

Stanisław Adamczyk

Zupełna analogja między przedmiotem formalnym umysłu i zmysłów w nauce św. Tomasza z Akwinu : odpowiedź na krytykę ks. Józefa Chechelskiego

Collectanea Theologica 16/1, 104-113

1935

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

NOTANDA.

ZUPEŁNA ANALOGJA MIĘDZY PRZEDMIOTEM FORMALNYM UMYSŁU I ZMYŚLÓW W NAUCE ŚW. TOMASZA Z AKWINU.

[De objecto formalis intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis].

(Odpowiedź na krytykę ks. Józefa Chechelskiego).

W „Przeglądzie Powszechnym“ z lutego ub. r. (na str. 294—296) ukazała się recenzja mej pracy „De objecto formalis intellectus nostri, secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis“, pióra ks. Józefa Chechelskiego, profesora filozofji w kolegium OO. Jezuitów w Krakowie.

Pomijam, słuszne zresztą, zwrócenie uwagi na pewne niewłaściwości stylistyczne; poprzestaję również, przynajmniej na razie, na paru uwagach odnośnie do zarzutu ostatniego¹⁾; chciałbym natomiast zatrzymać się dłużej przy zarzucie, jakobym poszedł „za daleko w przeprowadzaniu analogji między przedmiotem

¹⁾ „Także wyłączne podawanie bytu, jako przedmiotu formalnego za rację ogólności naszych pojęć jest zbyt jednostronne, a przynajmniej niejasne. W takim założeniu należałoby odmówić szczegółowego poznania rzeczy materialnych aniołom i Bogu“ (Słowa krytyki, str. 295). Odnośnie do powyższych słów należałoby najpierw zrobić małe sprostowanie. Ja podawałem bowiem byt, jako przedmiot formalny, za ostateczną rację ogólności naszych pojęć i to nie wszystkich, ale odpowiadających przedmiotom naturalnie właściwym. To jednak nie wyklucza, by umysł nasz już na tej ziemi mógł poznawać poszczególne rzeczy materialne „per accidens“ (Dz. pow. przyt., str. 15—18); po rozłączeniu natomiast duszy od ciała nawet „per se“. Tem bardziej aniołowie, czy Pan Bóg. Zresztą ten przykład o szczegółowym poznawaniu rzeczy materialnych przez aniołów i Boga zupełnie jest nie na miejscu, gdy mowa o przedmiocie właściwym naszego umysłu. Rzeczy materialne bowiem stanowią przedmiot drugorzędny, a nie właściwy poznania anielskiego, czy Bożego.— Podobnie należałoby sprostować w podanej przez Czcigodnego Krytyka treści mej pracy, jakoby stopnie doskonałości różnych umysłów miały się różnić przedmiotem materialnym. Według tego bowiem, co zaznaczyłem w pracy (str. 118—123), są one uzależnione od podmiotu, w którym tkwią i z którego czerpią siłę do działania.

formalnym umysłu i zmysłów“²⁾). Poświęcam zaś temu zarzutowi cały artykuł, bo zarzut ten godzi w najistotniejszą kwestję i całą wogóle wartość mojej rozprawy.

Przedmiot formalny jest czemś pośredniem między władzą a przedmiotem jej właściwym. Stąd można go określać w odniesieniu tak do władzy, jak i do przedmiotu właściwego. I tak w stosunku do władzy będzie to specjalny kąt widzenia (*respectus*), pod którym dana władza poznaje swój przedmiot. W stosunku zaś do przedmiotu właściwego będzie to pewna racja wspólna wszystkim przedmiotom właściwym (*ratio communis*), według której odnoszą się one do danej władzy (str. 23 n., 36—40). Już z tego określenia wynika, że przedmiot formalny musi się odznaczać pewną jednością (str. 26 nn.).

Na powyższe określenie i właściwość przedmiotu formalnego Szanowny Krytyk, zdaje się, się zgadza. Trudności dopiero zaczynają się dla niego, gdy chodzi o przeprowadzenie ścisłej analogii między poznawaniem przedmiotu formalnego przez umysł i przez zmysły. Godzi się wprowadzić na to, że umysł nasz poznaje swój przedmiot formalny, a jednak nie chce tego samego odnieść do zmysłów. Stąd stawia pytanie: „Czy zmysł może naprawdę poznać *colorem simpliciter, colorem secundum genus, naturam coloris qualem?*“ (Kr.). W łączności z tem nie chce uznać specjalnego rodzaju ogólności, jaką posiada przedmiot formalny (str. 28 nn.).

W odpowiedzi na powyższą trudność chciałem zaraz na wstępie zaznaczyć, że trudno będzie Szanownemu Krytykowi pogodzić się ze św. Tomaszem, który te same właściwości, bez żadnych zastrzeżeń, przypisuje przedmiotowi formalnemu umysłu i zmysłów. (Por. teksty cyt. w pracy, str. 26—36; np. III Sent. d. 27, q. 2, a. 4, q. 1, ad 3; II De Anima, lect. 6, n. 304—308; De Carit., a. 4, c). Właściwością zaś najbardziej charakterystyczną przedmiotu formalnego jest jego specjalny sposób poznawania (str. 33—36).

Zresztą mamy tekst, w którym św. Tomasz przeprowadza tę analogję odnośnie do samej poznawalności przedmiotu formalnego: „*Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore*

²⁾ „Przegląd Powszechny“, luty 1934, str. 295. — Ponieważ odpowiedź obecna odnosi się przeważnie do zarzutu na powyższej stronie przytoczonego, dlatego to cytując w przyszłości odpowiednie słowa krytyki, nie będę już podawał strony, ale tylko literami „Kr.“ zaznaczę, skąd są wzięte; ilekroć natomiast będzie podana strona bez zaznaczenia dzieła, to będzie oznaczało odnośne miejsce mej powyższej pracy, wydanej przez Papieski Uniwersytet Gregorjański w Rzymie 1933 r. (*Analecta Gregoriana*, vol. II).

comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles“ (II Contra Gentiles, c. 83, 14).

Umysł więc nasz, z tej racji że jest władzą poznawczą, posiada „unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet“. Tym zaś przedmiotem formalnym, który umysł nasz poznaje, jest byt, „sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita“, czyli byt jako taki („in quantum huiusmodi“ — dalsze słowa tekstu cyt.), podobnie jak przedmiotem formalnym, który wzrok poznaje, jest kolor jako taki, „sub (quo) colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles“. Na powyższą interpretację tekstu wskazują i następne jego słowa: „Naturaliter igitur intellectus cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia... Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia, tam communia quam per accidens“ (tamże).

Stąd na innym miejscu czytamy: „Obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color³⁾ sit cognoscibilis a visu, non convenit colori in quantum est hic color sed in quantum est color simpliciter“ (II, q. 29, a. 6, c.). Boć każdy zmysł, chociaż nie poznaje, na wzór umysłu naszego, natury jakiejś właściwości abstrahowanej, albo inaczej mówiąc, chociaż „sensus non apprehendit universale, prout est universale, apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas“ (tamże, ad 1).

Chyba wyrazów takich, jak „vis... cognitionem habet“, „sensus... apprehendit“, „color est cognoscibilis a visu“, nie można inaczej rozumieć jak tylko o prawdziwym poznaniu.

Dlatego to i Ferraricensis, komentując słowa powyższego tekstu (II C. G., c. 83), mówi: „Potentia habens aliquid pro obiecto adaequato, in illud obiectum dumtaxat naturaliter fertur. In ea autem quae sunt ipso contenta, secundum proprias eorum rationes, non fertur naturaliter, sed tantum in quantum salvatur in ipsis ratio obiecti adaequati, et per ipsum obiectum adaequatum in illa fertur: sicut visus naturaliter fertur in colorem, non autem naturaliter fertur in albedinem in quantum albedo est, sed in quantum est color... Visus per colorem naturaliter cognitum omnia visibilia, tam communia, quam per accidens cognoscit“ (XII, 2).

³⁾ W mej pracy przy odnośnym cytacie (str. 31, w. 1 od dołu) wskutek przedstawienia zakradł się błąd. Po wyrazie bowiem „color“ są w nawiasie niepotrzebnie podane słowa „aliquis singularis“.

A więc według nauki św. Tomasza „zmysł może na prawdę poznać „colorem simpliciter“, „colorem secundum genus“, „naturam coloris qua talem“.

Trudność w przyjęciu możliwości poznania przedmiotu formalnego przez nasze zmysły pochodzi u Szanownego Krytyka, mojem zdaniem, z przeoczenia zasadniczej różnicy między sposobem poznawania przedmiotu formalnego, a sposobem poznawania przedmiotu właściwego.

Różnicę zaś tę św. Tomasz wyraźnie podkreśla. Gdy bowiem przedmiot właściwy jest poznawany „primo et per se“ (I, q. 85, a. 8, c; por. str. 3—5), to przedmiot formalny „per se et naturaliter“ (II C. G., c. 83, 14).

Zastanówmy się, co św. Tomasz chciał wyrazić przez słowo „naturaliter“. Wiadomo, że wszelka władza, jak zresztą każdy byt, dąży do czegoś, co odpowiada jego naturze. Otóż tem, co odpowiada naturze władzy jest jej przedmiot formalny. Stąd ilekroć władza w otaczających ją przedmiotach spotka przedmiot swój formalny, nie może odwrócić się od niego, ale z natury swej musi go poznać, jeżeli to jest władza poznawcza, albo pożądać, jeżeli to jest władza pożądawcza. Dlatego każda władza poznawcza posiada „unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet“ (T. p. c.). I dzięki właśnie temu ujęciu przedmiotu formalnego może dopiero dana władza poznać swój przedmiot właściwy. Tak np. wzrok z natury swojej odnosi się transcendentnie nie do koloru białego lub czarnego, ale do koloru jako takiego, i uchwycenie, że tak się wyrażę, w kolorze białym lub czarnym natury koloru jako takiego jest właściwą racją, dzięki której dopiero mogą zobaczyć odnośny poszczególny kolor. Stąd też o ile o przedmiocie właściwym w przeciwstawieniu do przedmiotu drugorzędnego mówimy, że jest „primo... cognitum“ (I, q. 85, a. 8, c), o tyle o przedmiocie formalnym musimy powiedzieć, że z natury swojej wcześniej jest poznawalnym („natura prius“) niż przedmiot właściwy, czyli, że jest w poznaniu czemś bezwzględnie pierwszym: „Primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur sit coloratum“ (I, q. 45, a. 4, ad 1).

Poznanie przedmiotu formalnego nie jest jednak celem działania danej władzy, ale tylko racją, środkiem prowadzącym do poznania przedmiotu właściwego. Chociaż np. wzrok z natury wcześniej widzi kolor wogóle, niż powiedzmy kolor biały, tkwiący w jakiejś rzeczy (coloratum“), to jednak celem widzenia nie jest kolor wogóle, ale dany kolor biały, którego obraz został na władzy wyciśnięty. Stąd wzrok kończy swoją czynność poznawczą na osiągnięciu owego koloru białego, podczas gdy kolor wogóle poznaje jakby przelotnie, w drodze do poznania tego ostatniego. Musimy więc powiedzieć, że chociaż „primum visibile“ jest kolor, to jednak „illud quod proprie videtur est coloratum“ (T. p. c.).

Ale oto wyłania się dla Czcigodnego Krytyka nowa trudność, a mianowicie: „Czy bez nawrotu do jakiegoś ultrarealizmu można pomyśleć poznawanie barwy, jako takiej, nie przypisując zmysłom zdolności odrywania na wzór naszego umysłu?” (Kr.).

Na to jednak w mojej pracy można było chyba znaleźć dostateczną odpowiedź (por. str. 28—33). Gdyby bowiem przedmiot formalny tworzyło „universale strictum“, które w obecnym porządku może zaistnieć w umyśle abstrahującym, to wtedy zarzut miałby zupełną rację. Ponieważ jednak przedmiotem formalnym jest „universale sensu latiori“, t. zn. natura jakiejś właściwości, istniejąca w poszczególnych rzeczach, to do ujęcia tego „universale“ i to nie w formie terminu, nie potrzeba zmysłom zdolności odrywania na wzór naszego umysłu. Kto zaś to ostatnie „universale“ odrzuca, ten nigdy nie pojmie, jak zmysł może coś ogólnego poznawać, ale też nigdy nie zrozumie istoty przedmiotu formalnego.

Szanowny Krytyk jednak, odrzucając „universale“, w szerszym tego słowa znaczeniu, powołuje się w tym względzie na naukę Doktora Anielskiego: „Św. Tomasz zna tylko potrójny sposób rozpatrywania natury: według jej stanu fizycznego (jednostkowego), powtóre: wedle stanu, jaki ma ona w umyśle („universum reflexum“) i wedle jej stanu absolutnego, który jest jednak także dziełem abstrakcji umysłowej i wielu nazywa naturę w tym stanie „universale directum“ (Kr.).

W pierwszej chwili słowa powyższe zdziwiły mnie i nieco zakłopotaly, tembardziej, że Szanowny Krytyk, nie cytując żadnego tekstu, nie ujawnił na jakiej podstawie zapatrywanie swoje odnosi do nauki św. Tomasza. Doszedłem wreszcie do przekonania, że tekstem tym musi być artykuł pierwszy VIII Quodlibetales, zwłaszcza że ten tekst i to z podobną interpretacją spotykamy w „Noetyce“ ks. Dra Franciszka Gabryla (wyd. drugie, uzupełn. przez ks. Dra Stępę — str. 233 nn.).

Należy więc temu tekstowi dokładnie się przyglądać i porównać go z innymi analogicznymi (II Sent., d. 3, q. 3, a. 2 ad 1; I Sent., d. 2, q. 1, a. 3, c; d. 19, q. 5, a. 1, c; VII Metaph., lect. 13, n. 1570—1573; I, q. 85, a. 3 ad 1; I—II, q. 29, a. 6, c i t. d.), a to w tym celu, aby się przekonać, czy dopiero drugi i trzeci stan natury można nazwać „universale“, czy też może już do pierwszego jej stanu nie da się tego zastosować.

Dla lepszej przejrzystości teksty, które będziemy porównywali, umieścimy w dwóch kolumnach obok siebie:

VIII Quodl., q. 1, a. 1, c.	II Sent., d. 3, q. 3, a. 2, ad 1
„Triplex est alicuius naturae consideratio.	„Est triplex universale.

Una, prout consideratur secundum esse quod habet	Quoddam, quod est in re, scilicet natura ipsa, quae est
--	---

in singularibus; sicut natura lapidis in hoc et illo lapide.

Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu.

Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae... Taką jest np., jak nieco dalej mówi, „natura seu forma artificijati in se considerata“.

in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu.

Est etiam quoddam universale, quod est a re acceptum per abstractionem, et hoc est posterius re...

Est etiam quoddam universale ad rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domus in mente aedificatoris...

Po porównaniu tych dwóch tekstów jasnym się staje, że św. Tomasz „universale“ nazywa nie tylko naturę rozpatrywaną „wedle stanu, jaki ma ona w umyśle.. i wedle jej stanu absolutnego“ (Kr.), ale już naturą rozpatrywaną „secundum esse quod habet in singularibus“, czyli według jej stanu fizycznego.

Naturę tę „quae est in particularibus“ nazywa „universale in re“, czyli ogółem w rzeczy istniejącym, w przeciwieństwie do natury wytworzonej z rzeczy w umyśle naszym przez abstrakcję („universale in re“), jak również w przeciwieństwie do natury rozważanej absolutnie, czyli do samej idei, która pozostaje w ścisłym związku do rzeczy, jako jej pierwowzór („universale ad rem“)⁴⁾.

Aby jednak co do tego żadnej wątpliwości nie pozostawić, nie zaszkodzi porównać jeszcze dalsze słowa obydwu tekstów:

⁴⁾ Należałoby nadto nadmienić, że natura rozpatrywana według jej stanu absolutnego nie tworzy według św. Tomasza „universale reflexum“, jak to chce Cziczgodny Krytyk. Albowiem „universale reflexum“ powstaje wtedy, gdy „intellectus reflectitur supra seipsum et supra ea, quae in eo sunt, sive subiective sive obiective, considerat iterum hominem sic a se intellectum sine conditionibus materiae, et videt, quod talis natura cum tali universalitate, seu abstractione intellecta potest attribui huic vel illi individuo, et quod realiter est in hoc et illo individuo, ideo format secundam intentionem de tali natura, et hanc vocat universale, seu praedicabile vel huiusmodi“ (Op. de totius log. Arist. summa, I, 1). W tekście natomiast powyższym o „universale reflexum“ wcale mowy niema.

„Prior et consideratio alius naturae absoluta

quam consideratio eius secundum esse quod habet in singularibus.

Consideratio... naturae secundum esse quod habet in intellectu, qui accipit a rebus, sequitur utramque aliarum considerationum“.

„Universale ad rem... est prius re ipsa, sicut forma domus in mente aedificatoris.

Universale... in re... est in particularibus...

universale... a re acceptum per abstractionem... est posterius rei“⁵⁾.

Zestawienie to potwierdza zupełną identyczność tych dwóch tekstów. Przytem zaznaczyć należy, że natura rozważana „według bytu, jaki ma w jednostkach“ nazywa się „universale in re“ także z tego względu, że istnieje równocześnie z daną poszczególną rzeczą, podczas gdy „universale ad rem“ jako wzór danej rzeczy, musiało istnieć już wcześniej przed daną rzeczą (np. idea domu w umyśle architekta, idee wszechrzeczy w umyśle Bożym). Stąd nazywa się także „universale ante rem“. „Universale a re“ natomiast w naszym umyśle może powstać dopiero po zaistnieniu danej rzeczy. Stąd nazywa się „universale post rem“.

Zresztą św. Tomasz przyjmuje, że „universale ad rem“ określa naturę w poszczególnych rzeczach, jeżeli następnie przyjmuje, że rozum może przy pomocy abstrakcji z tych rzeczy wyprowadzić „universale a re“ — to logicznie postępując musiał przyjąć, że i w danych rzeczach to „universale“ istnieje, „quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu“ (T. p. c.).

Ponieważ „universale ad rem“ należy do porządku idealnego, dlatego też św. Tomasz roztrząsając kwestję porządku realnego zwyczajnie je pomija. Wobec tego często usłyszymy: „Universale dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius.... Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus“ (I, q. 85, a. 3, ad 1; por. I—II, q. 29, a. 6, c; VII Metaph, lect. 13, n. 1570; II De Anima, lect. 12, n. 378 i t. d.).

Tak więc obok „universale“ w ścisłym tego słowa znaczeniu, które tworzy „natura universalis simul cum intentione universali-

⁵⁾ Słowa powyższego tekstu (II Sent. d. 3, q. 3, a. 2, ad 1) wiernie cytowane. Jedynie dla jasności w zestawieniu człon ostatni przestawiłem na pierwsze miejsce.

tatis“, istnieje „universale“ w szerszym znaczeniu, które tworzy sama natura w poszczególnych rzeczach istniejąca (por. z tekstami powyżej analizowanymi).

W ten sposób jakaś rzecz materialna rozpatrywana z punktu cech indywidualnych, tworzy jednostkę. Rozpatrywana natomiast jako natura ukryta pod temi cechami jednostkowymi, tworzy ogół. Ogół rozumie się w szerszym tego słowa znaczeniu, „universale secundum quid“, bo natura ta chociaż istnieje w tej rzeczy, nie istnieje jednak „secundum rationem universalitatis in actu“ II Sent., d. 3, q. 3, a. 2, ad 1), ale tylko „in potentia“, chociaż „actu proxima“ (str. 31). Dlatego to, by powstał ogół w ścisłym tego słowa znaczeniu, potrzebna jest abstrakcja naszego umysłu, dzięki której natura ta otrzymuje znamię uniwersalności. Stąd też „universale“ w szerszym znaczeniu przez św. Tomasza bywa określane jako „ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis (VII Metaph., lect. 13, n. 1570), albo krócej „natura, cui talis intentio attribuitur“ (I—II, q. 29, a. 6, c.).

I tego rodzaju „universale“, jako przedmiot formalny poznaje każdy zmysł. Dlatego to św. Tomasz po wykazaniu różnicy między jednym a drugim „universale“ dodaje: „Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, potest in universale: quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori in quantum est hic color sed in quantum est color simpliciter“ (I—II, q. 29, a. 6, c.).

Słowa tak jasne, że właściwie żadnego komentarza nie potrzebują. Aby jednak to moje twierdzenie nie wydawało się odosobnionem, zacytuję jeszcze na zakończenie, co w tym względzie mówi Ferrariensis w komentarzu do słów: „Sensus non est cognoscitivus nisi singularium“ (C. G., c. 66, a): „Ad huius evidentiam, considerandum est quod universale dupliciter considerari potest: uno modo ut habet esse obiectivum in intellectu; alio modo ut habet esse fundamentaliter in rebus. Sicut autem dupliciter habet esse, ita dupliciter cognosci potest: uno modo per omnimodam abstractionem a singularibus fundamentum habet. Primo modo cognoscitur tantum ab intellectu, cuius est unum ab alio abstrahere. Secundo modo, etiam cognosci potest a sensu: dum scilicet sensus non fertur in rem singularem, nisi ut fundat naturam universalem; sic enim dicimus visum

videre colorem universalem, quia non videt hoc album, nisi ut fundat rationem coloris, et similiter hoc nigrum et alios colores. Unde particulare est id quod materialiter cognoscitur, sed universale est id quod formaliter est cognitum, tamquam scilicet id sub cuius ratione particulare cognoscitur“ (n. II, 2).

Tak więc każdy zmysł poznaje, jako swój przedmiot formalny, „universale secundum quid“.

Zresztą gdyby np. wzrok nasz nie poznawał w poszczególnych rzeczach barwnych barwy jako takiej, to tak samo i umysł nasz nie mógłby uchwycić w istotach poszczególnych rzeczy materialnych bytu jako takiego. Boć przecież przedmiotem formalnym bezwzględnie pierwszym umysłu naszego nie jest również byt oderwany (do pojęcia takiego bytu dochodzą tylko niektórzy i to drogą żmudnej i długiej pracy), ale byt tkwiący w poszczególnych istotach materialnych, który to byt poznaje umysł sam przez się (per se) i siłą swej natury (naturaliter), i dopiero dzięki temu poznaje istotę odnośnych rzeczy materialnych, jako swój przedmiot właściwy.

Jeżeli więc umysł nasz poznaje byt wogóle, jako swój przedmiot formalny, to poznaje go nie dzięki zdolności do abstrahowania; stąd i wzrok, chociaż tej zdolności nie posiada, może poznać barwę jako taką. Każda bowiem władza poznaje swój przedmiot formalny w ten sposób, że w drodze do poznania przedmiotu właściwego, chwytą, że tak się wyrażę, w tym przedmiocie to, co odpowiada jej naturze. Stąd niezależnie od tego, czy przedmiot właściwy będzie czemś jednostkowym (w poznaniu zmysłowym), czy czemś na wskrós ogólnym (w poznaniu umysłowym), przedmiot formalny pozostanie zawsze „universale secundum quid“ t. j. czemś do pewnego stopnia ogólnym, t. j. czemś, co obejmując wszystkie przedmioty właściwe danej władzy, tkwi w każdym z nich z osobna.

Gdy się w ten sposób zrozumie naturę przedmiotu formalnego, musi się uznać zupełną analogję między przedmiotem formalnym umysłu i zmysłów; wtedy przyznanie wzrokowi „zdolności do poznania natury barwy jako takiej“ przestanie wydawać się „operowaniem słowami, pod które trudno podstawić jakieś zrozumiałe pojęcie“ (Kr.)

Wówczas też może Czcigodny Krytyk nabierze przekonania, że skromna zresztą moja praca wnosi jednak coś zasadniczo nowego i to bardzo ważnego. Idzie w niej bowiem nietylko o „usunięcie niejednorodnego i niekonsekwentnego słownictwa w psychologii i teorii poznania u wielu tomistów“ (Kr.), ale przedewszystkiem o sprostowanie nie poglądu wszystkich niemal tomistów dzisiejszych na samą naturę przedmiotu formalnego, a w szczególności przedmiotu formalnego naszego umysłu. Wywnioskowałem to

z rozmowy w Rzymie z OO. De La Taille T. J., Boyer T. J., Garrigou-Lagrange Z. K., Gredtem Z. B., a choćby i z zarzutów Szanownego Krytyka. Chodzi nadto o oparcie pierwszych zasad naszego myślenia, a tem samem całej metafizyki na silnym, a szerokim fundamencie, jakim nie może być (jak niektórzy przypuszczali) istota rzeczy materialnych, ani też (według zdania drugich) być abstrahowany, ale jedynie być poznawany „per se et naturaliter“, a więc bezwzględnie „primo“, w poszczególnych istotach rzeczy materialnych.

*

Na tem chciałbym zakończyć moją odpowiedź. Gdyby zaś Czcigodny Krytyk odpowiedź tę mimo wszystko uważał za niewystarczającą, to zechce może poprzeć swoje twierdzenia tekstami św. Tomasza, by mię skłonić do zmodyfikowania dotychczasowych przekonań. Dopóki to nie nastąpi, uważam, że mam wszelkie prawo stać twardo na zajęтым przeze mnie „skromnym odcinku wiedzy“ (Kr. str. 296).

Ks. Stanisław Adamczyk.

CZĘŚCI SKŁADOWE ARCHIDIECEZJI LWOWSKIEJ OBRZĄDKU ŁACIŃSKIEGO.

*[Quaenam paroeciae decursu temporis archidioecesi Leopoliensi
rit. lat. adnumeratae sint].*

Choćby swojego czasu nie było wielkich różnic między diecezjami i choćby niewielki był patryjotyzm lokalny, to w każdym razie przyłączenie do diecezji jednej kilku części z innych diecezji, jak to się stało z archidiecezją lwowską obrz. łac., stanowiło pewną trudność. Ułatwieniem było to, że lwowska archidiecezja była tuż po rządach tak wytrawnego, energicznego i w najdrobniejsze szczegóły wglądającego pasterza, jakim był arcybiskup Sierakowski z swym synodem, listem pasterskim i z swemi wizytacjami kanonicznymi; wielką rolę jednoczącą stanowił też józefinizm, który zawierał dla wszystkich nowe, wspólne niebezpieczeństwo przez normowanie z swej strony całego życia kościelnego na własną modłę. Dzisiaj poszły już w zapomnienie dawne granice diecezji, podkreślanie ich na codzień jest niewskazane i niepraktyczne. Tutaj chodzi tylko o szczegółowe przedstawienie części składowych lwowskiej archidiecezji ze względów czysto historycznych.