, czyli naturalny rozpad owej duchowo-cielonej istoty. To właśnie stanowi bazę naturalności tego, czym jest prawda obiektywna (*verdad objetiva*). Niesiona w strukturze sądów, jest ona odczytywaniem pojawiających się we wnętrzu podmiotu fenomenów – procesów rozumowania, wydawania sądów, całego układu myślenia. Zresztą, w ogóle – podkreśla Balmès – „bez prawdy obiektywnej nie istnieje jakiegokolwiek rozumowanie”. Odrzucenie pewności fundowanej przez ten typ prawdy, byłoby negacją sensowności aktów dokonujących się umyśle, a przecież sprawa kluczowa, jaką jest rozumowanie zakłada swoistą „sukcesję” (*sucesión*) następujących po sobie aktów – właśnie różnych odsłon rozumowań. Jeśli bowiem formułuje się sąd odnoszący się do danego aktu świadomości, to jednocześnie pojawia się refleksja towarzysząca, która posiada refleksyjne odniesienie do tegoż aktu. Mówiąc inaczej – „refleksja nie jest wrażeniem”; to ostatnie jest bowiem – powtórzmy raz jeszcze – jej przedmiotem [FE\_I IV, 53; FF 1, XXV, 253-557.259].

Poczynione tutaj uwagi każą Balmèsowi wyeksplikować i tę specyfikę świadomości, że jest ona w istocie dwuaspektowa – jest bowiem świadomość o charakterze zmysłowym oraz świadomość o charakterze intelektualnym. Pierwsza z nich jest po prostu (realną) obecnością wrażenia; więcej – jest samym wrażeniem. I odpowiednio, druga – jest (umysłowym) aktem rozumienia tego, czym jest treść komunikowana przez owo wrażenie. Oczywiście stąd wynika, że i refleksja dokonująca się na kanwie takiego aktu, „nie jest aktem samym”, niemniej jednak jest czymś rzeczywistym. „Ja”, które myśli (*pensante*), nie poznaje (wprost) „ja”, które jest myślane (*pensado*), to znaczy owo „ja” myślane jest tu traktowane (refleksyjnie) jako przedmiot. „Ja” zatem” domaga się refleksji wokół siebie samego – chce siebie (aktowo) rozumieć; ono jest poznawczo (przedmiotowo właśnie) dane. Ustalenia te prowadzą Autora *El Criterio* do konstatacji, że wszyscy myśliciele kwestionujący obiektywność ludzkich aktów poznawczych opartych na prawdzie obiektywnej, kwestionują *de facto* fundamentalne prawa, jakimi kieruje się ludzki umysł, a przez to i poprawność samego myślenia, i w ogóle zasadność funkcjonowania świadomości, do której się przecież odwołują jako do swoistego punktu wyjścia niepodlegającego dyskusjom. Analiza bowiem świata rzeczy i osób komu-

nikuje tę fundamentalną konstatację, że świadomość jest „doskonałością dodaną”. Oznacza to, iż „był świadomy nie tylko istnieje, ale również doświadcza swojego własnego bytu” weryfikując poniekąd, refleksyjnie kontrolując całą siatkę dokonujących się w nim samych przemian. Był świadomy zatem, na bazie przyrodzonej mu transcendencji, ciągle niejako „z siebie wychodzi”. Jego świadomość jest „lustrem”, którego płaszczyzna „odbija” nieustannie zewnętrzny, „cielesny świat”, w którym jest zanurzona<sup>92</sup>.

Niemniej jednak – w sporze z ujęciami sensualistów, zwłaszcza E. Condillaca – Jaime L. Balmès podkreśla, że świadomość jest „czymś więcej”, niż układem samych tylko wrażeń<sup>93</sup>. Teza ta nie jest efektem jakiegoś typu dyskursu, lecz niepodważalnych faktów. W przeciwnym razie, należałoby bowiem uznać konieczność „destrukcji rozumu” – „człowiek z samymi tylko wrażeniami nie jest człowiekiem”, gdyż w istocie pozbawia się racjonalności, a to sprowadza go do poziomu czysto zwierzęcego. Tymczasem faktem pozostaje to, że w człowieku istnieje „wyższy porządek fenomenów”, niż jedynie zmysłowych. Istnieją zatem w podmiocie „pojęcia czyste”; istnieje zatem również „czyste rozumienie”, które wyprowadza go w obszar „czystego porządku intelektualnego” [por. FF 1, XXV, 259-261; FE\_ES XIX, 155-156; FE\_I I, 1. 8. 13-14].

Poddając głębszej jeszcze analizie sąd – „ja jestem myślący” Balmès zwraca uwagę na fakt współzależności, jakie występują pomiędzy jego podmiotem i orzecznikiem. Biorąc więc pod uwagę to, że „ja” jako podmiot „rodzi się” (*nace*) poniekąd dla siebie samego (*para sí mismo*) poprzez fakt samej obecności myślenia jako myślenia, przez co też cała „aktywność intelektualna” (*actividad intelectual*) skupia się na poszukiwaniu jakiegoś pierwotnego punktu oparcia (*primer apoyo*) i odnajduje go nie – wbrew pozorom – w samym czystym „ja” („yo” *puro*), ale w jego aktach jako aktach, czego najgłębszym wyrazem jest samo myślenie. Można zatem powiedzieć, iż wyrastająca z faktu myślenia idea „ja” wyrasta zdecydowanie bardziej wyraziście jako podmiot z predykatu, aniżeli orzecznik z podmiotu, co dodatkowo akcentuje fakt, że wspomniana wyżej jedność świadomości jest raczej tym, czego człowiek-podmiot doświadcza, niż tego, co poznaje [por. FF 1, XIX, 183. 184].

Dobrym przykładem jest czyniona przez Autora *El Criterio* uwaga na temat niesprowadzalności do siebie takich dwóch aktów-fenomenów, z których biorą się poznawcze, ludzkie wrażenia, a mianowicie fakt snu oraz fakt intelektualnej

<sup>92</sup> Zdaje sobie przy tym Balmès sprawę z tego, iż ludzkie akty poznawcze nie zawsze są doskonałym „odbiciem” poznawanych rzeczy. Bywa tak, że owe rzeczy są dane oraz poznawane w nich samych i wtedy ich poznanie jest wiernym ich „obrazem”, ale nie jest tak w każdej sytuacji, z czego wypływa wniosek o konieczności posiadania epistemicznej pokory. Prawda – pełna prawda domaga się uwzględnienia całego jej kontekstu [por. C I, 2-3].

<sup>93</sup> Nie dzieląc wprawdzie wielu (idealistycznych) poglądów Platona (są one bowiem – jak się wyraża – „ciężkimi błędami”), Balmès zauważa, że zaproponowany przez Autora *Timajosa* „świat rozumu” jest dobrym argumentem przeciwko ujęciom sensualistycznym, sprowadzającym cały świat i jego poznanie do warstwy czysto zmysłowej [por. FE\_H XVII, 86-87].

przytomności. Są to akty różne i to zarówno w polu doświadczenia, które funduje świadectwo zmysłów, jak i na płaszczyźnie refleksji rozumu. Dzieje się tak pomimo tego, iż bywają takie stany ludzkiego ducha, że znajdując się w stanie snu, pewne obrazy, upostaciowienia wydarzeń i przeżyć są tak wyraziste, że wydają się być *quasi* realne. Naturalnie, przywołane tutaj akty snu oraz dane, jakie w ich tle się jawią, są najczęściej czymś niezależnym od woli samego podmiotu, który ich doświadcza i w jakiś sposób hipostazuje. Więcej, ów podmiot posiada często poczucie, że nie są one wypadkową (bezpośredniego) oddziaływania przedmiotów zewnętrznych, co oczywiście jest problemem otwartym. Faktem jednak pozostaje to, że człowiek jest niezaprzeczalnie pewien co do odmienności natury samych tych fenomenów – stanu przytomności i snu [por. FF 2, III, 21-23; FF 2, XV, 90].

W sposób naturalny problematyka ta wiąże się z Balmèsa stanowiskiem w sprawie poznawczej reprezentacji. Tutaj bowiem, afirmując to jako kwestię oczywistą, zachodzi – kierowana oczywistym porządkiem rzeczywistości – wspomniana już wcześniej „dualność” poznającego świat podmiotu oraz poznawanego przedmiotu. Prowadzi to już wstępnie do fundamentalnego spostrzeżenia, iż w rzeczowej tu osi poznawczej: podmiot – przedmiot występuje aspekt aktywny oraz pasywny, przy czym pierwszoplanowo nie chodzi o określenie stopnia epistemicznej „intensywności” pola tego, co obiektywne i subiektywne, gdyż sponuje to całą gamę teoriopoznawczych dyskusji pomiędzy rozwiązaniami apriorycznymi i aposteriorycznymi. Propozycja katalońskiego Myśliciela – chociaż związana z tą problematyką – w tym kontekście dotyczy raczej zagadnienia dwóch typów reprezentacji – reprezentacji czynnej (*representación activa*) i reprezentacji biernej (*representación pasiva*). Poddając analizie związek (*unión*) zachodzący między tym, co poznawczo reprezentuje, a tym co w owym obszarze reprezentowane, mówi o roli – od „strony” podmiotowej istotnej – a mianowicie o fakcie inteligencji, co z kolei będzie mieć ważne konotacje z kwestią przedmiotowej inteligibilności samej rzeczywistości, czyli pola danych poznawczo rzeczy. Balmès mówi więc o tym, że nie wszystkie rzeczy charakteryzują się posiadaniem reprezentacji aktywnej z uwagi na to, że nie są wyposażone w aktywność intelektualną (*actividad intelectual*). Jako pozbawione zdolności rozumienia, nie cieszą się nawet reprezentacją pasywną. Rodzi to zatem pytanie o to, w jaki sposób pozostają one „w dyspozycji” bycia bezpośrednim przedmiotem dla inteligencji. Oczywiście, w efekcie – w częściowej przynajmniej zgodności z ujęciem Akwinaty – pytanie to musi prowadzić w stronę afirmacji inteligibilnej struktury rzeczywistości<sup>94</sup>. W tym miejscu nasz Autor wyjaśnia, że dane w ludzkich aktach poznawczych przedmio-

<sup>94</sup> Na temat językowych konotacji tego, czym jest afirmacja jako taka pisze J.L. Balmès w: FE\_G XI, 114nn. Zauważa tu nasz Autor, między innymi to, że według opinii niektórych badaczy struktury języka fundamentalnym czasownikiem jest czasownik „być”, tzn. jest on słowem źródłowym, a zatem wszystkie pozostałe czasowniki są od niego pochodne. Wynika stąd, że podstawowa afirmacja dokonuje się właśnie w obrębie jego nośności [zob. FE\_G XI, 170].

ty jako materialne – materialne w sensie wyjaśnień metafizykalnych (nie zaś natury fizykalistycznej) – nie są i być nie mogą, jak mówi, „ani inteligentne” (*inteligente*), „ani inteligibilne” (*inteligible*). Dzieje się tak z uwagi na to, że dany poznawczo przedmiot nie może być poznany na sposób bezpośredni, to znaczy bez założenia pośrednictwa jego (poznawczej) idei. Rola tej ostatniej jest niejako rolą jednoczącą samo rozumienie, czy raczej swoistą „logiką” wspierającą występujące tutaj etapy – od pierwszego poznawczego kontaktu (czynnej inteligencji) po głębię rozumienia (z natury rzeczy pasywnego) przedmiotu [por. FF 1, XII, 120-121].

W tym kontekście pojawia się również Balmès uwaga na temat treści ludzkiego doświadczenia jako pola poznawczej komunikowalności. Otóż tym, czego człowiek ciągle doświadcza jest – przekonuje nasz Autor – „zmysłowość<sup>95</sup> bierna”, „zmysłowość czynna”, a następnie „inteligencja” oraz „wolność<sup>96</sup>”. Charakteryzując te składowe ludzkiego „ja” zauważa najpierw, że zasygnalizowana tutaj zmysłowość bierna jest takim „atrybutem” (*atributo*), dzięki któremu podmiot rozumie i ujmuje „formę”, w obrębie której byty (pojęciowo określane jako takie) nazywa się „ciałami”. Samą tę formę należy kojarzyć ze sposobem wyrażania faktu ich (tychże ciał) rozciągłości. Natomiast zmysłowość czynna jest w istocie władzą odczuwania (*facultad de sentir*), poprzez którą człowiek doświadcza (w sobie samym) poznawanych przedmiotów i to na sposób bezpośredni. Rzeczona zaś inteligencja jest wsobną zdolnością pojmowania (*fuera de concebir*) oraz czynienia takich umysłowych operacji, które są niezależne od analizowanego wcześniej porządku zmysłowego.

Dodaje tutaj Autor *El Criterio*, iż inteligencja jest podmiotowym doświadczeniem i rozumieniem tego, co dzieje się we wnętrzu „ja”. Dlatego też samo jej pojęcie nie jest dla człowieka czymś z tego, co jest bliżej nieokreślone, ale ujmowane na bazie intuicji. I wreszcie ostatni faktor, czyli wolność jest tutaj reflektowana jako „nieodłączna (*inseparable*) towarzysząca inteligencji”. Ich związek jest co prawda tak ścisły, że bez niej sama wolność nie może istnieć, niemniej jednak nie są one czymś tożsamym. Wolność odsłania się bowiem intuicyjnie jako „seria” takich „fenomenów”, które są różne od tych natury intelektualnej. Balmès wyraża się tu jasno i zdecydowanie – „rozumienie nie jest chceniem”. Można wszak coś rozumieć (akt intelektu), nie chcąc tego czegoś (odrębny akt woli). Tak zatem, wypływa stąd wniosek, że samo „poznanie jest serią fenomenów określanymi mianem aktów woli”, ale nie jest to „poznanie ogólne, lecz szczegółowe”, a więc nie jest to poznanie abstrakcyjne, ale intuicyjne. Wola – wyrażając się w duchu ujęć tomistycznych

---

<sup>95</sup> Jest bardzo znaczące, że refleksję związaną ze zmysłowością, danymi zmysłowymi J.L. Balmès wiąże z estetyką – „przez estetykę – podkreśla – rozumiem wiedzę, która dotyczy zmysłowości” [FE\_ES *Nociones preliminares*].

<sup>96</sup> Wyjaśnia Balmès, że rzeczona tutaj zmysłowość bierna jest „formą rozciągłości oraz innych jakości, poprzez które komunikują się ciała”. Zmysłowość natomiast czynna, obok inteligencji i wolności, jest „fenomenem ludzkiej świadomości” [por. FE\_P V, 26].

– porusza się w polu ściśle określonych przedmiotów jej (wolnych z natury) aktów. „Wolność racjonalna – powie tutaj w związku z tym Balmès – jest wolna”, a zatem jest władzą „inklinacji czysto racjonalnych”. Wolność więc – wolna wola, jako fundamentalna (obok intelektu) władza duszy, wyklucza nie tylko wszelki wpływ przymusu zewnętrznego, ale również wszelkich konieczności natury wewnętrznej [por. FF 4, XXII, 138-142; FE\_P IV, 12-13. 15; FE\_P V, 26].

### 3. Epistemiczna i ontyczna nośność prawdy

Jest bardzo znamienne to, że w ostatnim paragrafie *El Criterio*, a zatem zmierzając do podsumowania całości przeprowadzonych w tym dziele analiz, Jaime L. Balmès stwierdza, że prawda jako najbardziej istotna wartość poznawcza jest swoiście wielowymiarowa. Do jej natury należy bowiem to, iż znajduje się ona „w relacji do wszystkich władz człowieka”. Sam człowiek odsłania się tu zatem jako „mały świat”, w którym kumulują się rozmaite jego władze, władze z natury swej otwarte na czytanie prawdy. To, co akcentuje nasz Autor to fakt, że w owym poszukiwaniu prawdy i jej artykulacji istotna jest harmonia – i intelektu, i wrażeń zmysłowych, i woli, i sfery afektywnej. Wszystko to, pojmowane integralnie, sprawia, że człowiek jest – jak mówi – „kompletny”, a więc rzeczywiście jest „światem”, w którym „rozum daje światło, wyobraźnia tworzy obrazy, serce ożywia, religia uświęca” [C XXII, 60].

#### 3.1. Ontyczna natura prawdy

W poruszanej przez siebie tematyce prawdy Balmès wielokrotnie powtarza, iż pomimo jej naturalnych związków z kategorią „pewności”, jest ona w swej istocie czymś odmiennym. „Prawda – podkreśla on za korespondencyjnym jej ujęciem – jest zgodnością rozumienia rzeczy (*conformidad del entendimiento*) z nią samą” [FF 1, I, 4 – uwaga; FE\_L 2, IV, 220-221], podczas gdy pewność (realna, bądź jedynie suponowana) jest swoistym przyłgnięciem do prawdy, jej chociażby przeczuwaną afirmacją. W tym kontekście ta ostatnia wydaje się być czymś wtórnym w stosunku do samej prawdy, skoro dla swego zaistnienia domaga się przynajmniej jej wyobrażenia (*ilusión*). Wytlumaczeniem przywołanej tutaj dystynkcji jest fakt związania prawdy z sądem<sup>97</sup>. Dlatego też Autor *Filosofía fundamental* mówi, iż nie istnieje prawda poza sądem. Poza jego nośnością bowiem nie ma ani jakiegokolwiek

---

<sup>97</sup> Analizy wokół samej prawdy jako naczelnej wartości poznawczej każą Balmèsowi na poczynienie rozróżnienia na „prawdę” (*verdad*) oraz „prawdomówność” (*veracidad*). Pierwsza z nich winna być rozumiana tradycyjnie, a zatem jako „zgodność sądu z rzeczą, bądź ze słowem”; druga natomiast jako „zgodność słowa z poznaniem” [C VIII, *Nota póstuma*].

percepcji, poznawczej uwagi, ani też jakiegokolwiek zrównania (*comparación*) idei z rzeczą, co z kolei prowadzi do wniosku, że nie można ustalić zakładanej przez istotę prawdy zgodności [FF 1, I, 4 – uwaga; zob. FE\_L 2, IV, 221-222; C II, 1].

Dla Jaime L. Balmésa pozostaje jednak jasne to, że to, co jest prawdziwe, a więc to, co posiada cechy prawdziwości, jest tym samym, co właśnie rzeczona tutaj zgodność pojęcia i samego przedmiotu. Co prawda, mogą tu się pojawić pewne zagadnienia wymagające dodatkowych wyjaśnień powiązanych z transcendentnością zagadnienia, ale faktem pozostaje to, iż jakiś typ „przejścia” (*tránsito*) pomiędzy pojęciem, a przedmiotem zachodzi. Oczywiście, zrozumiałość i swoista analityczność takiego ujęcia jest możliwa w sytuacji tutaj zakładanej, a mianowicie w sytuacji respektowania pierwszych zasad, głównie zasady niesprzeczności, w świetle której wszelkie zasady-sądy późniejsze wydają się jasne. W związku z tym można sobie pozwolić na konstatację, że pierwszym i podstawowym kryterium prawdy jest oczywistość (*evidencia*), skąd wynika jakby równoległe twierdzenie w odsłonie którego to, oczywiste jest (po prostu) prawdziwe. Innymi słowy, teza, że jakaś dowolna rzecz jest zrozumiała w odpowiadającej jej „jasnej i wyraźnej” idei jest czymś analogicznym, a nawet – jak sądzi Balmès – czymś identycznym, co teza, że istnieje oczywistość, która łączy predykat z podmiotem. Odpowiada to ujęciu „kartezjan”, według których można równoważnie stwierdzić: „to, co oczywiste, jest prawdziwe” oraz „oczywistość jest pewnym (niepodważalnym) kryterium prawdy”. Naturalnie, uwagi te dotyczą przede wszystkim oczywistości bezpośredniej, gdyż to ona właśnie jest swoistą percepcją tożsamości, jaka ma miejsce pomiędzy różnymi, składającymi się na daną ideę – np. ideę trójkąta, pojęciami. „Tożsamość w rzeczy – powie Balmès – jest samą rzeczą” [FE\_I VII, 88; por. FF 1, XXII, 216-127. 220-221; zob. FF 1, XXIV, 242].

Tak więc, pewne jest to, że w każdym takim wypadku zachodzi fundamentalna afirmacja polegająca na tym, iż „predykat wyraża relację tożsamości” – tożsamości łączącej go z podmiotem. Tak zatem – podkreśla J.L. Balmès – w każdym wyrażeniu afirmatywnym orzecznik identyfikuje się z podmiotem, co również oznacza, że każda percepcja tego „styku” jest *de facto* afirmacją, z czego wypływa wniosek, że sąd (sąd afirmatywny właśnie) jest w istocie samą percepcją tożsamości, swoistej współgry podmiotu i orzecznika. Takie ujęcie problematyki sprawia, iż można tutaj mówić o dwóch ontycznych sytuacjach: realnego istnienia – co wydaje się czymś w pełni oczywistym, ale także nieistnienia danego stanu rzeczy. Faktem jest to, że człowiek jest w stanie uchwycić (mentalnie – na sposób pojęciowy) relacje, jakie zachodzą pomiędzy predykatami i podmiotami „bez [konkretnego – JT] istnienia podmiotów oraz orzeczników”, co wynika chociażby stąd, że byty przygodne – a o nich tutaj przecież wyłącznie jest mowa – „mogą istnieć, ale również mogą przestać istnieć”. Potwierdza to zatem tezę, także tezę przywołanych wyżej kartezjan, że „poza światem przygodnym” istnieje „Byt konieczny”, który jest ostatecznym, absolutnym podmiotem „prawdy koniecznej” jako przedmiotu wszelkiej

wiedzy. Pointa jest zatem następująca – poza wszelką możliwą wątpliwością istnieje Bóg, a wszelkie próby negowania Jego istnienia równałyby się próbie zrównywania nauki, wszelkiej wiedzy z „czystą iluzją”, a to jest czymś zgoła niedorzecznym [por. FF 5, III, 16-19].

Charakteryzując prawdę w jej istocie J.L. Balmès zauważa ważny jej epistemiczny moment, a mianowicie to, że sam – jak mówi „przedmiot rozumienia (*el objeto del entendimiento*) jest prawdą”. Jednocześnie bardziej klarowne staje się to, co mówi on na temat poznawczej pewności. By człowiek był czegokolwiek pewien, musi mieć przynajmniej jakieś wyobrażenie, prawdy. Oczywiście, podkreślana tutaj możliwość pojawienia się poznawczego fałszu jest efektem naturalnej słabości ludzkiego aparatu poznawczego. Niemniej, to sama rzeczywistość, jej istnienie jawi się tu jako swoiste „zabezpieczenie”, które nie pozwala wpadać w jakąś destrukcyjną wątpliwość [FF 1, I, 4 – uwaga]. Poza tym, poprawność ujęcia „styku” pomiędzy światem a umysłem człowieka gwarantuje także obowiązująca moc oczywistości, która – wsparta na inteligibilności układu kosmosu – jest fundamentem jego rozumienia, to znaczy w pierwszym rzędzie uwalnia akty poznania przed niebezpieczeństwem myślenia sprzecznościowego. Takie bowiem myślenie, tj. refleksowanie świata bez oparcia na tym „prawie konieczności” (*ley de la necesidad*), prawie, które jest fundamentem poprawnego funkcjonowania rozumu, jest podatne na ten podstawowy błąd, jakim jest mieszanie porządku bytu – tego, co istnieje oraz niebytu – zaprzeczenia realnego istnienia [por. FF 1, XXIV, 243-244].

Tak więc można skonstatować, że zasada niesprzeczności jawi się tu jako baza, na jakiej wspiera się i sama oczywistość, i sam porządek bytu oraz odpowiednio – jego epistemiczna reprezentacja. Jest ona zatem absolutnie niezbywalnym warunkiem „całej pewności” i jednocześnie – jak się wyraża Balmès – „całej prawdy”. Przy czym, naturalnie – jak podkreśla – należy brać pod uwagę dystynkcję w obrębie rozumienia samej prawdy. Istnieje bowiem „prawda rzeczy” (*verdad de la cosa*) oraz „prawda poznania” (*verdad del entendimiento*). Pierwsza z nich – ontyczna, jest *de facto* „samą rzeczą” (*cosa misma*), a więc jest z natury swej „obiektywna” (*objetiva*), druga natomiast, pojmowana jako zgodność poznania z rzeczą jest „formalna” (*formal*), bądź „subiektywna” (*subjetiva*) [por. FF 4, XVI, 101; C XXII, 60; C I, *Nota*; zob. FE\_L 3, II, 335-341].

Interesujące przy tym jest to, że dla samej operatywności zasady niesprzeczności funkcjonuje pojęcie bytu – czegoś istniejącego oraz pojęcie niebytu – jako zaprzeczenie realnego istnienia bytu. Naturalnie, sam ów „niebyt jest niczym”, niemniej jednak jakieś jego ujęcie jest konieczne dla uchwycenia rzeczowej tutaj różnicy między bytem i niebytem. Owa różnica jest ontycznie i epistemicznie ewidentna. Kiedy bowiem człowiek stara się uchwycić (negatywnie) to, czym jest niebyt, czyni to zawsze w relacji do sądu (pozytywnego), rozumiejąc czym jest byt. W ogóle przecież jest tak – na co zwraca uwagę Balmès – że ujmując różnicę pomiędzy bytami, chwyta się poznawczo ten moment, że jeden byt „nie jest”

(dowolnym) drugim bytem. Oczywiście, pozytywnym przedmiotem wszelkiego rozumienia jest byt i tylko byt, gdyż samo nawet pojęcie „negacji” jako takiej nie komunikuje nic poza obszarem zrelacjonowania wobec bytu<sup>98</sup>. Tak zatem i pojęcie „negacji”, i pojęcie „niebytu” odnajduje swoją – *sui generis* – poznańczą „przezroczystość” jedynie w zderzeniu z płaszczyzną realnego bytu. Tak zatem, pojęcie „bytu” jest fundamentem wobec wszelkich innych pojęć, z których utkane jest ludzkie poznanie, co także oznacza, że jest naturalną drogą prawdy jako naczelnej wartości poznańczej [por. FF 5, IX, 60. 63-68; FE\_I V, 63; FF 7, XIX, 165; FE\_T I, 3; zob. FF 8, XIV, 112].

Analizując w dalszym ciągu istotę pewności Autor *Filosofia elemental* pyta o to, czy istnieje jakiś rodzaj prawdy, która w swej istocie byłaby fundamentalna wobec wszelkich innych prawd. Pytanie to pojawia się w szerszym kontekście, a konkretnie na płaszczyźnie rozwiązywania problemu: czy w porządku intelektualnym absolutnym istnieje wiedza transcendentálna? Odpowiadając na tak postawione pytanie, czyni najpierw podstawowe rozróżnienie prawdy na dwa jej porządki, w których można mówić o prawdzie tego typu. Zauważa, że istnieje ona w porządku samej realnej rzeczywistości, czyli w strukturze bytów (*en el orden de los seres*) oraz w powszechnym porządku intelektualnym (*en el orden intelectual universal*). Zaznacza przy tym od razu, iż prawda fundamentalna, jako podstawa wobec wszystkich innych (jakby wtórnych) prawd, nie istnieje w zwykłym ludzkim porządku intelektualnym (*en el orden intelectual humano*). Uzasadniając takie stanowisko, J.L. Balmès podkreśla najpierw fakt istnienia takiej prawdy, od której pochodzą pozostałe we wspomnianym porządku bytów. Stwierdza bowiem, iż „prawda jest rzeczywistością”. Dodaje jednocześnie, iż dzieje się tak z tego powodu, iż istnieje Byt absolutny, który jest „autorem” wszystkich tych bytów, sam będąc prawdą samą (*verdad misma*) i jej ontyczną pełnią (*plenitud de verdad*)<sup>99</sup>.

Inną odsłoną prawdy tego rodzaju jest prawda w porządku intelektualnym. W tym wypadku Prekursor neoscholastyki<sup>100</sup> podkreśla to, że można mówić o prawdzie, która jest kojarzona nie tylko z układem i treścią samych realnych bytów, ale także z prawdą na kanwie powiązania idei, które reprezentują, z samymi bytami. Nawiązując zatem ponownie do wspomnianego powyżej pytania głównego – pytania o istnienie wiedzy transcendentálnej, stwierdza on, że istnieje taki

<sup>98</sup> Balmès mówi tutaj, że „percepcja negacji jest aktem pozytywnym”, ponieważ samo „pojęcie negacji jest [swoistą – JT] percepcją niebytu”. Dodać także należy, iż dokonujące się w tym polu refleksji niesprzecznościowe rozróżnienie bytu i niebytu stanowi „pierwotny element umysłu” i jest tym samym podstawą „gmachu naszego poznania” [por. FE\_I VI, 68-69].

<sup>99</sup> W *El Criterio* Balmès ujmuje to w taki sposób: „Prawda jest rzeczywistością rzeczy. Kiedy je poznajemy w nich samych, osiągamy prawdę; w przeciwnym wypadku popadamy w błąd. Poznając, że istnieje Bóg, poznajemy prawdę, ponieważ On istnieje rzeczywiście [...] poznać prawdę, to wyrażać rzeczywistość rzeczy” [C I, 1].

<sup>100</sup> Syntetyczną historię myśli scholastycznej, poświęcając jej największą uwagę, przedstawia Balmès w *Historia de la filosofía* [zob. FE\_H XXXIX, 200-24].

„wyższy porządek” (*orden superior*). Cały bowiem układ świata, struktura i rodzaje istniejących bytów przekonuje, że wiedza transcendentálna jest tym rodzajem wiedzy, który poniekąd syntetyzuje w sobie przywołane wcześniej porządki, w których odsłania się sama prawda. Wiedza ta, na bazie jakiejś idei, jakiejś intuicji, zawiera w sobie wszystkie inne. Naturalnie podkreśla to tylko raz jeszcze wcześniejszą tezę, iż w samym porządku intelektualnym istnieje prawda, której nośność zasada się w tym, że swoiście generuje ona prawdy inne. Innymi słowy, istnieje idea, która zawiera w sobie idee pozostałe [por. FF 1, IV, 38-44. 52; C XII, 3; zob. FF 1, XV, 143].

W tle tych uwag Balmès podkreśla, iż podstawą wszelkiej inteligencji, fundamentem rzetelnego poszukiwania rozumienia świata, formułowania jakichkolwiek tez w oparciu o zapodmiotowane w umyśle pojęcia, jest „coś koniecznego”; coś, na kanwie czego „rodzi się cała wiedza”. Tym fundamentem jest prawda konieczna jako podstawa wszelkiej wiedzy oraz wszelkiej ludzkiej poznawczej aktywności. Wyraża ona zachodzenie naturalnej łączności (*correspondencia*), jaka ma miejsce pomiędzy układem faktów, czyli ściśle mówiąc – rzeczywistością, a sferą korespondujących z nimi pojęć, czyli jakichś ich adekwatnych, epistemicznych reprezentacji. Rzeczone tu prawdy konieczne jednak są całkowicie niezależne od tego poznawczego porządku, który gwarantuje jedynie sama indukcja. Gdyby bowiem – argumentuje nasz Autor – „prawdy ogólne zależały od doświadczenia”, przestałyby w zasadzie istnieć, ponieważ w tym wypadku musiałyby się ograniczać tylko do pewnego zakresu przypadków. Tymczasem prawdy ogólne – prawdy konieczne są od tego porządku niezależne<sup>101</sup>. Mają one charakter powszechny. Bez nich nie ma (obiektywnego) oparcia dla wiedzy. Prawdy konieczne zatem konstytuują „wspólne dziedzictwo”, zarówno „rozumu indywidualnego” (*razón individual*), jak i „rozumu ogólnego” (*razón general*). Zapoznanie fundamentalnego i niezbywalnego charakteru tych prawd prowadzi do dekonstrukcji „ludzkiego rozumu” jako takiego. Bez nich ten ostatni po prostu nie może istnieć, a wszelka komunikacja językowa staje się niemożliwa, co z kolei powoduje skutek braku jakiegokolwiek rozumienia<sup>102</sup>. „Pytanie zatem – wyprowadza stąd Balmès wniosek – o istnienie prawd koniecznych w istocie jest pytaniem o istnienie rozumu – indywidualnego i ogólnego”. Innymi słowy, pojawia się pytanie o to, czy ów rozum jest czymś realnym, czy może tylko jest zwykłą „iluzją, bądź fantazją”. Pomimo swoistej retoryczności przywołanego dylematu, stwierdza on z naciskiem, że z całą pewnością „rozum ten istnieje”, gdyż negowanie go byłoby równoznaczne z negowaniem natury samego człowieka, a także z zaprzeczaniem ewidentnego świadectwa, jakie

<sup>101</sup> W *Filosofia elemental* Jaime L. Balmès wyjaśnia, że ludzkie doświadczenie stale upewnia o tym, że istnieją pewne pojęcia wspólne (*ideas comunes*) wszystkim ludziom, które charakteryzują się stałością i, jako takie, mają one charakter powszechny i konieczny. W swej istocie są one niezmiennie [XIII, 167-168].

<sup>102</sup> Poszerzając tę problematykę Balmès stwierdza, że „nauka języka jest nauką myślenia”, a sam język jest „wyrażaniem myślenia za pomocą słów” [por. FE\_G I, 1. 3].

funduje sama ludzka świadomość wspierana przez wyższą, „inną inteligencję”, która ją „oświeca” i jest dla niej podstawą i racją istnienia. Tą „inteligencją” i tą „racją” jest istnienie Boga, którego pewność istnienia nie płynie z zewnątrz podmiotu, ale z jego własnego wnętrza. Ten splot refleksji – wyznaje Autor *Filosofia fundamental* – jest, w jego przekonaniu, najbardziej przekonującym argumentem na rzecz istnienia Boga na tle wszelkich innych prób „dowodzenia” Jego istnienia. Jest on w swej prostocie najbardziej konkluzywny, bowiem komunikuje fakt najbardziej bezpośredni – „świadomość naszych aktów” i wszelkich ich podstaw [por. FE\_I XIII, 169; FF 4, XXIII, 144-151].

Na tym tle zasadne wydaje się także ponowne przywołanie J.L. Balmès’a podstawowego podziału prawdy na prawdę realną (*verdad real*) i prawdę idealną (*verdad ideal*). Odnośnie do rozumienia tej pierwszej stwierdza on, iż należy z nią kojarzyć fakty – po prostu to, co istnieje. Natomiast prawda idealna wyraża łączność występującą pomiędzy ideami, tj. oznacza ona „konieczną relację predykatu z podmiotem”. Z punktu widzenia ontycznego bardziej operatywne jest reflektowanie prawdy realnej, ponieważ – jako wyrażana za pomocą czasownika być (*ser*)<sup>103</sup> – komunikuje ona aspekt substancjalny świata. Dla zobrazowania tych dystynkcji kataloński Filozof zauważa, iż gdy człowiek chce wyrazić prawdę realną, czyli fakt egzystencjalny, posługuje się sądem w postaci – „ja jestem” (*yo soy*), to znaczy uszczegóławia tenże sąd, mówiąc – „ja istnieję” (*yo existo*). Gdy natomiast mówi – „to co myśli, istnieje” (*lo que piensa existe*), odsłania w ten sposób prawdę idealną, czyli wyraża prawdę, iż ten, kto myśli, jest przez to samo tym, kto istnieje (*si hay quien piensa, existe*). W każdym razie, chodzi w tym wypadku o uwypuklenie koniecznego związku (*relación necesaria*), jaki zachodzi między myślą (*pensamiento*) a bytem (*ser*). Istotna zatem różnica, jaka się zaznacza w układzie tych prawd – realnych i idealnych, oznacza, że w pierwszym wypadku chodzi o poznawcze odniesienie do „świata realnego” (*mundo real*), a więc do „świata realnych istnień” (*mundo de las existencias*), w drugim zaś – do „świata logicznego” (*mundo lógico*), a więc jakiejś możliwości (*posibilidad*). Wspomniany wyżej „konieczny związek” jest jakby dwukierunkowy, tzn. są sytuacje, kiedy sama konieczność jest jedynie warunkowa (*condicional*), czyli w takiej sytuacji, gdy istnienie danego faktu jest tylko zakładane, ale w innych układach rzeczy jest ona absolutna (*necesidad absoluta*). Dzieje się tak szczególnie w obszarze rozpatrywania prawd idealnych, ponieważ ich epistemiczna nośność wyraża „relację konieczną na sposób absolutny”. Wspomniany wyżej związek konieczny znajduje swoje wyjaśnienie w istnieniu i funkcjonowaniu świadomości. Byt bowiem, „który myśli”, zakłada realizm bytu, który wydaje ów sąd – „ja myślę”. Tak zatem, rzeczywiście, prawdy porządku idealnego są koniecznie zrelacjonowane do układu prawd realnych, co

<sup>103</sup> Język hiszpański rozróżnia dwa czasowniki wyrażające „istnienie” – *ser* i *estar*. Warto dodać, iż – jak przekonuje Balmès – każdy czasownik (czasownik w ogóle) wyraża bądź sam (realny) fakt bytu (istnienia), bądź też (dowolny) sposób bycia (istnienia) – FE\_G XI, 160.

jest potwierdzeniem faktu, że i w porządku ontycznym dystans pomiędzy tym, co możliwe, a tym co realne jest znaczny. Tym, co poznawczo nośne jest bowiem najpierw nie to, co być może, ale to co (faktycznie) jest [por. FF 1, VI, 65; FE\_L 3, II, 389; FF 4, XIV, 92. 94-95].

W związku z tym pojawia się konstatacja, iż w ludzkich aktach poznawczych istnieją dwa porządki – porządek czysto idealny (*puramente ideal*) oraz porządek realny (*real*). To co jest tutaj istotne to fakt, że treści poznania wydobywane z porządku idealnego formują „wiedzę prawdziwą”, ale jest to wiedza w stosunku do rzeczywistości „sterylna” (*estéril*). Dlatego też, epistemicznie konieczny jest „związek” (*unióón*) i zrelacjonowanie (*combinacióón*) tychże porządków w tym celu, aby jego efektem mogła być „wiedza pozytywna”, wiedza „użyteczna” i to we wszystkich podstawowych obszarach – bo i w moralnym, i w metafizycznym, jak i fizycznym. Przykładu braku takiego związku mogłaby dostarczyć geometria jako nauka czysta, to znaczy bez skorelowania jej (czysto idealnych) treści z naturalną, realną kategorią „rozciągłości”. Otóż, w sygnalizowanej powyżej płaszczyźnie idealnej taka wiedza jest możliwa, ale nie wchodziłaby ona w obszar nauk naturalnych, a więc traciłaby tym samym swój pozytywny, użyteczny charakter. Wynika stąd wniosek, że cały porządek prawd idealnych bez ich odniesienia do prawdy realnej jako ich fundamentu, jest po prostu czymś sprzecznym [FE\_I XIII, 161-163. 169].

Poruszając kwestię epistemicznej nośności obydwu rodzajów prawd, Balmès podkreśla, że prawdy idealne – znane tylko w porządku tego, co skończone – nie są żadną miarą źródłem wobec innych prawd. Sama zatem ich obowiązywalność zasadza się na wyrażaniu koniecznego zrelacjonowania wobec układu pojęć, które – jako pojęcia właśnie – odnoszą się do płaszczyzny tego, co realne, czyli do przedmiotów poznania w sensie ścisłym. Stąd też wynika, iż prawdy idealne z samej swojej natury nie posiadają „zdolności” gwarantowania rozumienia świata. Jak widać, prawdy te domagają się poniekąd porządku (*orden*) realnego – porządku faktów, na mocy istnienia których odnajdują swoją nośność. Zachodzi przy tym bardzo istotna, poznawcza prawidłowość: poza komunikowalnością prawd idealnych, same fakty pozostawałyby w swojej „wyizolowanej indywidualności” (*individualidad aislada*), jako niewyrażone na sposób pojęciowy, natomiast – odpowiednio – prawdy idealne poza faktami, stanowią strukturę czysto logiczną. Te wstępne ustalenia pozwalają jednak Balmèsowi na konstatację, że istnieją takie prawdy, które – ze swej natury – są wspólne wszystkim ludziom. Istnieje zatem swoista „wspólnota rozumu” jako fundament tego, że pewne prawdy, pewne ujęcia intelektualne jawią się wszystkim ludziom „w tej samej postaci” (analogicznie), a więc komunikują te same (analogiczne) treści. Są to prawdy z obszaru arytmetyki, metafizyki, moralności oraz geometrii. Oczywiście, faktem pozostaje to, że prawdy z porządku często idealnego (pojęciowego) jako prawdy konieczne są podstawą wszelkich prawd i jako takie, nie są efektem tylko ludzkiej inteligencji, czy też prostym obrazem (reprezentacją) świata realnego (materialnego). W prze-

konaniu zatem Jaime L. Balmès, z samego tylko porządku rzeczy przygodnych należy się wzbić ku Bytowi Koniecznemu, który, będąc inteligencją nieskończoną, jest „fundamentem i źródłem wszelkich prawd”. Wynika stąd, iż „świat idealny”, który człowiek odpoznaje jest „odbiciem prawdy nieskończonej”, której podmiotem jest owa niekończona Inteligencja [por. FF 1, XIV, 138; FE\_T IV, 12-14].

Powyższe uwagi domagają się dalszego pogłębienia, ale z drugiej strony pozwalają już teraz na wyprowadzenie pewnych wniosków. Jak przekonuje nasz Autor, jakakolwiek skończona prawda realna (*verdad real finita*) nie może stanowić źródła dla innych prawd. Jest ona bowiem jedynie wyrażeniem konkretnego faktu (*hecho particular*) – i to faktu o charakterze przygodnym (*contingente*). To zaś oznacza, że jako taka, nie może z konieczności zawierać zbioru pozostałych prawd realnych, ani też prawd idealnych, pomimo tego, iż odnoszą się one do koniecznych relacji w strukturze możliwości (*mundo de la posibilidad*). Natomiast bardziej jeszcze zagadnienie to komplikuje się w odniesieniu do istnienia o charakterze nieskończonym (*existencia infinita*). W obliczu trudności na tym polu refleksji, posługując się trybem warunkowym, Balmès zauważa, iż gdyby człowiek miał intuicyjne poznanie takiego – nieskończonego istnienia, znałby także prawdę realną, która byłaby źródłem wobec innych prawd. Problem polega zatem na tym, iż poznający świat podmiot nie posiada intuicji istnienia nieskończonego, lecz jedynie chwytą je za pomocą spekulacji. Co to oznacza? Oznacza to, że nie może on adekwatnie poznać takiego faktu istnienia, które jest racją (*razón*) względem wszelkich pozostałych istnień (*las demás existencias*). Naturalnie, z tego punktu widzenia (ale tylko czysto probabilistycznie), tj. z punktu widzenia uchwycenia istnienia tego, co nieskończone, można by próbować wyjaśniać sposób istnienia tego, co skończone [por. FF 1, VI, 66-67].

Poruszone tu przez Balmès zagadnienie wiąże się z tą charakterystyką prawdy realnej, bądź po prostu danego realnie faktu jako podstawy całej ludzkiej wiedzy, iż winna być ona odczytywana w jej bezpośredniości. Ta ostatnia jest swoistym warunkiem bycia źródłem i jednocześnie podstawą dla wszelkich innych prawd. Chodzi tu zatem o właściwe ugruntowanie realnej możliwości „przechodzenia” (*transición*) od podmiotu poznania do jego przedmiotu, a zatem uchwycenie swistej wewnętrznej jedności (*unión íntima*) tego, czym jest sama ludzka inteligencja oraz dany w poznaniu fakt. W pierwszej odsłonie aktów poznania ujawnia się ta prawidłowość, iż tym, co jest bezpośrednio dane, są fakty (dane) świadomości. Na tej dopiero płaszczyźnie dochodzi do możliwości komunikowania się z tym, co odrębne i różne (*distinto*) od samego podmiotu. W przeciwnym razie należałoby twierdzić, iż te fakty są w istocie tym samym co, poznające „ja” [por. FF 1, X, 106; zob. w dyskusji z I. Kantem – FF 1, XX, 194].

Refleksje te jednak prowadzą w stronę tego, czym jest wiedza transcendentna (*ciencia transcendental*). Dla porządku, Autor *Filosofía elemental* od razu zaznacza, że nie należy utożsamiać przyczyny samego bytu z tym, co przyczyn-

nuje poznanie tegoż bytu. Byłoby całkowitym absurdem i czymś sprzecznym ze świadectwem zdrowego rozsądku twierdzić, że podmiotowe „ja” jest źródłem wszystkiego, co istnieje. W związku z tym, ten instrument prawdziwościowego poznania, którym jest intelektualna reprezentacja nie jest i nie może być jakimś synonimem przyczynowości, co oznacza, iż idee w swej istocie reprezentują przedstawiane przez siebie przedmioty (zewnętrzne), ale w żadnym wypadku nie są ich przyczyną. W przeciwnym razie należałoby uznać, że „ja” – podmiot aktów poznania ma rysy „boskie”. Tymczasem wniosek, jaki stąd wypływa komunikuje to ustalenie, że „ja” (podmiot) nie jest żadną powszechną przyczyną (*causa universal*). Jest natomiast swego rodzaju „lustrem” (*espejo*) zbierającym refleksy wewnętrznego i zewnętrznego świata, co – jak podkreśla Balmès – jest zbieżne z wieloma tezami zawartymi w systemie monadologii Leibniza. Refleksje Autora *Monadologii* – w odróżnieniu, jak mówi Balmès, od innych filozofów niemieckich (Kant, Fichte, Hegel, Schelling), którzy usiłowali budować oryginalne, ambitne, ale – jak się okazuje – błędne systemy myślowe, są godne uwagi, zwłaszcza jego wersja zasady racji dostatecznej. Chociaż nie wyjaśnia on do końca samej genezy, jak i porządku reprezentacji, to jednak zwraca uwagę na to, że ta monada, którą jest ludzkie, osobowe „ja”, jest owym odbijającym postrzegany świat „lustrem”. Monada, którą jest podmiot – „ja” odczytuje rzeczywistość w jej ontycznej różnorodności, co potwierdza jej osnowę pluralistyczną. Poza tym, ukonstytuowany z monad świat jest stworzeniem (nie emanacją – co podkreśla nasz Autor) monady nieskończonej, czyli Boga jako Racji całej hierarchii bytów, a więc ostatecznie Istoty, która jest dostateczną racją wszystkiego, co istnieje [por. FF 1, X, 106-110; zob. FF 9, XVIII, 134].

W tym kontekście, raz jeszcze odnosząc się do koncepcji „wiedzy transcendentnej” I. Kanta, Balmès stwierdza, iż teza jakoby jedynym komunikatorem człowieka ze światem były same tylko fenomeny, i to jedynie w obszarze temporalności zakładanej jako *a priori* umysłu, bez możliwości docierania do prawdy samych rzeczy w ich rzeczywistym uposażeniu, jest po prostu czymś „absurdalnym” [por. FF 1, XIII, 132-133]. Analogicznie, czymś całkowicie niemożliwym na drodze analiz *a priori* jest dotarcie do fundamentu rozumienia prawdy [por. FF 1, XV, 145], czego bezpośrednim – jak przekonuje Autor *Filosofia elemental* powodem – jest brak oparcia tej refleksji na gruncie realizmu metafizyki, bądź w ogóle na płaszczyźnie jakiegokolwiek systemu metafizyki. Zauważa bowiem, iż Filozof z Królewca odmawia metafizyce wszelkiej racji bytu, bez względu na to, czy jest to platonizm, czy arystotelizm, augustynizm, czy tomizm, czy jest to myśl św. Anzelma z Canterbury, Kartezjusza, Malebranche’a, Fenelóna, bądź Autora *Monadologii* [por. FF 4, IX, 55-56].

Tak zatem, układ prawd realnych, jak i prawd idealnych musi się ostatecznie zasadzać na jakiejś podstawie nie budzącej wątpliwości. Poznający świat podmiot odnajduje ją po części, tak w odświeżeniu jednych, jak i drugich. Niemniej jednak, łą-

cząc realne fakty, czyli to, co dane realnie z porządkiem swojej własnej świadomości i jej treści (np. „istnieję”, „myślę”, „odczuwam” itd.), a więc w porządku struktury idealnej, należy stwierdzić, że jedynie istnienie (istnienie realne) „mieści” w sobie (*contiene*) fundamentalną rację wszystkich prawd. Dlatego też, prawda realna (*verdad real*) stanowi niewątpliwe (*indudable*) źródło całej wiedzy (*toda ciencia*). Biorąc jednak pod uwagę jej rozwój, a więc swoiste narastanie jej treści w jej dziejach przyszłych, należy również analizować zrelacjonowanie owej prawdy realnej ze „światem możliwości”, z „porządkiem idealnym”, gdyż jest on nieskończenie większy (*infinitamente mayor*), niż jedynie to, co prezentują byty (istnienia) skończone (*existencias finitas*). Uzasadnione jest zatem przypuszczenie, iż rozwój nauk („nauk naturalnych”), biorąc za przedmiot swoich badań „świat widzialny” (*mundo visible*), może odkryć „proste” i „jedyne” prawo (*ley simple, única*), które z kolei umożliwi rozwój nauk pozostałych w obszarze „świata inteligencji” (*mundo de las inteligencias*), na płaszczyźnie „świata tego, co możliwe” (*mundo de la posibilidad*) – [FF 1, VI, 68-69].

### 3.2. Prawda w sensie logicznym

Na drodze poszukiwania podstaw epistemicznej pewności, jak również w celu ukazania natury prawdy J.L. Balmès powraca wielokrotnie do zagadnień związanych z istnieniem i funkcjonowaniem wprowadzonej przez niego kategorii „instynktu intelektualnego”. Ze swej natury – jak twierdzi – ludzki duch (*espíritu humano*) poszukuje owego instynktu. Naturalność owych poszukiwań pochodzi stąd, iż człowiek niejako odruchowo chwyta intelektualnie wszystko to, co w świecie jest warunkowe i bezwarunkowe, ujmuje to, co jest relatywne oraz absolutne, to co skończone i nieskończone, a także to, co przedstawia się jako wielość i jako to, co jedno. Jak zauważa nasz Autor, ten typ ludzkiej refleksji zbiega się w ludzkiej historii z poszukiwaniem w obszarze religii, a konkretnie intuicją boskości pojmowanej jako źródło (*origen*) i zarazem cel (*destino*) świata<sup>104</sup>. Jeśli tę poszukiwaną jedność (*unidad*) kojarzyć z boskością, jak czyni to wielu filozofów, jest ona wtedy rozumiana jako objawiająca się ludzkiej świadomości boskość. Jeśli natomiast jest traktowana jako światło, które oświeca „prawdziwego filozofa” – wtedy jest

<sup>104</sup> Jest bardzo znamienne, że J.L. Balmès w swoim – jak sam mówi – z konieczności „skróconym” kursie *Historii filozofii*, zanim przechodzi do prezentacji historii myśli zachodniej, przywołuje najpierw tradycje religijne i filozoficzne zarazem innych starożytnych kultur (Indii, Chin, Persji, Chaldei, Egiptu, Fenicji), zwracając uwagę na ich swoiste „naturalne” podobieństwa, czy też zbieżność myśli z niektórymi fundamentalnymi treściami Objawienia judeo-chrześcijańskiego. Zwraca tu uwagę na ideę stworzenia świata, ideę niematerialności i nieśmiertelności duszy, wątki eschatologiczne, a nawet aspekty trynitologiczne [zob. FE\_H I-VI, 1-19]. Zaznacza przy tym, że wraz z Objawieniem chrześcijańskim myśl filozoficzna starożytności otrzymała nowe światło, w polu którego wiele problemów otrzymuje nowe możliwości rozwiązań i interpretacji [FE\_H LXIII, 388-389].

ujęta jako osobowy Bóg, który w głębi duszy takiego myśliciela (*en el santuario de su alma*) jest na sposób Boski adorowany i czczony. Jest bowiem rozumiany jako Bóg<sup>105</sup>, czyli Istota z doskonałą świadomością, nieskończoną wolnością; Istota, która jest fundamentem religii i jednocześnie jest od struktury świata odrębna (*distinto*) – [por. C XXI, 6; FF 1, IX, 100-101].

Kontekst analiz związanych z naturą i sposobem działania instynktu intelektualnego, w obrębie którego pojawia się epistemiczna kategoria „pewności”, jak również – w nieco innej perspektywie – kategoria „prawdy” każe Balmèsowi pytać o istotę oraz strukturę funkcjonowania intelektualnej reprezentacji. Kiedy pyta on o to, co jest jej źródłem, a także o to, na czym zasadza się komunikowana przez nią zgodność (*conformidad*) z przedmiotami poznania [zob. FF 1, IX, 103] zauważa, iż dla rozumienia i wyjaśnienia całokształtu ludzkich aktów poznawczych jest ona czymś absolutnie podstawowym<sup>106</sup>. To, co człowiek poznaje, poznaje to w odwołaniu do reprezentacji, co oznacza, że poza jej „zasięgiem” i obowiązywalnością, samo poznanie byłoby niemożliwe. W celu wstępnego uporządkowania tych zagadnień należy, za Autorem *El Criterio*, podać trzy fundamentalne typy reprezentacji, które każdorazowo mają swoje odrębne źródło (*fuentes*). Można zatem mówić o reprezentacji identyczności (*identidad*) w sytuacji, kiedy ujmuje rzecz samą w sobie (*cosa a sí misma*). Jest to, jak się wydaje, z logicznego punktu widzenia sytuacja poznawcza prosta, wyraża bowiem jasne odwzorowanie rzeczy. Inną postacią reprezentacji jest reprezentacja przyczynowości (*causalidad*). W tym wypadku chodzi o to, że przyczyna wyraża, bądź może wyrażać proporcjonalne skutki. I wreszcie, trzecią płaszczyzną rozpatrywania reprezentacji jest zwrócenie uwagi na jej ideatywność (*idealidad*). Tutaj nasz Myśliciel podkreśla, iż byt-substancja, czy też jakaś dowolna przypadłość może być reprezentowana przez inną istotę, niż ona sama, nie będąc tym samym prostym jej skutkiem. Ideatywność komunikuje zatem akt poznania jako taki, a więc rozpatrywany w jego zrelacjonowaniu względem przedmiotu [por. FF, 1, XI, 111-112; zob. Krąpiec 1994a, s. 14-15].

Wniosek, jaki się tutaj nasuwa jest następujący – to, czym jest reprezentacja musi mieć odniesienie do rzeczy reprezentowanej. Nie jest tutaj ważne nawet to, czy owa reprezentacja posiada umocowanie esencjalne, czy tylko jakieś tylko odniesienie akcydentalne. Sama zatem relacja tego, co reprezentuje i tego, co jest reprezentowane, pozostaje faktem opierającym się ostatecznie na zasadzie racji dostatecznej (*razón suficiente*). Jak zaznacza Balmès, na tym etapie wyjaśnień nie jest

---

<sup>105</sup> W swojej krytycznej dyskusji z panteizmem B. Spinozy, Balmès zauważa, że z samego słowa „Bóg” wynika, że jest On „bytem inteligentnym, wolnym, wszechmocnym, nieskończonym, różnym od świata” [FE\_T X, 32].

<sup>106</sup> Jest bardzo znaczące to, że we właściwym sobie językowym dialogu z czytelnikiem J.L. Balmès w tym miejscu poniekąd prosi go o szczególną uwagę, gdyż kwestie związane z reprezentacją są – w jego przekonaniu – dla całej filozofii czymś najważniejszym (*más importante*) – [por. FF 1, XI, 112].

istotne to, czy owo „połączenie” (*vínculo*) ma charakter realny, czy (jedynie) idealny – czy istnieje realnie, czy też jedynie może istnieć w jakiś sposób *a priori*. Faktem jest to, iż relacja pomiędzy podmiotem – „ja”, a innymi (pozapodmiotowymi) bytami niezaprzeczalnie istnieje, to znaczy w obszarze owej podmiotowej inteligencji (*inteligencia*) człowieka, czy mówiąc inaczej – w polu jego świadomości, pojawia się niezależny od niego impuls (bezpośredni bądź pośredni), który gwarantuje afirmację jakiegoś „wspólnego połączenia” (*vínculo común*). Pojawia się więc tutaj zasada jedności, która umożliwiła syntetyzowanie i poniekąd przetwarzanie pluralizmu otaczającego świata. W tym miejscu nasz Autor kolejny raz polemizuje ze stanowiskami panteistycznymi. Podkreśla bowiem, że przywołana tutaj jedność (*unidad*), dla panteistów jest po prostu „uniwersalną idencjonalnością” (*identidad universal*), która powstaje bezpośrednio z Boga (*inmediatamente de Dios*), „dla nas zaś – jak mówi – jest Bogiem”. W tym drugim bowiem wypadku sama reprezentacja jest efektem oddziaływania przedmiotów poznania na ludzki umysł. Błąd panteistów – podkreśla przy tym – polega na tym, iż z rozumowania na kanwie istnienia substancji oni wyprowadzają wniosek, że skoro jest ona taką istotą, która istnieje w sobie – jest podmiotem, to z tego wynika, że jest jedna (*única*) tylko substancja, która w zasadzie dla swojego zaistnienia nie potrzebuje czegoś innego. Analogicznie, z faktu, że istnieje substancja konieczna, czyli „absolutnie niezależna”, nie wynika, że nie istnieją substancje przygodne. A zatem, „Byt konieczny jest jedyny między koniecznymi”, ale to nie oznacza, że „jest jedyny pośród bytów” w ogóle. Wszystkie przygodne zależą od Niego jak skutki od swojej przyczyny, nie zaś jak przypadłości wobec substancji<sup>107</sup>. Tak więc, występuje tu zasadnicza relacja – „relacja przyczynowości”. Absurdalność myślenia panteistów zasadza się na zbyt prostej tezie, a mianowicie na tym, że wszystko, co nie jest uprzyczynowane, jest substancją i odpowiednio – wszystko, co nie jest uprzyczynowane jest konieczne. Taki jednak tok rozumowania prowadzi – podkreśla Balmès – nie tyle do samego panteizmu, co raczej jest oznaką – jak się wyraża – „czystego ateizmu”<sup>108</sup>. Jeśli bowiem panteizm głosi, że „Bóg jest wszystkim i wszystko jest Bogiem”, gdyż istnieje jedna tylko substancja, to tym samym w istocie neguje istnienie Boga, ponieważ utożsamianie Boga z naturą jest czymś zgoła absurdalnym [por. FF 1, XI, 113-114; FE\_T X, 32. 34. 60; zob. FF 8, XVII, 141; FE\_H XLVI, 276-277; FF 9, XV, 109-113. 115; FF 9, XVI, 121-123].

<sup>107</sup> Każda bowiem ontyczna „modyfikacja, czy też przypadłość jest *sposebem* bycia (*modo de ser*) substancji” [FE\_I X, 133], a zatem ten typ analogii zdecydowanie nie odnosi się do Boga, gdyż On jest absolutną Przyczyną wszystkiego, co istnieje. Poza tym, specyfiką Boskiej natury jest to, że nie charakteryzuje się ona żadnymi modyfikacjami, czy też splotem jakichkolwiek akcydensów.

<sup>108</sup> Zaraz na początku swojego kursu *Teodycei* Balmès zauważa, że istnieją ludzie, którzy wydają się kwestionować istnienie Boga. Rodzi się jednak pytanie, czy jest to uzasadniona (czyms) głębia ich przemyśleń, czy też pojawiające się jedynie twierdzenie „ust i serca”. „Jasność” bowiem, z jaką ukazuje się prawda o Boskim istnieniu jest tak oczywista, że faktycznie rodzi to pytanie-wątpliwość, czy „prawdziwy ateista” w ogóle istnieje? [por. FE\_T II, 4-6; FE\_T V, 15. 19; zob. FE\_T VI, 20-22].

Tak mocna teza bierze się stąd, że – zdaniem naszego Autora – myśl panteistyczna ze swej natury w zbyt uproszczony sposób redukuje wszystko cokolwiek istnieje do jakiejś jednej „absolutnej jedności”, co powoduje to, że samo ludzkie myślenie jest jedynie modyfikacją tejże jedności. Ponadto, jeśli w odsłonie panteizmu nie istnieją sądy negatywne, nie istnieją jakiegokolwiek relacje i ontyczny porządek, to i przestaje mieć rację bytu zasada niesprzeczności oraz pojęcie „przygodności”, co skutkuje z kolei tezą, iż nie istnieją żadne różnice pomiędzy rzeczami, gdyż są tylko pozorne. Odpowiednio, nie ma również różnicy między tym, co skończone, a tym co niekończone. Nie istnieje także wolność woli oraz cała paleta osobowego życia afektywnego. Ostatecznie, zatracą się ludzka indywidualność. Tymczasem – w przekonaniu J.L. Balmèsa – należy po prostu wiązać przygodny charakter istnienia wszystkiego poza Bogiem z obowiązywalnością zasady niesprzeczności. Świat istnieje jako przygodny, ponieważ – wyrażając się na sposób temporalny – „nie było” sprzeczności w tym, że „nie istniał”. Konsekwentnie więc, jeśli, będąc z natury przygodnym, istnieje, to wyłącznie dlatego, że jest („był”) stworzony przez Boga. Tak zatem, każdy byt jest albo konieczny, albo przygodny. Nie istnieje tu jakiś „środek” (*medio*). „Konieczność” więc i „przygodność” są pojęciami wykluczającymi się, gdyż „wszystko to, co nie jest konieczne, jest przygodne” i – odpowiednio – „wszystko to, co nie jest przygodne, jest konieczne”. Innymi jeszcze słowy – „istnienie bytu jest absolutnie konieczne, gdyby jego nieistnienie implikowało sprzeczność”. Oczywiście, odnosi się to jedynie do Boga [FE\_I VI, 78-80; FF 9, XX, 151-162].

To co w przekonaniu Balmèsa w poszukiwaniu istoty prawdy jest najważniejsze to fakt, iż ma ona swoje „umocowanie” w samej rzeczywistości i w związku z tym jest fundamentem, na którym wznosi się cały gmach ludzkiego pojmowania świata. Zauważa przy tym, że ludzki umysł jako swoisty lektor prawdy, jest w stanie tę prawdę – choćby jedynie jej istotne aspekty – ujmować, co czyni w różnych epistemicznych porządkach (*órdenes*). Wynika to z natury samej prawdy, która swoją poznawczą nośność odsłania w różnych perspektywach ludzkiej percepcji. Na czoło jednak wysuwają się tutaj trzy podstawowe sposoby dosięgnięcia prawdy, a są nimi: świadomość (*conciencia*), oczywistość (*evidencia*) oraz, rzeczony wcześniej, instynkt intelektualny (*instinto intelectual*), bądź mówiąc inaczej – zdrowy rozsądek (*sentido común*). Odpowiednio zatem można mówić o trzech, komplementarnych wobec siebie, ale i odmiennych (w różnych sensach) odsłonach prawdy. Istnieją więc prawdy zmysłu wewnętrznego (*verdades de sentido íntimo*), prawdy konieczne (*verdades necesarias*) i wreszcie – prawdy zdrowego rozsądku (*verdades de sentido común*). Podkreśla przy tym nasz Autor, że „poziomem” prawdy niezależnym od pozostałych jest ten, związany z doświadczaną przez człowieka własną świadomością – jest to bowiem w istocie przywołany wyżej zmysł wewnętrzny. Oznacza to, iż zarówno oczywistość, jak i instynkt intelektualny podlegają swoistym destrukcjom, natomiast czymś stałym pozostaje fenomen

świadomości. Jest to kwestia wewnętrznego doświadczenia, które *de facto* jest niepowątpiewalne – człowiek, kiedy cierpi, wie-doświadcza tego, że (realnie) cierpi, kiedy towarzyszy mu poczucie radości, doświadcza faktycznie owego zadowolenia. Takie doświadczenia, będące wypadkową świadomości, mają charakter wybitnie wewnętrzny i są bezpośrednie. Tak więc świadomość – jej akty są niezależne od jakiegokolwiek świadectwa o charakterze zewnętrznym (*testimonio exstrinseco*) i jako takie są czymś niepowątpiewalnie realnym, przez co stają się podstawą poznawczej pewności [por. FF 1, XV, 147-148].

Charakteryzując bardziej jeszcze szczegółowo istotę prawd świadomości (*verdades de conciencia*), Jaime L. Balmès dodaje, iż są one po prostu bardziej „faktyczne”, to znaczy komunikują się w obrębie form intelektualnych jako *de facto* proste składowe struktury rozumowań, które ją i wypełniają, i porządkują. Nie dają jednak same z siebie jakiegoś dodatkowego, poznawczego światła (*luz*). Oznacza to ponadto, że ten rodzaj prawd w istocie niczego nie prezentuje, ale w obszarze swojej faktyczności (realności) prawdy te prezentują samo to, że – jako takie – niepowątpiewalnie istnieją [por. FF 1, XV, 150]. Prowadzi to do szczególnie istotnego wniosku, a mianowicie tego, że jakakolwiek – jak się wyraża Autor *Filosofía fundamental* – „prawda czysta”, a więc niezależna i od rozumienia, i tym samym niezależna od bytu („stworzonego”, jak również „niestworzonego”) jest iluzją lub nawet absurdem, gdyż – jak mówi – „z czystej nicości” nie pochodzi „czysta prawda”. W tle tej uwagi pojawia się Balmèsa uzasadnienie istnienia wszelkiej prawdy, którego sednem jest mocna teza, iż prawda w swej najgłębszej istocie jest związana z koniecznością istnienia Boga jako jej ostatecznej racji. Dlatego też z naciskiem stwierdza, że „prawda [jako taka – JT] nie może być ateistyczna: bez Boga prawda nie istnieje”. Ta sama prawidłowość oparta na prawdzie bytu i poznania dotyczy moralności<sup>109</sup> – „moralność nie może być ateistyczna”. Oznacza to, że pryncypia moralne odczytywane przez człowieka jako istotę rozumną z samej owej rozumności nie wynikają, lecz domagają się uzasadnienia ostatecznego, jakim jest „byt wyższy”, „źródło wszelkiego bytu, wszelkiej prawdy i wszelkiego dobra: Bóg”<sup>110</sup>. Wszelkie więc prawa oraz moralność całego stworzenia jest niczym innym, jak partycypacją w moralnie doskonałym bycie Boga, czyli w Jego świętości [por. C IV, 10; FE\_E X, 53; FF 5, XIV, 109; FE\_T VII, 23; FF 10, XIX, 208; FE\_E IX, 51-52; FE\_E XI, 63; FE\_E XII, 67-68. 70-71; FF 10, XX, 222. 272; zob. FE\_E I, 2; FE\_E XXIV, 195. 198-199; FE\_E XXVII, 214; FE\_I XIII, 169; C XXII, 32].

Istotne miejsce w Balmèsa analizie prawdy zajmuje kryteriologia, a konkretnie mówiąc, poszukiwanie i analiza „źródeł”, z których człowiek czerpie poznanie prawdy. Samo więc kryterium (*criterio*) odsłania się tu jako metoda poznania

<sup>109</sup> Warto w tym miejscu odnotować, iż przez samą etykę Balmès rozumie typ wiedzy, której przedmiotem jest „natura i źródło moralności” [FE\_E Prologo].

<sup>110</sup> „Zasady moralne – mówi J.L. Balmès – są konieczne i niezmiennie i jako takie nie mogą się opierać na bycie przygodnym i zmiennym”, lecz wyłącznie na Bogu [FE\_E X, 53].

prawdy. Wspomniane źródła są różnorakie, ale wszystkie one w jakiś sposób promieniują z samego poznającego świat podmiotu. Tak więc kryterium prawdy jest (może być) świadomość, oczywistość, zdrowy rozsądek, ale również zmysły zewnętrzne i autorytet. I tak, wyjaśniając istotę tego kryterium, które stanowi świadomość, Autor *Filosofia elemental* zwraca uwagę na to, że bez względu na to, czy chodzi o świadomość bezpośrednią (prosta obecność doznania wewnętrznego – myślenie, chcenie, wyobrażanie sobie czegoś, odczuwanie czegoś), czy też refleksyjną (akt intelektualny pokierowany obecnością owych doznań), jest ona bądź „nieomylna” (*infalible*), bądź „omylna” (*falible*). Przekonuje jednocześnie, że kryterium świadomości jest nieomylnie zawsze, kiedy się odnosi do tego, co dokonuje się w ludzkim wnętrzu. Jest natomiast omylne, gdy wychodzi poza granice tego, co dzieje się we wnętrzu, to znaczy w sytuacji, „kiedy się rozciąga na przyczyny, skutki i okoliczności wewnętrznego fenomenu” [por. FE\_L 3, I, 302. 304. 307. 310-311; FE\_G I, 14].

### 3.3. Kryteria pewności – trzy prawdy podstawowe

W wyjaśnianiu natury prawdy J.L. Balmès poddaje gruntownej analizie trzy zasady, jak je określa – fundamentalne. I tak, po pierwsze, przywołuje zasadę Kartezjusza – „myślę, więc jestem”, następnie zasadę (nie)sprzeczności w postaci – „nie jest możliwe, aby rzecz istniała i nie istniała w tym samym czasie” oraz zasadę – jak ją nazywa – kartezjan: „to, co się zawiera w idei jasnej i wyraźnej jakiejś rzeczy, może być o niej afirmowane z całą pewnością” [FF 1, XVI, 161]. Jakkolwiek kataloński Myśliciel mówi, iż z jednej strony wszystkie te stanowiska „mają rację”, gdy twierdzą, że podważenie którejs z nich, neguje sensowność pozostałych, to jednak, jakby proporcjonalnie, odmawia im wszystkim racji w takiej sytuacji, kiedy odmawia się słuszności pozostałych, zachowując moc obowiązującości jednej z zasad pretendującej do miana niepodważalnie prawdziwej. Można tutaj za Balmèsem zapytać na przykład o to, skąd pochodzi wiedza na temat prawdziwości zasady niesprzeczności? Co jest jej źródłem? Tak zatem, przywołane w tym kontekście rozważań zasady, mimo pewnych – jak się okaże później – systemowych ograniczeń, charakteryzują się tym, że stanowią oparcie dla wewnętrznego światła świadomości, przedmiotowej oczywistości i wreszcie – zdrowego rozsądku<sup>111</sup>.

Wszelkie bowiem akty afirmacji czy też negacji wspierają się na akcie (fakcie) myślenia jako takiego. Bez założenia realności myślenia, ani sądy afirmujące, ani sądy negujące cokolwiek nie są po prostu możliwe. Z tego też punktu widze-

<sup>111</sup> Balmès twierdzi, że każdy człowiek, który neguje obowiązującość pierwszych zasad, w tym – najbardziej – zasady niesprzeczności, całe spectrum ludzkiego rozumowania i analiz czyni po prostu niemożliwym [zob. FF 1, XIX, 188]. Podważa bowiem zasadność istnienia pewności, a także prawdy oraz całego (możliwego) rozumienia świata [zob. FF 1, XXI, 205. 206].

nia, jest to niewątpliwie punkt wyjścia dla dalszych uzasadnień, i to mniejsza o to, czy ujmuje się je w obszarze tego, co subiektywne, czy też tego, co obiektywne. A biorąc pod uwagę większą nośność sądów negatywnych, należy podkreślić, iż nie są one możliwe bez samego pojęcia negacji [por. FF 1, XV, 161-162; FE\_I VII, 85]. Faktem wszak pozostaje to, że wszystko, cokolwiek i w jakikolwiek sposób człowiek poznaje i reflektuje, zakłada zawsze fakt (aktowej) świadomości, która co prawda nie zakłada czegoś bardziej pierwotnego od niej samej, to jednak porusza się w polu struktury racjonalnej – staje się bowiem punktem wyjścia dla dalszych analiz i refleksji [por. FF 1, XIX, 186].

Owa racjonalna struktura, w obrębie której porusza się świadomość zasadza się na podstawowym przesłaniu zasady niesprzeczności, którego najbardziej doniosłym komunikatem jest ten – wykluczenie bytu przez niebyt oraz (przeciwnie) wykluczenie niebytu przez byt. Naturalnie, chodzi tu także o inne typy determinacji rzeczy, które się nawzajem („w tym samym czasie” – jak nasz Autor dodaje w dyskusji z Kantem) wykluczają, ponieważ dla swojego realizmu, faktyczności zachodzenia, wymagają odmiennych sekwencji czasu (*tiempos diferentes*). Sam jednak faktor czasu nie stanowi płaszczyzny jakiegoś istotnego warunkowania – jak chce Autor *Krytyki czystego rozumu* – mocy zasady niesprzeczności. Można np. wyrazić jej (ontyczną i poznawczą) moc, demonstrując sprzecznościowy charakter myślenia, wedle którego jakakolwiek, dowolna całość nie jest większa od jakiegokolwiek, dowolnej jej części. Poza tym, w przekonaniu Balmèsa, najpoważniejszy mankament teorii czasu I. Kanta tkwi w tym, iż utożsamiając go jedynie z „subiektywnym warunkiem” zmysłowości, pomija fakt temporalności samych ludzkich aktów poznawczych, które przecież dokonują się w realnym czasie. Nie istnieje bowiem żadna poznawcza percepcja bez fenomenu następowania jej faz. Samo zaś owo następowanie nie jest jedynie fenomenem wewnątrzpodmiotowym, gdyż absurdem byłoby twierdzić, że istnieje *a priori* trwanie „bez rzeczy, która [realnie – JT] trwa” [por. FF 1, XX, 198. 199. 200. 203; FE\_I XII, 147-150; zob. FF 1, XXI, 209-210; FF 7, XIII, 97-100; FF 7, XIV, 103; FF 7, XVI, 116; FF 7, XVIII, 135-136; FE\_L 2, IV, 181].

W demonstracji trzech owych zasad Balmès na początek odwołuje się do tradycji Descartes'a i pyta: „czy jestem pewien tego, że ja istnieję”. Jeśli tak, to rodzi się pytanie, czy mogą to w jakiś sposób udowodnić? Przy czym, jeśli twierdzą, że nie, to suponują, iż sam taki dowód domagałby się jakiegoś typu rozumowania. Jeśli więc moje istnienie jest zwykłą iluzją (*ilusión*), to i sama ta iluzja jest iluzją tylko wtedy, gdy istnieje to, czego jest iluzją. A zatem, jedno i drugie jest istnieniem – samej racji oraz bytu, któremu usiłuje podać rację. Wynika stąd konsekwentnie, że istnieją takie rzeczy, czy też szerzej – takie aspekty rzeczywistości, których nie podobna zademonstrować. Oczywiście, należy tu brać pod uwagę to, że istnieje coś, co znajduje się (istnieje) we wnętrzu człowieka-podmiotu, czyli coś, co „czuje, myśli, czegoś chce” i jest wszystkiego tego jak najbardziej świadome, i w związku z tym może się

poruszać w polu tego, co realne i tego, co jedynie możliwe, ale istnieją także rzeczy (np. kamień), które nie myślą, a więc nie posiadają świadomości siebie samych, a zatem nie są świadome swoich wsobnych aktów [por. FF 1, XVII, 166].

Analiza zasady Kartezjusza dla swojej obiektywizacji domaga się zatem wyrażenia w postaci syllogizmu, a w każdym razie jakiegoś szerszego związku logicznych inferencji, jakiegoś rozumowania bardziej powszechnego (*racionio cum ún*). Jeśli zatem słuszne jest twierdzenie w postaci: „wszystko, co myśli, istnieje”, słuszna jest również i ta konstatacja, w świetle której, jeśli „ja myślę”, to „ja istnieję”. Jak podkreśla to Balmès, dla samego Descartesa ideą i jasną, i wyraźną zarazem jest to, że naturą ludzkiego umysłu, a więc tego, co niematerialne jest samo myślenie jako myślenie. Tak więc na czoło przywołanej przez niego argumentacji wysuwa się fakt podstawowy, a jest nim ludzka, podmiotowa świadomość – świadomość myślenia, którego obecność jest czymś niepoddającym się jakimkolwiek sceptycznym aktom wątpienia. W swoich wewnętrznych aktach – aktach duchowych (bo niematerialnych) podmiot odczytuje istnienie i treść swoich własnych aktów. Z tego też powodu, w zupełnie uprawomocniony sposób podmiot wypowiada ów sąd podstawowy, którego treścią jest afirmacja, na której opiera się cały kartezjański punkt wyjścia: „myślę, więc jestem”, lub inaczej – „myślę, i ponieważ w ten sposób siebie samego doświadczam, istnieję” [FF 1, XVII, 167-169; por. FF 1, XVIII, 170]. Z tego tytułu, podkreśla nasz Autor, quasi-racje podawane przez sceptyków nie mają jakiegokolwiek uzasadnienia. Mówiąc bowiem o percepcji świata jako „czystej iluzji”, zakładają, że idee składające się na obraz rzeczywistości są „pustymi formami” ludzkiego myślenia i jako takie nie oznaczają zupełnie niczego i w związku z tym nie mogą być podstawą jakichkolwiek niepoważnych ustaleń. Centralny błąd takiego stanowiska zasadza się po prostu na nierespektowaniu zasady niesprzeczności [zob. FF 1, XXIV, 245-246; zob. FF 10, VII, 76-79].

Poddając analizie sam instynkt intelektualny, J.L. Balmès tłumaczy, iż jest on swoistym impulsem (*impulso*), czy jak się wyraża – „inspiracją”, która poznającego świat człowieka wznosi do poziomu pewności. Istotne przy tym jest to, że sam ów instynkt nie zasadza się ani na świadectwie świadomości, ani oczywistości. W całkowicie naturalny bowiem sposób zachodzi pewne poznawcze „przejście” (*tránsito*) pomiędzy tym, co subiektywne i obiektywne, zewnętrzne i wewnętrzne, fenomenalne i realne. Jest to więc – innymi słowy – „instynkt (samej – JT) natury”, a zatem instynkt, który rządzi się poniekąd innymi prawami, niż samo rzeczzone wcześniej pole świadomości, czy też moc obowiązywalności oczywistości. Można w związku z tym mówić o swoistym „ludzkim autorytecie” (*autoridad humana*), który dotyczy zarówno porządku indywidualnego, jak i społecznego. Zauważa bowiem nasz Autor, że m.in. na bazie owego instynktu jeden człowiek ufa drugiemu, opiera się na jego autorytecie; to samo dotyczy poziomu życia społecznego. Wniosek, jaki się tutaj nasuwa jest ten, że ostatecznym uzasadnieniem istnienia owego, całkowicie wyróżnionego intelektualnego instynktu, wewnętrznego „przewodnika”,

jest Bóg. Istnieje wszak wrodzona człowiekowi „roztropność” (*prudencia*), jakiś typ wewnętrznej inspiracji (*inspiración*), która ukierunkowuje wszelkie, specyficznie ludzkie akty, nawet jeśli ich racjonalności w prosty sposób nie da się udowodnić, tzn. poddać jakimś próbom racjonalizacji. Faktem pozostaje to, że wspomniane wyżej przejście od podmiotu w kierunku przedmiotu, przejście od ujęć subiektywnych do obiektywnej rzeczywistości jest czymś realnym; istnieje coś, co jest fundamentem uzgodnienia (*conformidad*) pojęcia oraz przedmiotu. Naturalnie, bazą owego uzgadniania jest obowiązywalność zasady niesprzeczności. Ona właśnie – pomimo pojawiających się w tym polu trudności – jest gruntem komunikowania „prawd realnych” [por. FF 1, XV, 155-159; FF 1, XXV, 247; FF 4, XVI, 102; FF 5, XIV, 111].

Drugim obszarem „prawd podstawowych” wyznaczającym nośność prawdy jako takiej jest niesprzeczność. Sama zaś zasada (nie)sprzeczności, należy to wyraźnie wyartykułować, jest bezwzględny punktem wyjścia dla całego *spectrum* rozumienia i wyjaśniania świata [por. FF 1, XX, 189]. Poruszając się więc na płaszczyźnie wyjaśniania (podmiotowej) świadomości prawd koniecznych (*conciencia sobre las verdades necesarias*), Autor *Filosofia elemental* podaje swoją definicję rzeczowej tutaj niesprzeczności: „Nie jest możliwe – mówi – aby w tym samym czasie rzecz istniała i nie istniała” („warunek czasu – jak podkreśla na innym miejscu – dla nośności tejże zasady jest „absolutnie konieczny”). Prawda jako prawda nie jest więc efektem samego ludzkiego myślenia, jak zresztą podpowiada to sama świadomość, bowiem prawda (jako taka) istnieje niezależnie od aktów świadomości, a zatem również w sytuacji, kiedy nie istnieje podmiot („ja”). Prawda jest prawdą także wtedy, gdy się o niej nie myśli. To, czym jest „ja” – wyjaśnia sugestywnie Balmès – nie jest czymś „więcej”, niż okiem, które posiada zdolność kontemplacji słońca, ale jako takie, nie jest czymś koniecznym dla realnego istnienia samego słońca [por. FF 1, VII, 77; FF 1, XX, 198; zob. FF 1, XIX, 188; FF 7, XVII, 124-125; FF 10, VII, 84].

Reflektując samą prawdę jako naczelną wartość poznawczą Balmès w związku z tym mówi, iż interesuje go ona przede wszystkim jako niepodważalny (przedwstępny) warunek wszelkiego poznania i rozumienia świata. Z tego też względu, odnosząc się do obowiązywalności i epistemicznej mocy zasady niesprzeczności stwierdza on, że interesująca go prawda jest w tym kontekście nie tyle źródłem (*origen*), co punktem oparcia wobec wszelkiego poznania i budowanej na nim wiedzy o rzeczywistości. Sugestywnie zatem zauważa, że pewien budynek X nie wyrasta ze swojego fundamentu, lecz na nim się, w konieczny sposób, wspiera. Dlatego też sama zasada niesprzeczności jest zrozumiąta jedynie w obszarze wyznaczanym przez ten podstawowy, poznawczy fakt, jakim jest bezpośrednia oczywistość (*evidencia inmediata*). Nikt – podkreśla kataloński Myśliciel – nie wątpi, że to, co mu się poznawczo jawi jako realne jest czymś prawdziwym na sposób oczywistości. Naturalnie, obowiązującą moc podtrzymuje pytanie dotyczące samej oczywistości jako ostatecznego kryterium legitymującego prawdę [por. FF 1, XV, 143; FF 1, XXI, 211; FF 1, XXV, 247].



## Część druga

### WĘZŁOWE POJĘCIA METAFIZYKI: BYT – IDEE – BÓG

Przywołane przez J.L. Balmèsa trzy fundamentalne prawdy stanowią – przypomnijmy – podstawę trzech niezawodnych kryteriów pewności jako swoiście „pierwszej drogi” prowadzącej do rekonstrukcji integralnej w realizmie wizji świata, ale i w kontekście działania ludzkiej świadomości, będącej nieodzownym warunkiem poznawczego jej chwywania. Pierwsze kryterium – ważne dla uwydatnienia koncepcji samego bytu – pochodzi z oczywistości faktu istnienia, który jest swoistym skutkiem realnego faktu (w języku Akwinaty – aktu) istnienia. Odwołuje się tu Autor *El Criterio* do fundamentalnego spostrzeżenia Descartes’a, w przekonaniu którego konkluzywnym argumentem na rzecz istnienia poznającego rzeczywistość podmiotu jest sam, prosty w swej poznawczej nośności, fakt jego (realnego przecież) myślenia. Tak zatem, idąc tym tropem, pierwsze kryterium pewności lokuje kataloński Myśliciel w świadomości zanurzonego w świat (wewnętrzny i zewnętrzny) podmiotu. Następnie, drugim z przywołanych kryteriów jest kryterium pewności i – jednocześnie bardziej jeszcze oczywistym niż rzeczona powyżej Kartezjańska zasada – jest konieczne respektowanie zasady niesprzeczności; konieczne w porządku ontycznym, jak i poznawczym. Respektowanie tej zasady jest się czymś najbardziej dorzecznym i oczywistym, co gwarantuje posługiwanie się poprawną koncepcją samego bytu, ale także poprawnym rozumieniem siatki pojęć i – ostatecznie – jest koniecznym „tropem” na drodze poznawania istnienia i natury Boga. Konsekwentnie, trzecim wprowadzonym przez Balmèsa kryterium pewności jest kategoria tzw. „instynktu intelektualnego”. Przedmiotem zarazem i skutkiem jego funkcjonowania jest zapewnienie obiektywności ludzkiego poznania. Ów instynkt zabezpiecza poznający podmiot przed niebezpieczeństwem subiektywizmu. Jest on zatem tym samym *sui generis* postulatem, który źródłowo umożliwia poznanie rzeczywistości takiej, jaka ona *de facto* jest. Umożliwia więc w istocie posługiwanie się, przynajmniej postulowaną, realistyczną koncepcją bytu. Instynkt intelektualny jawi się tutaj jako nieodzowny warunek wszelkiego myślenia jako myślenia, a zatem jest

bardzo specyficzną instancją poznawczą – kryterium poznania, w które naturalnie wyposażony jest ludzki umysł. Jego istnienie jest faktem, ale dość specyficznym, gdyż absolutnie niedowodliwym. Jak mówi Autor *Filosofia elemental*, jego działanie bazuje wyłącznie na ideach i w ich polu się dokonuje, co sprawia, iż pierwszym jego ustaleniem jest uwaga, że ten sam typ konieczności ma miejsce między ideą a przedmiotem, do którego się ona (aktowo) odnosi. Pomimo pojawiających się tu konotacji natury idealistycznej (subiektywistycznej), ten typ relacji decyduje zasadniczo o możliwości rzeczowego-objektywnego poznania świata. Więcej, ten instykt jest wyróżniony spośród poprzednich kryteriów pewności z tej racji, że będąc fundamentem rzeczowej tutaj obiektywności poznania, jest niezależny od spełniania, czy też nie samej oczywistości wynikającej z prawa (nie)sprzeczności, a także tego typu pewności, jaka wypływa z nośności strumienia ludzkiej świadomości.

Warto w tym miejscu odnotować także to, iż J.L. Balmès postuluje uwzględnianie pewnej analogii, jaka zachodzi pomiędzy przywołaną wyżej kategorią instyktu intelektualnego oraz ciągle w jego myśli obecną kategorią zdrowego rozsądku. Naturalnie, istnieją między nimi istotne różnice odsłaniające się zasadniczo w samym obszarze drogi odkrywania pewności, z czego wynika, że zdrowy rozsądek jest fenomenem bardziej fundamentalnym z uwagi na to, że wykracza poza pole samego tylko poznania filozoficznego. Dysponując ściśle określoną koncepcją bytu, uzasadnia on nośność oraz obiektywizm idei, stając się tym samym warunkiem istnienia filozoficznego dyskursu w ogóle. Jako taki, jest również fundamentem procesu naturalnej afirmacji prawd spoza dziedziny filozofii, a są to prawdy, na których opiera się praktyczny aspekt działania człowieka. Jak stąd wynika, poznanie jest w istocie reprezentacją. Jest to albo reprezentacja identyczności, albo reprezentacja przyczynowości, albo też reprezentacja ideatywna. Pierwsza odnosi się do przedstawiania rzeczy w niej samej, a więc dotyczy jej (bezpośredniej) naoczności. Z kolei reprezentacja przyczynowości staje u podstaw możliwości ujmowania proporcji, jakie wypływają z analizy przyczyn i skutków. Wreszcie, trzecia z nich – reprezentacja ideatywna wyraża akt poznawczy reflektowany sam w sobie i jako zrelacjonowany do samego przedmiotu poznania.

## 1. Idea i/a realizm bytu

Pierwszą i jednocześnie – jak się wydaje – w najbardziej istotny sposób rzutującą składową wszystkich myślowych systemów (i to bez względu na ich rozwiązania szczegółowe) jest koncepcja bytu. Naturalnie, jest ona wypadkową wielu różnych czynników, ale głównie jest nim sama zawarta, przynajmniej *implicite*, koncepcja poznania – jakości jego źródeł, poznawczych władz w nim występujących oraz, choćby załączkowego, rozumienia samego człowieka, jak i jego epistemicznych aspiracji – maksymalistycznych, bądź minimalistycznych.

## 1.1. Idea bytu a forma poznania

Fundując swoje rozumienie bytu Jaime L. Balmès zdaje się tu łączyć wiele różnych wątków; jak się wydaje – wątków o różnej proveniencji<sup>112</sup>. Na początek proponuje on konieczne branie pod uwagę tego, iż wszelkie rozumowanie, jakie jest udziałem zanurzonego w świat człowieka musi mieć jakieś oparcie (*el apoyo*), które należy kojarzyć z tym, co faktyczne, co w jakiś (jakikolwiek) sposób jest rzeczywiste [por. FF 1, XV, 144]. Suponowanie konieczności tego typu jest czymś bezwarunkowo istotnym i to bez względu na to, czy owym oparciem jest coś natury wewnętrznej, czy zewnętrznej, lub nawet niezależnie od tego, czy jest to konkretny przedmiot, czy tylko jakaś niewyraźnie ujawniająca się idea. Tak czy inaczej, rozumowanie jako takie musi posiadać swój punkt wyjścia, co oznacza, że w każdej poznawczej procedurze należy rozpoczynać od, przynajmniej zakładanego, istnienia czegoś (pewnego), co *de facto* jest, bądź też może być – jako pewne – faktem. Stąd też, wyjaśniając zasadność poszukiwania owego punktu wyjścia kataloński Filozof stwierdza jednoznacznie, że u początku filozofowania nie należy cokolwiek analizować, tj. poznawczo (analitycznie) roztrząsać, lecz zawsze i przede wszystkim dokonywać jakiegoś typu pierwotnej afirmacji. Zamiana tego porządku musiałaby z góry prowadzić do niepowodzenia. Balmès w związku z tym zauważa, że także filozofowie, którzy nie zakładają istnienia czegoś pewnego, lecz jedynie zwracają uwagę na sam fakt myślenia, choćby zasadało się ono na wątpliwościach, to i tak jest to poszukiwanie czegoś (jako punktu oparcia) w porządku logicznym (*el mundo lógico*). Przykładem jest tu idealistyczna myśl J.G. Fichtego, czy także – z innej perspektywy – sceptyczna myśl Pirrona<sup>113</sup>. Wynika stąd konsekwentnie, że pewność „czegoś” (*algo*) jako punkt wyjścia refleksji jest czymś wynikającym z samej konstytucji i oczekiwań ludzkiej natury [por. FF 1, II, 7-9].

Poznanie ludzkie, jak stąd wynika, zasadza się na, suponowanej na sposób całkowicie naturalny, koncepcji bytu w jego istnieniu realnym, a nie tylko możliwym. Pyta tutaj bowiem J.L. Balmès o to, czy akty poznania odnoszą się jedynie do przedmiotu w swym istnieniu możliwego, a zatem takiego, który jakby z definicji tego, co możliwe nie wyklucza (potencjalnego) niebytu, czy też do przedmiotu, jakim jest rzeczywiście istniejąca rzecz? Jakkolwiek wydaje się, iż w „rzeczach zdeterminowanych”, a więc poznawczo określonych, jest moż-

---

<sup>112</sup> Zaznaczyć tu od razu trzeba, że pojęcie „bytu” jest pojęciem prostym, co oznacza, iż rozmaite poznawcze komunikaty płynące od świata (zewnętrznego), bądź z samego ludzkiego wnętrza wyrażają tę samą – analogiczną rzeczywistość. Przykładem tego stanu rzeczy jest naturalne nazewnictwo stosowane ciągle przez człowieka – „byt”, „istnienie”, „coś”, „rzecz”, etc. Wszystkie te nazwy suponują istnienie czegoś, co – w jakikolwiek sposób – jest-istnieje: konieczne, niekonieczne, substancja, przypadłość, byt wolny, bądź woli pozbawiony, rozumny czy też nie [por. FE\_I VI, 65-67].

<sup>113</sup> W traktacie *Historia de la filosofía*, omawiając pokrótce poglądy Pirrona, podkreśla Balmès fundamentalną rolę prawdy. Jest ona nieodzowna dla jakiegokolwiek teorii, ale i dla porządku praktycznego. „Jeśli nie istnieje prawda absolutna – stwierdza – nie istnieje moralność” [FE\_H XXIII, 120].

liwe ujęcie istoty poza samym faktem istnienia, to jednak możliwość jako taka – „możliwość czysta” – jak się wyraża Autor *Filosofia fundamental*, niczego nie oznacza bez odniesienia jej do „porządku istnienia”. A zatem, kiedy w swoich aktach poznawczych człowiek wiąże rzeczy z pojęciem bytu, to czyni to w obszarze rzeczywistości, nie zaś w obszarze owej czystej możliwości. „Pojęcie bytu – zauważa ponownie – wyklucza pojęcie niebytu”, co byłoby niemożliwe, gdyby pojęcie samej możliwości jako możliwości wchodziło w strukturę pojęcia bytu. Jedynym bytem, który na mocy swojej własnej natury, gdyż *de facto* jest „istnieniem samym” (*existencia misma*), nie musi być pojmowany w odniesieniu do „bytu aktualnego” jest Bóg. Ujmowanie zatem istnienia czystego, czyli „tego co nieskończone”, jest ujmowaniem istnienia i istoty Boga. Z powyższych uwag wynika, że świat – a więc płaszczyzna bytów przygodnych, włącznie z samym poznającym go podmiotem – nie jest jedynie „czysto możliwy”, ponieważ to, co jest jedynie „czysto możliwe”, nie istnieje. Bóg natomiast, będąc bytem nieskończonym, gdyby nie istniał, nie byłby możliwy. Tymczasem, „to co niemożliwe jest tym, co nie może istnieć, a nie mogłoby istnieć, gdyby nie istniało”. Taki jedyny w swoim rodzaju typ istnienia nie może czerpać istnienia od czegoś innego, niż on sam, a zatem „to co nieskończone” nie może być w jakikolwiek sposób pochodne – musi więc istnieć i to istnieć (być bytem) w sposób konieczny [por. FF 5, IV, 22. 24-26. 30-35; FF 5, V, 36-37. 39].

Rozumowanie Balmèsa ukazuje zatem konieczny związek bytów przygodnych z ich Stwórcą, który jest racją ich istnienia oraz zasadą umożliwiającą ich rozumienie. Wszelkie konieczne relacje, jakie występują w porządku rzeczy niekoniecznych muszą mieć swoją „dostateczną rację” w bycie, który ze swej istoty jest konieczny. A zatem, sama warunkowość ich istnienia „zakłada reprezentację istoty bytu przygodnego w bycie koniecznym”. Istnienie więc wszelkich bytów niekoniecznych nie wynika z ich konieczności, lecz jest czymś ze sfery (już zrealizowanej, bądź mogącej taką być) potencjalności. Jej podstawą jest Bóg, którego poznanie dotyczy absolutnie wszystkiego, również tego, co (tylko) możliwe<sup>114</sup>. Naturalnie, z tego nie można wyprowadzać wniosku, iż skoro poznanie Boga jest pełne, to zawiera w swej własnej naturze wszystko cokolwiek istnieje. Otóż nie – mówi Balmès – ponieważ „wszystko, co się znajduje w Bogu, jest identyczne z Bogiem” i tylko z Jego własną istotą. Jego poznanie nie odnosi się do reprezentacji czysto idealnych, ale do porządku realnego – „aktualnego lub możliwego”, co oznacza, że zna On prawdę wszelkich bytów niekoniecznych, ale nie na podstawie ich reprezentacji, gdyż Jego poznaniu jako poznaniu doskonałemu niczego one nie przydają, lecz na fundamencie faktu ich (aktualnego) istnienia lub też takiej możliwości [por. FF 5, VIII, 53-59; FF 10, XX, 276].

<sup>114</sup> W tym kontekście – przy okazji swojego wykładu na temat pracy zmysłów, ze szczególnym uwzględnieniem zmysłu wzroku – J.L. Balmès, w zaskakująco prosty sposób, stwierdza, że „wystarczy oko, aby pokazać istnienie Najwyższego Twórcy” [FE\_ES II, 11].

W tle tych refleksji Balmès zauważa fundamentalną, jak się wydaje, prawdziwość, a mianowicie to, że strukturach poznawczych każdego bez wyjątku człowieka („mądrego” – jak się wyraża – ale i „ignoranta”) istnieją takie pojęcia, których zakres jest powszechny, dotyczy wszystkiego, co istnieje i tym samym, jest podstawą jakiegokolwiek rozumienia czegokolwiek. Pojęciem fundamentalnym i jedynym w swoim rodzaju jest pojęcie „bytu”, a więc tego, co po prostu istnieje. Jest to pojęcie niezwykle operatywne. Jest ono zadomowione – oczywiście niosąc rozmaite konotacje – w każdym istniejącym języku, ponieważ poza nośnością tego pojęcia nie jest możliwe myślenie jako takie. Owszem, „to co istnieje” da się wyrazić opozycyjnie, tzn. może być „rzeczą, która istnieje, lub nie istnieje”, „istniała bądź nie istniała”, „będzie istnieć lub też nie”, faktem jednak pozostaje to, iż człowiek posiada zawsze jakieś – Balmès nawet twierdzi, że „doskonałe” – pojmowanie znaczenia i poznawczej nośności tych określeń. Oznacza to w istocie jedno – w umyśle człowieka, każdego człowieka znajduje się pojęcie „bytu”, które, czy to afirmatywnie, czy też przez negację, odnosi się w jakiś sposób do wszystkiego, co istnieje (lub nie), także do samego myślenia jako myślenia. Ono bowiem także jest czymś (istniejącym). Naturalnie, pewne i to zaawansowane dyskusje odbywają się na gruncie filozofii, gdzie rozważa się szczegółowe dystynkcje między ujmowaniem samego bytu w jego realizmie oraz pojęciem (jako pojęciem) „bytu”.

Doskonałą ilustracją takiego stanu rzeczy jest treść pierwszej z zasad kierujących ludzkim poznaniem, czyli zasady niesprzeczności. Autor nasz od razu dodaje, iż jej treść, a więc i obowiązywalność jest „oczywista”; i w związku z tym, winna być akceptowana przez wszystkich ludzi. Jej treść w kontekście wstępnego już rozumienia bytu – jego pojęcia, jest wyjątkowo klarowna: „Nie-możliwe jest – przypomina – aby rzecz *istniała* i *nie istniała* w tym samym czasie”. Gdyby człowiek nie dysponował pojęciem bytu, sama ta zasada byłaby pustym, czyli w zasadzie nic nie wnoszącym w rozumienie świata, komunikatem. Zresztą, sama zasada niesprzeczności nie byłaby poznawalna, tj. nie dałaby się w ogóle odczytać, w sytuacji gdyby nie istniało pojęcie, które obydwie te ekstrema, a więc „byt” i „niebyt”, by wyrażało. Wynika stąd, że pojęcie „bytu” jest pojęciem pierwotnym. To właśnie na jego kanwie człowiek pyta o przyczyny i naturę bytów. Znamienne przy tym jest to, iż Balmès czyni te refleksje w bardzo szerokim epistemicznym zapleczu – wspomina scholastyków (w domyśle – tomistów) z ich realizmem oraz swoistego prekursora tzw. nowożytnych filozofii podmiotowych – Kartezjusza. Skupiając się na twórcy *Meditationes de prima philosophia*, podkreśla, że jego zasada – „myślę, więc jestem” zawiera w swej treści, przynajmniej *implicite*, pojęcie „bytu”. Świadczy o tym sam zwrot „ja istnieję”. To wszak, co potencjalnie miałoby nie istnieć, czyli sam podmiot faktu myślenia, nie byłoby w stanie, jako nieistniejące, podejmować jakichkolwiek działań – „nieistniejące – mówi Balmès – nie może działać” [por. FF 5, I, 1-6; zob. FF 7, XVII, 117].

Warto w tym miejscu odnotować, że Jaime L. Balmès rozumienie bytu, w naturalny sposób skorelowane z kwestiami natury epistemologicznej, zasadza się w dużej mierze na jego teorii reprezentacji. W związku z tym, w tym kontekście analiz wyjaśnia on, iż istnieje rzeczywisty związek – związek konieczny pomiędzy poznawczą reprezentacją a samą rzeczą. To, co reprezentuje, w sobie właściwy sposób „zawiera” (*contiene*) rzecz, która jest poznawczo reprezentowana, to znaczy dana w aktach poznania rzecz mieści się jakoś w odślonie reprezentacji. Oznacza to, że może być nią samą, bądź też jej obrazem (*imagen*), przy czym należy pamiętać, że ów obraz nie będzie mógł reprezentować przedmiotu, jeśli nie towarzyszy temu refleksja, iż faktycznie jest on obrazem. Prowadzi to do wniosku, że każda idea jako taka mieści w sobie – jak się wyraża nasz Autor – „relację obiektywności”, a dzieje się tak, ponieważ w przeciwnym wypadku nie reprezentowałaby przedmiotu, lecz wyłącznie samą siebie. Tymczasem dla swojej poznawczej przezroczystości oraz komunikatywności, jest ona zawsze ideą czegoś jako uprzedmiotowienie, lub mówiąc inaczej – jest efektem dematerializacji danych w poznaniu przedmiotów<sup>115</sup>. Akt rozumienia jest zatem czymś wewnętrznym. Inaczej zaś sprawa wygląda z aktem poznawczym, który – jako taki – nie jest ideą, lecz właśnie jej przedmiotem, tj. jakimś bytem – „rzeczą”, „rzeczywistością”, „istnieniem” [por. FF 1, XI, 115; FF 4, XV, 99].

Dzieje się tak ze względu na to, że człowiek operuje w swoim „wewnętrznym zmyśle” pojęciem „bytu”, czyli tego, co istnieje. Pojęcie to odsłania się tu jako „ogólna racja rzeczy”, a zatem nie ma charakteru intuitywnego, lecz jest czymś nieokreślonym. Niemniej jednak, samo owo pojęcie komunikuje nie tylko to, że jakiś (dowolny) byt „istnieje”, ale również to, że zawsze „jest jakąś rzeczą”, z czego wynika wniosek, że pojęcie to może „wyrażać proste istnienie” (aspekt substancjalny), bądź też „relację, jaka zachodzi między predykatem a podmiotem” (aspekt łącznikowy słowa „jest”). Uwagi te, naturalnie – podkreśla Balmès – nie dotyczą „bytu nieskończonego”, gdyż ten jest nie tylko „bytem”, ale na mocy swej własnej natury jest „inteligentny i wolny” i jako taki, posiada wszelkie możliwe doskonałości [por. FF 5, XIV, 101-102; zob. FF 10, XX, 222-223].

Prowadzi to także do wniosku, że samo pojęcie „bytu” jako takiego nie stanowi jedynej formy poznawczej, która gwarantuje rozumienie rzeczywistości, ponieważ z niej samej nie wypływa żadna epistemiczna determinacja, lecz jedynie wyrażenie bytu (jako bytu) na jego poziomie czysto abstrakcyjnym. Tymczasem, ludzkie poznanie poniekąd z natury rzeczy sięga bytu w jego faktyczności oraz – co jest tutaj istotne – jego rozmaitych modyfikacji. Pojęcia bowiem niezdeterninowane same z siebie, tj. swoją wyłącznie abstrakcyjną odśloną, nie są nośnikami

---

<sup>115</sup> Daje tutaj Balmès przykład rozważania na temat odległości między ciałami niebieskimi. Otóż, dystanse tego typu nie są poznającemu podmiotowi dane na sposób wyobrażeniowy, ale są ujmowane dzięki ujęciom pojęciowym.

poznania w jego konkretności<sup>116</sup>. Okazuje się zatem, iż koniecznym warunkiem poznania jest akt realnego istnienia rzeczy, bez względu na to, jakimi ontycznymi kwalifikacjami się one charakteryzują. Można bowiem posiadać pojęcie „trójkąta”, czy „elipsy”, ale te pojęcia ani jednym, ani drugim nie są. Pojęcia więc reprezentują i komunikują przedmioty, czy stany rzeczy zewnętrzne, ale nimi nie są. Nikt nie dysponuje – na przykład – naocznością orbity Ziemi, a jednak wcale nie wpływa to na stan faktyczny samej orbity jako czegoś realnego. Naturalnie, podkreśla Balmès, są i takie sytuacje, kiedy człowiek nie jest do czegoś przekonany, nie ma pewności, by stwierdzić bez wątpienia, że coś „jest” i wtedy wyraża sąd – „wydaje mi się”. Niemniej jednak same ludzkie „afirmacje oraz negacje” odnoszą się do jakichś przedmiotów istniejących. Nicość wszak jako nicość nie poddaje się ani afirmacji, ani negacji. Wynika stąd konsekwentnie, że fundamentem jakichkolwiek sądów jest fakt (akt) istnienia. Interesujące jest to, że analogiczny „mechanizm” poznawczy występuje również w tak „czystej” nauce, jaką jest matematyka. Tutaj także zakłada się zawsze ten konieczny „warunek”, jakim jest istnienie; naturalnie innego rodzaju, ale istnienie, gdyż poza nim nie jest możliwe jakiegokolwiek wyjaśnianie, dowodzenie, demonstrowanie czegokolwiek. Tak zatem, w tle wszelkich ludzkich dyskursów znajdują się intuicje natury metafizycznej, ponieważ to one komunikują to, co w poznawanym świecie jest niezbywalne, czyli jego (faktyczne) istnienie [por. FF 5, VI, 42-44; FF 5, VII, 47-52; zob. FF XIV, 111nn].

Naturalnie, refleksję tę wspomaga samo pojęcie „bytu” jako pojęcie najbardziej operatywne (nie domaga się wszak żadnych uszczegółowień), a przy tym najprostsze. Nie da się go bowiem wyrazić inaczej, niż posługując się nim samym i to bez względu na to, że można tu, owszem, użyć pewnych jego zamienników – „coś”, „jakaś rzecz”, „to co jest”, „rzeczywistość” itp. Efektem tych refleksji jest zawsze byt<sup>117</sup>. Ważne przy tym jest również i to, przypomnijmy, iż pojęcie „bytu” nie jest dla ludzkiego ujmowania poznawczej panoramy świata czymś danym na sposób intuitywny, ponieważ rzeczzone tu pojęcie – pojęcie „bytu jako bytu” – cechuje się mocno zaakcentowaną nieokreślonością (*indeterminación*). Tymczasem intuicja wyklucza z zakresu swojej epistemicznej percepcji to, co jest bliżej nieokreślone. Wymaga bowiem tego, aby przedmiot był czymś „danym” w jakiejś jego ontycznej determinacji<sup>118</sup>. W związku z tym nasz Myśliciel podkreśla, że pojęcie „bytu” jako takiego, chociaż fundamentalne, nie jest jedyną treścią, jaka płynie z jego ontycz-

<sup>116</sup> Niemniej jednak, nie można powiedzieć, że pojęcia abstrakcyjne (jako takie) nie są prawdziwe. Widać to wyraziście na przykładzie arytmetyki, czy algebry, gdzie liczby brane czysto abstrakcyjnie, są „prawdziwymi pojęciami” [por. FE\_G IX, 97; zob. FE\_G XVII, 208nn].

<sup>117</sup> Pojawia się tutaj wyraźne nawiązanie do tomistycznej teorii transcendentaliów. Podkreśla bowiem nasz Autor, że w ogóle takie pojęcia jak „byt”, „jedność” oraz „prostota” wyrażają zawsze tę samą rzecz, choć w odmiennych aspektach i, jako takie, są „właściwościami transcendentálnymi”, poza nośnością których nie byłoby możliwe poznanie czegokolwiek realnego [por. FE\_I VII, 94].

<sup>118</sup> Domaga się tego samo pojęcie tego, co „intuitywne”, zwłaszcza gdy idzie o intuitywność bezpośrednią, która „rodzi się z obecności samego przedmiotu” [FE\_I IV, 49; zob. FE\_I XV, 208].

nej struktury. Byt bowiem charakteryzuje się całym spłotem charakterystyk niejako „dodanych”, takich, które ujmują rozmaite „sposoby” jego istnienia oraz działania<sup>119</sup>. Rzeczy zawsze są „jakieś” i dlatego zawsze coś oznaczają; nie są zatem pewnymi istotami „ujętymi w abstrakcji” [por. FF 5, II, 8-10; FE\_I IV, 47-49; FF 5, XIV, 106-108].

Z pewnością – przekonuje J.L. Balmès – jedną z takich naczelných, ontycznych kwalifikacji wszystkiego, co istnieje jest bytowa jedność. Pojęcie „jedności” wydaje się być taką charakterystyką ludzkich władz poznawczych, która towarzyszy im poniekąd pierwotnie. Pojęcie „jedności” jest pojęciem prostym, a przy tym ogólnym. Owemu pojęciu, na przykład, odpowiada dowolna barwa, która sama w sobie stanowi jakiś typ jedności, ale jedności jako takiej odpowiada również fenomen podmiotowego, a więc świadomego „ja”. Idąc tropem wyznaczonym przez scholastyków, aczkolwiek podejmując z nimi krytyczne dyskusje, Autor *El Criterio* stwierdza, że ideę „jedności” należy skorelować z ideą samego „bytu”. A zatem, z ontycznego punktu widzenia, jedność jest tym samym, co byt, co prowadzi do wniosku, że „każdy byt jest jeden i każda jedność jest bytem”. Oznacza to, że pojęcie „bytu” nie może być czymś atrakcyjnym; jest ono nośne jedynie w ontycznym i wtórnie – epistemicznym skorelowaniu go z samym bytem. Wynika stąd zatem, że jedność bytu, z jednej strony wyraża jego (wewnętrzne) niepodzielnie, z drugiej zaś strony komunikuje oddzielenie od bytów drugich, co tym samym przygotowuje grunt pod refleksję na temat ich wielości. Brak takiej refleksji musiałby nieść niebezpieczeństwo interpretacji panteistycznych [por. FF 6, II, 6. 9. 12-14].

Sama jednak jedność, jako fundamentalna charakterystyka bytu, w metafizycznej refleksji odsłania się jako jego prostota (*simplicidad*). Nie jest ona przy tym ujmowana na sposób tego, co zmysłowe (*lo sensible*), lecz na sposób substancjalny (*conjunto de substancias*). Świat bowiem, pomimo iż jest przestrzenią „cielesną”, a sama zmysłowość jest głównym wyrazem stosowanej przez człowieka intuicji, to jest intuicyjnie rozpoznawany jako „połączenie substancji”, a te są zawsze „realnie proste”. Z tego względu – przekonuje Balmès – samą prostotę jako podstawową, ontyczną cechę bytu utożsamianego z jednością należy pojmować jako „pewne konieczne prawo bytu”. Owszem, dotyczy to wszystkiego, co istnieje na zewnątrz podmiotu, ale i tego, co składa się na jego akty wewnętrzne, np. wszelkie typy wrażeń i rozumowań. Tak zatem, „prawdziwa jedność”, a więc jedność, która postuluje wewnętrzne niepodzielenie, wyraża się w jej prostocie. Prowadzi to wszystko do wniosku że, zarówno jedność, jak i prostota, stanowią swoisty punkt wewnętrznego doświadczenia każdego człowieka, „obligują” go poniekąd do tego, aby wszystko to, co złożone, co skomplikowane „redukował” do tego, co proste [por. FF 6, III, 16-24; FF 6, IV, 35].

<sup>119</sup> Potwierdza to raz jeszcze, że byt jako taki nie jest, i być nie może, ujmowany nośnością pojęcia prostego, opartego na intuicji. Nie jest to możliwe z uwagi na to, że pojęcie „bytu jako bytu” nie komunikuje żadnego konkretnego przedmiotu, co jest konieczne dla nośności pojęcia o charakterze intuitywnym [por. FE\_I IV, 51].

Pojawia się tutaj kolejna refleksja naszego Autora, refleksja, której przedmiotem jest próba odpowiedzi na pytanie o to, jakie są źródła owego ciągłego, towarzyszącego ludzkiej inteligencji, „poszukiwania” jedności. Zauważa on, iż owa inklinacja charakteryzuje człowieka z samej jego natury; „szuka” jej bowiem dosłownie wszędzie – w nauce, w literaturze, sztuce, w każdej odsłonie bytu. Odpowiadając na tę kwestię, spostrzega dwa zasadnicze źródła owych naturalnych ukierunkowań. Otóż, po pierwsze twierdzi, iż zasygnalizowana tu tendencja wypływa z czegoś o charakterze obiektywnym, to znaczy, źródłem epistemicznego dążenia do ujmowania jedności jest sama specyfika tego, czym jest jedność jako taka, a zatem wymusza ją niejako sam „przedmiot rozumienia”, czyli byt. Po drugie, dochodzi do tego czynnik natury subiektywnej, tj. źródłem jedności jest sama konstytucja człowieka jako istoty inteligentnej, co oznacza, że jej fundament jest w nim samym. Człowiek ciągle – podkreśla w związku z tym Autor *Filosofia elemental* – mierzy się poznawczo z rzeczami, które prezentują określoną swoją jedność, ale również w swej strukturze i funkcjonowaniu wskazują na swoje składowe elementy. Interesujące jest to, że poznający rzeczywistość podmiot obydwu te faktory analizuje, zwracając uwagę na aspekt rzeczy formalny, a zatem sprawiający, że są tym, czym są – pewną ontyczną (i epistemiczną) jednością. Dlatego mówi, że „jedność jest prawem naszego rozumienia”, takim prawem, które jest fundowane przez samą „naturę rzeczy”. Owa natura komunikuje przy tym jedność oraz tożsamość podmiotowego „ja”. Zbiega się więc tutaj poniekąd pojęcie i rozumienie tego, co „ja” oraz „jedność świadomości”. Pozwala to na wyprowadzenie dwóch istotnych wniosków. Rzeczywiście, dopowiada Balmès raz jeszcze, po pierwsze – istnieją dwie dopełniające się racje, dla których „we wszystkim” umysł poszukuje jedności – jest to najpierw racja przedmiotowa, gdyż taka jest natura rzeczy (inteligibilność na kanwie ich realnego istnienia), a następnie racja subiektywna, ponieważ taka jest konstrukcja ludzkiego umysłu (inteligencja na kanwie fenomenu świadomości – aktywności „ja”). Po drugie, uzasadnieniem „tendencji do jedności” jest naturalne – jak się okazuje – dążenie do „perfekcji ludzkiego umysłu”, która sama w sobie jest już (jakąś) perfekcją [por. FF 6, IV, 26-29. 31-36; zob. FE\_L 3, II, 381].

Naturalnie, jak przy każdej niemal okazji, tak i tutaj, czyni J.L. Balmès pewną przestrożę, aby owa naturalna inklinacja ku ujmowaniu jedności nie stała się przykładem tej „ekstrawagancji”, jaką jest ten fundamentalny „błąd epoki”, którym jest panteizm. Jedność bowiem tkwi w samym ludzkim umyśle oraz znajduje się „istocie nieskończonej”, będącej przyczyną wszystkich bytów skończonych. Idea swoistego „łączenia” wszystkich bytów, nie przekreśla ich dystynkcji i ontycznych odrębności. „W świecie istnieje jedność porządku – przyznaje nasz Autor – istnieje jedność harmonii, istnieje jedność początku i jedność kresu, ale nie istnieje – podkreśla z naciskiem – jedność absolutna. Niemniej – zauważa – w ową harmonijną jedność wplata się wielość”, która jest podstawą pluralizmu [por. FF 6, IV, 36; zob. FE\_I X, 127; FF 8, VIII, 6-7].

Z tego powodu kataloński Myśliciel podkreśla, że wiązki poznawczych wrażeń obecne w ludzkim umyśle posiadają swoje odniesienie do świata zewnętrznego. Istnienie owego świata, świata realnego, który jest istotowo różny od podmiotu, który go reflektuje, jest faktem i to faktem tak ewidentnym, że wybija wszelkie argumenty sceptyków. Same więc rzeczony tutaj wrażenia jawią się jako „coś więcej”, niż zwykłe, proste fenomeny, przejawy ludzkiego umysłu. Owszem, są skutkami (*efectos*), ale innej przyczyny, niż samo tylko wewnątrz podmiotu. W swojej refleksji przytacza Balmès dwa przykłady. Pierwszy typ przedstawienia jest wspomnieniem kontekstu pierwszych lat życia człowieka. Polega ono na tym, że potrafi on, czasem w największych nawet detalach, opisać rozmaite szczegóły, przywołując kolejno ich postać oraz szczegółowe charakterystyki. Znaczące jest to, że te wiązki wrażeń można dowolnie porzucać i ponownie odtwarzać. Inny zaś typ przedstawienia stanowi doświadczenie tej (naocznej aktualnie) reprezentacji, jaką jest oglądanie jakiegoś obrazu. Ten znowu, jak poprzednio, ale w odmienny sposób, ukazuje swoją zewnętrzną wobec poznającego go podmiotu, realność [por. FF 2, IV, 24-25].

Naturalnie, występują również fenomeny o charakterze wewnętrznym. I tutaj należy podkreślić fakt ich (przynajmniej częściowej) zależności od wolności podmiotu, w którym się odsłaniają. Można bowiem w całkowicie wolny sposób i w dowolnym czasie przywoływać różne rzeczy, bądź sploty wydarzeń. Niemniej jednak, bywają też i takie sytuacje, kiedy podmiot odtwarza przedmioty, pewne stany świadomości, których *de facto* nie chce poznawczo przywoływać. Tak zatem wolność pewnych wrażeń jest czymś oczywistym, innych natomiast nie. Faktem pozostaje wszak to, że wrażenia czysto wewnętrzne („immanentne”, czyli czyste poruszenia duszy) są pochodne od wrażeń zewnętrznych („reprezentatywnych” – odnoszące się do czegoś poza ludzkim wnętrzem). Jako fenomeny całkowicie różne, pozostają w rozmaitym stopniu zależne lub nie od ludzkiej woli. Fenomeny zewnętrzne rządzą się swoimi, wynikającymi z ich ontyczności oraz ich (realnego) uposażenia, prawami. Wewnętrzne zaś mogą być zarówno wywoływane, jak i zaniechane, przynajmniej czasami i przynajmniej niektóre z nich, przez wolność podmiotu, w którym znajdują swoje upostaciowienie. Stąd też wniosek, że akty niezależne od woli podmiotu są takimi fenomenami-skutkami, które są różne od ludzkiego ducha i nie jest on ich przyczyną. Można zatem skonstatować, że wrażenia immanentne są nieprzechodnie (*intransitivo*), natomiast reprezentatywne, czyli swoiście „zewnętrzne” są przechodnie (*transitivo*) [por. FF 2, IV, 26-27].

Wracając jednak do J.L. Balmèsa koncepcji bytu, która – jak już zaznaczono – jest skorelowana ściśle z jego epistemologią, zauważyć należy, iż jest ona przez niego eksplikowana od wielu różnych, dopełniających się stron. I tak, mierząc się z kwestią poznawczej nośności wrażeń, pyta nasz Autor i o to, czym jest materia jako taka, i czy ze swej natury posiada ona zdolność odczuwania czegokolwiek oraz – na wzór monad Leibniza – wchodzenia w jakiś typ relacji ze swoim ontycznym otoczeniem. Zauważa bowiem, że sam fenomen odbierania wrażeń komunikuje

istnienie porządku bytów, które nie są w swej istocie materialne. W związku z tym, nie wchodząc w dyskusję z – jak się wyraża – „absurdem” podejścia materialistycznego, stwierdza Balmès, że materia jako materia – to, co materialne, nie wykazuje zdolności jakiegokolwiek odczuwania. Dodaje przy tym, że ze swej istoty materia jest zawsze czymś złożonym, tzn. to, co materialne w każdym przypadku odsłania się jako coś, co posiada swoje części, co wszakże nie przeczy tezie, iż jako złożone, jako ujawniające swoje części, jest czymś ontycznie jednym. Każda zatem złożoność-materialność nie posiada zdolności odbierania wrażeń. Jedynym wyjątkiem jest tutaj sam człowiek, który pomimo złożenia z niematerialnej duszy i materialnego ciała, jest istotą, która w całym swoim (złożonym) bycie odbiera rozmaite wrażenia. Naturalnie, podkreśla Autor *Filosofía elemental*, trzeba zauważyć, że nie jest tym samym byt niematerialny, co duch. Duch w całej swej bytowości jest niematerialny. Jednakże nie każdy byt niematerialny jest duchem. A zatem, to co niematerialne oznacza prostą negację tego, co materialne; duch natomiast oznacza jeszcze coś więcej, tj. dla demonstracji jego natury nie wystarcza owa prosta negacja materialności. Do jego bowiem istoty przynależy coś wyjątkowego, a jest nim bycie aktywną, inteligentną oraz wolną zasadą; zasadą, która w najgłębszej swej istocie jest prosta, tzn. wyklucza wszelkie złożenie. Wielce znaczące jest przy tym to, że sam człowiek-podmiot, który doświadcza swojego (indywidualnego) „ja”, doświadcza aktów swojej duszy jako aktów wyższego rzędu, niż te, które wielorako emanują z samych tylko funkcji materialnych (cielesnych). Prowadzi to w konsekwencji do wniosku, że cały świat ożywiony jawi się jako wyjątkowo precyzyjnie skonstruowane „laboratorium natury”; laboratorium, którego struktura oraz prawa, jakimi się ona rządzi jest stwórczym dziełem „mądrości nieskończonej”, która jest tym samym „niekończoną świętością” i jako taka, jest „nieomylnym kryterium prawdy” [por. FF 2, II, 12.14-16.19; FF 3, XXXI, 234; FE\_I XIV, 191; zob. FE\_G XVI, 207; FE\_P VI, 33nn].

Wyrazem przywołanej tutaj mądrości jest również fakt inteligibilności całej rzeczywistości jako efektu stwórczego działania Boga. Czyniąc refleksje na temat „duchów czystych” i sposobu ich poznania, Jaime L. Balmès zauważa, że najwyższym z nich i w pełni doskonałym jest sam Absolut. Jest On z natury swojej – jak się wyraża – „nieomylny”. Bóg zatem poznaje wszystko na miarę swojej istoty i jako Byt nieskończony, „jest prawdą ze swej istoty” [FF 4, XXVII, 172; zob. C XVIII, 3]. Jest to więc poznanie, które nie wymaga pośrednictwa jakichkolwiek „form zmysłowych”. W kontekście tych przesłanek Autor *Filosofía fundamental* wyprowadza wniosek, że skoro świat w swojej materialności, a więc i w swojej rozciągłości (przestrzenności) jest przedmiotem „czystej inteligencji” (*inteligencia pura*), to jest on w całej swojej ontyczności inteligibilny, tzn. 1) jest poznawalny oraz 2) jako poznawalny – przez pośrednictwo form zmysłowych w przypadku człowieka, czy też bez ich udziału w przypadku Stwórcy – jest naturalnym nośnikiem prawdy. Oczywiście, wynika stąd również i ten wniosek, że „umysł czysty” Boga poznaje

doskonale zapodmiotowaną w każdym istniejącym bycie zasadę przyczynowości, która sprawia, że i człowiek swoim aparatem poznawczym doświadcza i odczytuje jej treść [por. FF 3, XXI, 153-154; zob. FE\_P X, 96-98].

W tym kontekście, poddając analizie obowiązywalność zasady niesprzeczności, Balmès zauważa raz jeszcze, że czasownik „być” może być pojmowany na dwa różne, aczkolwiek dopełniające się, sposoby – ontyczny oraz epistemiczny. Po pierwsze więc, byt może być rozpatrywany na sposób substancjalny (*substantivamente*) w sytuacji, kiedy oznacza (wyraża) istnienie, jak również, po drugie, jako łącznik (*copulativamente*) w sytuacji, gdy wyraża relację, jaka zachodzi pomiędzy podmiotem i predykatem. To oznacza, że w tym fundamentalnym wyjaśnianiu rzeczywistości, jakim jest dociekanie prawdy bytu (prawda w sensie ontycznym) i prawdy poznania (prawda w sensie logicznym) przywołane tutaj porządki jawią się jako całkowicie komplementarne, tyle tylko, że przenoszące refleksję w dwa odmiennie układy – idealny oraz realny. Sama zatem nośność zasady niesprzeczności pozostaje w mocy, to znaczy jest pryncypium, które odnosi się tak do porządku czysto bytowego, jak i poznawczego, w swoisty sposób obydwaj warunkując [por. FF 1, XX, 198-199; zob. FF 1, XXI, 211].

Podstawą takiego stanu rzeczy jest to – przypomnijmy – że w swej ontycznej i epistemicznej „naturze” człowiek jest pewien, iż zachodzi korespondencyjność pomiędzy odbieranymi przezeń wrażeniami (*sensaciones*), a światem zewnętrznym. Owa odpowiedniość nie jest czymś li tylko fenomenalnym, ale realnym, a zatem komunikującym prawdę. Można więc – wbrew niektórym opiniom G. Berkeley’ a – mówić o obiektywizmie ludzkich wrażeń. Są to bowiem doświadczenia charakteryzujące wszystkich ludzi – mają więc „zasięg” powszechny, czyli *de facto* są argumentem za słusznością głównych tez filozofii zdrowego rozsądku Th. Reida [por. FF 1, XXXII, 320].

Przeciwstawiając się tendencjom idealistycznym, m.in. Autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego*, Balmès powraca do tych uwag także wtedy, kiedy rozpatruje naturę świata materialnego w jego rozciągłości. Świat zewnętrzny, świat pozapodmiotowy poza tym jego „wymiar”, którym jest rzeczona tutaj rozciągłość oraz w szerszym znaczeniowym kontekście – przestrzenność, nie byłby światem odpowiadającym prostym, intuicyjnym ustaleniom popartym zdrowym rozsądkiem. Byłby natomiast – jak mówi – „światem idealistów”, to znaczy – „jeśli świat jest czymś realnym, to jest on rozciągly”. Swoistym *antidotum* na trudności zgłaszane przez tych ostatnich, jest, w jego przekonaniu, konieczność poczynienia prostego rozróżnienia na „rozciągłość-wrażenie” oraz „rozciągłość-pojęcie”. Pierwsza z nich, przekonuje Balmès, nie może być subiektywna z uwagi na byt (materialny), który z natury jest „zmysłowy”, druga natomiast może taka być i *de facto* jest ze względu na to, że dotyczy bytu czysto intelektualnego. Wynika stąd wniosek, iż wspomniana tutaj „rozciągłość-wrażenie” jest ze swojej natury bytem subiektywnym, komunikuje zatem swoją materialną treść, ponieważ „jej przedmiot istnieje

realnie”. „Rozciągłość-pojęcie” zaś jest także czymś subiektywnym i odpowiednio skorelowanym z realnym przedmiotem, gdyż bez niego nie posiadałaby koniecznej treści pojęcia jako pojęcia. Naturalnie, wiąże się z tym kwestia poznawalności rozciągłości nieskończonej, ponieważ w jej pojęciu mieszczą się dwa pojęcia składowe, niejako towarzyszące, a mianowicie – pojęcie samej „rozciągłości” (i *per analogiam* – „przestrzeni”) jako takiej oraz absolutnej negacji jakiegokolwiek „ograniczenia”. Sponując istnienie rozciągłości nieskończonej, Balmès zaznacza, że chodzi w tym wypadku o samo tylko ujęcie pojęciowe, ponieważ w tym wypadku nie jest sensowne mówienie o zmysłowej jej reprezentacji [por. FF 3, XXI, 154-155; FE\_I V, 63; FF 3, XXXIV, 267; FF 8, X, 76-77. 79; FF 9, XVI, 120].

W opinii naszego Autora należy pójść jeszcze dalej, a mianowicie brać pod uwagę potrzebę dystynkcji w łonie samej geometrii. Istnieje bowiem „geometria naukowa” (*geometría científica*) oraz „geometria – jak ją określa – empiryczna” (*geometría empírica*), czyli ta jej część, która dotyczy porządku przedmiotowych reprezentacji. J.L. Balmès twierdzi tutaj, że obydwie te „części” geometrii człowiek może zaobserwować w swoich własnych wewnętrznych aktach poznawczych. I tutaj dopowiada, że pierwsza z wyżej wymienionych jest „czysto naukowa” w znaczeniu – czysto teoretyczna (jest połączeniem pojęć), zaś druga jest w zasadzie „zmysłową reprezentacją” (jest wyrazem szczegółowych treści, jest ich „obrazowym” komunikatorem). Rozciągłość naukowa jest zatem „źródłem” pojęć, a empiryczna ich formą. Naturalnie, podkreśla przy tym nasz Autor, że to rozgraniczenie jest, owszem, pomocne, ale nie ma ono jakiegoś charakteru absolutnego, zwłaszcza gdy bierze się pod uwagę ograniczenia ludzkiego umysłu. Dla niego bowiem nie bardzo jest możliwe odseparowanie danej, konkretnej idei geometrycznej od jej zmysłowej reprezentacji. Tak zatem, są to w istocie dwa porządki geometrii – „zmysłowej” i „intelektualnej”, ale w samym podmiocie, dla którego „czysta geometria” jest owocem tego, co zmysłowe, występują one łącznie. Poin-ta, jaka pojawia się w toku tych analiz jest taka, że – jak się okazuje – geometria posiada swoje naturalne ograniczenia i sama z siebie, swoją tylko nośnością nie wyjaśnia świata; nie wyjaśnia jego struktury, tym bardziej nie wyjaśnia jego natury. Konieczna jest więc refleksja metafizyczna. Ta sama uwaga dotyczy również fizyki, ponieważ i ona, pozbawiona – jak przekonuje Balmès – „światła” metafizyki, wykazuje swoje naturalne ograniczenia [por. FF 3, XXI, 156-157. 160-161; FF 3, XXXIV, 267; zob. FE\_L 2, III, 133; FF 10, XIX, 207].

Poddając głębszej analizie problem obiektywizmu wrażeń poznawczych Balmès pyta najpierw o to, czy świat zewnętrzny, świat pozapodmiotowy jest faktycznie taki, jaki się podmiotowi jawi. Pojawia się zatem kwestia, czy rzeczy, które się odsłaniają w aktach poznawczych, są takie w samej swej istocie. Naturalnie, nie czyni tego w duchu bezpośredniej konfrontacji z ustaleniami krytycyzmu I. Kanta, ale taką intencję – z perspektywy postulowanego przez niego realizmu ujęć poznawczych – można zauważyć. Oczywiście, to co głównie interesuje na-

szego Autora, to poszukiwanie i uzasadnianie kryteriów, które wzmacniają tezę o niepodważalności pewności oraz samej prawdy jako wartości obiektywnej. Wracając więc do zagadnienia obiektywizmu wrażeń, podkreśla Balmès, że są one ściśle powiązane z ideą ciała (*cuero*) jako ideą złożoną. Znaczące przy tym jest to, że to co cielesne, powiązane jest zawsze z tą jego charakterystyką, jaką jest rozciągłość (*extensión*)<sup>120</sup>. Niemniej jednak ta ostatnia nie jest jedyną jakością, jaka „się składa” na to, co jest ciałem. Ciało bowiem ze swej natury posiada również inne, narzucające się zmysłom, jakości. Sam jednakże realizm ujęcia świata zewnętrznego suponuje zawsze konieczność intuicji rozciągłości, która w swej istocie zawiera także ideę podzielności [por. FF 2, VII, 36-41; FF 2, XV, 90].

„Świat zewnętrzny – pisze w związku z tym Balmès – jest dla nas nieodzielny od tego, co wyraża pojęcie *rozciągłości*”. I z naciskiem dodaje: „albo nie istnieje, albo nie jest rozciągly”. Naturalnie, podkreśla dalej, sama problematyka podzielności bytów (realnych oraz matematycznych) nastęrcza wiele trudności<sup>121</sup>. Z pewnością, faktem pozostaje to, że materia jako materia jest podzielna z samej niejako swej definicji, ponieważ jest rozciągly, jeśli zaś jest rozciągly, to posiada części. Zasadnicza trudność rodzi się jednak w sytuacji brania pod uwagę podzielności do nieskończoności, chociaż sama idea podzielności „nie czyni” części, lecz je zakłada. Faktem pozostaje to, iż owa podzielność bytu jest trudna, czy wręcz niemożliwa do zademonstrowania ani na drodze *a priori*, ani na drodze *a posteriori*. Znowu, wyjątkiem jest tutaj nieskończona moc Boża, w obliczu której podzielność aktualna, bądź potencjalna, chociaż tajemnicza dla poznania człowieka, wydaje się możliwa. Osobny jeszcze problem generuje idea „punktów nierozciąglych”, czyli takich, które nie posiadają wielkości, nie charakteryzują się także posiadaniem jakichkolwiek wymiarów, ponieważ to, co nierozciągly, nie posiada żadnej rozciągłości. Oznacza to, że punkt nierozciągly jest takim fenomenem, który nie może reprezentować nic, co jest określone. Jest bowiem wyłącznie „negacją rozciągłości”. Nie dotyczy to jednak wielkości matematycznych – liczb, gdyż w samo pojęcie „liczby jako liczby” wchodzi jakaś jedność (*unidad*), bez względu na to, czy jest ona poddawana podzielności, czy też nie [FF 3, IV, 27; FF 3, XXII, 162-163; FF 3, XXIII, 166. 168. 170; FF, 3, XXIV, 172; zob. FF 8, IX, 69-75].

W swoich analizach na ten temat liczby J.L. Balmès zauważa, że pierwotnym elementem każdej liczby jest intuicja jedności, czyli tego co jedno, w sensie – jednostkowe, a zatem oddzielone od innych jedności. Oznacza to, że liczba jako taka (liczba sama w sobie) nie jest jednością, lecz wyłącznie „zbiorem jedności” (*coleccion de unidades*). Swoje stanowisko w tej sprawie wyświetla nasz Autor na przykładzie pojęcia liczby „dwa”, zauważając już w punkcie wyjścia, iż poja-

<sup>120</sup> Uwaga ta jest szczególnie doniosła, gdyż sama intuicja rozciągłości jest „fundamentem wszelkich zmysłowych reprezentacji” [FE\_I V, 63].

<sup>121</sup> Zauważa na przykład J.L. Balmès, iż „podzielność zakłada preegzystencję części, na bazie których ona się dokonuje” [FE\_I VII, 93].

wia się tu pojęcie „sumy” jako czegoś w tym wypadku istotowego. Tak zatem, by mówić o liczbie „dwa”, aby mówić o „sumie” jest konieczne założenie istnienia (dwóch) przedmiotów, wyakcentowanie jakiegoś ich podobieństwa, a więc czegoś im „wspólnego”, jak również porównania, czyli zestawienia wedle jakiegoś (jakichś) kryteriów podobieństwa. Podkreśla bowiem, że dowolne „twierdzenie bez różnicy, bez negacji, zawiera tożsamość”. Tożsamość „w samej rzeczy” jest w istocie samą ową rzeczą oraz – analogicznie – tożsamość „w pojęciu” jest prostym ujęciem (percepcją) tejże rzeczy. Tak więc, poszukując istoty tego, co „dwa” nie wystarczy zestawić ze sobą dwóch dowolnych przedmiotów, czy stanów rzeczy jakby w ich własnej naturze, czy inaczej mówiąc – w ich tożsamości. Wyrażając się plastycznie Balmès mówi, że „człowiek i koń nie są dwa”. Nie ma tu wszak możliwości istotowego ich „zestawienia” (*reunión*). Podobnie, „bieguny świata są dwa”, ale „nie istnieją zjednoczone”. Oczywiście, czyniona tutaj refleksja na kanwie liczby „dwa” jest w istocie „analizą wszystkich liczb”, ponieważ „różnica” nie tkwi w ich naturze jako takiej, ale w tym, co „więcej” oraz „mniej”. Należy zatem skonstatować, że pojęcie „dwa” zawiera w sobie następujące faktory: „byt, różnica, podobieństwo”. „Byt”, ponieważ „nicość” nie jest policzalna; „różnica”, gdyż „to, co tożsame nie tworzy liczby” i wreszcie „podobieństwo” z uwagi na to, że rzeczy policzalne są w tym, co je odróżnia. Tak zatem, poznawcze ujęcie bytu i różnicy, czyli „bytu substancjalnego” oraz „relatywnego niebytu” jest ujęciem liczby, co prowadzi do wniosku, że liczba stanowi istotną składową ludzkiej wiedzy. Dotyczy ona bowiem relacji, jakie mają miejsce w „zbiorze” wszelkich jedności. Wynika stąd, że w celu operatywności przywołanego tu „świata liczb” należy się posługiwać – i *de facto* tak w życiu intelektualnym człowieka się dzieje – systemem znaków. Bez nich wyrażanie istoty tego, co policzalne, czyli w zasadzie – materialne, w obliczu „ograniczeń ludzkiego umysłu” byłoby niemożliwe. Dzięki nim taki, na przykład, sposób ilościowego (liczbowego) wyrażania się jest analitycznie czytelny – „ $1+1=2$ ” oraz „ $3-1=2$ ”, bowiem ujęcia przedmiotowe są tu swoiście zastąpione przez sposób wyrażania czysto znakowy<sup>122</sup>. System znaków (mówionych czy pisanych) wspomaga więc samo rozumienie struktury świata, jak i pamięciowe ich „chwytanie”. Nie istnieje bowiem znak w sytuacji, gdy nie istnieje „nic”, co nie jest oznaczane, tak jak np. w przypadku pojęcia liczby-znaku „dziesięć”, składającej się z detalicznych znaków „1” + „1”... = „10”. Nakłada się na to również pewien wzgląd natury pragmatycznej (nie tylko arytmetycznej, czy algebraicznej), który – dzięki znakowaniu – upraszcza sposób myślenia i wyrażania się. Lepiej (łatwiej) jest powiedzieć (napisać) słowo-znak „5”, niż „1+1+1+1+1”. Naturalnie, sam znak jako znak jest czymś czysto konwencjonal-

---

<sup>122</sup> Określając znak, Balmès mówi, że jest on „przedmiotem” (*objeto*), który umożliwia poznanie innego przedmiotu, to znaczy w jakiś sposób go (ów inny przedmiot) komunikuje. Tak zatem, sama relacja znaku wobec tego, co jest znaczone jest relacją konieczną [por. FE\_G I, 7. 9. 11].

nym<sup>123</sup>. Dodaje przy tym Balmès, że słowo jako słowo, a więc znak, nie wyraża samego pojęcia jako pojęcia, ale reprezentowaną przez owo pojęcie rzecz. Samo jednak pojęcie wyraża się w słowie. To ostatnie nie dotyczy jedynie komunikacji zewnętrznej, lecz odnosi się również do ludzkiego wnętrza. Zanim – podkreśla – człowiek rozmawia z innymi ludźmi, „rozmawia najpierw ze sobą samym”. Nie może bowiem przekazać innym rozumienia czegoś, jeśli uprzednio sam tego nie rozumie w obrębie swojej „mowy wewnętrznej”. Samo zresztą słowo jest „językiem rozumu” [por. FF 6, V, 37-50; FE\_G I, 19; FF 6, VI, 56-57; FF 6, VII, 63-64; FF 7, XIX, 160. 164; FE\_L 2, II, 110. 115-116].

Następnie, mówiąc o tym aspekcie rozciągłości, jakim jest nieprzenikliwość, Balmès zauważa, że jest ona rodzajem relacji, która dotyczy, bądź to ciał, tak jak ma to miejsce na gruncie fizyki, bądź pojęć, jak występuje to w obszarze geometrii. Tak więc, istnieją dwa rodzaje owej nieprzenikliwości – fizyczna oraz geometryczna. Fizyczną ujawnia sama otaczająca człowieka natura, geometryczną natomiast odsłania porządek pojęć. Wynika stąd, że w tym drugim wypadku pojęcie „miejsca” jako „czystej przestrzeni” jest po prostu abstraktem, zaś w przypadku ciał ich naturalną własnością jest to, iż są one „połączeniem” ich koniecznych relacji. Staje się to podstawą epistemologicznie realistycznej tezy, a mianowicie tego, że układ rzeczywistości nie jest wypadkową ludzkiego doświadczenia, lecz na odwrót – owo doświadczenie jest jej efektem. Poza tym, przekonuje Balmès, „nie istnieje żadna konieczna relacja pomiędzy ciałami a naszą zmysłowością” [FF 3, XXXIII, 254; por. FF, 3, XXXII, 246-248; FF 3, XXXIV, 267; zob. FF 4, XXII, 139].

Oznacza to także, że przywołane już wcześniej refleksje na temat ontologicznej i epistemicznej nośności geometrii, umiejscawiają jej „przedmiot” w polu obydwu porządków – w porządku pojęć (sfera idealna) oraz w porządku faktów (sfera realna). Przykładu dostarcza bowiem najprostszy „byt” geometryczny, jakim jest punkt. Rozpatrywany sam w sobie, tzn. punkt ujęty ściśle (geometrycznie – jako samo tylko pojęcie) jako punkt, nie jest „czymś” rozciąglym, ale już jako cała ich seria, konstytuuje linię, linie zaś są podstawą tworzenia figur etc. Wynika stąd więc, że „zajmowanie określonego miejsca w przestrzeni” jest koniecznym warunkiem dla wytworzenia pojęcia punktu, co z kolei związane jest z ideą jego podzielności. Sama zresztą geometria, bazująca na idei tego, co rozciąglę, z konieczności wymaga jakichś określonych wymiarów, tego co mierzalne, tego co wyobrażalne (na sposób materialny). Zachodzący tutaj „mechanizm” obrazuje Balmès refleksją związaną z podzielnością tego, co rozciąglę. Zauważa, iż części każdej dowolnej całości „istnieją nie dlatego, że można je dzielić, lecz, że z tego tytułu można je dzielić, ponieważ istnieją” [FF 3, V, 32-33]. Poznawczą trudność w całym obszarze tych analiz, trudność całkowicie naturalną, niosą ograniczenia

<sup>123</sup> Oczywiście, istnieją także znaki naturalne w sytuacji, kiedy relacja znaku w stosunku do rzeczy oznaczanej jest relacją naturalną, jak np. dym wobec ognia [por. FE\_G I, 8]. Twierdzi nasz Autor, że znaki naturalne są „językiem zmysłowości” [FE\_G I, 19].

samych „sposobów doświadczenia” rzeczywistości – zarówno poziomu idealnego, jak i realnego, jakimi dysponuje człowiek. Wyjątkiem jest tu zatem „nieskończona inteligencja” Boga, który posiada doskonałą intuicję, stwórczą intuicję wszelkich wymiarów-aspektów świata [por. FE\_I IX, 102; FF 3, V, 33-34].

Mierząc się z tymi problemami Balmès dodatkowo wyjaśnia, że sama idea tego, co rozciągle (*lo extenso*), „nie jest samym bytem”, ale swoistym „połączeniem” bytów, z czego wynika, że „rozciągłość z konieczności zawiera części” i to w taki sposób, iż pewne części znajdują się „na zewnątrz” innych, co oznacza, iż – jako części własnie, różnią się one między sobą. Jeśli tak, to sama w sobie i tym samym „różna od rzeczy rozciąglonych”, rozciągłość „nie jest niczym”. Do uwagi tej dołącza zatem nasz Autor kategorię „ciągłości” (*continuidad*). Podkreśla bowiem, że dla wytworzenia pojęcia „rozciągłości” nie wystarcza sama tylko wielość (*multiplicidad*), ponieważ ta z natury rzeczy „wchodzi w pojęcie liczby”, ale to nie oznacza, iż liczba jako taka jest podstawą reprezentacji tego, co rozciągle. Wynika stąd zatem wniosek, że w celu właściwego rozumienia pojęcia „rozciągłości”, przywołana tutaj idea „ciągłości” jest czymś koniecznym. Ale rodzi się w związku z tym pytanie o to, czym owa ciągłość jest? W świetle poczynionych już uwag można powiedzieć, że jest ona takim stanem, w którym pewne części znajdują się na zewnątrz innych i części te są „razem”. Naturalnie, nie może wypływać z powyższego wniosek, że takie terminy pośrednie, jak „wewnątrz” (części-całości) oraz „na zewnątrz” (części-całości) definiują w aspekcie czysto filozoficznym to, czym w istocie jest rozciągłość. Jest to jakies przybliżenie, ale jedynie na kanwie potoczności języka jako narzędzia opisywania świata, nie zaś w polu ostatecznych wyjaśnień. Niemniej jednak pozwala to na sformułowanie swoistego tropu, którego treścią jest teza, że „pojęcie rozciągłości nie jest [zwykłym – JT] wrażeniem [w sensie ujęcia Condillaca – JT], ale samym czystym pojęciem”. Pomiń to, pojęcie to jest wyjątkowo nośne na gruncie geometrii, która jest takim typem wiedzy, która dotyczy „porządku bytów” realnych, a nie wyłącznie imaginacji ludzkiego umysłu. Charakteryzuje się ona zatem operatywnością „dwóch [typów – JT] rozciągłości: jednej – fenomenalnej i drugiej – realnej”. W jej obszarze występują więc reprezentacje zmysłowe oraz niezmysłowe (czyste). Dowodem istnienia tych ostatnich jest „wiedza geometryczna” posiadana przez duchy czyste, a zwłaszcza przez samego Boga. Niemniej jednak, w proponowanych przez siebie badaniach, J.L. Balmès proponuje ograniczyć się do wiedzy posiadanej przez człowieka, a więc istotę psychosomatyczną, to znaczy tę, której duchowe akty epistemiczne są – chociaż nie zawsze w sposób konieczny – skorelowane z poznawczym funkcjonowaniem aparatu zmysłowego. Ten ostatni, czyli doświadczenie władz zmysłowych, implikuje warunek komunikacji z bytami natury cielesnej, co w całokształcie ludzkich aktów poznawczych wydaje się być istotne [por. FF 3, XIX, 133-136. 139. 142-143; FF 3, XXXIII, 249; FF 3, XXXIV, 267; zob. FE\_ES XII, 76; FF 10, XV, 156]<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> Powołuje się tutaj Balmès na autorytet Akwinaty (STh, I, q. 79, a. 3-4; I, q. 84, a. 1-6).

W rozważaniach dotyczących natury rzeczywistości, analizując zasadnicze kategorie bytu, Autor *Filosofia elemental* wiele miejsca poświęca zagadnieniu przestrzeni. Dyskutując z Kartezjuszem i Malebranchem oraz Newtonem i Leibnizem, zadaje on fundamentalne od strony czystej intuicji pytanie o to, czy przestrzeń jest jakimś miejscem „pustym”? Jeśli bowiem jest sferą mieszczącą w swej „pojemności” wszystkie składające się na świat rzeczy, to czy jest ona w swej istocie „nicością”? Prosta intuicja podpowiada, że tak rzeczywiście jest – mieści w sobie wszystko. Pojawia się tu zatem cała seria pytań: czym w swej naturze przestrzeń jest, czy w rzeczywistości jest „czymś”? Może jest samą tylko ideą, a jeśli tak, to czy posiada jakieś odniesienia do przedmiotów w sferze zewnętrznej, czyli pozapodmiotowej? Pojawia się tu jednak pewna intuicja – przestrzeń należy rozumieć jako rozciągłość, która w sobie zawiera rozmaite ciała. Jest to zatem swoista „pojemność” jako możliwość mieszczona w sobie czegoś, co istnieje<sup>125</sup>.

Kluczowa, jak się ponownie okazuje, jest refleksja wokół rozciągłości jako podstawowej kategorii tłumaczącej wiele „głębokich tajemnic” w otaczającym człowieka „naturalnym porządku”. Podstawą jednak konieczną jakiegokolwiek refleksji na temat przestrzeni jest realne istnienie ciał. Przy czym, naturalnie, na ontycznej płaszczyźnie samych ciał nie ma niczego „absolutnego”, lecz jedynie poziom tego, co relatywne (nie-absolutne) oraz relacyjne. Twierdzenie to – w przekonaniu naszego Autora – jest jak najbardziej uzasadnione, czego egzemplifikacją jest następująca prosta, fizyczna sytuacja: „nie istnieje jakakolwiek relacja, kiedy brakuje punktu odniesienia”. Współgra to z poczynioną już wcześniej uwagą, iż zarówno o przestrzeni (także rozciągłości), jak i o ruchu można mówić wyłącznie przy wykluczeniu takiego (fizycznego) układu, w którym istnieje jedno tylko (fizyczne) ciało. Oczywiście, jedynie wszechmoc Boska mogłaby sprawić ruch w strukturze „otoczenia” jednego tylko ciała. Wracając jednak do samej idei tego, co absolutne i tego, co relatywne, Balmès dodaje w związku z tym, iż nie istnieje jakakolwiek wielkość absolutna, z czego wynika, że wszelkie fizyczne wielkości są czysto relatywne. Uwaga ta dotyczy również fenomenu czasu oraz prędkości poruszających się ciał (w świecie dostępnym ludzkiemu wzrokowi bezpośrednio, ale i w kosmosie). Mówiąc o samej zatem wielkości jako takiej, należy stwierdzić, że o jej (potencjalnej) absolutności (nieskończoności) można mówić jedynie na polu wielkości liczbowych, nigdy zaś w obszarze tego, co rozciągłe. Sama rzeczona tutaj kategoria „prędkości”, podobnie zresztą, jak i czas – wyjaśnia Balmès – nie jest czymś „absolutnym”, lecz jest „relacją” odsłaniającą się w świetle kategorii przestrzeni i czasu. Mówi w związku z tym, że staje się ona uchwytana jako „większa lub mniejsza przestrzeń w tym samym czasie”, albo też jako „mniejszy lub większy czas” dokonujący się w tej samej przestrzeni [por. FF, 3, VII, 42-44; FE\_I II, 23; FF 3, XV, 99-101; FF, 3, XX, 144. 148-149; FF 7, VI, 33-34; zob. FE\_I II, 16].

<sup>125</sup> „Przeźrzeń w rzeczach – wyjaśnia Balmès – jest samą rozciągłością ciał”, a zatem „jej pojęcie jest pojęciem rozciągłości w ogólności” [FE\_I II, 20].

Otóż sam ów „naturalny porządek” wydaje się podpowiadać, że przestrzeń jest nie tyle czymś „nieskończonym”, co raczej czymś „nieokreślonym”. Tym samym występuje tutaj J.L. Balmès przeciwko tym myślicielom, którzy kojarzą przestrzeń – jako „miejsce puste” – z nicością. W przekonaniu naszego Autora, samo już bowiem zestawienie pojęć: „przestrzeń” i „nicość” jest wyrazem podążania w jawną sprzeczność. Nicość jako taka nie może być „środkiem” (*medio*) pośredniczenia tego, co wypełnia przestrzeń w jej realizmie. Nicość nie posiada bowiem jakichkolwiek właściwości, a suponowanie jakiejś tezy przeciwnej byłoby opowiadaniem się za tezą zrównującą byt i niebyt. Tymczasem – jak mówi – „w czystej nicości nie realizuje się [nawet – JT] żadna możliwość”, „nie ma w niej [bowiem – JT] żadnych relacji” [FF 4, XXVI, 169; por. FE\_I II, 18]. W związku z tym pozostaje jeden tylko wniosek – „jeśli przestrzeń jest nicością, nie pozostaje nic” [por. FF, 3, VII, 44-46. 52].

W dalszych rozważaniach Balmès powie po prostu, że przestrzeń nie jest w swej istocie niczym więcej, niż samą rozciągłością ciał, natomiast ujmowana na sposób czysto pojęciowy, a zatem w obszarze teoretycznych uogólnień, jest ona „pojęciem rozciągłości jako abstrakt” [FF, 3, XII, 77; por. konsekwencje zawarte we wnioskach: tamże, 82]. Oczywiście, dotyczy to również takich płaszczyzn rozważań, jakimi są konieczność i nieskończoność, gdyż i w tym wypadku „nie znajdują się” one w samych ciałach, ale w odsłonie abstrakcyjnego pojęcia, które się do nich relacyjnie odnosi. W związku z tym Balmès mówi, że „pojęcie przestrzeni jest jedno”, natomiast reprezentacji, które z natury rzeczy odnoszą się do ciał zmysłowych (materialnych) jest potencjalnie wiele [por. FF 3, XV, 103; FF 3, XVI, 117; zob. FF 3, XXXIII, 258].

Dodać tutaj należy, że z tak rozumianą przestrzenią wiąże się inna jeszcze fizyczna właściwość ciał, jaką jest ruch. W ludzkich intuicyjnych aktach poznawczych jawi się on jako prosta „zmiana pozycji” dowolnego ciała, zmiana poznawalna dzięki perspektywie położenia innego ciała. Konieczne jest zatem rozpatrywanie sytuacji umiejscowienia i pokonywania dystansu więcej niż tylko jednego ciała, gdyż suponowanie istnienia i tym samym wykonywania ruchu jednego ciała, byłoby czystą iluzją. Zachodzi tutaj zatem do swoistej współpracy ciała i dystansu, jaki ono przemierza w stosunku do innych (odrębnych) ciał. Gdy bowiem nie ma ciała jako czegoś materialnego, jakikolwiek dystans (odległość) nie jest metafizycznie możliwy – „gdzie nie ma ciała, nie ma odległości”. W świetle tych uwag Balmès mówi, iż w sytuacji, kiedy rozpatrujemy istnienie trzech ciał (*A, B, C*) umieszczonych w dowolnej przestrzeni, tj. pozostających w stosunku do siebie w pewnych określonych odległościach, to każda zmiana, która sprawia nowe ich umiejscowienie, nową „pozycję”, jest ruchem. Stąd także wniosek, że pierwszą jakby treścią pojęcia „przestrzeni” jest sama rzeczona powyżej rozciągłość ciał. Więcej, „przestrzeń [...] jest prawdziwą rozciągłością”, ponieważ w niej właśnie stykają się obydwie, istotne dla rozumienia przestrzeni kategorie, jakim są „podzielność”

oraz „ciągłość”. Pojawia się tutaj zatem mocny wniosek, że tak charakteryzowana rozciągłość jest „w świecie zewnętrznym” czymś realnym i to nie tylko z tego tytułu, że stanowi zasadę przyczynowości dla wszelkich odbieranych przez podmiot impresji, ale także dlatego, iż jest przedmiotem pozwalającym odczytywać wszelkie konieczne relacje, jakie mają miejsce w cielesnej-materialnej rzeczywistości, która z natury jest w sobie złożona. Naturalnie, z perspektywy realizmu należy zawsze pytać o to, czy ów zewnętrzny świat jest faktycznie taki, jakim go człowiek poznawczo odbiera. Argumentem *pro* – twierdzi Balmès – choćby nie wystarczała klarowność rozumienia rozciągłości w niej samej, czy nawet całego świata w nim samym, to podstawą pewności jest i zawsze pozostanie Bóg<sup>126</sup> [por. FF 3, XIII, 85-88; FF 3, XV, 106; FF, 3, XXIV, 174-176].

Tymczasem pozytywna teza, jaka się stąd wyłania jest taka, że człowiek dysponuje pojęciem „przestrzeni”. To między innymi w nim funduje się nośność tej wyjątkowo oczywistej (*evidente*) i pewnej (*cierta*) nauki, jaką geometria. Poza tym, niesprzecznościowe pojmowanie idei rozciągłości pozwala na realne rozumienie tego, co jest z nią wyjątkowo mocno powiązane, a mianowicie ruch. Naturalnie – jak w dyskusji z Descartesem pokazuje Balmès – pojęcie „rozciągłości” dotyczy wyłącznie ciał, ponieważ istoty duchowe, a zwłaszcza umysł nie jest czymś złożonym. Ciało bowiem ze swej natury jest istotą złożoną, natomiast umysł z samej definicji jest prosty. I znowu, jak przekonuje, przeciwne twierdzenie jest równoznaczne z popadaniem w sprzeczność. Oczywiście, nie oznacza to bynajmniej, że ta charakterystyka tego, co cielesne i duchowe (umysłowe), która komunikuje zwykłą prostotę i złożoność, świadczy o tym, że człowiek w poznaniu dysponuje znajomością istoty, zarówno ciała, jak i umysłu. Prawda, która wydaje się tu być istotną mówi jedynie to, iż nie istnieje jakiś „środek” (*medio*), pomiędzy tym, co proste i tym, co (z natury) złożone. Podobnie zresztą, jak ma to miejsce przy intuicyjnej analizie tego, co wyraża „tak” i „nie”. Tak zatem, nie wydaje się słuszna teza Autora *Rozprawy o metodzie*, według której istotną i *de facto* jedyną cechą tego, co cielesne jest rozciągłość. Balmès powie tutaj tak: wyrażenie „każde ciało jest złożone” nie jest identyczne z wyrażeniem – „wszystko, co złożone, jest ciałem”. Analogicznie i w drugim wypadku: nie ma istotowej odpowiedniości między twierdzeniem: „każdy umysł jest prosty” oraz zdaniem: „wszystko, co jest proste, jest umysłem”. Wyprowadza stąd konsekwentnie dość ważny wniosek – samo „wyobrażenie (czegoś – JT) nie jest rzeczywistością”; jest jedynie jej reprezentacją [por. FF, 3, IX, 62-66; FF 3, XII, 77; zob. FE\_P VI, 36].

Czynione tutaj przez Balmèsa analizy każą mu także pytać o to, czy rozciągłość uważana przez Kartezjusza za niepodważalną i jedyną istotę wszystkiego, co

<sup>126</sup> Zdaniem J.L. Balmèsa, Bóg jest ostateczną podstawą prawdy, pewności oraz wszelkich rządzących światem praw fizycznych, a także moralnych. Jest to – jak sądzi – ewidentny dowód na rzecz istnienia Boga jako podstawy obowiązywalności prawa, co – jak się wydaje – przypomina treść deontologicznej argumentacji I. Kanta [por. FE\_T VII, 23].

materialne, jest w ogóle czymś możliwym do ujęcia poza ontycznością ciała. Z naciskiem w związku z tym stwierdza, iż „idea rozciągłości jest nierozdzielna od idei ciała”. Jest ona jedynym wrażeniem odnoszącym się do tego, co zewnętrzne. Przy czym znaczące jest również i to, że wszelkie treści czytane przez podmiot w obszarze ciał materialnych są zapośredniczone poprzez nośność poznania zmysłowego. Dlatego też w sytuacji, kiedy brakuje faktora rozciągłości, brakuje także wszystkich pozostałych wrażeń. Rozciągłość, jak stąd wynika, jest fundamentem wobec wszystkich wrażeń, zwłaszcza względem zmysłu widzenia. Tak bowiem, jak nierozdzielne są rozciągłość i ciało (materialne), tak też rozciągłość dowolnej płaszczyzny jest nierozdzielna od widzenia. Wniosek, jaki stąd wypływa zawiera teza, że „rozciągłość jest – jak mówi Balmès – koniecznym warunkiem wobec naszych wrażeń; jednakże ujmowana sama w sobie, nie jest jednym z nich”. Rozpatrywana zatem w ludzkim wnętrzu, nie jest wrażeniem, lecz samą tylko ideą, co oznacza, że należy bardziej do porządku inteligibilnego, niż do zmysłowego. Można konsekwentnie skonstatować, iż jest ona „pierwotnym faktem” (*hecho primario*) ludzkiego ducha [por. FF 3, II, 9-10; FF 3, I, 1-4.6-7].

Owa pierwotność jednak, jak zauważa Balmès, dotyczy w pierwszym rzędzie porządku geometrycznego. Rozciągłość bowiem jako taka jest – co wydaje się czymś oczywistym – podstawą geometrii; jest jej – jak się wyraża – „korzeniem”. Za przykład może posłużyć dowolna geometryczna figura, która w swej „istocie” jest niczym więcej niż (tylko) rozciągłością – aktualnie lub potencjalnie – ograniczoną poprzez układ jej boków. Analogicznie dzieje się z próbą rozumienia istoty wszystkiego tego, co jest cielesne (*corpóreo*), ponieważ natura tego, co cielesne (materialne – za Kartezjuszem: „rozciągle”) poniekąd czysto naturalnie daje się zredukować do poziomu modyfikacji, bądź też właściwości (cech) rozciągłości [por. FF 3, III, 13-16.24; FE\_ES XII, 80-82; FF 3, XV, 104]. Natomiast znacząca przy tym wydaje się uwaga, że pomimo tego, iż człowiek zna naturę tego, co geometryczne i dlatego też, konsekwentnie – rozciągle, brakuje mu jednak wiedzy o tym, czy sama owa geometrycznie realizująca się istota ma jakieś (konieczne) odniesienie do rzeczy realnych. Niemniej, należy za Balmèsem stwierdzić, że ten sam człowiek w naturalny sposób jest pewien, że rozciągłość istnieje „na zewnątrz” jego jako poznającego świat podmiotu. Pojęcie „rozciągłości” jest zatem analogiczne do pojęcia, jakie towarzyszy pojmowaniu rzeczywistości. Dlatego też, nasz Autor wyprowadza fundamentalny wniosek, a mianowicie to, iż rzeczona tutaj „rozciągłość istnieje nie tylko w porządku idealnym, ale również w porządku realnym”. Więcej, jako niezależna od podmiotowych idei (samyh tylko pojęć), jest zawsze „czymś” (*algo*). Stąd też i geometria, będąc reprezentacją struktury „linii i figur”, posiada swój realny odpowiednik (przedmiot) w naturze świata [por. FF 3, III, 28; FF 3, IV, 28-30; FF 5, XIV, 115-116 – Balmès mówi tu wręcz o paralelizmie pojęcia „rozciągłość” i „byt” – zob. FF 10, XXI, 278].

Wynika stąd, że świadectwo, jakiego dostarczają zmysły jest zupełnie wystraszające do tego, aby nie żywić wątpliwości co do istnienia ciał (zewnętrznych

w stosunku do poznającego podmiotu). Niemniej jednak – podkreśla J.L. Balmès – nie wystarczy sama wiedza, aby móc być przekonany, iż ciała – z natury swej rozciągłe, istnieją jako rozciągłe rzeczywiście, czy też jest to jedynie świadectwo zmysłów. Tymczasem wrażenie rozciągłości odsłania się jako jedyne, które *de facto* odnosi człowieka do tego, co zewnętrzne, ponieważ wszystkie inne, owszem, odnoszą się do przedmiotów, ale jedynie jako skutki. Tak więc, rozciągłość przypisuje się przedmiotom jako ich nieodłączny atrybut i to do tego stopnia, iż poza nim są one w zasadzie niepoznawalne. Wyjaśnia dalej nasz Autor, że rozciągłość ujmowana poza polem „ja”, a zatem niezależnie od zmysłów, jest „rozciągłością prawdziwą”, co prowadzi do wniosku, iż istnieje przedstawienie, to jest taki wewnętrzny (podmiotowy) „obraz” (*imagen*) tego co istnieje, właśnie w tym, co wewnętrzne. Można zatem skonstatować, że pomimo całej serii – powiązanych ze sobą, ale i niezależnych od siebie, doświadczeń tego typu, świat zewnętrzny, świat przedmiotów, istnieje zawsze „przed”. Oznacza to, że w obszarze poznawczych obserwacji tego typu człowiek nie przenosi swoich wrażeń (wewnętrznych) w to, co zewnętrzne, to znaczy, wszystkie są one przyczynowane poprzez to, co zewnętrzne. Cały więc zewnętrzny świat nie jest jakąś iluzją, lecz istnieje realnie. Przy czym, nie jest tak – jak chcą niektórzy skrajni empiryści (np. E. Condillac) – że zmysłem wyróżnionym do stwierdzania faktyczności tego istnienia jest zmysł dotyku. Oczywistym kontrargumentem jest np. istnienie takich realnych obiektów, które przy pomocy prostych naturalnych doświadczeń nie są dostępne, jak np. ciała niebieskie. Istnieją także prostsze i bardziej jeszcze intuicyjne sytuacje, które obrazują tezę, iż dotyk nie jest zmysłem koniecznym dla afirmacji istnienia rzeczy. Przykładem jest istnienie domu, który ma swoje wnętrza oraz zewnętrzną fasadę – wszystkich tych płaszczyzn nie da się „ogarnąć” dotykiem, a już z pewnością z jednej tylko perspektywy, np. znajdując się wewnątrz budynku. Nie da się także doświadczyć w ten sposób istnienia miasta, bądź jakiegoś kraju, swojego własnego lub jakiegoś odległego [por. FF 2, IX, 48-49. 52; zob. FE\_ES VIII, 41-42; FF 2, X. XI. XII].

W czynionej przez siebie charakterystyce jakości rozciągłości Balmès podkreśla następnie fakt, że zmysłami, które jej ontyczną nośność wyrażają są zasadniczo zmysł widzenia oraz dotyku. Nawiasem mówiąc, w przypadku widzenia, to właśnie sama rozciągłość jest wrażeniem kluczowym, tzn. widzenie jako zmysł nie absorbuje w sobie nic, co nie jest rozciągłością. Dochodzi do tego jeszcze kwestia fizycznego ruchu, gdyż bez niego widzenie poszczególnych części danego obiektu jako (całości) rozciągłości nie byłoby możliwe. Wrażenie bowiem ruchu z natury swej kryje w sobie intuicję następowania po sobie kolejnych faz wrażeń [zob. FF 2, XIV, 83-84; FF 2, XV, 87.90]. Istotne przy tym jest również to, iż ta jakość bytów materialnych, jaką stanowi rozciągłość zawiera w sobie dwie wyróżniające ją składowe, a są nimi – 1) przywołana już wcześniej kategoria „wielości” (*multiplicidad*) oraz 2) kategoria „ciągłości” (*continuidad*). Zauważa tutaj nasz Autor, po pierwsze, że każdy byt, i to z konieczności, zrelacjonowany jest z innymi bytami,

to znaczy, wszędzie tam, gdzie występuje jakakolwiek rozciągłość, nie istnieje byt „pojedynczy” (*solo*). „Rozciągłość – wyjaśnia – zakłada współistnienie wielu przedmiotów”. Należy tu także dodać, iż sama wielość jako taka nie konstytuuje jeszcze rozciągłości. Istnieją bowiem takie sytuacje, np. w obszarze „czystej matematyki”, że istnieje wielość, ale bez konieczności istnienia kategorii rozciągłości. Po drugie, powyższej analizie dotyczącej rozciągłości nowego światła przydaje uwaga, że obydwie przywołane wyżej zmysły – widzenie oraz dotyk, zawierają w sobie kategorię „ciągłości”. Dzieje się tak z uwagi na to, iż poza tą ideą wielość nie jest w stanie konstytuować samej rozciągłości. Wynika stąd zatem, że dla konstytucji rzeczony tutaj rozciągłości, zarówno wielość, jak i ciągłość, nie są „czymś” zaledwie dodanym, lecz absolutnie koniecznym. W każdej przestrzeni („przedmiot geometrii – dopowiada Balmès – jest rozciągłością”) konstytuują one rozciągłość, która w przedmiotach, które wywołują same wrażenia, jest czymś realnym [por. FF 2, VIII, 42-47; C VI, 2-3; zob. FF 2, XV, 85].

Przy okazji referowania swojego stanowiska na temat rozciągłości jako bazowej cechy wszystkiego tego, co materialne, Jaime L. Balmès zaznacza, iż refleksja wokół jej istoty rzuca także nieco światła na rozumienie bytu w jego realizmie. Stwierdza zatem, że samo pojęcie „bytu” wyraża byt – „coś”, co jest różne od człowieka jako podmiotu poznającego. Pojawia się więc konieczna relacja do tego, co wobec podmiotu „zewnętrzne” (*externo*). Przywołuje to naturalnie potrzebę odwołania się do pojęcia „odrębności” (*distinción*), jak również „przyczynowości” (*causalidad*). Jak widać, studia Balmèsa nad problematyką istoty rozciągłości, które już czynił na kanwie kryteriów ludzkiego poznania, okazują swoją aktualność przy reflektowaniu bytu jako „czegoś” realnego [por. FF, 3, VI, 39]. Rozciągłość jako fundamentalna charakterystyka tego, co materialne posiada dwa zasadnicze „wymiary”, tzn. może się ona realizować w tym, co jest ciałem (*cuervo*) lub w tym, co jest przestrzenią (*espacio*). Podkreśla jednak, że oba te wymiary, tj. „rozciągłość ciał oraz ta, która dotyczy przestrzeni, są dwiema różnymi rzeczami”. Zauważa bowiem, że pomimo iż człowiek nie potrafi postrzegać ciała poza rozciągłością, to jednak to nie oznacza, że sama rozciągłość jest tym samym, co ciało. Innymi słowy, kiedy się konstatuje, że ciało jest całkowicie niepoznawalne poza kategorią „rozciągłości”, to nie suponuje się tym samym, iż ta ostatnia stanowi konstytutywne określenie istoty ciała. Ta istota jest w zasadzie nie do poznania, ale dowodzi ta sytuacja dodatkowo, że obydwie idee – ciała i rozciągłości, są poznawczo nierozdzielne. Człowiek nie dysponuje poznaniem ciał *a priori*. Oznacza to, że bez rozciągłości nie jest w stanie „odczuwać” ciał, co prowadzi do wniosku, iż poza jej poznawczą nośnością, ciało dla człowieka przestaje istnieć, albo też jest czymś nieodróżnialnym od pozostałych ciał. Dodaje przy tym Autor *El Criterio*, że jedynie Bóg swoją wszechmocą może wzbudzić w umyśle wrażenie rzeczy, która realnie nie istnieje. Poza tym, Bóg w swoim poznaniu, które jest poznaniem stwórczym, może poznawać i w istocie poznaje wszystkie składowe rzeczywistości (także te

charakteryzujące się rozciągłością), bez konieczności „zmysłowych reprezentacji”. Wynika stąd konsekwentnie, iż rzeczona tutaj rozciągłość jest pojęciem wyjątkowo klarownym, czego dowodem i ilustracją jest geometria [por. FF, 3, VI, 37-41; FF, 3, VII, 42; FF, 3, XXI, 153; FF 8, XVII, 132; FF 10, XXI, 283].

Nie zgadzając się z opinią Kartezjusza, że rozciągłość wyraża istotę każdego, dowolnego ciała, J.L. Balmès zauważa, iż biorąc pod uwagę części ciała jako czegoś z natury rozciąglego, nie należy sądzić, że możliwość oddzielenia jako takiego sprawia destrukcję istnienia samych owych części. Wręcz przeciwnie, podkreśla dodatkowo moc ich ontycznego połączenia [por. FF 3, X, 69].

## 1.2. Spór o sposoby i realizm aktu istnienia

Analiza świata pozapodmiotowego, „świata zewnętrznego” – jak się wyraża Balmès – funduje pewną odpowiedniość, jaka zachodzi pomiędzy samym pojęciem bytu, fenomenem, czyli poznawczą jego reprezentacją (odbieranym wrażeniem) i rzeczywistością. Pytanie, jakie jednak to rodzi jest następujące: czy zachodząca tutaj zgodność jest koniecznym efektem natury rzeczy, czy też może jest skutkiem ustanowionym przez wolną wola Boga jako Stwórcy całej rzeczywistości? Naturalnie, biorąc pod uwagę Boską wszechmoc, to drugie rozwiązanie jest jak najbardziej uzasadnione. Same natomiast ciała odsłaniają się poznawczo w zmysłowej intuicji w tej ich fundamentalnej charakterystyce, jaką są realizowane przez nie określone wielkości. Dzięki niej właśnie zajmują one pewne, ściśle określone miejsce, podlegając także fenomenowi ruchu. Prowadzi to do wniosku, iż jakiegokolwiek relacje występujące między ciałami a (ich) miejscami, w istocie są relacjami, jakie mają miejsce w nich samych. Tak zatem, musi istnieć inny, wyższy poziom, niż jedynie ten wynikający z obszaru „zmysłowych reprezentacji”. W przeciwnym bowiem wypadku, należałoby porzucić filozofię z uwagi na fakt, że cały zakres jej poznawczych możliwości musiałby się wyczerpać na płaszczyźnie doznawania zmysłowego [por. FF, 3, XXVI, 186-189].

Jak już J.L. Balmès wspominał wyżej, w refleksji dotyczącej struktury świata zewnętrznego pojawia się pytanie, czy wszystko cokolwiek istnieje musi koniecznie zajmować pewne określone miejsce? Okazuje się jednak, że nie jest to konieczne z uwagi na fakt, iż zachodzi diametralna różnica między „być” (*ser*), a „zajmować miejsce”, „znajdować się” (*estar*). Byt bowiem rozumiany na sposób substancjalny oznacza istnienie realne, zaś „jest” pojmowane jako łącznik zadaniowy wyraża relację, jaka zachodzi pomiędzy podmiotem i orzeczeniem. Wynika stąd, iż zakładając istnienie bytu, który nie charakteryzuje się posiadaniem relacji z innymi bytami (ciałami), nie ma konieczności kojarzenia go z jakimś określonym miejscem w sensie fizycznym. Odnosząc ostatecznie to zagadnienie do sposobu stwórczego działania Boga, trzeba skonstatować, że „przed stworzeniem świata” Absolut

po prostu „istniał”, nie zaś „znajdował się”, gdyż w tym drugim wypadku musiałby znajdować się w jakimś miejscu, w jakiejś części, a pomijając już doskonałość i prostotę Boga, tych ostatnich, czyli „części” przed aktem stworzenia nie było. W ogóle zajmowanie określonego miejsca w przestrzeni – podkreśla Balmès – nie jest warunkiem koniecznym realizowania się wszelkiego istnienia. Sam ludzki bowiem umysł potrafi reflektować coś, co istnieje, a co nie jest związane z żadnym miejscem. Inaczej nieco wygląda sprawa w przypadku działania wyobraźni, ponieważ tutaj odniesienie do jakichś punktów w przestrzeni wydaje się konieczne [por. FF, 3, XXVII, 190-191. 194. 198; FF 10, XX, 230; zob. FE\_ES XV, 109-113].

Samo jednak „miejsce” jest – jak się wyraża Balmès – ontyczną „sytuacją”. Jest ona w swej istocie relacją, jaka zachodzi pomiędzy jednym ciałem a innymi. Jest to więc pewien ontyczny „kontekst”. Na pytanie o to, czy owe relacje mają charakter konieczny, czy też nie, Autor *El Criterio* odpowiada, że w sensie „warunkowym” tak, są one czymś koniecznym, natomiast w sensie esencjalnym nie. Jest to bowiem kwestia uzależniona od ontycznego ich „ustanowienia”, którego Sprawcą jest sam Bóg. Niemniej, biorąc pod uwagę fakt, iż Absolut jest wszechmogący, układy te, przywołane tutaj relacje, mogłyby przebierać inne kształty. Należy zatem prosto stwierdzić, iż struktura świata jest taka, jaka jest. Przy czym należy również zauważyć, że i tak owa struktura jest dla ludzkiego umysłu poznawalna w swej istocie tylko pośrednio i częściowo. Człowiek więc – jak z tego wynika – nie posiada zdolności pełnego wglądu w naturę rzeczy oraz samych wewnętrznych relacji, jakie w nich mają miejsce. Świadczy to o złożoności natury rzeczywistości oraz o bogactwie różnorodności aspektów, w których może być ona rozpatrywana. Jest ona w zasadzie naturą pełną „sekretów”. Jak stąd kolejny raz wynika, czymś absolutnie koniecznym w wyjaśnianiu świata jest otwartość na analizy w obrębie metafizyki. Porządek bowiem nauk naturalnych (fizycznych) okazuje się być niewystarczający w penetrowaniu tajemnic świata. Wszak one, co jest czymś zupełnie naturalnym, koncentrują swoją poznawczą uwagę na warstwie im dostępnej, a zatem skupiają się na fenomenie tego, co materialne, rozciągle (przestrzenne) i pozostające w ruchu [por. FF, 3, XXVIII, 199-200. 204-205].

W przekonaniu Balmèsa, mówiąc o naukach naturalnych, należy mówić o dwóch dopełniających się ich częściach (*partes*), a mianowicie o fizyce oraz o geometrii. Ich specyfika polega na tym, że pierwsza z nich jest związana z doświadczeniem, druga zaś jest, pomimo iż posiada naturalne odniesienie do tego, co rzeczywiste, „formą” skorelowaną z regułami, na których opiera się ludzkie myślenie<sup>127</sup>. Można zatem tutaj mówić i o dwóch rodzajach prawd odkrywanych przez te nauki, jakkolwiek prawdy geometryczne wydają się bardziej „operatywne”. Te ostatnie poddawane są weryfikacji w świecie realnym wtedy, gdy w rzeczywisto-

---

<sup>127</sup> Podkreśla tutaj J.L. Balmès, że w ogóle przez naukę pojmuje „poznanie praw natury” [FE\_L 1, II, 44].

ści istnieją „geometryczne warunki”. Kiedy ich brak, wtedy nie ma mowy o żadnej geometrii. Oczywiście, specyfika tej nauki polega na tym, że można o niej mówić również „w porządku czysto idealnym”, ponieważ wtedy jej nośność zasada się na respektowaniu zasady niesprzeczności. Zasada ta bowiem wyraża tę prawdę, iż to, co nie jest możliwe to „tak” i „nie” w tym samym przedziale czasu. Tak więc, chodzi tu o wyakcentowanie owych ekstremów (*pro* lub *contra*), co oznacza, że nie podobna zakładać „tak” w sytuacji, gdy jest „nie” i na odwrót. Chwywanie jednak tych logicznych prawidłowości dokonuje się, bądź może się dokonywać w intelekcie samego człowieka jako podmiotu, którego myślenie (i poznanie) jest niesprzecznościowe [por. FF, 3, XXIX, 206. 208-209].

W swoich refleksjach ześrodkowanych na charakterystyce wewnętrznego przekazu i obowiązywalności zasady niesprzeczności oraz faktu działania ludzkiej świadomości, Balmès podkreśla to, że już w całkowicie wstępnych uwagach na temat bytu pojawia się to fundamentalne rozróżnienie, że pojęcie „bytu” w absolutnie jasny sposób wyklucza jakąkolwiek refleksję na temat (jakiegoś potencjalnego) niebytu. „To, co jest – mówi – jest, i nic poza tym” [FF 1, XXVIII, 276; por. FF 1, XXI, 215]. Rozumowanie przeciwne byłoby po prostu rozumowaniem sprzecznościowym. Tymczasem, to właśnie zasada (nie)sprzeczności jest konstytutywną i *de facto* jedyną (*único*) i bezwzględną podstawą pewności [por. FF 1, XXI, 215, *Uwaga*; zob. FF 7, XVII, 124; FE\_L 2, V, 235]. Naturalnie, jej ontycznym i epistemicznym zapleczem jest nośność oraz obowiązywalność zasady tożsamości („A jest A”). Dlatego też Autor *Filosofia fundamental* podkreśla fakt, że każdy sąd wyraża ujęcie tożsamości, bądź też jej zaprzeczenie; jest bowiem sądem afirmatywnym lub wyrażającym negację. Samo występujące w sądzie słowo „jest” nie wyraża koniecznego związku pomiędzy podmiotem a orzecznikiem, ale właśnie aspekt tożsamości. Nie jest to więc – powtórzmy – „jest” egzystencjalne, lecz „jest” w funkcji spójki. Występującą tutaj prawidłowość wyraża nasz Myśliciel w następujący sposób: „człowiek jest racjonalny – mówi – ale człowiek nie jest samą racjonalnością; ciało jest rozciągle, ale nie jest ono samą rozciągliwością; papier jest biały, lecz samą bielą nie jest”. To, co jest tutaj epistemicznie istotne to fakt, że ludzki rozum na mocy swojego naturalnego uposażenia nie poddaje się rozumowaniom typu sprzecznościowego, to znaczy „rozum nie może sprzeciwiać się samemu sobie”, bowiem jasno, dzięki naturalności swoich działań, rozróżnia, iż czym innym jest negacja, a czym innym „racja tejże negacji” [FF 1, XXVI, 266; FE\_L 2, IV, 220; FF, 3, XXIV, 171; FE\_I VI, 70-71. 74; FF 4, XXVIII, 182].

Oznacza to, że naturalna niesprzecznościowość ludzkiego myślenia, bazująca na jakimś „zmyśle wewnętrznym” operuje w zasadzie dwoma pojęciami – pojęciem „bytu” i pojęciem „niebytu” – które, pomimo iż wyrażają coś przeciwnego, są niezbędne dla funkcjonalności i obowiązywalności zasady niesprzeczności. Ten pojęciowy splot ujawnia bowiem te fundamentalne charakterystyki bytu, jakimi są jego tożsamość (*identidad*) oraz różnica (*distinción*), czyli odrębność w stosunku

do innych bytów. Pozwala to także na konstatację, że człowiek, owszem, poznaje byt, ale w jakiś niesprzecznościowy sposób poznaje też i niebyt – posiada bowiem pojęcie „negacji”, a ta, jak już była o tym mowa, odnosi się zawsze do „jakiegoś bytu”. „Absolutna nicość – mówi Balmès – nie może być przedmiotem inteligencji”. Tymczasem, pojęcie „negacji” posiada pewną poznawczą nośność, ponieważ, jak się okazuje, zrelacjonowana z bytem, z tym, co (pozytywnie) istnieje, funduje istnienie i moc epistemiczną rzeczonyj wyżej zasady niesprzeczności. W tym też świetle ukazuje się ta specyfika bytu, którą stanowi ontyczna „różnica” i „wielość” oraz w ogóle możliwość formułowania jakichkolwiek sądów negatywnych [por. FF 5, XIV, 104. 110].

Niemniej, jak już było to zasygnalizowane wcześniej, zarówno (pozytywne) pojęcie „bytu”, jak i (negatywne) pojęcie „niebytu” przydaje pewnej naturalnej operatywności ludzkim aktom poznawczym. Pojęcie bowiem „niebytu”, a więc pojęcie wykluczające realizm jakiegoś (potencjalnego) istnienia pozwala uchwycić jasność funkcjonowania zasady niesprzeczności. Poza tym, pojęcie to niesie również pozytywny komunikat, którym jest głębsze rozumienie tego, czym jest tożsamość bytu (*identidad*), następnie ontyczne oddzielenie go od bytów innych (*distinción*), a także to, czym jest jego ontyczna jedność (*unidad*) oraz wielość (*multiplicidad*). Ważne przy tym jest to, że pojęcia tożsamości i jedności bytu są – jak podkreśla Balmès – ontyczną eksplikacją istoty jego samego i jako takie, będąc pojęciami prostymi, same z siebie niczego nie komunikują. Natomiast ujęcie faktu, że jeden byt „nie jest” innym (drugim) bytem, przyczynia się do uchwycenia ich ontycznej różnicy oraz ich wielości. Z tego wynika, że dwa pierwsze z tych pojęć są pojęciami prostymi, ponieważ nie zawierają w swej strukturze negacji, zaś pojęcie różnicy i wielości są pojęciami złożonymi, gdyż implikują swoją treścią jakiś sąd negatywny („A nie jest B”, co jest równoważne z sądem „A i B są różne”). Oczywiście, z natury swej ograniczony rozum ludzki nie zna i nie jest w ogóle w stanie znać wszystkich (możliwych) negacji. Zna je natomiast, nie zdradzając przy tym żadnej niedoskonałości, Bóg. W tym bowiem wypadku, gdy jakiś byt przestaje istnieć, Bóg zna ten fakt doskonale; zna On zatem i wszystkie (możliwe) negacje [por. FF 5, X, 69-73; zob. FF 5, XI, 84; FF 8, XIV, 111-112; zob. FE\_I XIII, 169].

Problematyka tutaj zasygnalizowana wiąże się z tą kwestią uszczegółowiającą, jaką jest kwestia istnienia porządku przyczynowo-skutkowego. Zaraz w punkcie wyjścia refleksji na temat rozumienia przyczyny, Jaime L. Balmès zauważa, iż wszyscy ludzie, a zatem – jak podkreśla – nie tylko filozofowie, posiadają w swoim umyśle pojęcie „przyczyny”<sup>128</sup>. Jest to „dziedzictwo całej ludzkości”. We wstępnej już analizie widać, że przyczyną jest to, co powoduje (sprawia) przejście „czegoś” ze stanu niebytu do bytu. I analogicznie – skutkiem jest to wszystko, co przecho-

---

<sup>128</sup> Dla jasności Balmès na innym miejscu wyjaśnia, że „przyczyną jest to, co udziela bytu czemuś innemu, bądź też to, co sprawia, że to co nie istniało, istnieje” [FE\_I XI, 134].

dzi z niebytu do zaistnienia. Konkretyzując tę myśl, Autor *Filosofia elemental* mówi, że pojęcie „przyczyny” zawiera w sobie następujące składowe: a) pojęcie samego bytu oraz b) ujęcie relacji przechodzenia z niebytu do bytu, czyli tego, co ową istotną zmianę w ogóle warunkuje. I odpowiednio, w pojęciu skutku znajdują się ślady rozumienia tego – a) czym jest byt, b) pojęcie „przejścia” z niebytu do bytu, a także c) relacji wobec przyczyny, tj. koniecznego odniesienia względem tego, co warunkuje to, co jest nieuwarunkowane. Zarysowanej tu strategii rozumienia przyczyny<sup>129</sup> i skutku towarzyszą dwa fundamentalne aksjomaty. Pierwszy z nich – podkreśla J.L. Balmès – należy sformułować następująco: (1) „nicość nie może być przyczyną”, to znaczy – „każda przyczyna jest bytem, czymś, co istnieje”. Być przyczyną znaczy więc istnieć. Drugi natomiast aksjomat przybiera postać twierdzenia – (2) „nie istnieje skutek bez przyczyny”, co odpowiada starożytnej już tezie: *ex nihilo nihil fit*, która przy spełnieniu aksjomatu (2) jest tezą jak najbardziej słuszną, ponieważ rzeczywiście „z czystej idei niebytu” nie jest absolutnie możliwe nic – ani sama bytowość, ani działanie, ani tym bardziej jakiegokolwiek sprawianie czegokolwiek. Pojęcia bowiem „bytu” i „niebytu” wykluczają się całkowicie [por. FF 10, IV, 34-38. 40. 42; FE\_I XI, 140].

Wyjaśniając obowiązywalność zasady przyczynowości, a przy tym poczyniwszy już pewną porcję refleksji w tym zakresie, J.L. Balmès dopowiada, że najbardziej zasadnym i intuicyjnie dostępnym tłem jest zwrócenie uwagi na fakt przemienności (*mudanza*) świata. Zauważa tutaj, że wszelka zmiana zawiera w swej strukturze przywołane już wyżej „przejście od niebytu do bytu”. Pojęcia „przyczyny” oraz „skutku” zakładają z konieczności układ bytów przygodnych – bądź to realnych, bądź to możliwych. Natomiast samo pojęcie „przyczyny” jako pojęcie złożone (wszak zawiera w sobie pojęcie „bytu” oraz „relacji”, która chwyta dwa bieguny – niebyt i byt) przydaje pojęciu „bytu” czegoś jeszcze, nowych jego charakterystyk, a mianowicie pojęcia „przyczynowości”, „mocy”, „zdolności produktywnej”, „dynamizmu”. Samo bowiem pojęcie „bytu” jako takiego jest pojęciem prostym, to znaczy w zasadzie nie wyraża nic poza samą tylko bytowością bytu. Okazuje się zatem, że pewność realnego istnienia przyczyny pochodzi ze splotu łączącego doświadczenie oraz intuicję przywołanych tutaj pojęć – „bytu” i jego zaprzeczenia. W tym świetle – jak konstatuje Autor *Filosofia elemental* – analogicznego uzasadnienia nabiera także kategoria „stwarzania”. Jest ono również „przejściem od substancji niebytu do bytu”, co dokonuje się mocą produktywną innej substancji. Oznacza to dodatkowo, że pojęcia „przyczyny” oraz „skutku” są pojęciami korelatywnymi, z czego znowu wynika, iż sama przyczynowość zakłada tę specyficzną relację, jaką jest odniesienie bytu, który coś produkuje (sprawia), czyli dzięki swej aktywności sprawia (coś) wobec bytu, który jest wyprodukowany, a więc jest

<sup>129</sup> Dodać należy, że biorąc pod uwagę występowanie wielu przyczyn, każda przyczyna jako przyczyna, a więc przyczyna z samej swojej natury, wywołuje skutki, które są różne od tych, powodowanych przez inne (analogiczne) przyczyny [por. FE\_P IX, 65].

w istocie jego skutkiem<sup>130</sup>. Stwarzanie zatem nie może być w jakikolwiek sposób utożsamiane z emanacją<sup>131</sup> [por. FF 10, V, 43. 45-46. 48-49. 53; FE\_T X, 59; FE\_I XI, 135-136].

Uwagi powyższe pozwalają Balmèsowi na poczynienie kilku refleksji w obrębie rozumienia samej zasady przyczynowości. Na wstępie, w świetle powyższych ustaleń, można konsekwentnie stwierdzić, że winna być ona pojmowana jako racja wszystkiego, co się w jakiś sposób „rozpoczyna”, co przyzywa raz jeszcze przywołany już powyżej mechanizm „przejścia” od niebytu do bytu, czyli od „stanu” nieistnienia czegoś do sytuacji jego zaistnienia. Wyrażając się schematycznie – owo „rozpoczęcie jest przejściem od pierwszego terminu *nie A* w kierunku *A*. Istotne dla wyświeatlenia sedna zasady przyczynowości jest to, że nie jest zgoła możliwe przejście od jednego do drugiego terminu bez zadziałania (interwencji) jakiegoś terminu innego, takiego, który jest czymś realnym (*algo real*); w tym wypadku pewnego (realnego) terminu *B*. Dodatkowo wyostrza tę tezę sama zasada niesprzeczności, która komunikuje fakt, iż nie jest absolutnie możliwe, aby *nie A* oraz *A* istniały w tym samym czasie. Tak zatem – nie wchodząc w dyskusje z ujęciami negującymi zasadę przyczynowości – zasygnalizowana tu konieczność terminu *B* jest w istocie przywołaniem konieczności realnego istnienia przyczyny. Oznacza to, że nośność zasady przyczynowości wspiera się na czystych pojęciach „bytu” i „niebytu”, przy czym należy pamiętać, że samo myślenie „czystej negacji” *de facto* nie jest myśleniem; nie jest nawet pojęciem. Twierdzenie jednak (np. sensualistów), że zasada przyczynowości jest czymś zbędnym nie jest słuszne, ponieważ nie jest możliwe, aby wspomniane przejście od stanu *nie A* w kierunku *A* dokonywało się bez (z zasady przyczynowego) działania czynnika *B* [por. FF 10, VI, 55-57. 59-61; FE\_I XI, 137; FF 10, VII, 84].

W toku tych refleksji pojawia się i ta, dodatkowo wyjaśniająca splot działania związków przyczynowo-skutkowych – zdaniem Balmèsa istotna – refleksja, a mianowicie to, że przyczynowanie, jak je nazywa – „absolutne”, nie jest jedynym typem występującego w świecie rzeczy i osób przyczynowaniem. Istnieją bowiem również całe „serie” przyczyn, które nasz Autor określa mianem wtórnych, czy też przyczyn drugich. Dla zrozumiałości funkcjonowania przyczynowości absolutnej, przypomina, wymagane jest spełnienie trzech warunków, a konkretnie – i) konieczność istnienia jednej rzeczy dla zaistnienia innej, ii) posiadanie racji przyczynowania pierwszej z nich oraz iii) jeśli przyczyna jest istotą wolną – akt woli jako konieczność dla realizacji skutku. Naturalnie, analogiczny obraz przyczynowania odnosi się do działania stwórczego Boga, ale w tym ostatnim wypadku, zresztą – jedynym w swoim rodzaju, dla Boga nie jest czymś koniecznym posługiwanie

<sup>130</sup> Na innym miejscu Balmès zauważa, iż nie istnieje jakakolwiek modyfikacja bez rzeczy, która mocą owej modyfikacji jest modyfikowana [por. FE\_G V, 29].

<sup>131</sup> W *Historia de la filosofía* J.L. Balmès podkreśla, że system emanacjonistyczny jako taki nie jest do pogodzenia „z religią i z metafizyką” [FE\_H LXII, 364].

się wspomnianymi przyczynami drugimi jako pewnymi ciągami dla uwypuklenia i zrealizowania kolejnych faz istnienia, czy działania czegokolwiek. W strukturze funkcjonowania przyczyn wtórnych istnieją pewne konieczne prawidłowości. Na przykład: jeśli istnieje *B*, to istnieje bądź istniało *A*, z czego wynika, że zarówno *B*, jak i *A* tworzą pewną, zależną względem siebie sieć przyczyn odwołującą się ostatecznie do przyczyny pierwszej (pióro powoduje pojawianie się liter na papierze – demonstruje to plastycznie Balmès – następnie, ręka pisarza porusza to pióro etc., aż do woli Boga, którego stwórcze przyczynowanie uzasadnia wszelkie następujące po sobie fazy, to znaczy ostatecznie – stwarza<sup>132</sup> (*creatio ex nihilo*) i to, co już jest stworzone (istnieje) w tym istnieniu podtrzymuje (*creatio continua*). Tak zatem, działanie przyczyn wtórnych<sup>133</sup> układa się w pewien nieprzypadkowy schemat – *A, B, C, D, E, F...*, co oznacza, iż nie ma (bezpośredniego) przejścia od *A* do *F*, z pominięciem elementów przyczynowania pośrednich, od *B* do *E* [por. FF 10, X, 109-114; zob. FE\_I X, 130; FF 10, XVIII, 195; FE\_T III, 11].

Poza tym, zawsze kiedy jest mowa o przejściu tego typu pojawia się, jako efekt, implikacja następowania po sobie pewnych ontycznych faz. Nie istnieje jakkolwiek początek bez czegoś, co istnieje, a biorąc pod uwagę perspektywę o charakterze temporalnym, należy stwierdzić, że coś, co daje początek musi istnieć „zawsze”. Wbrew zastrzeżeniom czynionym przez przywoływanego przez siebie P. Gallupiego, Balmès stwierdza, że każdy bez wyjątku byt, który zaczyna istnieć jest zależny od innego istniejącego (wcześniej) bytu. Tak zatem, „relacja pochodzenia [jednych bytów od drugich – JT] jest relacją zależności (*dependencia*)”. Sprawia to, iż w ludzkim pojmowaniu świata pojawia się przeświadczenie o istnieniu takiego istnienia, które jest istnieniem wiecznym. Taki byt istnieje i z natury swej nie posiada konieczności odwoływania się do żadnego wcześniejszego istnienia. Bez takiej pewności człowiek nie byłby w stanie w ogóle poprawnie myśleć, a zatem implikacja istnienia (czegoś istniejącego) – wiecznego i koniecznego jest w tej refleksji czymś oczywistym i – jak podkreśla Balmès – inspirującym i rozświetlającym wiele innych prawd [por. FF 10, VII, 62. 66-68. 70. 72. 74. 77; C VI, *Nota póstuma*; zob. FE\_ES XIX, 158; FF 10, X, 111].

W swoich refleksjach uszczegółowiających Balmès wyjaśnia, iż w analizach dotyczących struktury bytu i jego poznania należy poczynić fundamentalne rozróżnienie na – jak mówi – „pojęcie bytu absolutne oraz relatywne” (sytuacja *A* i sytuacja *B*). Z pomocą przychodzi tutaj samo rozumienie nazwy „byt” – „istnieć”. Odnosi ona bowiem raz (w sensie absolutnym) do samego istnienia, czyli rzeczywistości bytu i można w tym wypadku mówić o ujęciu bytu substancjalnym, innym zaś razem komunikuje wspomnianą powyżej spójkę, która wiąże podmiot

<sup>132</sup> Przez „stwarzanie” pojmuje Balmès takie (jedyne w swoim rodzaju) działanie, które jest powoływaniem do bytu czegoś, co nie istniało [por. FE\_T X, 59].

<sup>133</sup> Dyskutuje tu Balmès ze stanowiskiem N. Malebranche’a, który w swoim okazjonalizmie redukuje działanie przyczyn wtórnych do samych „okazji” zmian [zob. FF 10, XIV, 148; C XIII, 3].

z orzecznikiem, czego efektem jest ujęcie bytu relatywne (wyrażenie w sensie łączącym). Pierwsze odsłania istnienie substancjalne („Piotr jest” – sytuacja *A*), drugie jakiś typ ontycznej determinacji, a więc jakiś określony sposób istnienia („Piotr jest dobry” – sytuacja *B*). Ujęcie (*A*) substancjalne zatem dotyka samego rdzenia bytu – „być istnieje”, „to co jest, istnieje”, natomiast ujęcie (*B*) łącznikowe wiąże podmiot z jego partykularnymi właściwościami. Wynika stąd, że w pierwszym wypadku komunikat poznawczy jest wyjątkowo prosty – „być istnieje”. Wyrażenie takie odsłania jego egzystencjalną tożsamość, co oznacza, iż rozmaite predykaty można orzekać o podmiocie, który jest tutaj aspektem koniecznym. Można zatem w tym obszarze dokonać konwersji: „być jest istniejący” – „to, co istniejące, jest bytem” („wszystko, co jest istniejące, jest bytem”). Tak zatem, fakt istnienia dotyczy wszystkiego, co istnieje, odnosi się do każdego bytu, co oznacza, że sprawia ich realne istnienie („to co realne, jest tym samym, co to, co istniejące”), natomiast konkretne treści rzeczy nie rzutują substancjalnie na ich istnienie. Ilustruje to kataloński Filozof za pomocą następującej uwagi: „wszystko istniejące, jest bytem”, ale to nie oznacza, że – przykładowo – „wszystko istniejące, jest stołem”. To co jest tutaj ontycznie i epistemicznie analogiczne, to fakt akcentowania (realnej) bytowości (istnienia) bytu, co nasz Autor wyraża nośnością takich oto – równoznakresowych, choć ujmujących różne porządki – sądów: „być istnieje”, „to co istnieje, jest bytem”, „być jest istniejący”, „to co istniejące, jest bytem” [por. FF 5, III, 11-14].

Podstawą jednak wszystkich tych refleksji – wynika to z samego porządku wykładu Balmèsa – jest właściwe rozumienie pojęcia „substancji”. Odwołując się do tradycji perypatetyckiej stwierdza on, iż jest ona tym, co w rzeczywistości jest „stałe”; jest ona podmiotem wszelkich ontycznych przemienności oraz podmiotem wobec wszelkich charakteryzujących ją właściwości. Naturalnie, punktem wyjścia w refleksjach dotyczących substancji jest pojęcie „bytu” jako tego, co istnieje realnie. Bez realizmu bytu – podkreśla nasz Autor – „nie istnieje nic więcej, niż sama tylko nicość”, a owa nicość (niebyt) nie może być pojmowana jako podmiot jakichkolwiek ontycznych transformacji. Nie chodzi więc o jakąś „czystą ideę” bytu, ale o ideę, która wyraża coś trwałego, podmiotowego; coś, co jest swoistym „rdzeniem” względem samej możliwości realizowania się jakiegoś bytu. Uwaga ta dotyczy zwłaszcza rozumienia substancji cielesnych, gdyż w tym wypadku substancja jest „istnieniem”, które jest „niezależne” od przypadłości. Te ostatnie z niej właśnie czerpią swoją (relatywną) realność i wtórnie – poznawalność. Substancjalne istnienie więc zakłada, względną przynajmniej, ontyczną stałość oraz jedność bytu, przy czym, w sytuacji analizy substancji materialnych jedność ta jest dalece niedoskonała, z uwagi na to, że są one z natury swej podzielne, tzn. składają się z odpowiednich proporcji, jakichś określonych bytowych części [por. FF 9, III, 15-17; FF 9, IV, 18-19; FF 9, V, 29; FF 9, IX, 53].

Analizy wokół substancjalności rzeczywistości prowadzą również do samego podmiotu ją reflektującego. Otóż, okazuje się, że istnienie substancjalne w sposób

całkowicie wyróżniony odnosi się do ludzkiej osoby, o czym *prima facie* przekonuje samo świadectwo świadomości, a więc tego, co podmiotowo określa „ja”. Podmiot – „ja” jest czymś stałym, charakteryzuje się doskonałą jednością, odślania swoją ontyczną tożsamość przy całej gamie rozmaitych transformacji. „Ja, które myśli” w danej sekwencji czasowej stale doświadcza ciągłości swoich aktów wewnętrznych oraz zorientowania na odbiór wrażeń powodowanych istnieniem świata zewnętrznego. „Ja” zatem świadome siebie „w tym momencie”, „ja” myślące teraz, jest tym samym „ja”, które było myślącym podmiotem dotychczas („wczoraj”). Jeśli mamy do czynienia z odmiennymi sekwencjami myślenia – zauważa Balmès – nazwijmy je: A, B, C, D, to to jest ewidentne to fakt, że „ja” myślące D jest tym samym podmiotem, który myślał stan C oraz B i A. Bez podmiotowego, świadomego siebie ośrodka, czyli tego, co stanowi „ja”, nie byłoby możliwe myślenie, nie byłaby możliwa pamięć – jej stałość, refleksja i jakiegokolwiek inne akty specyficznie ludzkie, na czele z aktami wolnej woli. Wszystkie one musiałyby być czymś zgoła absurdalnym. Tak zatem, aby sensownie wypowiedzieć i rozumieć „ja”, konieczne jest suponować rzeczywistość, która jest spójna i trwała – podmiot, w którym wszystkie akty osobowe są zapodmiotowane [por. FF 9, VI, 33-34; FF 9, VII, 41-42; FE\_ES XV, 109; FF 9, IX, 55. 58-59. 61-62; FF 9, XI, 72].

Rzeczony wyżej realizm trwałości „ja” jest faktem; takim faktem, który jest komunikowany w odślonie różnych stanów wewnętrznych i wyrażanych za pomocą całej palety słów, co oznacza, że człowiek posiada intuicję swojej (własnej) duszy; posiada intuicję owego podmiotowego, stale doświadczanego „ja”, czyli w istocie posiada intuicję swojej świadomości. Więcej, jest świadom samej tej świadomości. Wynika stąd, że jak najbardziej można i należy mówić o substancjalności duszy. Bowiem podmiot, który myśli, a zatem odczuwa-doświadcza nie tylko samego tego myślenia, ale także tego, że sam jest realnym przedmiotem, który w polu zwrotności swoich aktów refleksyjnych jest podmiotem – podmiotem myślenia, wolnych wyborów, ale również przywoływanej wcześniej jedności, podmiotowego trwania, które wyjaśniają przemienność wszystkiego tego, co dokonuje się w duszy, ma charakter substancjalny. Tak zatem – wbrew stanowisku I. Kanta – intuicja duszy i konsekwentnie człowieka jako bytu osobowego, jest faktem, który jest aktualnie („teraz”) doświadczany i jako taki, może być komunikowany. Fakt ten nie komunikuje osoby-„ja” jako tożsamości czysto logicznej, lecz osobę-„ja” w jej podmiotowym (substancjalnym) realizmie. Jest ona bytem prostym, co oznacza, że dusza nie jest konglomeratem substancji, ale wyrazem jej wewnętrznej jedności, czyli właśnie substancjalnej prostoty<sup>134</sup>.

<sup>134</sup> Z tego tytułu Jaime L. Balmès – ustosunkowując się krytycznie do ujęć duszy materialistycznych – wyjaśnia, że fakt niematerialności nie jest synonimem duchowości. Niematerialność wyraża fakt negacji materii – i to jest fenomen, który charakteryzuje sposób (naturalnie instynktowny oraz impulsywny) życia i funkcjonowania zwierząt. W związku z tym dodaje on, że „dusza” zwierząt jest czymś „pośrednim (*medio*) między materią i duchem”. Duchowość natomiast oznacza substancjal-

W taki też sposób jest ona doświadczana przez „zmysł wewnętrzny” oraz przez wszelkie wewnętrzne fenomeny, które swoiście promieniują z podmiotowości „ja” – osoby. Za każdym wszak razem, kiedy człowiek o czymś myśli, czegoś chce, coś odczuwa, czyni to zawsze w jedności „ja”. Same więc różnorodne, osobowe akty posiadają swoją specyfikę, ale w istocie są „emanatem” tego samego „ja”. Nie wchodząc w spór między woluntaryzmem a intelektualizmem, Balmès mówi, że nie ma realnych aktów wolności woli w sytuacji, kiedy nie istnieje (jakieś) poznanie. To ostatnie natomiast nie jest możliwe do jakiegokolwiek ujęcia, gdy nie istnieje podmiot, który może powiedzieć: „ja myślę”. Istoty obdarzone racjonalnym poznaniem – podkreśla – winny kierować się rozumem, to znaczy akty ich woli winny być zawsze podporządkowane światłu płynącemu od intelektu. Odnośząc tę refleksję do zagadnień natury moralnej, wynika stąd, że sama moralność jako taka nie tylko przynależy do porządku rozumności, ale jest „częścią jej istoty”. Naturalnie, osobowe akty moralne odnoszą się do sfery wolności, ale ta ostatnia ze swej istoty zakłada akty poznania [por. FF 9, VIII, 43. 47-49; FE\_T XI, 65; FF 9, IX, 53; FF 9, X, 65; FF 9, XI, 72-73. 76; FE\_ES XIX, 158; FF 9, XII, 88. 90; FF 9, XIV, 108; FE\_E XXV, 201. 204; zob. FE\_ES XVI, 137-139].

### **1.3. Różnica między istotą i istnieniem a problem niebytu**

Z właściwą sobie analitycznością, przystępując do rekonstrukcji ontycznej struktury rzeczywistości, Balmès zauważa, iż cały obszar tego, czym jest „świat wewnętrzny” składa się z dwóch zasadniczych natur, a mianowicie z natury realnej oraz fenomenalnej. Pierwszą z nich pojmuje i określa jako „właściwą” i „absolutną”, drugą zaś jako „relatywną” z uwagi na to, że zawsze musi być ona odniesiona do sfery bytu realnego. Istotne przy czynieniu tej dystynkcji jest to, że dzięki owej pierwszej naturze świat po prostu „jest” (aspekt „esencjalny”), dzięki drugiej z kolei „przedstawia się” (aspekt „akcydentalny”). Oznacza to, że „byt intelektualny czysty” poznaje to, iż świat istnieje, zaś „byt zmysłowy” doświadcza tego, że ten świat poznawczo się odsłania. Dualność ta – podkreśla nasz Autor – nie jest czymś wyimaginowanym, lecz jest naturalnym składnikiem poznawczego czytania świata. Warto dodać, że nieodłączną cechą świata zewnętrznego w jego realnej naturze jest to, iż jego istnienie człowiek poznaje nie tylko za pomocą samych fenomenów, ale również na mocy „zasad czystego rozumowania”, a więc tych pryncypiów, które swoją klarownością przewyższają to, co jedynie przygodne oraz indywidualne. To one zasadniczo przekonują o obiektywizmie docierających do człowieka wrażeń, to znaczy stają się dowodem tego, że rzeczony tutaj realizm świata zewnętrznego jest po prostu prawdą.

---

ność, prostotę, inteligencję i wolność, które są właściwe wyłącznie ludzkiej duszy [por. FE\_P X, 78-80. 85-86. 95].

W tym świetle Balmès dopowiada, że analizowana wcześniej przez niego rozciągłość ciał jest domeną tego, co przypadłościowe bardziej, niż tego, co określające istotę. Wydaje się to być analogiczne do tego, co scholastycy rozumieli przez złożenie ontyczne z materii i formy. Występuje tu bowiem czynnik materialny (rozciągli) oraz formalny (nie będący tym, co rozciągli). W jego przekonaniu potwierdza to jeszcze raz tezę, iż „prawdy geometryczne” mogą być „demonstrowane poprzez doświadczenie”. Raz jeszcze powtarza, że „geometria istnieje nie tylko w porządku pojęciowym, ale również w realnym”. Sam natomiast porządek fenomenalny świata, pomimo iż jest odmienny od porządku realnego, jest od tego ostatniego zależny i w nim odnajduje swoją nośność. Wynika stąd konsekwentnie, że zakładanie odpowiedniości pomiędzy tymi naturami świata zewnętrznego jest czymś koniecznym, ponieważ bez niej świat byłby polem realizowania się ontycznego chaosu i epistemicznego nieporządku. Pełne bowiem rozumienie rzeczywistości nie ogranicza się jedynie do samej afirmacji relacji, jakie zachodzą między pojęciami, ale odnosi się i zasadza na bycie realnym. Ten z kolei może być dany na sposób ujęcia zmysłowego w sytuacji, gdy jest przedmiotem doświadczenia, tzn. gdy jest bytem złożonym, lub też może się odsłaniać jako przedmiot intuicji intelektualnej wtedy, gdy jest bytem prostym. Jakimś obrazem takiego stanu rzeczy może być sytuacja czysto intelektualnego istnienia (w umyśle człowieka) dwóch równobocznych trójkątów, gdzie boki obydwu są jednakowej długości. Jasne jest tutaj, że bez materialnej demonstracji pola obydwóch tych trójkątów są identyczne [por. FF, 3, XXV, 178-184; FF, 3, XXX, 210].

Wynika stąd dodatkowo wniosek, że człowiek posługując się pojęciami, zna ich treść i dąży do ich rozumienia, czego swoistym i poniekąd ekstremalnym wyrazem jest próba posiadania pojęcia samego pojęcia. To ostatnie ma miejsce zwłaszcza wtedy, kiedy jest mowa o pojęciach złożonych, tj. ukonstytuowanych z całej „serii” pojęć składowych. W takiej sytuacji ludzkie rozumienie domaga się niejako odpowiednich słów w celu rozjaśnienia takiego typu złożenia. I dlatego pojawia się tu dość znamienity wniosek, iż „słowo jest konieczne, aby myśleć”. Słowo to, jako takie, jest znakiem, a więc składając się na język jako system znaków, jest zrelacjonowane wobec tego, co ontycznie zmysłowe. Uwaga ta – jak zaznacza Balmès – pokazuje głębię relacji, jakie zachodzą pomiędzy ludzką inteligencją, a zmysłowymi władzami. Naturalnie, pamiętać tutaj należy o tym, że samo słowo-znak nie tworzy i nie może stworzyć pojęcia. Racją pojęć nie jest zatem język; wręcz przeciwnie – to racji języka (układu znaków-słów) należy szukać w sieci pojęć [por. FF 4, XXIX, 183-191; FF 10, XVII, 183; zob. FE\_G II, 7nn].

Inna jeszcze kwestia z tym związana to pytanie o to, czy coś tak naturalnego i koniecznego dla wszelkiego ludzkiego poznania oraz wiedzy, jak pojęcie „bytu” (jako bytu) jest domeną osadzoną wyłącznie w tym, co intelektualne, a więc związane z ludzką refleksyjnością, czy też posiada swoje umocowanie w funkcjonowaniu wrażeń, a zatem jest ich swoistą funkcją? Chodzi o to zatem, czy i na ile

można twierdzić, że pojęcie „bytu” – jako najbardziej uniwersalne – jest czymś (duchowo – niematerialnie) wrodzonym, czy też nabywanym jako efekt w procesie poznania zmysłowego? Rozważając ten problem, J.L. Balmès stwierdza najpierw, że można mówić o fakcie jakiegoś jego „preegzystencji” w każdym refleksyjnym akcie, co oznacza, iż pojęcie „bytu” jest wrodzone. Poparciem takiej tezy jest to, że poza operatywnością pojęcia „bytu” jako bytu nie funkcjonowałyby pierwsze zasady ludzkiego poznania, na czele z zasadą niesprzeczności. W celu wyjaśnienia tej prawidłowości dokonuje on swoistego zestawienia poznawczej efektywności wrażenia zmysłowego z jednej strony oraz z drugiej – pojęcia „bytu” jako takiego. Otóż Autor *Filosofía elemental* zauważa, że pojęcie „bytu” niesie zawsze coś nieokreślonego, a zatem jest najbardziej ogólne. Odnosi się bowiem do wszelkich klas i specyfikacji bytów – cielesnych i niematerialnych, realnych (aktualnie) i możliwych, zawartych w czasie i wkomponowanych w wieczność, do tego, co skończone i nieskończone etc. A zatem wszelka, tj. jakakolwiek refleksja w obrębie wszystkiego, co istnieje lub może istnieć, nie jest możliwa poza pojęciem „bytu”. Istotne przy tym wydaje się to – zauważa nasz Autor – że pojęcie „bytu” jest czymś presuponowanym w obszarze czynienia refleksji, a ta jest warunkiem procesu abstrakcji, co w jego przekonaniu jest wystarczającym dowodem na to, że abstrakcja jako taka nie jest pierwotnym źródłem pojęcia „bytu” jako bytu, a w każdym razie forsowanie takiej tezy byłoby niepozbawione wielu trudności. Pojęcie „bytu” jako bytu bowiem, owszem, jest pojęciem ogólnym, lecz jest również czymś nieokreślonym, a przecież odnosi się do bytu jako czegoś, co istnieje, co jest rzeczywiste i konieczne wobec wszelkiego ludzkiego rozumienia. A zatem, pojmując byt, pojmuje się „coś”, co jest jakąś (dowolną) rzeczą, charakteryzującą się realizowaniem jakiegoś „wewnętrznej natury”, co ukierunkowuje myśli w stronę pojmowania świata na sposób substancjalny. Przy czym, znowu powraca podnoszona już wcześniej uwaga, że zawsze chodzi tu o afirmację lub negację czegoś, co „jest” lub też „nie jest”. Wynika stąd, że pojęcie „bytu” jako takiego jest koniecznym warunkiem wszelkiego rozumienia świata i to w jego najbardziej pierwotnej intuicji. Nie zgadzając się ze stanowiskiem Autora *Krytyki władzy sądzienia*, Balmès zaznacza, że akty ludzkiego poznania na kreują swoich przedmiotów. Poznanie jest możliwe jedynie na płaszczyźnie ich istnienia, skąd wynika, że istnienie rzeczy jest warunkiem zaistnienia ich poznania [por. FF 5, XI, 74-78. 81-82. 85-86; FF 9, XIII, 96].

Analizując fakt naturalności zdrowego rozsądku, Balmès zauważa, że jego epistemiczna operatywność dotyczy rozmaitych płaszczyzn ludzkiej aktywności. Wszystkie je jednak łączy ten realistyczny fundament, jakim jest „porządek obiektywny” (*orden objetivo*), niezależny w swej istocie od porządku wyrastającego z aktów świadomości, bądź też z układu rozumowań. Tak więc, płaszczyzna zdrowego rozsądku komunikuje prawdę o tym, że rzeczy w swej „warstwie” ontycznej są tym, czym są (są takie, jakie są), a zatem i w „warstwie” poznawczej są takie, jakie się wydają. Oczywiście, chodzi tutaj J.L. Balmèsowi o wyakcento-

wanie faktu jego realizmu, dlatego mówi, że natura bytu nie zasadza się w tym, jakim on się wydaje, ale w tym, czym on *de facto* w swojej bytowości jest [por. FF 1, XXXII, 318; FF 3, XXI, 152]. Z tego tytułu opowiada się jednoznacznie za wnioskiem, że istnieje pewność, i to pewność bezpośrednia, dotycząca zachodzenia relacji między podmiotem, a bytami od niego różnymi, co oznacza, iż poza wszelkim sceptycyzmem, bądź „metodycznym wątpieniem” istnieje pewność co do istnienia „świata zewnętrznego”. Wszystko zatem to, czemu nadaje się miano cielesnych (materialnych) fenomenów posiada swoje istnienie realne w sferze tego, co stanowi rzeczywistość pozapodmiotowa. Podstawą tego przekonania jest właściwe podmiotowi „świadczenie zmysłów”, ale nie tylko na płaszczyźnie czysto fenomenalnej, lecz również – jak się wyraża Balmès – naukowej. Naturalnie, dochodzi do tego działanie samego intelektu, który na gruncie prostego „instynktu natury” (*instinto de la naturaleza*) weryfikuje zasadność dokonującego się tutaj przejścia od subiektywności w kierunku obiektywizmu [por. FF 3, XXXIV, 267].

Od zasygnalizowanego tutaj zagadnienia rozpoczyna Balmès analizy książki czwartej *Filosofía fundamental*, pytając o podstawy-racje „przejścia” od zmysłowych wrażeń do (intelektualnej) sfery pojęć. „Czy jest w naszym umyśle – zawiazuje przywołaną tu aporię – coś więcej, niż tylko wrażenia?”. Zanim przejdzie do dyskusji z Arystotelesem, a następnie z Kartezjuszem, Malebranchem, Lockiem oraz, zwłaszcza, ze stanowiskiem Condillaca, czyni jedno wstępne ustalenie. Oprócz obszaru wrażeń, a zatem tych fenomenów, które niejako koniecznie muszą być zrelacjonowane wobec tego, co stanowi „świat zewnętrzny”, istnieje także „inny porządek fenomenów”, które na równi z tamtymi są obecne w świadomości. Polemizując jednak z najbardziej kontrowersyjnym ujęciem, którego autorem jest E. Condillac, J.L. Balmès punktuje te punkty jego epistemologii, które wydają się nie do przyjęcia, głównie zaś to, iż wszelkie akty dokonujące się w ludzkiej duszy nie są niczym więcej, niż wyłącznie przetwarzanymi ciągle wrażeniami zmysłowymi. Zarówno bowiem poznawcza uwaga, fenomen pamięci, zdolność porównywania, jak i sądenia są postaciami doświadczenia bazowego, a więc samych wrażeń. To samo dotyczy rozumienia, czy raczej poznawczego odbierania samego podmiotowego „ja”. Prostem, jak przekonuje Balmès, kontrargumentem na tego typu tezy jest fakt, że owszem zadomowione w umyśle „pojęcia intelektualne” (*ideas intelectuales*) „nadażają” – jak to określa – za reprezentacjami zmysłowymi. Niemniej jednak samo pojęcie, np. pojęcie „trójkąta”, jest czymś innym niż jego reprezentacja. Pojęcie „trójkąta” 1) jest niewątpliwie jedno, zaś reprezentacji trójkąta jest bardzo wiele i przyjmują (mogą przyjmować) rozmaite formy; 2) pojęcie „trójkąta” jest jednakowe dla osoby niewidomej od urodzenia, jak i dla człowieka obdarzonego zmysłem wzroku. Naturalnie, ta sama prawidłowość dotyczy wszelkich innych układów pojęć i reprezentacji, które, owszem, są z nimi skorelowane, ale nie są bynajmniej tylko ich modyfikacjami [por. FF 4, I, 1-3; C V, 3; FF 4, II, 6-7; FF 4, III, 17. 19-20; zob. FF 4, VII, 47; FF 4, VIII, 52; zob. FE\_I IV, 44; FF 10, XVII, 187-188].

Naturalnie, pierwszym niejako fundamentem, na jakim wspiera się Balmès rozumienie bytu, jest byt realny, aczkolwiek jego istnienie oraz „zawartość” są komunikowane w sieci pojęć – powtórzmy – określonych oraz nieokreślonych. Sam jednak byt, byt realny, pozostaje pierwszym przedmiotem jakiegokolwiek rozumienia i wtórnie – poznawania świata. Od jego ontycznej nośności pochodzi cały splot epistemicznej funkcjonalności zasady niesprzeczności. W związku z tym sam byt, jak i sama owa zasada składają się na ontologiczny obraz tego, co w rzeczywistości odpowiednio jest odczytywane jako np. substancja i jej przypadłości, przyczyna i jej skutki, to co konieczne i to co przygodne. W każdym razie, w celu poznawczego uchwycenia bytu czymś nieodzownym jest – przypomina J.L. Balmès – obecność jakichś jego realnych „właściwości”. Tak zatem, w eksponowaniu realizmu bytu i jego zaprzeczenia (niebytu), jak i jego istotnych – mówiąc językiem Stagiryty – kategorii, głównie substancji i przypadłości, konieczny jest sam jego realizm (istnienie) oraz jakieś, dające się uchwycić charakterystyczne cechy. Niejako więc instynktownie podmiot poszukuje istoty bytu, tego czym on jest, jaka jest jego natura [por. FF 4, XXI, 130-132].

W tym tle pada również pytanie o to, czy i w jakiej sytuacji można mówić o realnej różnicy pomiędzy dwoma aspektami bytu, tj. między jego istnieniem i istotą. Balmès zauważa najpierw, że w prostej intuicji świata, czyli w czytaniu jego wewnętrznej, ontycznej struktury należy rzeczywiście mówić o dwóch porządkach – egzystencjalnym (istnienie) oraz esencjalnym (istota). Kiedy się bowiem poznaje dowolny przedmiot jako urzeczywistniony (realny), to akcentuje się „moment” jego istnienia i odpowiednio, kiedy się rozpatruje ten sam byt w splocie jego determinacji, a więc tego, co go konstytuuje, zwraca się uwagę na jego treść, czyli istotę. Tak zatem, podkreśla nasz Autor, „afirmacja istnienia reprezentuje czystą realność”, natomiast „pojęcie istoty komunikuje determinację tejże realności”. I pyta w związku z tym, czy rzeczywiście zasadne jest mówienie o realnej odrębności tych aspektów, podkreślając, iż scholastycy opowiadają się właśnie za rzeczoną wyżej różnicą, którą sam Balmès określa jako „bardziej subtelną niż solidną”. Istotą rzeczy, powtarza w tym kontekście raz jeszcze, jest to wszystko, co ją określa, a zatem i odróżnia od wszystkich innych, zaś istnieniem jest „akt”, który tejże rzeczy udziela istoty, to znaczy jest tym, przez co istota istnieje. Następnie, w swojej argumentacji Autor *El Criterio* powołuje się także na funkcjonowanie i treść samej zasady niesprzeczności i dodaje, że w obrębie jej poznawczego komunikatu dochodzi zawsze do „zestawienia” dwóch rzeczy, bądź ich właściwości, natomiast mówiąc o istnieniu oraz istocie, w zasadzie mówi się o tym samym bycie, w którym obydwie te aspekty się spotykają i dopełniają. „Istota jest tym samym, co istnienie” – wnioskuje; „jeśli [bowiem – JT] brakuje istoty, będzie również brakować istnienia”. Tak zatem, wydaje się, że różnica pomiędzy tymi dwoma aspektami nie jest różnicą realną, a jedynie ściśle poznawczą, ponieważ „istota nie odróżnia się od istnienia”. Oczywiście, dodaje nasz Autor, inna sytuacja realizuje

się w Bogu, gdyż w Nim jako bycie nieskończonym „istota i istnienie są identyczne”, są „tożsame” i refleksja taka nie powoduje żadnej sprzeczności; jest to więc właściwie realna różnica [por. FF 5, XII, 88-94; FF 5, XIV, 112].

W celu uchwycenia tego, czym jest współistnienie bytów Jaime L. Balmès zauważa, iż wystarczy tutaj proste poznawcze ujęcie ich istnienia. Samo współistnienie jest zatem istnieniem, natomiast czym innym jest następstwo bytów. Jest ono – konsekwentnie – istnieniem jednych oraz nieistnieniem innych. Wynika stąd, że byt (realny) odnosi się do tego, co istnieje aktualnie, nie zaś do tego, co przeszłe lub przyszłe. Wyklucza się tu zatem jakiegokolwiek temporalne fazy. Autor *Filosofía elemental* raz jeszcze powtarza, że następstwo (również czas) jest możliwe jedynie wówczas, gdy realizuje się byt i jego zaprzeczenie. Prowadzi to do wniosku, że pojęcie „współistnienia” jest pojęciem prostym. Nie zawiera bowiem w swej treści nic ponad to, iż byty istnieją. Natomiast kategoria „następstwa” jest złożona, ponieważ mieści w sobie byt i niebyt. Naturalnie, rozumieniu tych pojęć towarzyszą pojęcia niejako bazowe, a więc - powtórzmy – samo pojęcie „bytu”, jak również pojęcie „rozciągłości” i „czasu”. One w zasadzie fundują kształt ontologii i wtórne – innych nauk. Dodaje tutaj nasz Autor, że analiza tychże pojęć jest dla niego swoistą metodą<sup>135</sup>, jaką obiera w swoim studium filozofii [FF, 7, VIII, 54-58; C VI, 2; FF 7, XIV, 103; zob. FE\_I XV, 205-206].

## 2. Rzeczywistość a epistemiczna struktura idei

Zaprezentowane powyżej ustalenia J.L. Balmèsa, których wyjściową problematyką jest ta akcentująca rolę pewności i prawdy w ludzkich aktach poznawczych, nie jest – pomimo zarysowujących się tu tendencji idealizujących na modłę systemu epistemologii Descartes’a – oderwana od kwestii realizmu bytu w jego interpretacji egzystencjalnej (za Akwinatą) oraz zdroworozsądkowej (za Th. Reidem). *Novum* proponowane przez katalońskiego Myśliciela polega zatem na swoistym wypośrodkowaniu pomiędzy niezaprzeczalnie słusznymi rozwiązaniami rzeczonoego realizmu arystotelesowsko-tomistycznego z jednej strony oraz refleksji akcentującej (aktywną) rolę podmiotu poznającego – z drugiej. Naturalnie, w tym wypadku epistemiczna optyka „odpodmiotowa” stymulowana jest poprzez poznawcze rygory płynące z obszaru zdrowego rozsądku.

---

<sup>135</sup> Przez samą metodę naukową rozumienie Balmès badawczy „porządek”, który umożliwia dwie zasadnicze sprawy – „omijanie błędu” oraz „poszukiwanie prawdy” [por. FE\_L 3, I, 3091].

## 2.1. Natura intelektu i akt intelektualny

Poddając analizie problem poznawczej reprezentacji, a zatem wyjaśniając typ i jakość związku pomiędzy tym, co jest epistemicznie reprezentowane, a czynnikiem reprezentującym, dotyka J.L. Balmès raz jeszcze zagadnienia naturalnych relacji, jakie zachodzą w obrębie osi poznawczej podmiot – przedmiot. Pojawia się więc w tym kontekście refleksja na kanwie istoty inteligencji, to znaczy tego poznawczego czynnika, który się odnosi do poznającego świat podmiotu. Ten ostatni odsłania się w swoim działaniu, bądź to jako skierowany wobec świata zewnętrznego – w jego relacji względem przedmiotu, bądź to ukierunkowany w stosunku do samego siebie w obszarze swoistej zwrotności swoich własnych aktów poznawczych. Kontekst ów pozwala Autorowi *Filosofia elemental* na poczynienie istotnej uwagi porządkującej, a mianowicie stwierdza, że każda rzecz, która się jawi jako „bezpośrednio inteligibilna” (*inmediatamente inteligible*), musi spełniać założone jakby w samej swej naturze dwa warunki, jakimi są jej niematerialność (*inmaterialidad*), jak również aktywność (*actividad*). Wspomniana aktywność jest aspektem koniecznym i w żadnym wypadku niezbywalnym z uwagi na to, że w procesie rozumienia działanie – aktywność właśnie, jest źródłem pojawienia się pojęcia (idei rzeczy). Przy czym, samo rozumienie może mieć charakter poniekąd bierny. W sytuacji bowiem, kiedy rodzi się pojęcie, niepodobna nie posiadać jakiegoś typu rozumienia. Idea zatem jest swoistym warunkiem pojawienia się rozumienia. Tutaj także – jak podkreśla Balmès – znajduje się powód, dla którego ludzkie rozumienie jako takie nie jest inteligibilne samo z siebie, co oznacza, że potrzebuje, właśnie jako koniecznego kryterium, owej aktywności. Nie oznacza to jednak oczywiście, iż poznający podmiot – poza jego aktualnie się dokonującymi determinacjami, bodźcami pochodzącymi „z zewnątrz” – nie posiada w sobie pewnej spontaniczności swoich własnych aktów, wszak ma tutaj miejsce wpływ poznawczych doświadczeń oraz rozumowań przeszłych, w jakiś sposób już nabytych. W umyśle człowieka znajdują się liczne idee, które w swej istocie nie są wrażeniami, aczkolwiek – w duchu empiryzmu genetycznego – należy stwierdzić, że podmiot poznający wymaga zewnętrznych poznawczych pobudek komunikowanych poprzez zmysły [por. FF 1, XII, 124; zob. FF 10, XV, 156-158].

Do zagadnienia tego wraca nasz Autor raz jeszcze wówczas, kiedy analizuje istotę pojęć oraz ich relacje z reprezentacjami zmysłowymi. Powołując się na stanowisko arystotelików, których myśl jest zasadniczo metafizyką (*ciencia metafísica*) i jednocześnie polemizując z ujęciem Condillaca, podkreśla on, że „punktem wyjścia” operacji poznawczych jest rzeczywiście jakiś rodzaj pierwotnej empirii, to znaczy odbieranie najpierw wrażeń zmysłowych, by następnie w procesach aktów intelektualnych poddawać je pozazmysłowej już „obróbce”, w czym pierwszymi jakby operatorami są pojęcia. Ich funkcjonalność jest powiązana z podłożem, jakim są reprezentacje, ale same owe pojęcia są efektem ludzkiej, niematerialnej przecież inteligencji wyrażanej – jak mówi – za pomocą różnych odcieni inter-

pretacyjnych, takich jak na przykład: „ludzka aktywność właściwa”, aktywność „wyższa od wszelkich władz w porządku zmysłowym”, aktywność „wrodzona”, czy też – „moc intelektualna”, „światło rozumu” lub wreszcie – „partycypacja światła boskiego”. Z tego wynika, że – w opinii szkoły perypatetyckiej – istnieje różnica „wewnętrzna, istotna” pomiędzy tym, co jest (zmysłowo) odczuwane, a tym, co jest (intelektualnie) rozumiane. Niezaprzeczalnym faktem pozostaje to, należy to jeszcze raz wyartykułować, iż istnieje wyraźna różnica pomiędzy czystymi pojęciami a reprezentacjami zmysłowymi, oraz trzeba brać pod uwagę konieczność zrelacjonowania układu (z natury niematerialnych) pojęć wobec układu przedmiotów materialnych [por. FF 4, VII, 47-48. 50; zob. FE\_ES XIII, 89. 93; FF 4, VIII, 52; FF 4, IX, 55; FE\_I V, 58-60].

Stara się to Balmès wyjaśnić poprzez wprowadzone przez siebie rozróżnienie dwóch rodzajów reprezentacji, a mianowicie – reprezentacji tożsamości oraz przyczynowości. Odnosząc się do pierwszej z nich stwierdza, że nie pojawia się ona na kanwie tożsamości rzeczy reprezentującej (*cosa representante*) z reprezentowaną (*la representada*), ani też – analogicznie, tym bardziej – na mocy tożsamości przyczyny i skutku. Posiadane przez człowieka idee nie utożsamiają się bowiem z przedmiotami, ani też ich nie przyczynują. W związku z tym, odwołując się do intuicji Leibniza, Autor *El Criterio* czyni następujące spostrzeżenie: jeśli istnieje jakiś byt reprezentujący dowolny byt inny niż on sam, to z tego wynika, że nie dysponuje on mocą reprezentacji własną, lecz nadaną mu z zewnątrz. Inna pojawiająca się tutaj uwaga dotyczy tego, że sama komunikacja pomiędzy różnymi bytami inteligentnymi nie może dokonywać się bez odniesienia ich do „inteligencji pierwszej” (*inteligencia primera*), czyli Boga. On bowiem jest ich ostateczną przyczyną – zarówno przyczyną samego zaistnienia, jak i zapodmiotowanej w nich inteligibilności. Dlatego też Bóg jest podstawą i wyjaśnieniem zachodzących między nimi reprezentacji. Reflektując natomiast przyczynowość stwierdza Balmès, że owszem – może być ona źródłem reprezentacji, ale nie jest dla niej racją wystarczającą. Przyczyna, aby być podstawą reprezentacji, musiałaby być istotą inteligibilną. Wniosek fundamentalny, jaki stąd wypływa jest następujący – istnieją pewne pryncypia ludzkiej wiedzy, które są wspólne wszystkim ludziom. Owszem, istnieją odmienności, ale te mają charakter drugorzędny. Stąd kataloński Filozof przekonuje, że umysł człowieka, zarówno w swoim istnieniu, jak i naturalnym rozwoju jest „zależny od inteligencji nieskończonej”, która się odsłania właśnie jako absolutna przyczyna, a nawet więcej – jako „mistrzyni” wszystkich umysłów. Podstawą takiego stanu rzeczy jest – między innymi – to, że w umyśle człowieka znajduje się pojęcie „tego, co nieskończone”. Jest to doświadczenie charakteryzujące wszystkich ludzi, ponieważ gdyby nie istniało takie pojęcie wspólne, ludzkie refleksje na temat nieskończoności byłyby po prostu niemożliwe. Zresztą, podkreśla J.L. Balmès, pojęcie „nieskończoności” „nie jest intuicyjne, lecz ogólne i nieokreślone”. Jest więc pojęciem ukonstytuowanym z dwóch innych pojęć nieokreślonych,

a mianowicie pojęcia „negacji” oraz pojęcia „granicy” [por. FF 1, XIII, 128-129; FF 10, XVII, 191; FE\_I IX, 103-106; zob. FE\_G VI, 62].

Tymczasem, we wszystkich ludzkich aktach poznawczych związanych ze zmysłowością pojawiają się reprezentacje, w strukturę których wchodzi fenomen rozciągłości. I jest to – jak się wydaje – prawidłowość konieczna, ponieważ, jak podkreśla to Balmès, „bez niej nic nie jest przedmiotem reprezentacji”. Naturalnie, sama owa rozciągłość, to znaczy rozciągłość sama w sobie i w związku z tym, idąca za nią również ograniczoność (*limitabilidad*), nie odsłania się w żadnym rodzaju poznawczych „kombinacji”. Jest zatem mało komunikatywna – jest niejasna i tym samym bliżej nieokreślona. Wyływa stąd wniosek, że zarówno rozciągłość, jak i to, co z natury rzeczy jest ograniczone, są dwoma składnikami zmysłowej intuicji, która zawiera w sobie jakby dwa progi. Istnieje bowiem intuicja pierwszej klasy, kiedy – przykładowo – podmiot postrzega lub wyrażając się bardziej precyzyjnie – posiada intuicję tarczy księżyca. Istnieje również intuicja drugiej klasy w sytuacji, gdy ten sam podmiot chce ująć właściwości okręgu składającego się na całość obrazu tejże tarczy. W tym wypadku, w swoim własnym wnętrzu musi sobie wytworzyć odpowiednią reprezentację. Stąd wynika, że – jak mówi Autor *Filosofia fundamental* – „bez wychodzenia z porządku zmysłowego” podmiot może doświadczyć owej swoistej poznawczej „mocy” jako źródła „nieskończonych reprezentacji”. W ich palecie pojawiają się takie, które są: 1) „pasywne”, a więc te, które się pojawiają w umyśle całkowicie niezależnie od jego aktywności, 2) „spontaniczne”, czyli niezależne od oddziaływania przedmiotów zewnętrznych oraz woli i wreszcie, 3) „wolne”, a zatem odsłaniające się w obszarze funkcjonowania ludzkiej wolności [por. FF 4, XIX, 114-123].

W związku z powyższymi ustaleniami nasz Autor wyprowadza kilka fundamentalnych wniosków odnoszących się do natury działania intelektu. Najpierw przypomina powtórnie, że aby być rzeczą inteligibilną na sposób bezpośredni, należy koniecznie być czymś niematerialnym (*inmaterial*). Materia bowiem sama z siebie nie może być czymś inteligibilnym. Następnie odnotowuje uwagę, że relacja, jaka zachodzi między istotami duchowymi i cielesnymi nie może być domeną „czystej obiektywności” (*pura objetividad*) i w związku z tym, musi istnieć jakiś inny rodzaj relacji, która uzasadnia odniesienie „świata inteligencji” i „świata cielesnego”. Oznacza to konsekwentnie, że byt inteligentny (*ser inteligente*) może w swej istocie nie być (jednocześnie) bytem bezpośrednio inteligibilnym, gdyż ten zdaje się zawierać w sobie jakąś „wyższą doskonałość” (*mayor perfección*), niż sama jego (własna) inteligibilność, co z kolei prowadzi do wniosku, iż trzeba się tu odwołać do aktywności nieskończonej (*actividad infinita*), która jest inteligibilna sama w sobie, czyli ostatecznie do Boga. Okazuje się więc, że ludzka dusza – ludzki intelekt, jakkolwiek złączony z czynnikiem cielesnym, nie jest inteligibilny sam przez się bezpośrednio, a jedynie przez swoje akty – duchowe działania i w związku z tym, dla swej zrozumiałości, z konieczności musi uwzględnić

istnienie aktu najwyższego, a więc Boga [por. FE\_T XI, 65; FF 1, XII, 125]. Sam z siebie bowiem rozpoznaje granice swoich możliwości. Struktura obiektywizmu stosowanych przez człowieka pojęć oraz percepcja koniecznych relacji, jakie zachodzą w układzie rzeczy realnych i możliwych, odsłania ramy komunikacji, jaka zachodzi pomiędzy ludzką inteligencją a „bytem będącym podstawą całej owej sfery możliwości. Możliwość jako taka wydaje się całkowicie niewyraźna poza zakładaniem istnienia przywołanej tu komunikacji, która jest czymś dorzecznym jedynie w sytuacji działania Boga. Jest ona zatem zrozumiała i swoiście reprezentatywna wyłącznie w istnieniu „bytu koniecznego”, w Jego „nieskończonej naturze” [por. FF 4, XXVI, 170; FF 3, XII, 83; zob. FF 5, XIV, 105-109].

Problematyka ludzkiej duszy i jej działań znajduje również odbicie w J.L. Balmès analizach ześrodkowanych na sposobie poznania – jak się wyraża „duchów czystych”, a zatem, naturalnie – w pierwszym rzędzie samego Boga, chociaż jest to typ poznania jedyny w swoim rodzaju oraz tych, które z natury rzeczy są „oddzielone” od ciała, tzn. nigdy z tym ostatnim nie współistnieją. Naturalnie, w tym drugim wypadku o chodzi o istnienie i poznanie właściwe aniołom. Oczywiście, kwestię tę nasz Autor jedynie sygnalizuje, zwracając uwagę, iż w zasadzie nie jest to domena filozofii, ale religii, czy – jak mówi – „cnoty” (*virtud*). Dla pewnego zatem uproszczenia, mówiąc o „duchach czystych”, mówi Balmès także o specyfice działania duszy człowieka, a więc tej substancji, która współbytuje i współdziała z ciałem jako organem zmysłowym. Pytanie, które się tutaj pojawia dotyczy tego, czy „byt” (*ser*), który „znajduje się” w osobie ludzkiej, a więc dusza, która „odczuwa, myśli i [czegoś – JT] chce”, potrafi odbierać wrażenia zewnętrzne? Zwracając uwagę na to, że „odczuwać” znaczy tyle, co 1) „odbierać wrażenia przez pośrednictwo organów cielesnych” oraz 2) „w prosty sposób doświadczać wrażeń niezależnych od organu cielesnego”, Autor *El Criterio* stwierdza, iż dusza odbiera świat zewnętrzny „za pomocą ciała”, którego jednak wsparcie jest czysto „instrumentalne”. Połączenie zatem duszy (substancji prostej) i ciała (substancji złożonej) sprawia, że podmiot poznania może i *de facto* odbiera wrażenia, jakie do niego docierają. Materia sama z siebie, dodaje Balmès pierwszą z uwag, „nie jest zdolna do odczuwania”; zresztą, żaden byt złożony nie jest w stanie odbierać wrażeń, tym bardziej nie jest możliwe, aby je w zorganizowany sposób zbierał i porządkował. Poza tym, prostota – w tym wypadku ludzkiej duszy – jest właściwością negatywną, tzn. taką, która, owszem, wyklucza części, ale nie przydaje afirmacji żadnych (pozytywnych) właściwości. Wniosek, jaki się tutaj pojawia jest ten, że zmysłowe reprezentacje z całą pewnością wspierają „percepcję czysto intelektualną”, aczkolwiek należy brać pod uwagę i to, że istnieją także pojęcia wrodzone (*ideas innatas*), pojęcia ogólne (*generales*) i konieczne (*necesarias*)<sup>136</sup>,

<sup>136</sup> Przykładem jest znowu dla Balmès pojęcie „trójkąta”. Nie musi ono – dowodzi – być pochodną wrażenia. Wręcz pewne jest, iż przynależy do całkowicie odmiennego, wyższego porządku. Podobnie jest z (ogólnym) pojęciem samej „rozciągłości” [por. FF 3, XXXIV, 264. 266].

a zatem takie, które nie wyrastają z palety (zmysłowych) wrażeń [por. FF 3, XXXI, 219-230; FF 3, XXXIV, 263-264].

Zauważona tutaj prawidłowość bierze się z faktu, że jakikolwiek przedmiot ludzkiego poznania oraz rozumienia jest ściśle powiązany z istotą rzeczy (*esencia de la cosa*). Sama bowiem percepcja jest czymś immanentnym, jest czymś, czego podłożem jest właśnie podmiot, gdzie dokonuje się swoista współgra subiektywności i obiektywizmu. Można zatem postawić tezę, iż poznawane przez człowieka przedmioty same przyczynują efekty poznawcze, tj. umożliwiają poznanie i rozumienie tego, czym są. Z epistemologicznego punktu widzenia wynika stąd, iż pojawiające się wrażenie kończy pewien poznawczy proces, ale staje się przez to samo początkiem wiedzy. Wiedza więc zasadza się na nośności tego, czym w swym realizmie przedmioty są, ale jako taka, nie jest nimi ograniczona. Oczywiście, porusza się ona w „regionach” – jak mówi Balmès – tego, co realne, ale nie stroni również od tego, co (tylko) możliwe. Tę porcję refleksji kończy więc na poły poetycką pointą, wyrażając przekonanie, iż cały ów splot władz ludzkiego poznania, które symbolizuje fenomen ludzkiego „serca”<sup>137</sup>, nie podzieli losów ciała, które po śmierci musi być złożone do grobu, ale że wraz z duszą „powróci” w „rejonie nieśmiertelne”<sup>138</sup> [por. FF, 3, XXXI, 231. 236-237. 243; zob. C XXI, 1; FE\_E XXVIII, 233nn].

W opinii Autora *Filosofia elemental* istnieje wiele przesłanek, nie tylko natury religijnej, które zarysowane wyżej pragnienie potwierdzają. Potwierdzają to, z czysto filozoficznego punktu widzenia, analizy skupione wokół umysłu i znajdujących się w jego obszarze pojęć, ale również badania tej szczególnie bogatej sfery, jaką jest natura aktu intelektualnego (*acto intelectual*). W przypadku pojęć, głównie pojęć w zakresie geometrii, widać jasno, iż nie są one tym samym, co zmysłowe reprezentacje. Prowadzi to konsekwentnie do wniosku, że istnieje istotna, diametralna różnica między tym, czym jest rozumienie (*el entender*) „czegoś”, a jego wyobrażenie (*el imaginar*). Wyobrażenie – dowodzi ponownie Balmès – owszem, towarzyszy pojęciu, ale nim samym nie jest. Oznacza to, że próba utożsamiania pojęcia i (zmysłowego) obrazu (*imagen*) jest po prostu błędem, ponieważ ten ostatni jest tym, co reprezentuje, a zatem jedynie wyraża pewne podobieństwo (*semejanza*). Coś analogicznego ma miejsce w porządku intelektualnym, gdyż tutaj także można mówić o ujmowaniu podobieństw, ale nie jest to z natury rzeczy porządek materialny. Wynika stąd, iż samo rozumienie (czegoś) pojmujemy jako coś, czego podstawą jest rzecz, która jest przedmiotem owego rozumienia. „Rozumiemy rzecz – mówi – nie pojęcie”. Bardzo ciekawego przykładu dostarcza próba myślenia o Bogu, który jest przeciwieństwem – jak się wyraża Balmès – „duchem najczystszy”,

<sup>137</sup> W *El Criterio*, mówiąc o poznawczej roli uczuć, J.L. Balmès podkreśla, iż serce w istocie swej nie myśli, ani nie wydaje jakichkolwiek sądów – ale jego naturalną domeną są właśnie uczucia, które posiadają ważny wpływ na władze duszy, a zatem na akty rozumu oraz woli [por. C XIX, 11-12].

<sup>138</sup> Uzasadniając fakt niezniszczalności ludzkiej duszy Balmès twierdzi, iż każdy „człowiek posiada wrodzone pragnienie nieśmiertelności” [FE\_E XXVIII, 236].

a jednak w swoim (ograniczonym z natury) aktem poznawczym chwyta Go człowiek w pewnym wyobrażeniu, tj. pod pewną postacią-formą zmysłową. Jak się zatem okazuje, należy czynić klarowne dystynkcje pomiędzy tym, co pojęciowe (intelektualne), a tym, co wyobrazeniowe (zmysłowe). Niemniej jednak należy brać pod uwagę ten fakt, że sam akt intelektualny, chociaż próbuje się go wyrazić za pomocą wielu językowych modeli, pozostaje czymś tajemniczym. Stosunkowo łatwo jest więc go wskazać, ale wyjątkowo trudno wyjaśnić. Ilustruje to nasz Autor sytuacją człowieka niewidomego od urodzenia, któremu usiłuje się pomóc zrozumieć, czym jest i co znaczy np. jakiś kolor. Akt intelektualny jest wobec tego w swej istocie „faktem prostym” (*hecho simple*), ale skomplikowanym, gdy idzie o jego werbalną eksplikację. Dzieje się tak głównie dlatego, że – chociaż pojęcia, które są dla owego aktu najbardziej operatywne, są od reprezentacji zmysłowych całkowicie odmienne, to jednak wchodzą z nimi w cały splot koniecznych relacji [por. FF 4, IV, 21-28; FF 4, V, 29; zob. FE\_ES XIII, 95. 100; FE\_ES XVII, 131].

Wynika stąd przekonanie, że „fakty zewnętrzne” są skorelowane z poznawczą intuicją odnoszącą podmiot (także człowieka pozbawionego zmysłu wzroku od urodzenia), do treści jakiegoś zmysłu, np. zmysłu widzenia. Wprawdzie pojęcia nabudowywane na kanwie takich aktów poznawczych są niekompletne, niemniej jednak zawierają w sobie coś określonego, tzn. posiadają jakiś sposób wyrazu (komunikacji) ich treści; nawet jeśli nie są one wyrażalne za pomocą jakiegoś typu werbalizacji. Tym bardziej dotyczy to samego faktu istnienia owych zewnętrznych faktów (przedmiotów). Bywa bowiem tak, że niejednokrotnie umysł nie dysponuje intuicją danej rzeczy, ale może ją w jakiś sposób poznać oraz być całkowicie przekonany co do faktu jej realnego istnienia. Wynika stąd, że umysł charakteryzuje się naturalną zdolnością poznawania przedmiotów (faktów poza nim samym) na mocy ogólnych pojęć, które są swoistymi ich nośnikami [por. FF 4, XV, 97-100].

Wracając do zagadnienia wcześniej już sygnalizowanego, a mianowicie istnienia w umyśle człowieka idei wrodzonych, Balmès, po przedstawieniu historycznej panoramy problemu (ujęcie materialistów, sensualistów i scholastyków – z podkreśleniem akceptowanych przez niego wątków doktryny św. Tomasza z Akwinu), twierdzi jednoznacznie, iż takie pojęcia w poznającym świat zewnętrzny, ale i swoje własne stany duchowe (niematerialne) podmiocie, bezsprzecznie istnieją. Owszem, chodzi o wskazane przez Akwinatę „pierwsze zasady” bytu i – wtórnie – poznania, ale chodzi również o cały swoisty wachlarz tego, co znajduje się w umyśle (każdego) człowieka w sposób niezależny od jakichkolwiek aktów zmysłowego doświadczenia. Oczywiście, przekonuje nasz Autor, istnieje cały wachlarz dyskusji na temat pochodzenia i natury tych poznawczych składowych, jakimi są – reprezentacje zmysłowe, rozmaite akty intelektualne, sieć idei geometrycznych, pojęć intelektualnych czystych, intuitywnych i nieintuitywnych, określonych i nieokreślonych pojęć ogólnych, ale – jak podkreśla – niekoniecznie

należy je wiązać z tym, co „wrodzone”<sup>139</sup>. Niemniej jednak, uważa on, iż podmiot „powinien rozpoznać w sobie aktywność wrodzoną”, odnoszącą się do praw za-podmiotowanych przez „nieskończoną inteligencję, która je stworzyła”. Wypływa stąd wyjątkowo ważny wniosek, którego treścią jest teza, że ludzka „aktywność intelektualna posiada warunki *a priori*”, a więc takie warunki, które są absolutnie niezależne od porządku zmysłowości. Tak zatem, niewątpliwie – zauważa J.L. Balmès – „w ludzkiej inteligencji znajduje się coś *a priori* i coś absolutnego”. Oczywiście jest, że sprawcą tego, co w człowieku jest „wrodzone” jest sam Bóg. On jest bowiem Stwórcą całego porządku ontycznego i On jest gwarantem epistemicznego docierania do prawdy i jej – w miarę możliwości – poprawnego rozmienia [por. FF 4, XXX, 192-207; FE\_I V, 54; zob. FF 10, XV, 159nn; FE\_G I, 15. 18; FF 10, XVI, 175].

## 2.2. Intuicja intelektualna

Prezentując specyfikę poznania, Jaime L. Balmès zauważa najpierw, iż są dwa jego podstawowe rodzaje – oparte na intuicji oraz dyskursywne. Skupiając uwagę na pierwszym, mówi że jego istotą jest to, iż jego przedmiot jest dany wprost, tzn. odsłania się taki, jaki jest. Sama zatem intuicja umożliwia dwojakiemu rodzajowi sposoby weryfikacji swoich danych. Przedmiot 1) może się ujawniać w samym akcie intuicji na kanwie naturalnej, poznawczej bezpośredniości, albo 2) za pośrednictwem pojęcia, czy też poznawczej reprezentacji [zob. także: Wadowski 2013, s. 69nn]. W pierwszym jednak przypadku, konieczne jest to, aby ów przedmiot był inteligibilny sam przez siebie. Zupełnie odmiennie wygląda sprawa z poznaniem opierającym się na dyskursie. Tutaj bowiem konieczne jest rozumowanie (*raciocinio*). Daje tutaj nasz Autor dość plastyczny obraz – człowieka np. można poznać na drodze intuicji wprost w sytuacji, kiedy jest poznawczo dany taki, jaki jest ze wszystkimi swoimi cechami, które dają się uchwycić. Jest także możliwe, aby na bazie intuicji poznać tego samego człowieka analogicznie, dysponując całym, w miarę pełnym, zasobem jego cech charakterystycznych. I to jest zasadniczo domena poznania intuicyjnego. Natomiast dyskurs jest konieczny wtedy, kiedy przedmiot, na przykład ów człowiek, nie jest dany ani wprost, ani za pomocą ustalonego już, a więc zweryfikowanego wcześniej zespołu cech. Dyskurs więc wymaga całej palety pojęć, rozumowań, za pomocą których taki obraz przedmiotu (tutaj – człowieka) da się zrekonstruować. Wyrażając się bardzo krótko, Balmès mówi, że poznanie dyskursywne, czyli poznanie za pomocą pojęć jest w istocie poznawaniem (*conocer*); jest procesem, który uruchamia całą bazę po-

---

<sup>139</sup> Należy tutaj dodać, iż, w przekonaniu Balmèsa, pojęcia intuicyjne są zawsze zmysłowe, bądź też intelektualne. Nie są natomiast nigdy wrodzone [por. FE\_I V, 56-57].

jęć, które w sposób pośredni komunikują pewne stany rzeczy. Intuicja zaś jest po prostu widzeniem (*ver*). Ową specyfikę aktów poznawczych demonstruje za pomocą metafory poznania Boga w doczesności, a więc przez ślady stworzeń oraz w wieczności – w widzeniu bezpośrednim. Dzieje się tak, ponieważ samą wieczność należy utożsamiać z istnieniem Bytu nieskończonego. Wynika stąd, że biorąc pod uwagę integralną nośność poznania przez intuicję należy mieć świadomość jej naturalnych ograniczeń, a mianowicie to, że odnosi się ona bardzo konkretnie do takich oto (określonych) obszarów: zmysłowość bierna, zmysłowość czynna oraz inteligencja i wola [por. FF 4, XI, 76-79; FF 7, XVIII, 142; FF 10, XI, 118; zob. Wadowski 2013, s. 131nn].

W księdze czwartej *Filosofia fundamental* poświęconej w całości analizie struktury pojęć jako swoistych poznawczych reprezentacji, podejmuje J.L. Balmès także to szczegółowe zagadnienie, jakim jest zmysłowa intuicja. Czyniąc początkowe wyjaśnienia zaznacza, że w podstawowym swoim znaczeniu intuicja jest takim aktem ludzkiej duszy, który umożliwia percepcję przedmiotu tak jak jest on dany. Jest to zatem akt wewnętrzny (podmiotowy), który się odnosi do tego, co zewnętrzne (przedmiotowe). Naturalnie, sam ów przedmiot intuicji nie zawsze jest, bądź też musi być czymś (bytem) zewnętrznym. Może być bowiem również takim spletem działań duszy, które są uprzedmiotawiane przez sam akt refleksji. Poczyniona tutaj uwaga wydaje się istotna z tego tytułu, że charakteryzowaną w tym miejscu intuicję kojarzy się najczęściej z funkcjonalnością dwóch najbardziej w tym zakresie reprezentatywnych zmysłów, a mianowicie wzroku oraz dotyku. Wszak to ich akty zawierają zawsze relację do przedmiotu i to relację konieczną. Tymczasem, nie każde wrażenie (zmysłowe) jest intuicją. Przedmiotem zatem intuicji są następujące fenomeny: rozciągłość, czynna zmysłowość, inteligencja oraz wolność [por. FF 4, X, 69-72; FE\_T I, 3; zob. Ziemińska 1993b, s. 71nn].

Jaime L. Balmès zauważa banalną – jak można by sądzić na pozór – rzecz, a mianowicie to, że człowiek, wiedziony układem samej rzeczywistości, jak również opierając na jakiejś podstawowej intuicji, po prostu rozpoznaje to, co może być przez niego poznane oraz to, co jawi się przed jego percepcją jako tajemnicze. Przykładem jest tu dla niego pojęcie „przestrzeni”, której pojmowanie nastrocza wiele problemów. Z jednej strony jej rozumienie jest czymś naturalnie intuicyjnym, z drugiej zaś – a świadczą o tym nieprzerwane dyskusje filozofów (Kartezjusz, Malebranche, Newton, Leibniz) sprawa jest bardziej skomplikowana [zob. FF, 3, VII, 43-44]. W nawiązaniu do tych dysput Autor *El Criterio* twierdzi jednoznacznie, że samą przestrzeń, a za nią rozciągłość, należy pojmować jako nieodłączną od pojęcia „ciała” jako takiego, gdyż to ostatnie zawsze jest czymś rozciągłym, aczkolwiek nie tak, jak sądzi Kartezjusz, iż do istoty ciała należy właśnie rozciągłość. Ciało bowiem – jak już to argumentował Arystoteles – posiada także inne kategorie, w świetle których ciało (byt – substancja) znajduje bardziej pełny opis. W przekonaniu Balmèsa, nie ma także potrzeby uciekania się do rozwiązania

zaproprowanego przez Leibniza, wedle którego swoistym „regulatorem” przestrzeni i znajdujących się w jej obszarze (pojemności) rzeczy jest absolutna moc Boga [zob. FF, 3, VIII, 55-61].

Osobną porcję analiz w tym kontekście poświęca J.L. Balmès stanowisku I. Kanta jako opinii, która, ze względu na jej oddziaływanie w samym kantyźmie, ale i poza jego zasięgiem, wydaje się szczególnie ważna. Otóż, jak zauważa, Autor *Krytyki czystego rozumu* niejako *prima facie* poddaje negacji przestrzeń jako obiektywną rzeczywistość. W zgodności z ostrzem swojego krytycyzmu twierdzi natomiast, że jest ona – obok kategorii „czasu” – niczym więcej, niż jedynie subiektywnym warunkiem *a priori* w polu ludzkich (czysto podmiotowych) aktów poznawczych. Jest zatem wyłącznie odpodmiotową formą umożliwiającą poznanie fenomenalnej warstwy rzeczywistości. Dlatego też nasz Myśliciel stwierdza wprost, iż takie ujęcie zagadnienia przyczynia się do destrukcji wszelkiego epistemicznego obiektywizmu z uwagi na to, że w tej perspektywie świat jawi się jako „zestaw” postrzeżeń, które docierają – w całkowicie subiektywny sposób – do ludzkiego umysłu. Naturalnie, otwiera to prostą drogę do idealizmu, ponieważ rozumienie przestrzeni jako czegoś czysto subiektywnego staje się podstawą dla dwóch alternatywnych wniosków – albo 1) nie wyjaśnia w istocie nic w obszarze problematyki istnienia „świata zewnętrznego”, albo 2) neguje całą tę problematykę, negując konsekwentnie sam realizm. Nawet jeśli ten ostatni pojmować w otoczeniu postulatów empiryzmu, to i tak rodzi się zasadnicze pytanie o to, co właściwie oznacza samo doświadczenie, skoro – według Filozofa z Królewca – nie istnieje nic poza odsłoną tego, co jedynie czysto subiektywne? Przestrzeń, jak z tego wynika, podobnie zresztą jak czas, stanowi zatem warunek konieczny zmysłowości, jak i możliwości doświadczenia, ale jest to domena całkowicie idealistyczna. Dzieje się tak, gdyż w istocie rzeczy nie są rozciągle (jak chciał jeszcze Kartezjusz) – rozciągłość jest więc jedynie formą, za pomocą której działa poznawczo ludzki umysł. Wynika stąd, że świat jest zwykłym konstruktem samego tylko umysłu, co dotyczy również i praw natury, ponieważ i one są jego tworem [por. FF 3, XVI, 106. 113-114; FF 3, XVII, 118-120; zob. FF 4, IX, 66. 68; FF 4, XVI, 104; FF 9, XXI, 164].

Pytanie, które tutaj zajmuje Balmèsa skupia się zatem wokół próby odpowiedzi na pytanie: czy istnieje, bądź też czy jest w ogóle możliwy jakiś rodzaj „wiedzy wyższej” (*ciencia superior*), to znaczy wiedzy, która w swej istocie jest różna od tej, wydobywanej z porządku czysto zmysłowego (*puramente sensible*)? Innymi słowy, czy w swojej poznawczej aktywności człowiek może się wznieść ponad poziom fenomenów, które przedstawia sama tylko materia? Dodaje przy tym, iż od ustaleń w tym względzie zależy nie tylko jakość opisu rzeczywistości w jej aspekcie (czysto) materialnym, ale również – jak się wyraża – „zdrowe pojęcia na temat Boga oraz na temat ludzkiego ducha” [FF 4, IX, 57].

Odnosząc się do różnych historycznych ujęć tej problematyki, zwłaszcza arystotelików i tomistów z jednej strony oraz I. Kanta z drugiej, Autor *Filosofia*

*fundamental* zauważa, iż bez względu na diametralne dystynkcje pomiędzy tymi systemami, łączy je to, że 1) akceptują ten fundamentalny fenomen, jakim jest „fakt zmysłowości” (*hecho de la sensibilidad*), jak również 2) zgadzają się co do tego, że jest on powiązany z istnieniem i funkcjonowaniem zmysłu wewnętrznego. Tak zatem, są podstawy, by twierdzić, że czymś faktycznym jest także sama – jak mówi Balmès – „komunikacja w porządku zmysłowym i intelektualnym”. Owa faktyczność ma po prostu miejsce; i jeśli nawet nie jest czymś istotnym w obszarze realizmu, to przynajmniej jest nim na płaszczyźnie możliwości [por. FF 4, IX, 58. 61-62; zob. Wadowski 2013, s. 154-155].

Stanowisko pierwszej grupy myślicieli da się w tym kontekście sprowadzić do tezy, że w samym „czystym rozumieniu” dochodzi do naturalnej korelacji między „prawdą pojęć” oraz „prawdą przedmiotów”. Oznacza to, że w granicach intelektualnego odbioru świata znajduje się coś realnego (*algo realmente*). Okazuje się zatem, iż w konsekwencji, zakładany tutaj w tle empiryzm genetyczny zapewnia swoistą, ale przy tym całkowicie naturalną współgrę pomiędzy poznawczym materiałem dostarczanym przez zmysły, a układem „pojęć porządku czysto intelektualnego”. Oczywiście, poszukuje się tutaj prawdy – prawdy w sensie ontycznym, tj. w rzeczonym porządku przedmiotowym (bytowym), ale również prawdy w sensie logicznym, ponieważ wskazuje się na trop prowadzący „na zewnątrz” samego tylko porządku zmysłowego. Odmienne jest natomiast stanowisko zaproponowane przez Autora *Krytyki czystego rozumu*. Według bowiem jego opinii, przywoływane w tych analizach pojęcia – rezultaty poznawcze, nie odwzorowują faktycznego stanu rzeczy, lecz są wyłącznie „pustymi formami”, które w istocie niczego (realnego – w porządku noumenów) nie komunikują. Jedyny, jak sugeruje Kant, pożytek, jaki one niosą to obraz świata „czysto logiczny”, zasadzający się na materiale empirycznym, ale on komunikuje jedynie fenomeny, nie jest zaś podstawą tego, co transcendentalne. Naturalnie, niesie to, w przekonaniu Balmèsa, wiele poważnych konsekwencji. Jeśli świat materialny – tomiści powiedzieliby: realny – nie przedstawia nic poza tym, że jest zbiorem zmysłowych fenomenów, które poza tym nic dodatkowo o świecie nie wnoszą, to w efekcie człowiek, ludzki umysł żyje w obszarze samych tylko iluzji, ponieważ akty poznawcze nie komunikują nic rzeczywistego. Pozostaje więc wyłącznie sfera tego, co subiektywne, bo będące jedynie tym, co „się przedstawia”, a nie faktycznie jest. Autor *Filosofia elemental* stwierdza zatem w swoich wnioskach, że chociaż propozycja I. Kanta nie jest tak „ekstrawagancka” jak doktryny Fichtego, Schellinga i Hegla, to jednak przeprowadzona przez niego „filozoficzna rewolucja” – wbrew temu, co mówią przeciwnicy tej tezy – jest *de facto* nie tyle postulowaną filozofią krytyczną i transcendentalną, co raczej „czystym sceptycyzmem” [por. FF 4, IX, 63. 65. 67].

Charakteryzując dalej stanowisko Kanta w sprawie intuicji, J.L. Balmès zauważa, że początkowo zaproponowane przez Filozofa niemieckiego podejście sensualistyczne, ostatecznie przerodziło się w jakąś formę spirytualizmu. Kant

bowiem – opierając się na pryncypiach empiryzmu Hume’a – twierdzi, iż istnieje wyłącznie intuicja zmysłowa, natomiast intuicja czysto intelektualna jest niemożliwa. Jeśli jedyną formą intuicji są zmysły, to pojęcia jako składowe „czystego rozumienia” są „formami całkowicie pustymi”, co konsekwentnie oznacza, że w poznającym świat podmiocie nie znajduje się nic zmysłowego. Oznacza to jednak, że Autor *Krytyki władzy sądzienia* nie tyle nawiązuje do sensualizmu E. Condillaca, co raczej sprowadza myśl epistemologiczną na pozycje jakiejś formy spirytualizmu. Nie ma jednak podstaw, aby twierdzić – jak on chce – że w umyśle człowieka znajdują się wyłącznie intuicje o charakterze zmysłowym. Takie stanowisko jest z gruntu fałszywe – przekonuje Balmès, gdyż istnieją takie niezaprzeczalne fakty, które ze swej natury są wyższego porządku w stosunku do samego obszaru tego, co tylko zmysłowe. Istnieje przecież, i to absolutnie niewątpliwie, fenomen refleksji, abstrakcji, zestawiania faktów, dokonywania wolnych wyborów, które w swej istocie nie zawierają w sobie nic ze „sfery zmysłowości”. Jest to więc wyraźna perspektywa otwierająca namysł na „czysty porządek intelektualny”. Analogiczne wnioski dotyczą również problematyki możliwości poznania – intuicyjnego poznania innych umysłów. Jest to poznanie pośrednie, angażujące także jakąś formę dyskursu [por. FF 4, XII, 80. 82; C XIII, 3; FE\_I I, 1; FF 4, XIII, 83-85. 88].

### 2.3. Intersubiektywizm języka i „rozum powszechny”

W swoich epistemologicznych, ale również ontologicznych badaniach wiele miejsca poświęca J.L. Balmès problematyce związanej z językiem – jego źródłami, naturą, strukturą oraz funkcjami. Czyni to w kontekście refleksji na kanwie natury ludzkich aktów poznawczych, a więc i odbioru świata zewnętrznego (intuicji zmysłowej), i analiz wewnątrzpodmiotowych (intuicji wewnętrznej), na które składa się intuicja intelektualna, a także różne rodzaje autorefleksji. Wszystkim tym obszarom towarzyszy naturalna struktura komunikowalności, a zatem stosowania swoistego języka wewnętrznego, jak i języka jako komunikatora, jaki się kształtuje w splocie relacji pomiędzy podmiotami. Wszystkie te aspekty wydają się istotne dla integralnego poznania, opisu, rozumienia, jak i przekazu obrazu (reprezentacji) rzeczywistości. Balmès podkreśla tutaj fakt, iż człowiek – każdy bez wyjątku człowiek, w celu rozwoju swoich naturalnych, wrodzonych mu władz, potrzebuje nieustannie „być w komunikacji” z innymi ludźmi, czego wyrazem jest komunikacja werbalna. Wynika stąd więc, że osoba „rodzi się, aby żyć w społeczności”, a zatem jej stanem naturalnym jest zawsze jakaś społeczność, jakiś typ wspólnoty. Jest ona czymś nieodzownym, zarówno dla integralnego rozwoju intelektualnego, jak również dla wzrostu w dziedzinie moralności oraz religijności [por. FE\_I XVI, 215-216; FE\_I XVII, 228-230; zob. Ziemińska 1993a, s. 35nn].

Autor *El Criterio* zauważa najpierw, iż relacja, jaka zachodzi pomiędzy myśleniem, a słowem jako znakiem umownym (umownym, ponieważ wiele różnych języków – podkreśla – wyraża to samo pojęcie) jest niezwykle ważna, ponieważ dokonuje się tu niezwykle istotna współgra pomiędzy myśleniem i mówieniem oraz mówieniem i myśleniem. Tak zatem, sam fakt połączenia sieci pojęć z systemem znaków językowych wydaje się być czymś koniecznym, z czego wynika, że całkowicie naturalny fenomen relacji, jakie zachodzą między pojęciami a językiem jako systemem znaków, odnajduje swoje źródło w konieczności samego powiązania tychże pojęć ze ściśle określonymi znakami językowymi (wypowiadany lub zapisywany). Znaki językowe, czyli najczęściej słowa są – bywają wypowiedane „na zewnątrz”, ale można także mówić o fakcie myślenia na kanwie jakiegoś typu „mowy wewnętrznej”. Język odsłania się tu jako komunikator świata pojęć i ważne narzędzie w procesie rozumienia rzeczywistości, niemniej jednak nie jest w stanie komunikować całego bogactwa myślenia. Poza tym, istnieją również inne sposoby komunikowania ludzkiego wnętrza, niż jedynie za pomocą owych znaków słownych, jak gesty, spojrzenia, mimika twarzy etc. Same zaś znaki słowne są w swojej strukturze bardzo rozmaite – raz są wyjątkowo prostymi komunikatami, np. „tak” lub „nie”, innym razem pociągają za sobą całe procesy rozumowań, wymagając od interlokutorów zaawansowanego, przywołanego wcześniej, dyskursu, który znowu przybiera różne warstwy znakowego wyrazu myśli. Bywa bowiem tak, że wystarczy w jakiejś sytuacji *X* powiedzieć: „tak”/„nie” i jest to poznawczo i komunikatywnie klarowne, ale bywają i sytuacje bardziej złożone, kiedy dane twierdzenie, bądź przeczenie należy dodatkowo uzasadniać [por. FF 4, XXVIII, 175-180].

Można w związku z tym mówić o swoistej trójwarstwowości tego, co w rozmaitych odsłonach, rzeczywiste. W pierwszym, fundamentalnym znaczeniu tym, co rzeczywiste (realne) jest dostępny w aktach poznania byt – to, co i w jakikolwiek sposób istnieje (przedmiot). Swoistą warstwą na nim *nabudowaną* jest poznanie, które jawi się tu jako płaszczyzna komunikująca ów obiektywny (przedmiotowy właśnie) stan rzeczy. Można w związku z tym powiedzieć, że poznanie, zwłaszcza zaś poznanie rozumiane nie czynnościowo, lecz jako rezultat, jest poniekąd *mową* – językiem, poprzez który prezentuje się sama rzeczywistość (byt). Naturalnie, przywołane tutaj poznanie niejako ze swej natury domaga się właściwego sobie komunikatora, jakim jest język jako system znakowy w sensie ścisłym. Jest on zatem jakby trzecią *warstwą* układu tego, co ontycznie, epistemicznie i znakowo dane. Można w związku z tym wyprowadzić wniosek, że swoista, dokonująca się tutaj *styczność* pomiędzy wskazanymi polami tego, co na rozmaite sposoby rzeczywiste, możliwa jest dzięki nośności intersubiektywizmu struktury języka jako – powtórzmy – komunikatora, jak również „rozumu powszechnego”, który jest jej warunkiem koniecznym [zob. Tupikowski 2011, s. 505-506].

Pojawia się w tym kontekście wniosek, iż człowiek – twórca języka jako systemu znaków, posługując się siatką pojęć, rozpoznaje ich treść oraz zmierza

nieustannie do ich coraz głębszego rozumienia. Dość szczególnym tego wyrazem jest analityczna próba dysponowania pojęciem samego „pojęcia”, co ma miejsce zwłaszcza wtedy, kiedy bierze się pod uwagę pojęcia złożone, to znaczy ukonstytuowane z całego łańcucha pojęć elementarnych (składowych). Ludzkie, kierowane samą naturą rozumienie poniekąd domaga się właściwych słów, swoistych zamienników, służących przybliżeniu i wyjaśnieniu takiego typu znakowego złożenia. Stąd też, pojawia się tutaj znacząca konstatacja J.L. Balmèsa, iż „słowo jest konieczne, aby myśleć”. Słowo jako słowo jest wyjątkowo operatywnym komunikatem przekazującym semantyczną warstwę procesu znakowania. Naturalnie, słowo jako takie jest znakiem, a zatem wchodząc w strukturę języka jako układu znaków, jest odniesione do tego, co ontycznie dane jest jako zmysłowe (materialne), czyli podpadające pod pracę zmysłów. Zasygnalizowana tutaj uwaga ukazuje wagę relacji, jakie mają miejsce między samą inteligencją człowieka, a jego władzami zmysłowymi. Pamiętać przy tym trzeba o tym, iż sam znak słowny jako taki nie tworzy i stworzyć nie może pojęcia. Wypływa stąd wniosek, że racją pojęć nie jest język. Zachodzi tu wręcz sytuacja odwrotna, to znaczy racji, semantycznego umocowania języka – układu znaków-słów, należy poszukiwać w strukturze pojęć [por. FF 4, XXIX, 183-191; FF 10, XVII, 183].

### 3. Bóg – absolutna podstawa świadomości i przyczyna świata

Pośród kluczowych obszarów zainteresowania odnowionej epistemologii J.L. Balmèsa rolę centralną zajmuje problematyka Boga. Warto zauważyć, że w reinterpretowanej przez naszego Autora myśli św. Tomasza z Akwinu, jak i w dorobku ojca filozofii nowożytnej – R. Descartesa problem istnienia Absolutu – chociaż w odmiennej systemowo optyce – jest również priorytetowy. Można by wręcz postawić tezę, iż Bóg – samo Jego istnienie oraz fundamentalny przymiot, jakim jest boska nieskończoność, stanowi dogodny grunt dla rozważań i uzasadnień natury nie tylko ontycznej, jak dzieje się to głównie w metafizyce Doktora Anielskiego, lecz także natury teoriopoznawczej, zwłaszcza tej o proveniencji kartezjańskiej. Nieskończoność boskiego Intelaktu i Woli, w obu przywołanych wypadkach pojmowana na sposób substancjalny, staje się i dla Autora *Filosofia fundamental* punktem wyjścia dla osadzenia podstawowych wątków swojej własnej kryteriologii, lokującej się ostatecznie pomiędzy realizmem Akwinaty, a propozycją Kartezjusza.

#### 3.1. Substancja i podmiot nieskończony

W swoich porządkujących refleksjach dotyczących poznawalności istnienia i natury Boga Jaime L. Balmès czyni fundamentalne ustalenie wstępne, a mianowi-

cie to, że filozofia – będąc ze swej istoty refleksją wyjaśniającą – nie może w swoim poznawczym realizmie rozpocząć od tego, jedyne w swoim rodzaju „faktu” (*hecho*) – „źródła” (*origen*) wszelkich innych faktów, jakim jest Bóg, lecz refleksją o Nim, jako „fakcie najwyższym” (*hecho supremo*) i zarazem „nieskończonym istnieniem” (*existencia infinita*) kończyć. W takim więc epistemicznym kontekście Bóg jawi się jako ostateczna przyczyna i tym samym ostateczne uniesprzecznienie całego *universum*. Sama zaś teoria związana z Jego naturą odsłania się jako swoiste „zwieńczenie” wszelkich metafizycznych uzasadnień [por. FF 1, XII, 125]. Balmès wyjaśnia przy tym, że należy brać pod uwagę to, że stosowane na gruncie metafizyki oraz teorii poznania pojęcie „bytu” odnosi się zarówno do samego Absolutu, jak i Jego stworzeń [por. FF 3, XII, 79]. Warto dodać, że takie rozwiązanie znajduje akceptację wielu współczesnych przedstawicieli filozofii bytu, np. E. Gilsona, M.A. Krąpca, Z.J. Zdybickiej, E. Morawca, A. Maryniarczyka i in. Niemniej jednak sam Balmès od przywołanej wyżej „deklaracji” zdaje się – jak można to było zauważyć wcześniej – po wielokroć odstępować, wplatając elementy teorii Boga w pryncypia swojej epistemologii ześrodkowanej wokół funkcjonowania ludzkiej świadomości.

Niemniej jednak, fundamentalnym ustaleniem Balmèsa – spójnym z tradycyjnym stanowiskiem na gruncie realizmu, jest refleksja dotycząca natury Boga w jej ujęciu substancjalnym. Zauważa bowiem nasz Autor, że u samych podstaw metafizyki pojęcie bytu – bytu realnego, odnosi się zarówno do Boga, jak i do stworzeń. „Bóg po prostu istnieje”, jest „Bytem realnym”. Oczywiście, zachodzi tutaj, i to już punkcie wyjścia tych refleksji, pryncypialna różnica pomiędzy tym, co konieczne, a tym co niekonieczne oraz tym, co nieskończone i tym, co skończone. Byt nieskończony, Byt konieczny, Przyczyna wszystkiego co istnieje, istnieje na mocy swojej własnej natury. Jako taki, jest absolutnie niezmienny. Wynika stąd konsekwentnie, że wykluczając jakąkolwiek niedoskonałość, Bóg może być pojmowany jako Byt substancjalny, co oznacza, że istnieje w sobie; jest Istnieniem-Istotą w najbardziej właściwym i podstawowym tego słowa znaczeniu. Jego istnienie więc, będące Jego własną naturą jest doskonałe. W nieskończony sposób przekracza wszelkie aktualne oraz możliwe doskonałości [por. FF, 9, XIII, 97-104].

W przywołanym już wcześniej kontekście, wyjaśniając specyfikę poznania intuicyjnego oraz dyskursywnego, Balmès wspomina o dwóch możliwych typach poznania Boga. Pierwszy jest poznaniem w porządku czysto naturalnym, tzn. drogą, na której można wskazać na konieczność istnienia i określonego zespołu atrybutów Absolutu, jest struktura świata. Ten sposób poznania jest poznaniem opartym na dyskursie. Drugi natomiast, dostępny w porządku wiary, jest intuicyjnym „widzeniem” Boga, w sposób doskonały możliwym dopiero w wieczności [por. FF, 4, XI, 79]. Niemniej jednak, obydwa te epistemiczne wątki łączy ta uwaga natury metafizycznej, iż Bóg jest bytem ze swojej własnej istoty, co oznacza, że „nie jest bytem abstrakcyjnym”, lecz jest „nieskończoną realnością”. Jest On „pełnią bytu”, pełnią wszelkich doskonałości”; jest „nieskończonością” [por. FF 4, XXIV,

152]. Bóg jest bytem, o którym ponad wszelką wątpliwość, poznający świat człowiek wypowiada ten koniecznościowy sąd, iż jest On bytem, „który jest” na mocy swojej własnej natury inteligentny i w pełni wolny, a przy tym stosowane tutaj słowo „byt” jako pojęcie „ogólne i czyste” („czyste”, w sensie – nieokreślone) nie jest adekwatne, aby wyrazić wszelkie Jego doskonałości, jak i sam sposób bytowania. Słowem, człowiek w zasadzie nie dysponuje intuicyjnym poznaniem Boga, co wiąże się z tym, że w swej najgłębszej istocie Bóg nie jest poznawalny [por. FF 5, XI, 81; FF 10, XX, 231].

Jak już to było zasygnalizowane wcześniej, w przekonaniu Autora *Filosofia elemental*, jakby przedwstępnym warunkiem wszelkich ludzkich aktów poznawczych, także tych dotyczących poznawalności Boga, jest epistemiczna pewność. Nie będąc w swej istocie owocem refleksji, lecz spontaniczności samej natury człowieka, jest ona czymś, co każdy człowiek – także bezrefleksyjnie – sobie uświadamia jako nieobalalne i tym samym czysto egzystencjalnie niezbywalne dla samego prawidłowego życia. Pewność, jej posiadanie jest zatem swoistym warunkiem koniecznym dla samego doświadczania, jak i komunikowania najbardziej podstawowych życiowych (w tym także poznawczych) funkcji. Należy więc stwierdzić, iż znajduje się ona w posiadaniu człowieka na sposób instynktowny i całkowicie bezrefleksyjny. Jest ona rzeczywistością absolutnie nieodłączną od ludzkiej egzystencji i jako taka, jawi się tutaj jako szczególny dar działania Stwórcy [por. FF 1, III, 16; C XXII, 22]. Będąc czymś niezależnym od wszelkich ustaleń filozoficznych spekulacji, pewność jako absolutnie spontaniczny efekt przyrodzonego człowiekowi instynktu naturalnego (*instinto natural*), staje się tym samym podstawą oczywistości prawdy (*evidencia de la verdad*). Istotną jej funkcją jest zatem czytanie i jednocześnie całkowicie naturalna afirmacja tych wszystkich praw, które są zapodmiotowane w rzeczywistości przez Boga. Tak zatem, pewność jest wyjątkowo „cennym faktem”, który nieskończona dobroć Stwórcy „zakomunikowała” wszystkim ludziom [por. FF 1, III, 36-37; FE\_I XIV, 195]<sup>140</sup>.

Jaime L. Balmès twierdzi wręcz, że w celu zrozumienia, a tym bardziej integralnego wyjaśnienia zagadnienia fenomenu pewności, nie sposób nie odwołać się do istnienia i działania Boga. W całym splocie ludzkich aktów poznawczych, począwszy od funkcjonowania zmysłów, głównie widzenia oraz dotyku, ale również w korelacji ze zmysłami pozostałymi, należy pytać o to, jaka ostateczna racja sprawia, że cielesne zmysły komunikują człowieka ze światem i to komunikują w sposób, który dla samego podmiotu pozostaje „sekretem”? W zasięgu bowiem ludzkiej poznawczej „wyobraźni” mieści się fakt komunikacji, jaka następuje pomiędzy dwoma różnymi umysłami (*espíritu*), bądź dwiema odrębnymi duszami (*alma*), co nie jest możliwe w przypadku dwóch (materialnych) ciał (*cu-erpo*). Naturalnie, dochodzi do tego kwestia swoistej transmisji danych, która

---

<sup>140</sup> Zob. obszerną monografię na ten temat: Ziemiński 1994.

zachodzi pomiędzy sferą zmysłów, a działaniem niematerialnego rozumu, które wszystkie te dane asymiluje, przetwarza i buduje tym samym rozumiejący obraz świata, świata, w którym jest zanurzony. Rzeczona racja z pewnością istnieje i wydaje się – podkreśla nasz Autor – iż nie jest ona czymś innym, niż „wolną wolą Stwórcy”. Odpowiedź więc na wszystkie kryjące się w tym obszarze tajemnice wynikające z ludzkiej poznawczej „słabości”, stanowi działanie – jak się wyraża – „ręki Wszechmocnego”. Uwagi te mogłyby sugerować, iż wspomniane ograniczenia ludzkiej percepcji, czy nawet swoista poznawcza „ignorancja” w dociekanii prawdy, w istocie ową ignorancją nie jest, ponieważ – w proponowanej tutaj maksymalistycznej interpretacji rzeczywistości, jak i samego człowieka – okazuje się ona być „wysokich” lotów prawdą. Samo zatem działanie „woli Stwórcy” jest podaniem racji najbardziej zasadnej; takiej racji, której cała filozofia, pomimo swoich osiągnięć i roszczeń w tłumaczeniu świata, podać i uzasadnić nie potrafi [por. FE\_T XI, 59-61; FF 2, XVI, 93-97; FF 2, XVII, 103; FF 2, XVIII, 108-110; zob. C XIV, 4-5; FE\_E XV, 132].

Dodajmy, że w przekonaniu Balmèsa, już prosty ogląd rzeczywistości oraz zachodzących w niej ontycznych relacji komunikuje prawdę o tym, iż w swej istocie jest on strukturą na wskroś przygodną. Stąd też, w celu jej rozumienia czymś koniecznym jest odwołanie się do jakiejś „przyczyny wyższej”, która cały ów układ ustanowiła. Bez takiej refleksji struktura świata byłaby całkowicie niezrozumiała, ponieważ wszystkie ciała ze swojej natury nie posiadają żadnych relacji z ciałem, które (realnie) nie istnieje. Tymczasem, jedynie byt inteligentny może „myśleć o innym, nawet w sytuacji jego nieistnienia”, co prowadzi do wniosku, że „w porządku rzeczy istnieje byt inteligentny”, będący przyczyną wszystkiego, co istnieje. W przeciwnym razie, należałoby uznać, że byty, które nie istnieją, nigdy nie mogłyby zaistnieć. Stwierdza w związku z tym Jaime L. Balmès, że ani w człowieku, ani w rzeczywistości poza nim nie znajduje się adekwatna przyczyna istnienia, z czego wynika ta antypanteistyczna teza, że istnieje taki Byt, który nie jest ani człowiekiem, ani rzeczywistością i – jako ze swej natury konieczny – jest przyczyną istnienia wszystkiego [por. FF, 3, XXXII, 245; FF 10, XII, 125. 127-128; FE\_I XI, 141].

Kluczowa problematyka, jaką jest poznawcza pewność wiąże się bezpośrednio z zagadnieniem prawdy. W jej wyjaśnianiu Balmès kolejny raz pyta o to, czy istnieje taka prawda fundamentalna, która jest podstawą wobec wszelkich innych, jakby bardziej „detailed” prawd. W odpowiedzi podaje dwa – w jego przekonaniu dopełniające się – porządki. Mówi tu o prawdzie w porządku realnych bytów, jak i o porządku prawdy w jakimś skorelowanym z tym pierwszym, układem idealnym. Ten drugi wyraża jakiś typ powiązania idei bytów z nimi samymi. Wracając jednak do samego porządku realnego, Autor *Filosofia elemental* podkreśla fundamentalność prawdy w prostym układzie bytów. W tym aspekcie prawdą jest sama rzeczywistość, ale taka prawidłowość ma swoje konieczne, ontyczne podłoże. Otóż – stwierdza on – istnieje taki Byt, który jest przyczyną („autorem”)

istnienia wszystkich bytów i dopowiada, iż „Byt ten jest prawdą, prawdą samą, pełnią prawdy, a ponieważ jest bytem na mocy swojej własnej istoty, jest pełnią bytu” [FF 1, IV, 40; zob. FE\_E XIX, 162; FE\_E XX, 170].

Pojawia się tutaj i ta dodatkowa charakterystyka, iż Bóg jako Byt doskonały, a więc pierwsza Przyczyna (*primera causa*) wszystkich stworzeń i zarazem podstawa wszelkiej ich inteligibilności, poznaje siebie w sobie samym na sposób absolutny. Poznanie Boga na kanwie Jego absolutnej mocy stwórczej jest zatem poznaniem pełnym – w swej własnej istocie poznaje siebie (*por su misma esencia*); w niej także poznaje *universum* bytów niekoniecznych jako skutki swojego działania. Te ostatnie więc „preegzystują” (*preexisten*) w Nim jako w swojej Przyczynie [por. FF 1, XIII, 127]. Każdy bowiem byt stworzony, a zatem niekonieczny z samej swojej natury, potrzebuje tego Boskiego działania, jakim jest *creatio continua*. Jest ona wyrazem „mądrości i dobroci Boga” oraz, tym samym, wpisuje się w cały racjonalny układ rzeczywistości, której harmonia i prawa, jakie nią kierują funduje to, co J.L. Balmès ponownie nazywa „laboratorium natury”. To ostatnie, będąc przejawem działania Stwórcy, jest egzemplifikacją Jego nieskończonego Intelaktu oraz Woli. Działanie stwórcze Boga bowiem jest „wyprowadzaniem rzeczy z niebytu”, to znaczy zasada się wyłącznie na Jego absolutnej wolności oraz nieskończonej mądrości, która jest ostateczną zasadą celowości i kresem naturalnego pragnienia szczęścia. Dlatego też w *El Criterio* pojawia się wniosek, że od samej li tylko kontemplacji „podziwu godnej maszyny wszechświata” nie da się przejść do poznania jej Stwórcy, jeśli nie dysponuje się dobrze poznawczo umocowanym pojęciem „przyczyny i skutku” oraz pojęciem „porządku” i nieskończonej „inteligencji” [por. FE\_T V, 15-18; C VI, 1; FF 2, II, 18-19; FF 10, XII, 124; FE\_E XV, 108-109. 114; FE\_ES XVII, 144; FE\_E XV, 137; zob. FE\_I XIV, 195; C III, 2; FE\_E XXVIII, 237-238; FE\_I XI, 137].

Wyjaśniając dalej naturę poznawczej pewności J.L. Balmès zwraca uwagę także na to, że we wnętrzu ludzkiej duszy znajduje się „Boskie światło”, które człowieka prowadzi, oświetlając w ten sposób wszystko to, co osoba ludzka po prostu wie – jest tego pewna, jak również to wszystko, co jest przed jej poznawczymi władzami ukryte. Dodaje przy tym, że Bóg, który, między innymi, działa w ten sposób, „jest Autorem wszystkich bytów”. Jest On także doskonałym podmiotem, który ustanawia wszelkie prawa, zarówno w porządku duchowym, jak i materialnym. Wynika stąd także wniosek, że w swojej nieskończonej istocie (*esencia infinita*) Bóg jest „ostateczną racją wszystkiego”, z wyłączeniem sprawstwa zła jako zła, chociaż wiedza Boga dotyczy i tego ostatniego. Bóg bowiem zna „całe zło” (*todo lo malo*) aktualne i możliwe, zarówno w porządku fizycznym, jak i moralnym. Niemniej jednak Jego doskonała inteligencja jest wolna od jego wpływu [FF 1, II, 13; FF 8, XVIII, 144].

Nie włączając się przy tym w bezpośrednie dyskusje z N. Malebranchem, podkreśla Balmès przy tym, że Bóg jako Autor całego stworzenia, jest również

Przyczyną ontycznego uposażenia człowieka<sup>141</sup>. Poprzez specjalny bowiem stworczy akt, jednoczy On w człowieku duszę i ciało, sprawiając, iż obydwie te czynniki służą sobie nawzajem dla wypełniania swoich naturalnych funkcji. Następuje więc tutaj jedyna w swoim rodzaju odpowiedniość (*correspondencia*) pomiędzy siecią wrażeń pochodzących ze strony ciała a działaniami duszy. Wynika stąd, że dusza – jej władze, wtórnie – także świadomość, potrzebuje ontyczności i funkcjonalności ciała, które stanowi szczególny jej „instrument”; taki instrument, poprzez który dochodzi do egzemplifikacji przyczynowania wyższego rzędu [por. FF 1, XXXIV, 338]. Owszem, dodaje tutaj Balmès, w nieskończoności swoich działań Bóg może wzbudzać w człowieku jedno, bądź nawet wiele naraz wrażeń poznawczych, które nie wymagają pośrednictwa żadnych przedmiotów materialnych. Niemniej jednak, w naturalnym porządku rzeczy wszelkie pojawiające się w podmiocie – „ja” wrażenia mają swoje źródło zewnętrzne, choćby nawet samo dowolne wrażenie X, będące reprezentacją przedmiotu (zewnętrznego) Y pojawiało się w aktach poznawczych wielokrotnie, zawsze jednak potrzebuje swojego uprzedmiotowienia, tak jak się to na przykład dzieje w przypadku oglądania tego samego obrazu zawieszzonego na ścianie znanego człowiekowi mieszkania. Wynikają stąd zatem dwa istotne wnioski – 1) to, co zewnętrzne w stosunku do podmiotu istnieje realnie – „świat zewnętrzny istnieje”; 2) analogicznie, istnieje to, co wewnętrzne; istnieje wrażenie, które przedstawia to, co zewnętrzne i nie jest ono li tylko jakąś dowolną iluzją [por. FF 2, VI, 31-35].

Uwagi powyższe w naturalny sposób odnoszą się także do kwestii wyjaśniania ludzkiej, podmiotowej inteligencji oraz inteligibilności – inteligibilności zarówno bezpośredniej, jak i pośredniej. Jak już zwracano na to uwagę wcześniej, zauważa tu mianowicie Balmès, iż każdy byt, aby być pojmowany jako byt inteligibilny bezpośrednio (*inmediatamente inteligible*), musi być istotą niematerialną, ponieważ – co wynika z natury samej materii – nie jest ona i absolutnie być nie może czymś inteligibilnym. A zatem, dla wyjaśnienia typu i jakości relacji, jakie zachodzą między układem świata inteligencji i świata materialnego (cielesnego) należy się odwołać do jakiegoś innego porządku – takiego, który potrafiłby uzasadnić wyższość inteligencji, zwłaszcza biorąc pod uwagę to, że byt charakteryzujący się inteligencją, może nie być inteligibilny na sposób bezpośredni. To z kolei oznacza, że sama owa bezpośrednia inteligibilność mieści w swej strukturze „wyższą doskonałość” (*mayor perfección*), niż sama inteligencja. Konsekwentnie zatem dziewiętnastowieczny Prekursor neoscholastyki w tym miejscu odwołuje się „faktu jedynego” – „źródła wszelkich faktów”, jakim jest Bóg. To Bóg – podkreśla – jest „aktywnością nieskończoną” (*actividad infinita*), co prowadzi do konstatacji, iż jest On „nieskończenie inteligentny” (*infinitamente inteligente*) i jednocześnie „nieskończenie inteligibilny”

<sup>141</sup> Naturalnie, wypracowany przez N. Malebranche’a okazjonalizm poddaje Balmès krytyce, uznając, iż jest on teorią, która bez rzeczowych uzasadnień przerzuca wszelkie zasady funkcjonowania świata na działanie Boga [por. FE\_P V, 16. 19-21; zob. FE\_H XLVII, 278-286].

(*infinitamente inteligible*) na mocy swojej własnej natury. To ostatecznie uzasadnia, zarówno samo istnienie, jak i inteligibilne uposażenie całej stworzonej przez Niego przestrzeni bytów skończonych. Ustalenie to jest konieczne, ponieważ poza tym wyjaśnieniem świat stworzeń byłby ontycznie sprzeczny i poznawczo niezrozumiały, czy wręcz absurdalny. Pierwszego przykładu takiego stanu rzeczy dostarcza ludzka dusza (ludzki umysł), która – jako zjednoczona z ciałem (materią), nie jest i nie może być inteligibilna na sposób bezpośredni, a jedynie przez pośrednictwo swoich własnych aktów poznawczych [por. FF 1, XII, 125]. Zauważa w związku z tym Balmès, że cała natura, świat rzeczy i osób, jest o wiele bardziej bogaty, niż w swoich aktach poznawczych, a więc we wszelkich docierających do niego wrażeniach, człowiek potrafi sobie wyobrazić. Całe jego doświadczenie – mówi on – jest ograniczone światem, w którym poznawczo jest zanurzony [por. FF 2, I, 6.11].

Wracając do charakterystyki atrybutów Boskiej natury, Balmès – w zgodzie zresztą z ujęciem tradycyjnym – zauważa w tym kontekście, że Bóg na mocy swej istoty, poznaje i to w sposób doskonały, wszelkie byty przygodne w jakikolwiek sposób zależne od działania woli człowieka. Oczywiście, zna je również w odniesieniu do swojej własnej, stwórczej woli, w zrelacjonowaniu z którą – niezależnie od całej temporalnej struktury świata – wszystko jawi się jako skutek Jego działania. W tym też polu refleksji, odwołując się do rysów Boskiej Opatrzności, nasz Autor dodaje, iż Jej „wyroki” są absolutnie niezmiennie oraz całkowicie nieomyłne [por. FF 1, XIII, 130]. Przesądza o tym sam fakt stworzenia świata, który jest egzemplifikacją mocy i mądrości Boga, który – jak mówi J.L. Balmès – działa „ręką wszechmocną i nieskończenie mądrą”. Działanie to odnosi się do wszystkich bytów, w sposób zaś wyróżniony do istot obdarzonych inteligencją<sup>142</sup>. Owo działanie (stwarzanie) dokonuje się w strukturze pozaczasowej, ponieważ Bóg – z natury „niezmienny i jeden jedyny” ani nie istnieje, ani nie działa wedle jakiegokolwiek następstwa względem tego, co „przedtem” i „potem”. Bóg zatem istnieje i działa w wieczności, w wiecznym „teraz”. Sponuje to, iż „przed” faktem stworzenia nie istniało nic poza tym, co aktualne („teraźniejsze”), czyli w istocie Boska wieczność. Z czysto ontycznego zatem punktu widzenia należy stwierdzić, że – wyrażając się na sposób temporalny – nie istniało nic (żadne stworzenie), czyli że istniał sam tylko Bóg (Stwórca). Prowadzi to do wniosku, że skoro nie istnieje coś „pośredniego między bytem i niebytem”, to nie istniało także jakiegokolwiek następstwo, a więc i jakakolwiek zmiana, a zatem, nie można tu mówić i o kategorii czasu, gdyż jest on sam w sobie czymś relatywnym. Sama wieczność – jak z tego wynika – jest w istocie istnieniem Boga jako Bytu nieskończonego, tj. jest Tego, którego natura wyklucza jakiegokolwiek zmiany – rzeczywiste, czy też tylko możliwe [por. FE\_T III, 7-8; FF 2, IX, 52; C VI, 2; FF 7, VII, 46. 49; zob. FE\_I XII, 154; FF 7, X, 71-72; C XVI, 7; FF 7, XVIII, 142-143].

---

<sup>142</sup> Dodać jednak należy, iż nieomyślność jako taka jest właściwa wyłącznie Bogu jako Stwórcy. A zatem, w istocie żadnemu stworzeniu nie można jej przypisać w sensie właściwym [por. C XVIII, 3].

Sama natomiast inteligencja Boga jest inteligencją nieskończoną (*inteligencia infinita*). Nieskończony charakter posiadają wszystkie atrybuty Jego natury, a zatem i Jego poznanie. Wyprowadza stąd Balmès wniosek, iż inteligencja Boska nie poznaje czegokolwiek poprzez dyskurs, lecz wyłącznie przez intuicję. Wyrażając to plastycznie, zauważa, że proste poznanie Boga nie polega na „poszukiwaniu przedmiotów” (poznania), swoistym „wychodzeniu z siebie”, lecz na ich absolutnej – na bazie intuicji właśnie – doskonałej (nieskończonej) znajomości. Podkreśla tutaj nasz Autor, że każdy byt przygodny, a więc jednocześnie każdy byt skończony „zajmuje pewne miejsce” w ontycznej strukturze świata i tym samym wchodzi w spłot relacji z innymi skończonymi z natury bytami. Tymczasem, Bóg jako „byt nieskończony i przyczyna wszystkiego, co istnieje, bądź może [potencjalnie – JT] istnieć”, posiada wsobne i absolutnie bezpośrednie „relacje z całą rzeczywistością”. Wpływa stąd wniosek, że w istocie Absolutu istnieje taki typ poznawczej reprezentacji, która jest „reprezentacją najdoskonalszą” (*representación perfectísima*), czyli odnoszącą się do wszystkich bytów „w doskonałej jasności”. Byt więc, który wszystko przyczynuje, poznaje wszystko w prostym układzie swoich własnych idei. Nie potrzebuje zatem żadnego typu doświadczenia, gdyż nic nie może na Niego poznawczo wpływać. Wszystko to bowiem zawiera Jego wewnętrzne „poznanie i miłość”, czego wyrazem jest Jego, rzeczna wyżej, nieskończona inteligencja. Jest ona podstawą i racją istnienia wszystkiego. Boska inteligencja zatem sprawia ład i harmonię świata; jest fundamentem moralności i prawa. Słowem, świat bez preegzystującej Boskiej inteligencji byłby ontycznym chaosem, gdyż nie posiadałby swojej dostatecznej racji oraz epistemicznym absurdem, ponieważ właściwe nie byłyby poznawalny [por. FF 4, XVII, 106-107; FF 8, XVIII, 146-148; zob. FF 10, XVIII, 197-204; FF 10, XX, 229].

### 3.2. Konieczność i to co nieskończone

Istotną rolę w J.L. Balmèsa strukturze fundamentalnych pojęć konstytuujących integralny obraz rzeczywistości odgrywa pojęcie „konieczności” oraz „przyczynowości”. W analizie tej zauważa on najpierw, że już w punkcie wyjścia należy rozróżnić porządek tego, „co konieczne” i tego, „co akcydentalne”. Bazą tej dystynkcji jest jednak samo rozumienie konieczności. Odpowiadając na pytanie o to, czym ona jest?, stwierdza, że bardzo dogodnym tłem jest zwrócenie uwagi na istotę rzeczy, to znaczy, mówiąc o konieczności, należy wykluczyć wszelkie jej przeciwieństwo, co sprawia, iż jej swoistym korelatem jest – nieco paradoksalnie – pojęcie „niemożliwości”. Naturalnie, najbardziej pewnym gruntem dla rozumiejącego osadzenia tychże korelatów jest zasada niesprzeczności<sup>143</sup>.

<sup>143</sup> Warto za Balmèsem nadmienić, że opozycyjność pojęć – „możliwość” i „niemożliwość” posiada swój kontekst pozytywny, bowiem rozumienie jednego z nich jest tłem dla rozumienia drugiego [por. C IV, 2].

Już ta porcja analiz pozwala na poczynienie wstępnej choćby refleksji na kanwie istnienia konieczności absolutnej (*necesidad absoluta*), ponieważ wprowadzony tutaj korelat tego, „co niemożliwe” suponuje tezę, że jakikolwiek byt skończony, a więc *ex definitione* niekonieczny, nie może realizować konieczności o rzeczonym tu charakterze absolutnym. Ich konieczność ma zatem charakter czysto hipotetyczny (logiczny). Wynika stąd, że „to co jest konieczne absolutnie jest tym, czego istnienie jest absolutnie konieczne”. Istotą bytu koniecznego jest więc istnienie, ale istnienie nie czysto logiczne, lecz realne. W przekonaniu Autora *El Criterio*, uwagi te podważają słusność ustaleń Kartezjusza dotyczących istnienia Boga<sup>144</sup>. Z samej idei bytu koniecznego nie da się wszakże przejść do realizmu jego istnienia. Błąd Autora *Meditationes de prima philosophia* – podkreśla Balmès – polega na tym, że w odniesieniu do Boga uznał on, iż samo Jego istnienie jest predykatem zawartym w zdwojeniu dwóch pojęć – „bytu koniecznego” i „bytu nieskończonego”. Prowadzi to naszego Autora do wniosku, że konkluzywność proponowanego przez niego samego rozwiązania zasada się na następującym rozumowaniu: w sytuacji stwierdzenia istnienia „czegoś”, zakłada się, że „nie wszystko jest czystą nicością”. Oczywiście jest bowiem, że gdyby tak twierdzić, cały świat byłby czymś absurdalnym, ponieważ jednak „coś” istnieje. Tymczasem, przekonuje, iż i) człowiek posiada pojęcie bytu koniecznego; ii) wbrew Descartesowi – z samej jego idei nie wyprowadza wniosku o jego istnieniu; iii) aby „udowodnić” istnienie bytu koniecznego wystarczy wiedzieć, że „coś” (cokolwiek) istnieje; i konsekwentnie – iv) poznanie, że to „coś” istnieje wypływa (może wypływać) z dwóch źródeł – istnienia „czegoś” poza podmiotem poznającym oraz (lub) samego faktu (podmiotowego) myślenia. Zdaniem Balmèsa, wnioski na temat istnienia bytu koniecznego poniekąd narzucają się w tym obszarze same: „zawsze coś istniało” – mówi, zawsze istniało coś bez przyczyny, bez żadnych uwarunkowań, tj. czegośkolwiek jedynie hipotetycznego. Tak więc, nieistnienie takiego bytu byłoby czymś w sobie sprzecznym. Innymi słowy – „istnieje *byt* konieczny absolutnie”, to jest taki – jako jedyny – którego *nieistnienie* implikowałoby ewidentną sprzeczność. Dzięki niemu natomiast „wszystko się wyjaśnia” i odnajduje uzasadnienie [por. FE\_T III, 7-8. 11; FF 10, I, 1-11; zob. FE\_L 3, II, 386-387].

Z powyższych refleksji wynika także i ten wniosek, że byt konieczny jest bytem absolutnie nieuwarunkowanym. To bowiem, co jest uwarunkowane jest (zawsze) zależne od (spełnienia) jakiegoś warunku. I na odwrót – to, co nieuwarunkowane jest tym, co nie zakłada odpowiadającego mu, czyli w jakiś sposób go uzasadniającego warunku. Ontyczna sytuacja bytu nieuwarunkowanego, bytu absolutnie koniecznego jest całkowicie odmienna od sytuacji bytów niekoniecznych – te bowiem są zawsze układem bytów uwarunkowanych, to znaczy w rozmaitych aspektach zależnych. Przykładowo, jak wyjaśnia Jaime L. Balmès, w strukturze

---

<sup>144</sup> Zob. FE\_H XLIII, 263.

rzeczy niekoniecznych ( $A, B, C, D... N$ ) każdy stan kolejny ( $A > B...$ ) jest uwarunkowany stanem poprzednim ( $A < B...$ ). Jedynie „nicość” – co jest w pełni oczywiste – nie domaga się żadnego warunku, żadnej racji<sup>145</sup>. Należy więc stwierdzić, że zawsze jest tak, że wszystko „to co uwarunkowane suponuje to co nieuwarunkowane”. Prowadzi to do konkluzji, że istnieje, i to istnieje koniecznością swojej własnej natury, byt nieuwarunkowany, a zatem taki byt, którego istnienie nie odwołuje się do żadnej racji z zewnątrz, co oznacza, że sam dla siebie jest absolutną racją. Taki byt – konieczny i nieuwarunkowany – jest bytem niezmiennym. Nasz Autor twierdzi, iż jakakolwiek „zmiana w tym co konieczne posiada charakter sprzecznościowy”. Dlatego też wniosek, jaki stąd wyprowadza jest następujący – zmienność jako taka wyklucza doskonałość. Ta ostatnia zaś jest jedną z charakterystyk tego, co przygodne (niekonieczne), to znaczy jest taką sytuacją, w której ów byt „doskonali swój sposób bycia poprzez całą serię transformacji”. Tak więc, to co jest konieczne absolutnie jest takim przykładem bytu, który nie może stawać się innym bytem; w tym wypadku – bytem (coraz) doskonalszym [por. FF 10, II, 13-16. 19-21; FE\_I VI, 84; FF 10, III, 22. 31].

Z poczynionych już wcześniej analiz wynika, że – opierając się na obowiązywalności zasady przyczynowości – ostatecznie Boga, Jego istnienie oraz działanie należy pojmować jako działanie stwórcze. Sama zasada przyczynowości zakłada zawsze jakąś relację, z czego wynika, iż „nic nie jest przyczyną samego siebie”. Z refleksji tej wynika również i to, że trudno jest mówić o istnieniu przyczyny w sytuacji, gdy nie istnieje skutek; ten ostatni zaś nie istnieje w sytuacji, kiedy nie zachodzi rzeczona powyżej „przejsie od niebytu do bytu”. Naturalnie, na tej podstawie nie należy wnosić, że przyczynowość jako taka jest tym samym, co (zwykła) aktywność. „Każda przyczynowość – uzasadnia Balmès – jest aktywnością, ale nie każda aktywność jest przyczynowością”, co oznacza także, że „Bóg jest aktywny w sobie samym”, ale nie jest przyczyną bez „relacji do czegoś zewnętrznego”. Boska aktywność jako przyczyna rzeczywistości jest „aktywnością nieskończoną”. Wypływa stąd wniosek, że owszem – przyczynowość jako przyczynowość implikuje (jakieś) następowanie, ale z nim samym się nie utożsamia. Przyczynować bowiem oznacza „udzielać bytu” (*dar el ser*), powoływać do istnienia (*producir*). W odniesieniu do istnienia i działania Boga oznacza to, że Jego działanie-stwarzanie dokonuje się mocą Jego inteligencji, która jest „aktem czystym”; jest „nieskończoną doskonałością”, która z definicji wyklucza wszelką zmianę; dokonuje się mocą

<sup>145</sup> W tym kontekście, w wykładzie *Teodycei* Balmès przekonuje, iż w serii zdarzeń-faktów:  $A, B, C, D, E, F$ , itd. nie jest możliwe – to znaczy nie jest absolutnie zasadne postępowanie w nieskończoność. W tym celu, aby cały taki (ontyczny i poznawczy spłot) miał sens, należy dowieść jego zasadności, odnosząc się do przyczyny każdego takiego elementu. Dlatego też mówi, że istnienie faktu  $F$  odwołuje się do stanu rzeczy  $E$ , ów  $E$  znajduje wyjaśnienie w  $D$ ,  $D$  natomiast w  $C$ ,  $C$  odpowiednio w  $B$ , w końcu zaś  $B$  w  $A$ . Jeśli wszakże  $A$  jest również faktem-bytem przygodnym, czyli niekoniecznym, musi się odwołać do czegoś, co jest absolutnie konieczne [por. FE\_T III, 9].

Jego nieskończonej wolności. Pojawia się tu zatem ta fundamentalna konstatacja, że obecne w tych refleksjach pojęcie „przyczynowości” odsłania coś więcej, niż tylko konieczny porządek rzeczy, czyli porządek, który występuje jedynie pomiędzy nimi. Przyczynowość bowiem odsyła do racji zewnętrznych, gdyż nie utożsamia się jedynie z relacją wyrażającą konieczne powiązanie warunku z tym, co uwarunkowane. Występuje tu więc ontyczna i – wtórnie – epistemiczna prawidłowość: z faktu istnienia sytuacji *B* wypływa sytuacja *A*; i analogicznie: fakt przygodnego istnienia świata odsyła do koniecznego istnienia Boga; jeśli istnieje wolne działanie (sprawstwo), istnieje też wolny działający (sprawiający); jeśli istnieje skutek, istnieje (adekwatna) przyczyna. Pojawia się więc pointa w postaci twierdzenia: „jeśli istnieje Bóg, świat może istnieć”, ponieważ istnienie bytu nieskończonego jest podstawą możliwości istnienia bytów skończonych [por. FF 10, VIII, 85-86. 88-89. 92. 97-100; C VI, 4; FF 10, IX, 103. 108; FE\_I VI, 84].

W swoich uwagach do rozumienia natury przestrzeni, Balmès – jak już było zasygnalizowane wcześniej – odwołuje się do opinii wybranych przez siebie myślicieli w tym celu, aby 1) przywołać ich stanowisko oraz 2) po to, aby – przede wszystkim – wejść z nimi w krytyczny dialog. Otóż, zbierając różne, kontrowersyjne poglądy (nie podając wprost ich źródeł) wspomina o takiej koncepcji przestrzeni, która utożsamia ją, jeśli nie dosłownie z jakąś realną bytowością, to przynajmniej z jakimś jej upostaciowaniem, wedle tezy – „przestrzeń jest czymś”. Ujęcie to nie pozostaje jednak wolne od konotacji natury teodycealnej. Jeśli bowiem przestrzeń jest „czymś”, to musiała ona także istnieć, zanim Bóg stworzył świat. Zwolennikom takiego ujęcia chodzi zatem o to, aby pojawiające się w akcie stwórczym Absolutu ciała materialne miały swoje umiejscowienie, czyli w istocie – przestrzenną lokalizację. Jak z tego wynika, stwarzanie jest jednocześnie wyrazem Boskiej zdolności umieszczania rzeczy w nieskończonej, jak On sam, przestrzeni. Dlatego też pojawia się tutaj wniosek, że rzeczona tutaj idea „przestrzeni” jest po prostu atrybutem Boskiej natury. Przestrzeń więc fizyczna jest czymś niezniszczalnym. Jest ona „bytem wiecznym, nieskończonym i nie podlegającym rozkładowi”. Innymi słowy, „przestrzeń jest niestworzona”, z czego wynika o kolosalnych skutkach wniosek, a mianowicie to, że „jest ona samym Bogiem”. Konsekwentnie więc, Bóg jest według tego poglądu kimś bytem „rozciąglym”. W tym miejscu Autor *Filosofia elemental* od razu zauważa, iż taka opinia niszczy, i to w punkcie wyjścia, ideę Boskiej prostoty. Jeśli bowiem przestrzeń jest Jego właściwością, to jest ona w istocie Nim samym. Doktryna taka, w jego przekonaniu – jak już była o tym mowa wcześniej – prowadzi wprost do panteizmu, a ten z kolei jest pierwszym progiem (*fase*) prowadzącym do ateizmu [por. FF, 3, X, 68-71; zob. FE\_I II, 19-21; FF 9, XV, 115].

W prezentowanej przez siebie debacie, Jaime L. Balmès przytacza trzy stanowiska, z których źródłowe okazuje się być to zaproponowane przez I. Newtona. Wyraził on bowiem intuicyjne nieco przeświadczenie, że przestrzeń jest swoistym

„organem”, poprzez który Bóg ma łączność ze stwarzanym przez siebie światem. W dyskusji z tą opinią Twórcy fizyki mechanistycznej, Clarke z kolei twierdzi, że przestrzeń nie jest substancją, ani też jakimś wiecznym i nieskończonym bytem, ale raczej „właściwością”, lub też „konsekwencją” istnienia bytu, który jest nieskończony oraz wieczny. Leibniz natomiast uznaje, iż przestrzeń należy uznać za coś czysto relacyjnego, coś co sprawia obserwowalny przez człowieka porządek współistniejących rzeczy. Ujmuje ją zatem analogicznie do koncepcji czasu, który wyraża porządek następujących po sobie faz czegoś się dokonującego. W związku z tym i Balmès wyjaśnia, że przestrzeń sama w sobie nie różni się od ciał – jest ich rozciągłością. Analogicznie rzecz się ma z czasem. Nie jest on czymś różnym od samych rzeczy – jest bowiem ich następstwem. Można więc skonstatować, że pojęcie „przestrzeni” jest ekstrapolacją pojęcia „rozciągłości”; pojęcie natomiast „czasu” jest „poszerzonym” pojęciem „następstwa”, co prowadzi do wniosku, że w sytuacji nieistnienia ciał, nie można by też mówić o istnieniu przestrzeni i – odpowiednio – w sytuacji nieistnienia rzeczy niepodobna również mówić o istnieniu czasu. Tak zatem, zarówno przestrzeń, jak i czas mają charakter ciągły, co z kolei wymaga „miary”, jaką stanowi pojęcie „liczby”. Ta ostatnia jest konieczna, aby określić przestrzeń i skorelować ją z jej (własnymi) częściami oraz wyrazić dokonujący się w jej obszarze czas [por. FF, 3, X, uwagi; FF 7, XI, 74-76. 78. 87; zob. FF 7, XVI, 112-113; FF 7, XVIII].

Przedstawiając koncepcję bytu oraz związanej z nim kategorii „rozciągłości”, J.L. Balmès zatrzymuje się także na kwestii blisko z nią powiązanej, a mianowicie na refleksji wokół czasu. Już wstępnie zauważa, że problematyka czasu wpisana jest już w sens najbardziej nośnej, poznawczej zasady, jaką jest zasada niesprzeczności. Owa bowiem zasada wyklucza, już w punkcie wyjścia, możliwość realizowania się jakiegś dowolnej bytowości (bytu) i jej zaprzeczenia (niebytu) „w tym samym czasie”, co implikuje tezę, iż czas jako taki wpisuje się w najbardziej subtelne – ontyczne i epistemiczne – dystynkcje. Należy wszak zauważyć, że pojęcie „czasu” jest bardziej *pojemne*, niż pojęcie „rozciągłości”. Nie odnosi się jedynie do prostego faktu „ruchu ciał”, ale również do operacji samego umysłu. Ten, w swojej wewnętrznej (duchowej) operatywności spostrzega, że pojęcie „czasu” z konieczności wchodzi w pojęcie „następstwa”, ale i na odwrót – pojęcie „następstwa” (tego, co „wcześniej” i „potem”) z konieczności jest składową pojęcia „czasu” (jako względnie przynajmniej spójnego ciągu). Tak zatem, pojawia się tu wniosek o koniecznym, ontycznym „styku”, który ma miejsce pomiędzy czasem, a rzeczą. „To, co istniejące” odsłania się więc jako istniejące w strukturze czasu. Naturalnie, samo ujmowanie „istniejącego czasu” z konieczności jest ujmowaniem tego, co aktualne. Niemniej jednak, odwołując się do intuicji św. Augustyna, Autor *Filosofia fundamental* dość sugestywnie stwierdza, że „nie ma nic bardziej prostego, niż mierzenie czasu, ale też nie ma nic bardziej skomplikowanego od poznania jego istoty”. I dodaje, iż jest to refleksja odnosząca się do wszystkich bez wyjąt-

ku ludzi. Każdy bowiem człowiek w jakiś sobie właściwy sposób doświadcza tego, że „wszystko żyje” w czasie, ale on sam „nie żyje w niczym”; „wszystko umiera w nim”, ale on trwa nadal. Wyrażając się bardziej metafizycznie zauważa, że każda przypadłość jest w swoim istnieniu uzależniona od substancji, natomiast czas w swej istocie jest taki, że istnieje i po rozpadzie substancji. Samo zatem pojęcie „miary czasu” nie jest czymś o charakterze absolutnym, lecz wyłącznie relatywnym, ponieważ jest samym tylko ujęciem relacji, jakie występują (i są poznawalne) między dowolnymi, kolejnymi zmianami. W przekonaniu naszego Autora dowodzi to wszystko, że pojęcie „czasu” nie jest wypadkową, ani zmysłowych obserwacji, ani też nie jest wynikiem wrażeń, a tym bardziej nie jest on samym owym wrażeniem. Czas jako kategoria wrodzona w strukturze ludzkiego umysłu (ale nie w znaczeniu transcendentalizmu i subiektywizmu I. Kanta) jest swoistą podstawą i pojęciem „wcześniejszym” wobec innych pojęć, którymi posługuje się człowiek. Czas – przekonuje – rozciąga się na „porządek realny”, a więc, owszem, związany z wrażeniami zmysłowymi, ale i na „porządek możliwy”. Jest bowiem czymś obiektywnym, a zatem jest niezależny od samej tylko ludzkiej intuicji [por. FF 7, I, 1-5; FE\_I X, 133; FF 7, III, 16; FF 7, V, 31; zob. FF 7, XII, 89-90. 93-94; FF 7, XIII, 99. 102; FF 7, XIV, 106; FF 7, XVIII, 131].

Otóż, postępując w swoich badaniach natury czasu, J.L. Balmès zauważa, że owszem, przydatne jest to jego rozumienie, które zapoczątkował Arystoteles i akceptuje za nim „wielu filozofów”, ale nie jest ono wolne od pewnych trudności, głównie z uwagi na to, że samo tłumaczenie faktu czasu jako „miary ruchu” w najgłębszej istocie „nic – jak mówi – nie wyjaśnia”, bowiem wyraża jedynie znaną skądinąd „zmienność relacji” między czasem i ruchem jako ruchem. Zauważa nasz Autor, że w istocie w tej koncepcji „czas jest miarą swojego ruchu”, ale ów „jego ruch nie jest miarą czasu”. Innymi słowy – „ruch dokonuje się w czasie, nie czas w ruchu”. Zresztą, samo pojęcie „czasu” jest uprzednie w stosunku do każdej konkretnej miary, co sprawia, iż jest on od niej niezależny [por. FF 7, II, 6. 10. 12-14].

Jeszcze bardziej jest to klarowne przy próbie zestawienia fenomenu czasu i fenomenu przestrzeni (rozciągłości). Tutaj Balmès spostrzega najpierw fakt, że pojęcie „czasu” jako czasu „nie potrzebuje pojęcia świata”, natomiast ten ostatni nie jest w ogóle pojmowalny poza strukturą temporalną. Wynika stąd, że obydwie te rzeczywistości są istotowo odmienne. Niemniej jednak, występują tutaj również elementy analogiczne. Pojęcie bowiem „przestrzeni prostej”, czyli pojęcie „przestrzeni bez części” jest w sobie sprzeczne. Podobnie dzieje się przy próbie ujęcia czasu – „czas prosty”, „czas bez części”, również wydaje się czymś sprzecznym. Innymi słowy: przestrzeń, której części „nie są ciągle”, nie jest w zasadzie przestrzenią i czas, którego części „nie są ciągle”, nie jest czasem. Obrazuje to nasz Autor rozumieniem zachodzenia (logicznych) następujących po sobie faz w strukturze czasu. „To, co przeszłe, co teraźniejsze i przyszłe” – mówi – są fenomenami istotowo różnymi. W związku z tym retorycznie zapytuje: „czy jesteśmy w stanie pojąć *jutro*

i wczoraj bez dzisiaj, albo przyszłość i przeszłość bez teraźniejszości”? Dlatego też, na tym etapie refleksji podkreśla to, iż czas jest „istotowo złożony z nierozdzielnych części”, chociaż – w odróżnieniu od koncepcji przestrzeni – „części” te nie współlistnieją, są bowiem istotnie różne, czyli nie są tożsame. Następnie zauważa, że – znowu, inaczej jak ma to miejsce w analizie tego, co przestrzenne – czas „rozciąga się na wszystko”, na to co cielesne (materialne) oraz niecielesne (niematerialne). Poza tym, pojęcie „przestrzenności” jest wyłącznie podstawą dla geometrii, pojęcie zaś „czasu” dotyczy również najbardziej wewnętrznych aktów samego poznającego świat podmiotu, co rzeczywiście – jak podkreśla Balmès – jest fenomenem jedynym w swoim rodzaju. Warto jednak dodać, że podstawowym kluczem do rozumienia temporalności świata jest to, co aktualne (*lo proesente*). Jest to bowiem ten przedział czasu, który dla swego ujęcia nie wymaga żadnych innych relacji. Inaczej natomiast sprawa wygląda z możliwością ujęcia tego, co przeszłe oraz tego, co przyszłe, z uwagi na to, że te przedziały czasu z konieczności domagają się supponowania tego, co teraźniejsze. Wynika z tego, jak podkreśla nasz Autor, iż w swej istocie „czas nie jest niczym innym niż rzeczy”, co oznacza, że każdy byt jest aktualny, a to, co nie jest aktualne, w zasadzie nie jest także bytem. Naturalnie, sam dokonujący się „podział w czasie konstytuuje to, co przeszłe i przyszłe”. A zatem zmiany, jakie mają miejsce w bytach są faktem, który dokonuje się w czasie [por. FF 7, III, 16-18. 21; FF 7, IX, 60. 60-70; FF 7, XVIII, 148; zob. FF 10, VII, 84].

W splocie tych refleksji pojawia się także próba powiązania pojęcia „czasu” z obowiązywalnością zasady niesprzeczności. Zauważa tutaj Balmès, że tak jak pojęcie „czasu” jest wspólne wszystkim ludziom i jest koniecznym składnikiem treści ich aktów poznawczych, tak jest i z rozumieniem zasady niesprzeczności. Jest ona bowiem „absolutnie pewna i oczywista dla wszystkich ludzi”, o czym świadczą ustalenia w obrębie metafizyki, ale również w obszarze innych nauk, nie wykluczając tych, które bazują na doświadczeniu – zarówno potocznym (spontanicznym), jak i naukowym (czyli swoście, refleksyjnie pokierowanym). Podkreśla jednak w tym miejscu Prekursor neoscholastyki, że sama nośność i absolutna obowiązywalność zasady niesprzeczności nie byłaby możliwa, gdyby nie zakładać pojęcia „czasu”. Przy czym, należy pamiętać, iż ta sama prawidłowość zachodzi i w drugą stronę, tzn. „pojęcie” czasu nie jest możliwe poza rozumowaniem w polu respektowania tejże zasady. Ta sama rzecz – uzasadnia swoją myśl – nie może być i nie być w tym samym czasie, natomiast uwaga ta nie dotyczy sytuacji w sekwencjach czasu różnych, gdyż wtedy coś (rzecz) może być i nie być. Samo więc rozróżnienie na byt i niebyt nie jest możliwe, kiedy się nie zakłada trwania, czyli następowania po sobie jakichś (temporalnych) faz. Wynika stąd, że już w samym pojęciu „czasu” zakłada się niewątpliwą obowiązywalność zasady niesprzeczności. Jeśli człowiek posiada zdolność ujmowania faktu następstwa, to posiada również presupponowaną ową zasadę. Tak zatem, ukazywanie poznawczej jej operatywności jest jednocześnie wyjaśnianiem natury czasu i na odwrót – poznawcza odsłona czasu stanowi

motyw dla rozumienia samej owej zasady. Dodatkowo jeszcze warto zauważyć, że zasygnalizowane tu niesprzecznościowe ujęcie czasu implikuje konieczność ujęcia istnienia bytów z natury swej przygodnych. Mogą wszak one istnieć i przestać (w czasie) istnieć, ale mogą także nie istnieć i zacząć istnieć. Pojawia się konsekwentnie wniosek, iż pojęcie „czasu” jest w zasadzie pojęciem „przygodności” oraz to, że „świadomość czasu” jest świadomością kruchości samego podmiotu, który go reflektuje. Można w związku z tym powiedzieć, że pojęcie „czasu” zapodmiotowane w strukturze ludzkiego umysłu jest podstawą formułowania się pojęcia, jak i funkcjonowania osobowego „ja”. Świadomość tożsamości owego „ja” zasa-  
dza się na refleksji o charakterze temporalnym, bowiem wymaga podmiotowej nośności fenomenu pamięci, której z kolei warunkiem koniecznym jest relacja do stanów poznania wydobywanych z przeszłości. Oznacza to, że pojęcie „czasu” jest konieczne dla konstytuowania się faktu pamięci, a poprzez to i tożsamości świadomości podmiotu jako takiego [por. FF 7, XVII, 117-120. 123. 126-130; FF 7, XVIII, 150. 156-157].

Analizę związku koncepcji bytu z czasem zwieńcza próba jego definicji<sup>146</sup>. Najpierw jednak Balmès zauważa, że „czas jest trwaniem”, ponieważ trwanie jako takie zakłada zawsze „coś”, co trwa. Teza przeciwna – podkreśla z naciskiem – byłaby absurdalna. Ale wynika stąd także, że nie istniałby czas bez rzeczy, która po prostu istnieje, tzn. czasu nie można starać się definiować jakby „w nim samym”, czyli bez osadzenia go w kontekście rzeczy, do których się on (koniecznie) odnosi (zresztą – jak mówi Balmès – „definiować daną rzecz, znaczy ją wyjaśniać” [FF 9, I, 3]). Tak więc, w celu określenia tego, czym jest czas, należy brać pod uwagę ontyczną strukturę „następstwa rzeczy” (*sucesión de cosas*), ponieważ gdyby nie istniały zmiany, konsekwentnie nie istniałyby i następstwa oraz – co z tego wynika – nie istniałby czas. Czas zatem jest następstwem rzeczy. Samo natomiast następstwo jest – jak się wyraża nasz Autor – „bytem i niebytem”. „Rzecz istnieje i przestaje istnieć” – wyjaśnia. I to jest właśnie następstwo, bowiem zawsze, kiedy „liczy się owo następowanie”, bierze się pod uwagę „byt i niebyt”. A zatem, „percepcja tej relacji, percepcja owego bytu i niebytu, jest pojęciem czasu”. Wniosek, jaki stąd wyprowadza jest następujący: „nie jest możliwe to, aby istniał czas bez bytu i niebytu, gdyż w tym właśnie zawiera się samo następstwo”. Oznacza to, że tam, gdzie występuje owo następstwo, tam występuje zmiana, a zmiana, czy mówiąc inaczej – ruch, jest „następstwem kolejnych pozycji ciała [materialnego – JT] w stosunku do różnych punktów”. Czas jednak, jak zaznaczono to już wyżej, odnosi się nie tylko do porządku materialnego, ale i do duchowego. W związku z tym, Autor *Filosofia elemental* wyjaśnia, iż czas odnoszony do porządku rzeczy cielesnych jest następstwem ich samych w swoistej „dialektyce” bytu i jego zaprzeczenia; zaś

---

<sup>146</sup> Warto nadmienić, że w swoich analizach Jaime L. Balmès posługuje się klasycznym rozumieniem definiowania. „Definicja – mówi – wyraża istotę rzeczy definiowanej”, czyniąc to w sposób „jasny” i „poprawny” [C XIV, 4; por. C XV, *Nota*].

czas odnoszony do poznającego podmiotu, czyli w istocie do jego procesu rozumienia, jest po prostu percepcją zmiany, ale znowu – w obszarze bytu i niebytu. Można tu zatem mówić o dwóch jakby odsłonach refleksji na kanwie pojęcia „czasu” – refleksji metafizycznej, gdzie kluczowe okazuje się napięcie między bytem i niebytem oraz refleksji matematycznej, w obrębie której czymś podstawowym jest jego miara [por. FF 7, IV, 22-28; FF 7, V, 29; FF 7, VII, 47. 49-50; zob. FF 7, XII, 93; FF 7, XIV, 106; FF 7, XV, 110; FF 7, XVI, 113. 115].

W tym kontekście, podejmując raz jeszcze problematykę dotyczącą rozciągłości jako jednej z kategorii każdego ciała, Balmès przywołuje – oprócz stanowiska Kartezjusza, Newtona, Clarke’a i Leibniza – opinię F. Fenelóna jako tego, który w całej debacie dotyczącej tego, co materialne, a zatem i rozciągłe, odwołując się do istnienia i działania Boga, wyprowadza wnioski najbardziej radykalne, bo naprowadzające myśl na interpretacje panteizujące. Referując poglądy Fenelóna, Balmès przeprowadza bowiem następujący tok rozumowania – Bóg zawiera w sobie, w swej naturze każdy byt, a posiadając każdy byt, zawiera także rozciągłość. Naturalnie, jest to kwestia interpretacji, ale z pewnością, w przekonaniu naszego Autora, Fenelón popełnia ten błąd, iż nie rozróżnia dwóch sposobów bycia rozciągłym. Czym innym jest bowiem rozciągłość oraz idea przestrzeni w intelekcie Absolutu, a czym innym rozciągłość jako swoisty „wymiar” tego, co cielesne. Czytniacz te uwagi, Balmès konstatuje, że intencją F. Fenelóna nie mogła być zatem prosta teza, iż Bóg jest „złożony” i jako taki właśnie, posiada jakieś „części”. Wynika stąd więc, że Bóg – i to już jest autorska teza J.L. Balmèsa – którego ktoś próbuje wiązać z rozciągłością, także z rozciągłością o charakterze nieskończonym, popełnia błąd, ponieważ taki Bóg już nie jest Bogiem. Racją za słusznością takiego stanowiska jest to, że przecież wszystko, co jest rozciągłe, jest tym samym złożone. Tymczasem Bóg jest istotowo prosty [por. FF 3, XI, 72-74].

„Bóg jest bytem – mówi nasz Autor – ze swojej natury”; jest samą istotą tego, co nieskończone i to w stopniu doskonałym. Naturalnie zatem, w aktach ludzkiego, z natury rzeczy skończonego i niepełnego poznania, Bóg jest pojmowany, przez analogię, na sposób bytu, ale bytu takiego, który jest nieskończeniem „inteligentny, aktywny i wolny”. Te i wszystkie inne doskonałości posiada On ze swojej natury, która jest naturą nieskończoną (*esencia infinita*). Dlatego też, podkreśla dalej Balmès, zawsze, kiedy „mówimy, że Bóg jest wszechmocny, rozciągamy Jego moc na całą sferę tego, co nieskończone”. Doskonałość Boga nie ma zatem nic ze skończonych doskonałości bytów przygodnych, ponieważ te, ze swej natury, są relatywne (posiadają naturalne ograniczenia)<sup>147</sup>. Doskonałość zaś Boga jest posiadaniem wszelkiej (pełnej – absolutnej) doskonałości, która w istocie jest Jego niekończoną świętością, to znaczy doskonałą miłością samego siebie, a tak-

<sup>147</sup> „To co jest *naturalnie* niemożliwe, jest takie wyłącznie dla tego, co stworzone, nie zaś dla Boga” [C IV, 6].

że ustanowionego przez Niego „porządku” – „prawa natury”. Niemniej jednak, w ludzkich aktach poznawczych zorientowanych na poznanie Jego natury zasadne jest posługiwanie się pewnymi ogólnymi pojęciami („pozytywnymi”), które – jako w sobie niesprzeczne – cechują się realnym odniesieniem do Boga, np. pojęcie „bytu”, pojęcie „substancji”, „prostoty”, „przyczyny”, „tego co konieczne” etc. Nie występuje natomiast taka prawidłowość w splocie ich ujęć negatywnych, odpowiednio – „niebytu”, „przypadłości”, „złożoności”, „skutku”, „tego co niekonieczne” itd. [por. FE\_I VI, 66; FF 4, XXI, 132. 134; FF 8, XIV, 114-120; FE\_E X, 57-58; FE\_E XII, 74; FF 8, XV, 122-124; FF 8, XVI, 121-129; zob. FE\_E XI, 60. 63-64; C XII, 1; FF 8, XVII, 130. 137; FF 8, XIX, 151; FE\_E XXV, 206].

W przekonaniu Jaime L. Balmèsa rozumienie kategorii „nieskończoności”, czy też „tego, co nieskończone” (*lo infinito*) jest – zwłaszcza w splocie dyskusji ze osiemnastowiecznymi trendami panteistycznymi i materialistycznymi – podstawowe. Sama bowiem prosta refleksja na kanwie tego pojęcia ujawnia tę uwagę, że „między tym, co skończone, a tym co nieskończone nie istnieje żaden rodzaj porównania”. Przy czym, nieskończoność ujmowana „negatywnie” oznaczałaby totalny „brak bytu”, natomiast reflektowana „pozytywnie”, oznacza jego „pełnię”. Dodaje przy tym nasz Autor, iż już w jakiejś pierwotnej intuicji ujęcia tego, co nieskończone pojawia się – niejako z konieczności – rozróżnienie na istnienie Boga (Bóg skończony nie byłby Bogiem) oraz istnienie stworzeń (stworzenia jako nieskończone nie byłyby ze swej natury stworzeniami). Opozycyjność ta ujawnia fundamentalną, swoistą „krańcowość” tychże natur – Boga i stworzeń. Wynika to z faktu, że to co skończone z konieczności posiada granice. Nie ogranicza się tego – mówi Balmès – co nie istnieje. A zatem, skończoność sama nie może stanowić żadnej negacji absolutnej. Naturalnie, sama nieskończoność nie jest tutaj utożsamiana z tym, co nieokreślone (*indefinido*), ponieważ jej rozumienie wyklucza wszelkie granice (*límites*), zaś w przypadku nieokreśloności granice te są po prostu płynne. Tymczasem wszystko, cokolwiek istnieje realnie jest albo skończone, albo nieskończone, co oznacza, że wspomniane granice posiada, bądź nie. Nie istnieje wszak – powtórzmy za naszym Autorem – „środek” pomiędzy „tak” i „nie”; pomiędzy „skończone” – „nieskończone”. Wynika stąd, że pojęcie „nieskończoności” jest stałe, ponieważ człowiek charakteryzuje się zdolnością rozróżniania między sytuacją niemożliwości ujęcia ograniczeń oraz ich ujęcia. Prowadzi to do wniosku, że pojęcie „nieskończoności” nie jest pojęciem negatywnym („to, co się neguje – mówi Balmès – nie jest doskonałością, lecz absurdem”), a sama nieskończoność jest po prostu tym, co nieskończone; jest więc bezgraniczną pełnią bytu. Oczywiście, suponuje to konotacje z Boską opatrnością i jej absolutną wszechmocą, z czego wynika, że jeśli Bóg może czynić (absolutnie) wszystko, to nie znaczy, że może działać w strukturze absurda. Boska więc inteligencja jest nieskończona i – jako taka – nie może (to jest jej swoiste „ograniczenie”) czegoś „rozumieć bardziej”, niż to rozumie aktualnie. Każdy bowiem rozwój (a poznanie w porządku

skończonym go zakłada) w wypadku działania Boga oznaczałby niedoskonałość<sup>148</sup> [por. FF 8, II, 12. 14; FF 8, III, 17-19. 23-24; FF 8, IV, 26. 28-29; FE\_T I, 3; zob. FF 8, V, 32. 36; FF 8, VIII, 61. 68; FF 8, XI, 82-83; zob. FF 8, XIX, 152-156].

Nadmienia przy tym J.L. Balmès, że pojęcie „nieskończoności” jest pojęciem abstrakcyjnym i nieokreślonym, gdyż nie jest ono intuicyjne. Człowiek bowiem nie posiada intuicji „przedmiotu nieskończonego”, ponieważ wymagałoby to posiadania takiego poznania, które zdolne byłoby ująć jego doskonałości takie, jakie w swej istocie *de facto* są. Twierdzenie przeciwne oznaczałoby, iż „był nieskończony” dany jest tak, jak dane są zwykle „fakty ludzkiej świadomości”, a to nie jest możliwe. Wynika stąd konsekwentnie, że pojęcie „nieskończoności”, obok pojęcia „ograniczoności” oraz „negacji”, należy traktować jako jedno z pojęć ogólnych, które składają się na spójny i racjonalny obraz świata. Pojęcia te znajdują się w jakiś sposób zawsze w polu doświadczenia zewnętrznego, bądź wewnętrznego podmiotu. Świat bowiem, ów zewnętrzny i wewnętrzny, jawi się jako obszar tego, co ograniczone. Jest to możliwe, gdyż pojęcie „ograniczenia” jest „negacją odnoszoną do bytu”. Tak zatem, samo rzeczzone tutaj pojęcie tego, co „nieskończone” jest pojęciem ogólnym; takim, które mieści w sobie dwa inne – bytu w ogólności i nieokreśloności oraz, analogicznie, negacji ograniczenia jako ograniczenia. Refleksyjne połączenie tych pojęć jest podstawą konstytucji abstrakcyjnego (pojęciowego) ujęcia tego, co nieskończone. Wynika stąd, że podmiot może dysponować pojęciem „nieskończoności” *in abstracto*, ale nie pojęciem „rzeczy”, która jako taka, w swej istocie, jest nieskończona [por. FF 8, VI, 45-47; FF 8, VII, 50-51. 53-56].

Najbardziej klarownym przykładem zasygnalizowanych tutaj trudności jest pytanie o to, czy istnieje nieskończona rozciągłość? Przy czym należy rozróżniać pytanie o jej możliwość od jej faktycznego istnienia. Jak już argumentował Balmès poprzednio, rozciągłość jako taka jest domeną substancji z natury swej skończonych. A zatem, o nieskończoności absolutnej można by sensownie mówić jedynie w odniesieniu do „Bytu Najwyższego”, ponieważ nie jest możliwe przejście od tego, co skończone do tego, co nieskończone. Coś analogicznego dzieje się także w obszarze analiz natury algebraicznej – można bowiem do „wielkości nieskończonej” dodawać inne wielkości, właśnie skończone, ale jest oczywiste, iż w istocie wszystkie owe wielkości skończone i tak zawierają się w nieskończonej, chyba, że ta ostatnia nie jest faktycznie nieskończona. Odnosząc się do opinii Kartezjusza i Leibniza, Autor *Filosofia elemental* staje na stanowisku, że nie jest możliwa realna demonstracja tego, czym jest (czym mogłaby być) rozciągłość nieskończona. Nie jest więc możliwa sama owa demonstracja, ale pojęcie „niekończonej rozciągłości” jest możliwe, ponieważ podmiot posiada zdolność połączenia pojęcia

<sup>148</sup> Podejmuje w tym kontekście Balmès dyskusję ze stanowiskiem ateistycznym, według którego cały racjonalny, uporządkowany układ świata (rzeczy i osób) nie jest wynikiem działania Boskiej Opatrzności, lecz zespołu „ślepych sił”, czy też zwykłych przypadków [por. FE\_T VIII, 24-25; FE\_T IX, 28-31].

„rozszerzenia” i pojęcia „negacji ograniczeń”. Stanowisko pierwszego z przywołanych tu Filozofów jest *stricte* idealistyczne, drugiego natomiast jest wypadkową „optymizmu” zbudowanego przez niego filozoficznego systemu. Uwagi dotyczące nieskończonej rozciągłości odnoszą się również do refleksji na kanwie możliwości istnienia niekończenie aktualnej liczby. Otóż, J.L. Balmès podkreśla, że – analogicznie – nie jest możliwe jej wyrażenie ani w polu dyskursu algebry, ani na płaszczyźnie geometrii, chociaż, znowu – samo pojęcie jako takie jest możliwe, gdyż człowiek dysponuje możliwością niesprzecznego zrelacjonowania dwóch pojęć, jakimi są pojęcie „liczby” jako liczby i pojęcie „negacji ograniczenia” [por. FF 8, XII, 85-87; FF 8, XIII, 88-90; FF 8, XIV, 91. 102. 104. 106; FE\_I IX, 109-110; zob. FF 8, XIX, 161-162. 164-165].

W analogicznym kontekście wraca Balmès raz jeszcze do błędu systemu I. Kanta, kiedy rozpatruje kwestię relacji, jakie zachodzą między przestrzenią i związaną z nią rozciągłością, a zajmowaniem określonego miejsca. Przypominając naukę Filozofa z Królewca, akcentuje zatem fakt, iż nie należy zarówno przestrzeni, jak i czasu traktować jako jedynie subiektywnych form ludzkiego umysłu. Jako takie, stają się one podstawą, czy wręcz koniecznym warunkiem wszelkiego istnienia. Niebezpieczeństwo tej tezy polega także na tym, że taka moc obowiązująca tych form subiektywnych mogłaby dotyczyć także istnienia samego Boga. Tymczasem Balmès, powołując się na światło myśli św. Tomasza z Akwinu twierdzi, iż można mówić o partycypatywnej obecności Absolutu we wszystkich istniejących rzeczach, ale jedynie w aspekcie sprawczego, wzorczonego i celowego przyczynowania. Sam Autor *Filosofia elemental* czyni tutaj analogię do istnienia duszy w ciele, uważając, że Bóg może być obecny w strukturze rzeczywistości, jak dusza jest obecna cała w częściach ludzkiego ciała. Innymi słowy – „nic nie może istnieć niezależnie od Boga” jako absolutnej racji istnienia. Uwaga ta, naturalnie, odnosi się do całego ontycznego porządku, ale w sposób wyróżniony odnosi się do człowieka jako „stworzenia racjonalnego” [por. FF 3, XXVII, 195. 197; FF 10, XX, 230].

W interpretacji J.L. Balmèsa, Bóg pozwalający się poznać już na poziomie ludzkiej świadomości jako racja istnienia i obowiązywalności pewności, ujawnia się także jako absolutny – jak się wyraża – „Autor” wszelkich bytów oraz zasada porządku całej struktury rzeczywistości<sup>149</sup>. Jest On również taką doskonałą Istotą – „Najwyższym Twórcą”, który w swej nieskończonej naturze „zawiera” (*contiene*) ostateczną rację wszystkiego [por. FE\_E IV, 28; FF 1, II, 13; FE\_T XI, 61. 64]. Przy okazji czynienia wyjaśnień związanych ze współzależnościami, jakie zachodzą pomiędzy świadomością i tym, co w związku z nią indywidualne oraz przygodne, a także z oczywistością i tym, co w jej kontekście jest uniwersalne oraz konieczne, Balmès podkreśla fakt, że jedynie ten podmiot, którym jest byt dosko-

---

<sup>149</sup> Jako Byt absolutny, Bóg jest Istotą, która nie musi być zrelacjonowana do jakiegokolwiek innej. Jego istnienie uzasadnia się w Nim samym, tzn. w samej Jego „Boskiej Istocie” [por. FE\_I VIII, 99].

nały – Bóg jako „źródło wszelkiej prawdy” i jednocześnie ostateczna przyczyna wszelkiego bytu, jak i poznania, charakteryzuje się absolutną tożsamością swojej boskiej świadomości i oczywistości w sobie samym. Jako więc byt nieskończony, który wszystko w sobie zawiera, posiada pełne poznanie wszelkich istot i wszelkiego istnienia. Jako taki właśnie jawi się ludzkiemu umysłowi jako „naczelny przedmiot” (*objeto principal*) jego inteligencji oraz aktów miłości. Jak już bowiem wcześniej podkreślał, intelekt człowieka za swój właściwy przedmiot nie posiada kontemplacji siebie samego, czyli skupiania swej poznawczej uwagi na myśleniu na kanwie tego, że (faktycznie) myśli, ale w sposób naturalny jest „wzywany” przez „impulsy”, które go niejako wybijają z bierności. Takim impulsem, najbardziej doniosłym, jest sam Bóg, ku któremu prowadzi ludzki akt najdoskonalszy, jakim jest miłość, czyli źródło wszelkich specyficznie osobowych aktów [por. FF 1, XV, 154; FF 1, XXIII, 229; FE\_E XIV, 97-100].

Pozostając w pełnej zgodności ze stanowiskiem św. Tomasza z Akwinu, Balmès stwierdza, że natura Boga rozumianego jako Akt czysty oraz doskonały jest absolutnie i w sposób nieskończony inteligentny mocą swojej własnej istoty. Z tej też racji, Bóg poznaje siebie w swojej naturze i jako taki – jako jedyny – posiada absolutną zdolność poznania wszelkich rzeczy stworzonych. Właściwości takiej nie posiadają ani duchy czyste (aniołowie), ani – tym bardziej – człowiek. Duchy czyste bowiem, poznając siebie w swojej (niematerialnej) naturze, nie posiadają zdolności poznania w ten sposób innych rzeczy, gdyż wymaga to pośrednictwa idei, które te rzeczy poznawczo reprezentują. W przypadku człowieka natomiast wspomniana konieczność pośrednictwa idei jest jeszcze bardziej uzasadniona [por. FF 1, XII, 122].

### 3.3. Ku interpretacji personalistycznej

Mierząc się nieustannie z najbardziej doniosłymi nurtami filozoficznej myśli nowożytnej, J.L. Balmès wielokrotnie zdecydowanie stwierdza, że – w jego przekonaniu – istnieją systemy filozoficzne, nad którymi w poszukiwaniu prawdy należy się pochylić, ponieważ zawierają one wiele intuicji cennych, ale są także takie, które ze względu na swoje merytoryczne ustalenia błędne nie dostarczają możliwości rzeczowego dialogu. Z całą pewnością do tych ostatnich należą te myślowe propozycje, które w swej ostatecznościowej interpretacji noszą znamiona poglądów panteistycznych, bądź tylko panteizujących. Ostrze wspomnianych tu dyskusji krytycznych skierowuje nasz Autor głównie w stronę idealistycznych systemów filozofii niemieckiej, zwłaszcza w kierunku myśli J.G. Fichtego oraz F.W.J. Schellinga.

Warto tu także nadmienić, że problematyka teodycealna powraca u Balmésa w związku z wszystkimi, najbardziej nośnymi, tematami jego filozofii, a zatem i w kwestii poszukiwania oparcia dla epistemicznej pewności, jak i w proble-

matyce poznawczej prawdy. I tak, w swoich analizach dotyczących ukazania natury „instynktu intelektualnego” (*instinto intelectual*) podkreśla on, że ze swej natury człowiek posiada zdolność intelektualnego odróżniania tego, co skończone i nieskończone, tego co absolutne i relatywne, tego co uwarunkowane w swym istnieniu i nieuwarunkowane. Na tym – można by powiedzieć ogólnoludzkim – podłożu należy ulokować poglądy filozofów, którzy, o ile są „prawdziwymi filozofami”, poszukując zasady jedności i racjonalności świata, nie skupiają swojej uwagi jedynie na jakiejś idei „Boskości” (*Divinidad*), lecz afirmują i zarazem adorują osobowo pojmowanego Boga w głębi swojej duszy. Tacy filozofowie snują refleksje o Bogu w kategoriach personalnych, przypisując Mu wynikające stąd atrybuty, a więc to, że jest On świadomy, że cechuje się nieskończoną inteligencją, że działa swoją najdoskonalszą wolnością (która jest „jedna i najprostsza”), jest podstawą relacji religijnej oraz wy tłumaczeniem faktu opatrności, jak również w swej Boskiej naturze nie utożsamia się ze strukturą świata, wobec której jest absolutnym Stwórcą [por. FF 1, IX, 100-101; FE\_I IX, 116-117; zob. FF 8, XVII, 139. 141; FF 8, XIX, 172-173].

Na kanwie refleksji wokół problemu współistnienia bytów, Autor *El Criterio* zauważa, że istotnym przymiotem natury Boga jest jej nieskończona wolność. Wyraża się ona w tym, iż Bóg może działać, czyli stwarzać poza temporalną strukturą z jej swoistym ograniczeniem, jakim jest sukcesywność rzeczy przygodnych, wyrażająca się w tym, że istniejąc w czasie, mają czasowe fazy – „wcześniej” i „później”. Bóg zatem jako „nieskończenie wszechmocny” może stwarzać wiele światów i to tak, że jedne mogą być ontycznie niezależnie od innych. Sam w sobie jednak jest zawsze wieczny, niezmienny; jest racją dla istnienia wszystkiego, co jest. Bóg – jak stąd wynika – zna zarówno istnienie, jak i nieistnienie przedmiotu, a sam akt tego poznania jest absolutnie prosty, ponieważ nie dokonuje się w czasie, lecz w wieczności. Bóg jest Tym, który stwarzając świat, ustanawia cały porządek praw natury i chociaż nie działa w strukturach sprzecznościowych, na kanwie swej (koniecznej) wszechmocy „może działać ponad oraz przeciw tymże prawom” [C XII, 1; FF, 7, VIII, 53. 55; C VI, 7. *Nota*; FF 7, IX, 64; FF 7, XV, 110; zob. FF 8, XIV, 99. 105].

W *Filosofía elemental* w traktacie *Teodicea* dodaje J.L. Balmès, że w istocie wszystkie atrybuty Boskiej natury można by streścić w tym, że jest On „bytem najprostszym”, co oznacza, iż doskonała, nieskończona Jego prostota jest fundamentem wobec wszelkich pozostałych Jego doskonałości. Tak zatem, z faktu nieskończonej prostoty Boga wynika, że jest On bytem koniecznym i jako taki, jest bytem niezmiennym. Następnie, konieczność i nieskończoność suponują prawdę o tym, że natura Boga jest pełnią bytu, której przejawem jest jej nieskończona inteligencja oraz wolność. Dopełnieniem tego obrazu przymiotów Boskiej istoty jest stwierdzenie faktu Boskiej Opatrzności. Afirmacja tej ostatniej jest o tyle ważna, że ewentualna jej negacja, równałaby się negacji samego Jego istnienia, co jest wewnętrznie sprzeczne [por. FE\_T XII, 68-75].

Poszukiwania Balmèsa skoncentrowane wokół pewności i prawdy każą mu także pytać o naturę reprezentacji intelektualnej (*representación intelectual*), bowiem to w jej epistemicznym obrębie człowiek zdobywa, poszerza i ugruntowuje efekty swoich aktów poznawczych. Nawiązując do rozwiązań N. Malebranche'a oraz Kartezjusza, zadaje on w związku z tym dwa uzupełniające się pytania. Pyta najpierw o to, jakie są jej źródła oraz – jakby na drugim planie – o to, skąd pochodzi jej zgodność z (zewnętrznymi) przedmiotami, których istnienie jest czymś oczywistym? Zauważa tutaj, iż poznanie człowieka, rozumienie świata, jako ze swej natury skończone i niedoskonałe, „uczestniczy w świetle nieskończonym” (*participa de la luz infinita*). Zaznacza od razu, iż nie jest to ten rodzaj światła (*luz*), które istnieje w naturze samego Boga. Światło to jest raczej wyrazem podobieństwa (*semejanza*), jakie zachodzi pomiędzy stworzeniem jako obrazem (*imagen*) Boga, a Nim samym. Należy zatem stwierdzić, że przywołane tu poznawcze światło, chociaż nie pochodzi bezpośrednio od Absolutu, to jednak poprzez pośrednictwo realnych przedmiotów danych w aktach poznania, umożliwia ich intelektualną reprezentację. „Zgodność reprezentacji z rzeczą reprezentowaną (*cosa representada*) jest [ostatecznie – JT] rezultatem prawdziwości Boskiej (*veracidad divina*). Nie jest możliwe to – podkreśla nasz Autor za wspomnianymi francuskimi Myślicielami, zwłaszcza Autorem *De la recherche de la vérité* – aby nieskończenie doskonały Bóg mógł zezwalać na to, aby Jego stworzenia były wprowadzane w błąd. Bóg bowiem jest zasadą prawdy – Prawdą samą. Refleksja Malebranche'a – co podziela Balmès – jest w tym punkcie bardzo ostrożna. W celu zabezpieczenia swej myśli przed konotacjami panteizującymi w duchu Spinozy<sup>150</sup>, chce bowiem wykazać jasność rozróżnienia tego, czym jest „ja” poznającego podmiotu (jako skończonego) wobec bytu nieskończonego [por. FF 1, IX, 102-104; zob. FF 8, XIV, 113; FF 9, XIV, 107; zob. FF 10, XVI, 174].

---

<sup>150</sup> J.L. Balmès jednoznacznie występuje tutaj w obronie N. Malebranche'a, nie zgadzając się, np. ze stanowiskiem M. Cousin, że Twórca okazjonalizmu jest po prostu jedynie „chrześcijańskim Spinozą” [zob. uwagi – FF 1, IX]. Podobną apologię można znaleźć w odniesieniu do Kartezjusza, gdzie Balmès podkreśla, że w błędzie są ci komentatorzy, którzy nie rozpoznają sprzeczności między systemem Autora *Medytacji o pierwszej filozofii*, a panteistycznym systemem Autora *Ethica in modo geometrico demonstrata* [zob. FF 9, XVI, 122-123].

## ZAKOŃCZENIE

Celem książki była próba prezentacji (głównie) epistemologicznych poglądów katalońskiego myśliciela – Jaime L. Balmèsa. Naturalnie, jak w każdym wypadku, tak i tutaj, wypływają one z podzielanej przez niego koncepcji bytu (koncepcji rzeczywistości), która – jak starano się to wykazać powyżej – nawiązuje zasadniczo do ustaleń realizmu nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, ale w perspektywie szerokiego tła dyskusji z wybranymi nurtami postkartezjańskimi, a zatem uwzględniającymi aspekty tzw. filozofii świadomości.

Odnosząc się do całego filozoficznego dziedzictwa Autora *Filosofia elemental* należy odnotować, że jest ono wyjątkowo poznawczo twórcze i to z kilku ważnych powodów. Po pierwsze, jego myśl, chociaż w sporej mierze tylko na płaszczyźnie deklaratywnej, jest wyraźnym czynnikiem służącym dalszym odniesieniom filozofii współczesnej do filozofii realistycznej, zwłaszcza nawiązującej do trwałych osiągnięć św. Tomasza z Akwinu. Po drugie, myśl Balmèsa jest zdecydowanie ujęciem maksymalistycznym, z uwagi na fakt jej twórczej debaty z głównymi systemami filozofii nowożytnej, dokonując przy tym, częściowej przynajmniej, oryginalnej asymilacji ich ujęć. Po trzecie, jego filozofia jest rozległą, rzeczową polemiką z tymi prądami filozoficznymi, które – w przekonaniu omawianego Autora – podważały zasadnicze tezy klasycznego teizmu, a więc panteizm, poglądy o osnowie deistycznej, ujęcia agnostyckie oraz poglądy wyraźnie ateistyczne. Po czwarte, należy zwrócić uwagę na cały kontekst filozoficznych poglądów Balmèsa z racji na metodę jego filozofowania, zwłaszcza na polu rozumienia teizmu. Teizm, głównie problem koniecznego istnienia Boga, jest swoistym „warunkiem wstępnym” spójności całości kształtu analiz, a więc nie tylko badań natury metafizycznej, lecz także natury epistemologicznej. Wspomniana metoda – postulowany przez Prekursora neoscholastyki „eklektyzm” – jest w zasadzie poszukiwaniem prawdy, której bytową i poznawczą racją ostateczną jest sam Bóg.

Jaime L. Balmès otwiera zatem drogę ku odrodzeniu tomizmu tak w XIX, jak i w XX stuleciu. Czyni to w celu – jak sam często o tym nadmienia – przybliżenia najlepszych tradycji myśli scholastycznej, stając się tym samym dziewiętnastowiecznym „pomostem” między dziedzictwem Akwinaty i jego późniejszymi dziejami, a tym obszarem filozofii współczesnej, który odwołuje się wyraźnie do filozofii klasycznej w jej nurcie realistycznym, co znajduje odzwierciedlenie w dorobku tomizmu egzystencjalnego.



## BIBLIOGRAFIA

### A. Źródła

BALMÈS J.L. *Obras completas*, vol. II: *Filosofía fundamental*, Madrid 1980. *Obras completas*, vol. III: *Filosofía elemental*, Madrid 1948. *Obras completas*, vol. III: *El Criterio*, Madrid 1948 (tłum. polskie – *O sposobie osiągnięcia prawdy: filozofia praktyczna*, Poznań 1853).

### B. Literatura przedmiotowa

KANT I. [2001], *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.

KRĄPIEC M.A. [1994], *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza z Akwinu „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 1994.

KRĄPIEC M.A. [1994a], *Dzieła*, t. VIII: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 1994 (zwłaszcza s. 9-15).

KRĄPIEC M.A. [1995], *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.

KRĄPIEC M.A. [2000], *Dzieła*, t. XXI: *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000.

MERCIER D. [1901], *Kryteriologia czyli traktat o pewności*, tłum. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski, Warszawa 1901.

PIETRZAK A. [2002], *Balmès Urpiá Jaime*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki (red.), Lublin-Kraków 2002, s. 139.

TUPIKOWSKI J. [2000], *Balmès Jaime Luciano*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2000, s. 473-474.

TUPIKOWSKI J. [2010], *Prawda i pewność jako węzłowe kategorie epistemologii Jaime L. Balmèsa*, „Roczniki Filozoficzne” 58(2010), nr 1, s. 263-279.

### C. Literatura pomocnicza

ARYSTOTELES [1996], *Metafizyka*, tłum. T. Źeleźnik, (oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk), Lublin 1996.

SEARLE J.R. [1987], *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1987.

SENDŁAK M. [2012], *Wyglądy, identyczność i przedmioty nieistniejące*, „Diametros” nr 31 (marzec 2012), s. 56-87.

- TUPIKOWSKI J. [2011], *Rzeczywistość – poznanie – język. Trzy „poziomy” świata w odświeżeniu semantycznej*, „Ateneum Kapłańskie” 3(613)2011, s. 505-514.
- WADOWSKI J. [2013], *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia*, Radom 2013.
- WOLSKA D. [2012], *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012.
- ZIEMIŃSKA R. [1993a], *Intuicja intelektualna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, r. II, nr 2, s. 35-46.
- ZIEMIŃSKA R. [1993b], *Intuicja przeżywania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, r. II, nr 3, s. 71-87.
- ZIEMIŃSKI I. [1994], *Dyskurs a intuicja. E.L. Mascala koncepcja filozoficznego poznania Boga*, Lublin 1994.

# ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	7
<b>Índice de abreviaturas</b> .....	9

**Primera parte**  
**CATEGORÍAS PRINCIPALES DE LA EPISTEMOLOGÍA:**  
**CERTEZA – CONCIENCIA – VERDAD**

<b>1. La certeza en el horizonte de la evidencia y del sentido común</b> .....	16
1.1. En el área del <i>cogito</i> .....	16
1.2. El mundo fuera del sujeto (del “yo”) .....	31
1.3. Naturaleza y valor de la certeza .....	37
<b>2. La conciencia en el cuadro del objetivismo</b> .....	45
2.1. La evidencia del sujeto y sus principios .....	45
2.2. Los criterios de la conciencia en el campo de la evidencia .....	54
2.3. El “yo” – el sujeto del conocimiento y de la voluntad .....	63
<b>3. La capacidad epistémica y ontológica de verdad</b> .....	70
3.1. La naturaleza ontológica de la verdad .....	70
3.2. Verdad en el sentido lógico .....	79
3.3. Criterios de certeza – tres verdades fundamentales .....	84

**Segunda parte**  
**CONCEPTOS BÁSICOS DE LA METAFÍSICA: ENTE – IDEAS – DIOS**

<b>1. Idea del ente y doctrina realista sobre el ente</b> .....	90
1.1. Idea del ente y forma del conocimiento .....	91
1.2. Debate sobre la realidad del acto de la existencia y sobre sus modos .....	112
1.3. Diferencia entre la esencia y la existencia y el problema de no ser .....	121
<b>2. Realidad y estructura epistémica de las ideas</b> .....	126
2.1. La naturaleza del intelecto y el acto intelectual .....	127
2.2. La intuición intelectual .....	133
2.3. Intersubjetividad del lenguaje y “razón común” .....	137

<b>3. Dios, fundamento absoluto de la conciencia y causa del mundo</b> .....	139
3.1. La sustancia y el sujeto .....	139
3.2. La necesidad y lo infinito .....	146
3.3. Hacia la interpretación personalista. ....	158
<b>Fin</b> .....	161
<b>Bibliografía</b> .....	163
<b>Índice</b> .....	165
<b>Resumen</b> .....	167
<b>Índice de nombres</b> .....	169
<b>Índice de materias</b> .....	171

## Resumen

### Entre realismo y subjetivismo Reinterpretación „ecléctica” del tomismo en la obra de J.L. Balmes

Esta monografía es un intento de presentar el pensamiento de Jaime Luciano Balmes – filósofo catalán del siglo XIX. En opinión de muchos eruditos (por ejemplo, E. Gilson, M.A. Krąpiec) se percibe como precursor esencial del neotomismo, sobre cuyo surgimiento y desarrollo ejerció una notable influencia en la segunda mitad del siglo XIX y todo el siglo XX. Por esta razón su actividad científica y su trabajo como escritor son, desde el punto de vista epistemológico, sumamente importantes e interesantes. Son importantes porque se encuentran en el sistema de la filosofía realista de Santo Tomás de Aquino – al menos eso es lo que él declara – y además, son un buen ejemplo del debate filosófico con otras corrientes filosóficas, especialmente modernas. Las obras más destacadas de Balmes, principalmente sus obras filosóficas – *El Criterio* (1845), *Filosofía fundamental* (1846), y también *Filosofía elemental* (1847), son ejemplos de admirable profundidad y precisión de análisis. Se caracterizan por la capacidad analítica y por el vigor de la posición del investigador que busca una visión coherente de la realidad y su conocimiento. Especial énfasis se pone aquí en los criterios de exactitud del pensamiento humano. Todas las obras lógicas, epistemológicas y metafísicas – dice el Autor – tienen por objeto demostrar el valor único de la verdad y también el valor de la certeza.

En muchos aspectos, la posición de J.L. Balmes es representante de su época. Todos sus escritos tienen el aspecto o formato de conferencias académicas, pero se trata de las conferencias excepcionalmente ordenadas y analíticas. El Filósofo catalán estudia y analiza las obras del Autor de la *Summa contra gentiles*, pero lo hace con el objetivo de “modernizarla” y todo lo examina en la perspectiva de las discusiones con las principales propuestas de la filosofía moderna, sobre todo con los elementos del pensamiento de R. Descartes y Th. Reid. Naturalmente, en el fondo de todo este proyecto intelectual está también la discusión con las opiniones filosóficas modernas que – según Balmes – son erróneas. En primer lugar todo lo que

tiene en mente aquí son los aspectos idealistas de la filosofía crítica de I. Kant con su subjetivismo sin control y toda la herencia del idealismo alemán (J.G. Fichte, F.W.J. Schelling, G.W.F. Hegel) con su monismo y panteísmo que finalmente conduce al ateísmo.

A causa de estas discusiones con la filosofía moderna, se dice que la propuesta filosófica de Balmes es mero eclecticismo. Vale la pena explicar lo que el propio Autor de *El Criterio* entiende por la palabra “eclecticismo”. Así él explica que dicho eclecticismo se puede entender de dos maneras fundamentalmente diferentes. (1) Eclecticismo se puede identificar con el método de la práctica de la filosofía y, en este sentido, todo el que busca diligentemente la verdad, dondequiera que sea, es “eclectico”. Sin embargo, hay también una comprensión diferente (2), la propia de la doctrina filosófica cuyo objetivo es – independientemente de la determinación de la verdad – la conciliación acrítica de diferentes puntos de vista, a veces contradictorios. En este último caso, el eclecticismo es la ruta que conduce – como dice – a “la ruina de la verdad”. En este contexto, sin duda alguna el procedimiento de Jaime L. Balmes hay que asociarlo con el “método” indicado de la búsqueda de la verdad. Por supuesto, en este sentido puede ser descrito como “eclectico” – pensador cuyo intención fundamental es “leer” y “articular” la verdad. Aquí podemos ver claramente la semejanza con el modo de investigación de Santo Tomás de Aquino.

J.L. Balmes, 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. 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 y la filosofía del sentido común de Th. Reid.

Entonces la parte más importante de la filosofía del Autor de *Filosofía elemental* son las reflexiones metafísicas, pero siempre sobre la base de la epistemología. Hay que añadir, que la estructura del curso de la metafísica – en el espíritu de la metodología del siglo XIX – incluye los siguientes elementos: “estética”, “ideología pura”, “gramática general”, “psicología” y “teodicea”. Toda esta estructura se coloca entre el curso de “lógica” y el de “historia de la filosofía”. El análisis de los escritos de Balmes 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. Balmes. De ello se deduce que su propuesta es finalmente un realismo indirecto – es la solución entre el realismo y el subjetivismo.

## Indeks osobowy

- Alesanco T. 12  
Anaksymander 25  
Anaksymenes 25  
Anzelm z Canterbury św. 78  
Arystoteles 17 21 45 124 125 134 151  
163  
Augustyn św. 150  
Auhofer H. 12
- Bellarmin R. 10  
Berkeley G. 100
- Casanovas I. 12  
Clarke S. 150 154  
Condillac E. 21 31 67 105 110 124 127  
137  
Cousin V. 27 160
- Feliu V.E. 12  
Fenelón F. 78 154  
Fichte J.G. 10 27 52-55 65 78 91 136  
158  
Fraile G. 12
- Galluppi P. 118  
Gilson E. 10 140  
Gonzalez Cordero F. 12  
Gonzales Z. 18  
Gredt J. 18
- Hegel G.W.F. 10 78  
Hume D. 40-41 137
- Ingarden R. 42 163
- Kajetan 10  
Kant I. 10 15 26 42-43 53 55 60 65  
77-78 85 101 108 135-136 151 157  
163  
Kartezjusz 10-11 15-16 20-23 31-32 41  
47 49 53-54 58 78 84-86 89 93 106  
108 112 124 126 134-135 139 147  
154 156 160  
Kleutgen J. 18  
Kosiakiewicz W. 17 163  
Krasnowolski A. 17 163  
Krause K.C.F. 28  
Krąpiec M.A. 10 12 17-18 80 140 163
- Lamennais H.F.R. 41  
Leibniz G.W. 15 37 57 78 98 106 128  
134-135 150 154 156  
Locke J. 21 31 47
- Malebranche N. 31 78 106 118 124 134  
143-144 160  
Maryniarczyk A. 13 17 140 163  
Mercier D. 17 163  
Morawiec E. 140  
Muñoz Alonso A. 12
- Newton I. 106 134 149 154
- Pietrzak A. 13 15 163  
Pirron 40 91  
Platon 67  
Prados y López M. 12
- Reid Th. 10-11 15-16 100 126

- Riba L. 12  
Riezu J. 12  
Rusecki M. 13 163
- Sainz de Robbes F. 12  
Schelling F.W.J. 10 63 78 136 158  
Searle J.R. 23 163  
Sendłak M. 22 37 163  
Spinoza B. 28 80 160
- Tomasz z Akwinu św. 9-11 15 17 25-26  
42-43 45 61 68 89 105 126 132 139  
157-158 161 163  
Tongiorgi S. 18  
Tupikowski J. 10 13 138 163-164  
Tusquets T. 12
- Urdanoz T. 12
- Wadowski J. 136 164  
Wolska D. 27 164
- Vico G. 32
- Zdybicka Z.J. 140  
Ziemińska R. 134 137 164  
Ziemiński I. 141 164
- Żeleźnik T. 17 163

## Indeks rzeczowy

- Abstrakcja (abstrakcyjny) 25 29 30 47 69  
94-96 104 107 123 137 140 156
- Absurd (absurdalny) 19 41 43 46 62 78  
81 83 85 99 120 145-147 153 155
- Afirmacja 20 29 32 35 54 58 68 70-71  
81 84 86 90-91 93 95 110 114  
122-123 125 130 141 159
- Akt (aktowy) 13 18 22-24 26-29 31-36  
40-43 45-51 53-54 56 58-60 63-69  
72-73 75-78 80 83-87 90-92 94-96  
99 101 105 107 113 115 117 120-124  
126-127 129 131-132 134-138 141  
144-145 152 154-155 158-160
- Aktywność (dynamizm) 17 20 24 28 30  
45 49 51 56 64-65 67-68 74 97 99  
116 123 126-129 133 135 144 148  
154
- Algebra 49 95 103 156-157
- Analogia (analogiczny) 27 34-36 38-39  
41-43 49 52 54-55 63 71 76 78 81  
90-91 95 101 103 108-109 115-117  
119 122 128 131 133 137 144 149-151  
154 156-157
- Argument 20 41 43 55 67 75 86 89 100  
108 125
- Arystotelizm 9 78 126-127 135 161
- Ateizm 81 83 149 156 161
- Autorytet 41 43 84 86 105
- Bezpośredniość (bezpośredni) 26 33 41 44  
46 48 50-51 58-61 68-69 75 77-78  
81 83-84 87 90 95 101 106 118 124  
127 129 133-134 142-146 160
- Bierność (bierny) 48 65 68-69 127 134  
158
- Bóg (Absolut) 11-13 20-22 25 30-31 36-38  
44 46-47 53 55 61 72-73 75 78  
80-83 87 89 92 99 105 108 111-113  
115 117-118 126 128-135 139-141  
143-151 153-161 164
- Byt (aspekt ontyczny) 9 13 17-19 21-26  
28-30 32-38 44 46 51-55 57-65 67  
69 71-75 77-83 85 87 89-107  
109-130 132-134 136 138-150  
152-161 163
- Cogito* 16 20 41
- Czas 9-10 20 23 33 63 84-85 87 93 98  
106 114 117 120 123 126 135 145  
150-154 157 159
- Człowiek (ludzki) 11 16-19 21-33 35-49  
52-55 57-60 62-72 74-75 77-87  
90-100 102-106 108-111 113-115  
118 120-122 124 127-139 141-142  
144-145 147 150-152 155-160

- Definicja (definiować) 33 58 60 87 91  
102 108 148 153
- Determinacja 18 26 47 53-54 85 91  
94-95 119 125 127
- Dobro (dobry) 17 30 32-33 39 47 53 83  
141 143
- Doskonałość (doskonały) 19 24 36 67 80  
83 92-93 99 105 113 120 129 140-141  
143-146 148 154-160
- Doświadczenie (empiria) 17 21 26-28 31  
35-36 39 41-44 48 54-55 57-58  
60 62-69 74 82-83 86 96 98-100  
104-105 110 116 120-122 124  
127-130 132 135 141 145-146  
151-152 156 164
- Dowód (dowodowy) 33 39 41 43-44 49  
75 85 87 95 105 108 112 121 123  
147
- Dyskurs 12 32 41 43 65 67 90 95 133  
137-138 140 146 157 164
- Dusza (duchowy) 17 19 23 26-28 35 40-42  
45 47-48 54-56 59 66 70 79-80  
98-99 105 108 120-121 124 129-132  
134 141 143-145 150 153 157 159
- Działanie 13 18-19 30 39 43-46 49 58  
62 66 80 89-90 96 99 112-114  
116-118 124 127 129-130 141-145  
148-149 154 156
- Eklektyzm (eklektyczny) 11 15 161
- Fałsz (fałszywy) 23 32 37 40 72 137
- Fenomen 9 16 21 23-24 26-30 33 41  
43-46 48 51-52 54-55 58-60 63  
66-69 78 82 84-86 90 97-98 100  
102 105-106 112-113 120-122 124  
129 131 134-138 141 151-153
- Forma (formalny) 9 15 32 38 53 69 72  
83 86 91 94 97 99 101 113 122  
124 132 135-137 157
- Geometria (geometryczny) 25-26 42 48-49  
52 76 101 104-105 108-109 111-114  
122 131 152 157 160
- Idea 16 22 34 44 49 52 65 67 74-75  
91-95 102 104-105 109 111 127  
149 154
- Idealizm (idealistyczny) 10 15 27 32 53  
55-56 63 65 67 90-91 100 126 135  
157-158
- Iluzja 16 21 24-25 28 32-33 37-38 72  
74 83 85-86 107 110 136 144
- Immanencja (immanentny) 28 98 131
- Inklinacja 31 41 44 50 70 97
- Instynkt 20 30 32 36 40-41 43-44 46 49  
51 59-61 79-80 82 86 89-90 120  
125 141 159
- Intelekt (intelektualny) 9-10 16 20-21  
25-27 29-30 32 35-41 43-47 49-51  
54 57 59-61 64 66-70 73-74 76  
78-80 82-84 86 89-90 100-101 103  
121-122 124 127-133 136-137 139  
158-160 164
- Inteligencja 19 21-22 24 28-29 34-35 44  
48-50 56 58 60 68-69 74-77 79 81  
97 99 105 121-122 127-130 133-134  
139 143-146 148 155 158
- Inteligibilność 61 68-69 72 97 99 109  
127-129 133 143-145
- Intersubiektywizm (intersubiektywny)  
137-138

- Intuicja (intuicyjny) 17-18 22-24 26-29  
 35 37 41-42 47 49 51-52 55 64-65  
 69 74 77 79 95-96 100 102 105-107  
 110 112 116 120 122-123 125  
 128-129 132-134 136-137 140-141  
 146 149-151 155-156 158 164
- Istnienie 13 16 18-27 30-31 33 35-40  
 42-43 46-47 50-52 55 57-59 61-62  
 64 70-77 79 81-87 89-92 94-101  
 103 105-113 115-126 128 130 132  
 124-136 139-143 145-151 153-161
- Istota (aspekt esencjalny) 13 17 23-24  
 26-29 32 36 41-47 49-50 52-53  
 58-60 62-66 71 73 78 80-86 92  
 97-99 103 108-113 115 121-122  
 125-129 131 133-134 140 143-147  
 150-154 157-159 163
- Jedność 21-22 27-29 35 62-67 77 79  
 81-82 95-97 102-103 115 119-121  
 159
- Język (językowy) 54 68 74 93 104-105  
 122 132 137-139 163-164
- Konieczność (konieczny) 13 16 18-19  
 21-22 24-27 32-34 36 39-41 44 46  
 50-55 58-60 62 64 67 70-72 74-77  
 79 81-83 87 89-92 94-96 100-114  
 116-120 122-130 132-135 138 140-143  
 145-150 152-153 155 157-159 161
- Kryteriologia 11 17 83 139 163
- Kryterium 16 19 21 28 31 41 44 46 50  
 61 63 71 83-84 87 89-90 99 127
- Kultura 13 20 30 33 79
- Logika (logiczny) 10 12-13 16 23 27 47  
 56 58 69 75-76 79-80 91 100 114  
 120 136 147 151
- Matematyka 48-49 51 95 102 111 154
- Materia (materialny) 18-19 28 31-32 35  
 37 40 52 58 62 69 76 98-100  
 102-104 107-111 113 119-120 122  
 124 128-132 135-136 139 141  
 143-144 149 152-155
- Mądrość (mądrościowy) 16 19 30 44 47  
 56 99 143 145
- Metafizyka (metafizyczny) 11-13 17-19  
 21-22 25 27 40 52 56 63 69 76  
 78 89 95 101 107 113 117 127  
 139-140 151-152 154 161 163
- Możliwość (potencjalny) 13 16 25 27 35  
 38-40 52 58-61 65 72 75-81 84-87  
 89-96 101-103 106-107 109-110 112  
 114-117 119-120 123 126 130-131  
 133-138 140 145-158
- Mysł (myślenie) 9-12 15 18-23 26-28  
 30 32-37 39 46-49 53-54 56-57  
 60 62-68 72-75 78-82 84-87 89-91  
 93 103 113-114 117-118 120-123  
 130-131 137-139 147 154 158 163
- Naoczność (naoczny) 43 60 90 95 98
- Natura 18 20 24 33 37-44 63 70 83  
 86 109 113 124 127 131 137 140  
 145 159
- Nauka (naukowy) 10-11 13 21 30-31 35  
 37 43-44 48-50 52 72 74 76 79  
 101 108 113-114 124 126 152 157
- Negacja 22 29 35 58 66 73 84-85 95  
 99 101-103 115 117 120 123 129  
 135 155-157 159
- Niebyt (nicość) 25 72-73 83 91-93 95  
 103 106-107 114-117 119 121  
 125-126 143 147-148 150 152-155

- Nieskończoność (nieskończony) 17 21-22 62-69 71 74-75 77-78 81 84-87  
 36-37 41 49 52 77-80 92 94 97 89 92-94 96-101 109-112 114  
 99 101-102 106-107 123 126 128-130 118-121 124-137 139 141 143-144  
 133-134 140-141 143-150 154-160 147 152-154 156-157 160
- Obiektywizm (obiektywy) 45 55 60 65 86 90 100-102 124 130-131 135
- Obowiązywalność 11 13 16 18 23 30 40-41 47 54 76 80 82 84 86-87 93 100 108 114 116 152 157
- Oczywistość (oczywisty) 13 16-17 19-21 23 25 27 29 31-33 35 37 39-46 49 51-52 54 56 59 61-63 68 71-72 81-82 84 86-87 89-90 93 98 108-110 118 133 141 147-148 152 156-158 160
- Ontologia (ontologiczny) 104 125-126 137
- Osoba (osobowy) 13 16 19 27 36 54 78 80 82 120-121 124 137 143 153 158-159
- Panteizm (panteistyczny) 10 15 27-28 32 37 52 54 63 80-82 96-97 142 149 154-155 158 160-161
- Percepcja 13 21 23 26 29 33-35 46 50 52 64 71 73 85-86 95 103 130-131 134 142 153-154
- Personalizm (personalny) 11 42 158-159
- Pewność 10 13 15-20 22 24 30-33 35 37-47 50 57 59-63 66 70 72-75 79-80 83-84 86 89-91 102 108 110 114 116 118 124 126 130 141-143 154 157-158 160 163
- Piękno (piękny) 43-44 48-49
- Podmiot (podmiotowy) 13 16 19 21 23-38 42-43 45-47 50-57 59-60 62-69 71 74-75 77-78 81 84-87 89 92-94 96-101 109-112 114 118-121 124-137 139 141 143-144 147 152-154 156-157 160
- Pojęcie (pojęciowy) 13 18-26 29-30 34 39 42 52 54 59-62 67 69 71 -74 76 82 85 87 89 91-97 100-109 111-112 114-119 122-141 143 146-147 149-157
- Porządek (harmonia) 9-10 16-27 30-32 35-36 38 40-41 43-47 49 51 53-54 56-57 60-61 67-69 72-80 82-83 86 89 91-92 97 99-101 104-107 109 113-115 119 121-131 133 135-137 139-140 142-144 146 149-151 153 155-157 159
- Postrzeganie 29 33 35 39 50 78 111 129 135
- Poznanie (aspekt epistemiczny) 10 12-13 16-17 19 23-25 27-28 30 32-33 35-42 44-45 47 49-51 53-54 56 58-59 61 63-64 67 69-70 72-74 76-78 80-81 83 87 89-95 99-100 102-103 108-109 111 113-114 118 121-123 130-134 137-138 140-141 143 146-147 150 153-156 158-160 163-164
- Prawda 10-13 15-25 28 31 34 36-41 44-47 49-54 56-57 61-67 69-85 87 89-92 95-96 99-100 102 107-108 110 113 118 121-123 126 132-133 136 141-143 158-161 163  
 – idealna 21 36 76-78  
 – realna 32 37 64 76-79
- Przedmiot (przedmiotowy) 19 22-26 29 31-38 40 45-46 48 50-51 53-66 68-73 76-81 83-84 87 89-91 94-101 103-104 106 108-111 115 120 122-123 125 127-129 131-134 136 138 144 156 158-160 163

- Przestrzeń 24-25 37 55 62-63 96 99-101  
104 106-108 111 113 134-135  
145 149-152 154 157  
75-77 79-82 90 92 94 98 100  
103-104 106-108 110-113 115-116  
118 122 124 127-130 134 136-139  
141-142 144-146 148-153 157-159
- Przyczyna 13 22 24 27 30 36 41 52  
55-56 61 63 77-78 80-81 84 90 93  
97-98 100 108 110-111 115-118  
125 128 131 135 139-149 155  
157-158
- Przygodność (przygodny) 27 46 50 59  
62 71 77 81-83 92 116 121 125  
142 145-146 148-149 153-154 157  
159
- Przypadłość (akcydens) 34 80-81 119  
121-122 125 146 151 155
- Punkt wyjścia 13 16 32 39-40 44 47 50  
54-55 64 66 85-87 91 102 115 119  
139 140 146 149-150
- Racja 13 16 20-22 24-25 35 38 44 52  
59 75 77-80 82-86 90 92 94 97  
114 117 122 124 128 139 141-143  
146 148-149 157-159 161
- Racjonalność (racjonalny) 16 39 43 52-53  
55 67 70 85 87 114 121 143 156  
159
- Realizm (realistyczny) 9-10 12-13 16  
30-31 34 36 41 45 47 55-56 75  
78 85 89-90 93 102 104 107-108  
111-112 115 119-121 124 126 131  
135-136 139-140 147 161 163
- Refleksja (refleksyjny) 11-13 15-16 19  
20 28 30-33 35 40 42-44 48-53  
56 64-69 73 75 77-79 85 91 94-101  
103-104 106 111-112 114-123  
126-128 134 137 139-142 147  
149-150 152-157 159-160
- Relacje (relacyjność) 21-26 28-29 34-37  
44 48 50-52 55-56 58-60 62 70-73
- Religia (religijny) 11 13 54 63 70 79-80  
117 130-131 137 159
- Reprezentacja (poznawcza) 22 25-26  
29-31 34 37 55 57 59-61 68 72-73  
76 78 80 90 92 94-95 98 101-102  
104-105 107-108 112 124 127-134  
137 144 146 158 160
- Rozciągłość 28 30 37 42 52 55-56 58  
69 76 99-102 104-114 122 126  
129-130 134-135 149-151 154  
156-157
- Rozum (rozumienie) 11-13 17 19-21 23  
26-32 34-37 39-42 45 47 49-54  
56 60-61 65-76 78 80-81 83-87  
89-94 96-97 103-109 111-112  
114-131 133-139 141-142 145-147  
149 151-155 158 160-161 163
- Rzeczywistość (świat, kosmos) 10-11 13  
18-20 23-24 27-33 35-37 39 41-45  
47-48 54-59 61-63 66-68 70-74  
76 78 82 85-87 91-92 94-95 97-100  
104-106 108-109 111-113 119-122  
124 126 134-135 137-138 141-143  
146 148 151 157 161 164
- Sceptycyzm (sceptyczny) 15 18-19 30-31  
39 42 86 91 124 136
- Scholastyka (neoscholastyka) 10-12 15 73  
93 96 122 125 132 144 152 161
- Skutek 13 19-20 36 39 56 62 81 94 99  
112 116-117 123 127 131 141 145  
148-149
- Sprzeczność (niesprzeczność) 16 18-20  
22-23 25 34 37 39 41 46-47 54

- 71-73 82 84-87 89-90 93 100  
 107-108 114-115 117 123 125-126  
 146-148 153 159-160
- Stworzenie (stwarzać) 54 61 78-79 83  
 112-113 116-118 134 140 143 145  
 148-150 155 157 159 160
- Subiektywizm (subiektywistyczny) 10 12  
 24 32 40 44 50-52 54-56 60 62  
 68 72 85-87 89-90 97 100-101 124  
 131 135-138 151 157
- Substancja 23 27-30 34 41 75 80-81 91  
 96 100 103 112 116 118-120 123  
 125 130 134 139-140 150-151  
 155-156
- System (układ) 9-11 28 30 33 37 53 60  
 65 78 84 90 103 117 122 126 136  
 138-139 157-158 160-161
- Świadectwo 19 28 31 43 46 48 54 58  
 59 62-63 68 74 78 83 86 109-110  
 120 124
- Świadomość (świadomy) 11 13 15 18-21  
 23 26-29 31 36 39 43-59 61-67  
 69 75 77 79-87 89-90 97-98 114  
 120 123-124 134 139-141 143-145  
 147 149 151 153 155-159 161
- Tajemnica 17 34 102 106 113 132
- Temporalność (temporalny) 27 36 82 85  
 118 126 145 151-153 159
- Tomizm (tomistyczny) 9-13 15 17 69 78  
 95 126 161 163
- Tożsamość 27 34 46 61 64-65 71 103  
 114-115 119-120 128 153 158
- Treść 19 28-30 41-44 46 49-50 65 69  
 73 76 79 86 93 95 101 105 107  
 109 115 119 132-133 152
- Uczucia 17 131
- Uzasadnianie (uzasadniony) 16 18 24-25  
 27 31 38 41-42 50 53 57 61 64  
 83 85-86 90 97 102 139-140 142  
 144-145 147 157
- Wartość 10 16 32 37 51 62 70 73 87 102
- Warunek (warunkowy) 11-13 17 19  
 22-23 25 42 45-47 51 58 75 77  
 79 85 87 89-92 95 100 104-105 109  
 113-114 116-117 123 127 133 135  
 138 141 147-149 153 157 159 161
- Wątpienie (*dubium*) 20 31 39 41 47 65  
 86 95 124
- Wiedza 25 37-38 42-43 46-47 49-52 57  
 66 69 72-74 76-79 83-84 87 103  
 109-110 122 128 131 135 143 147
- Wnętrze (wewnętrzny) 18 22-23 25-30  
 32-33 35 38-39 41-42 44 46 48-60  
 62 64-67 69-70 75 77-78 82-87 89  
 91 94 96 98 101 104 109-110  
 113-114 120-121 123 125 128-129  
 134 136-138 143-144 146-150 152  
 156
- Wola 69-70 134
- Wolność (wolny) 27-28 33 53 62-64  
 69-70 80 82 91 94 98 120-121  
 129 134 137 141 143 149 154 159
- Wrażenia (wrażeniowy) 26 29 32 54  
 57-60 62 64-67 98-100 105 109-112  
 123-124 127 130-131 134 144-145  
 151
- Wyjaśnianie 13 21 24 30-31 33 37-38  
 41 43 45 52 55 58 63-64 69 71  
 75 77-78 80 84 87 95 100-101  
 113 117 120 123 134-135 139-142  
 144 147-148 151-153 157 163

Wyobrażenie (wyobrażeniowy) 25-26 38  
57 60 70 72 84 94 104 108 131-132

Zdrowy rozsądek 11-13 16 18 20 27-28  
31 38-39 41 43 49 63 78 82 84  
90 100 123 126

Zewnętrzność (zewnątrzny) 16 18 22-24  
32-33 35-36 39-40 42-43 46-47 51  
55-60 62-65 67-68 70 78 83-84 86  
91 95 98 100-102 104 106 108-112  
120-122 124 127 129-130 132  
134-135 137 144 148-149 156 160

Zmysł (zmysłowy) 21 24-26 28-29 31  
34-36 43-44 46 48-51 55 57-60  
63-70 82 85 92 96 99-102 104-105  
107 109-112 121-124 127-137 139  
141-142 151

Znak (znakowy) 26 34 103-104 122  
138-139

