

- **Conceptus znakiem rzeczy**
  - **Conceptus — reprezentacja**
  - **Conceptus — zaczątkiem poznania**
  - **Conceptus jako reprezentacja bytu**
  - **Conceptus jako byt**
- 

**CONCEPTUS** (łac. concipere — poczynąć, pojąć) — pojęcie oznaczające akt poczęcia poznania i myślenia; ujęcie poznawcze treści rzeczy, poprzez utworzenie w umyśle znaku tej rzeczy, jako bytu intencjonalnego, przez który poznajemy rzecz samą i w którym rozumiemy treść rzeczy ujętej.

**Conceptus znakiem rzeczy.** W wyjaśnianiu procesu intelektualnego poznania utworzenie pojęcia przyrównuje się zazwyczaj do biologicznego poczęcia. Jak poczęty płód rozrasta się i zaczyna żyć swoim życiem, tak poczęta myśl, w wyniku oddziaływania poznawczego bodźca, rozwija się w życiu poznawczym konkretnego człowieka i społeczności ludzkiej, ubogacając, w procesach poznawczych, pierwotnie poczęte pojęcie (np. pojęcie człowieka wzbogacane w różnych naukach).

W filozofii europejskiej rozumienie pojęcia zwykło się wiązać z metodą filozoficzną Sokratesa: deklarowania niewiedzy, zadawania pytań, tworzenia definicji. To definicja ma wyrazić utworzone pojęcie czegoś (wg Sokratesa, głównie pojęcia cnoty). Tworzenie definicji uwzględnia semantyczną stronę języka, która wyklucza dowolność i manipulacje, jakie mogą zaistnieć przy przeakcentowaniu strony pragmatycznej języka (było to powodem sprzeciwu Sokratesa wobec sofistów starogr.). Język zawiera bowiem sensory nie dowolnie konstruowane, ale sensory konieczne (występujące w definicjach, np. w definicji cnoty). Zwrócenie uwagi na semantyczną stronę języka, wyrażającą sens użytego słowa, uwyrażnia rozumienia samego pojęcia.

W aktach poznania na władze poznawcze człowieka oddziałuje jakiś konkretny byt (rzecz), przyswojony i zinterioryzowany (uwewnętrzniony) w akcie poznania. Poznawana rzecz wiąże się poznawczo z podmiotem poznającym. Zwiążanie to jest możliwe jedynie przez wytworzenie w podmiocie poznającym jakiegoś współmiernego znaku tej rzeczy, czyli zwiążanie niektórych charakterystycznych cech rzeczy w jeden obraz-znak, który umożliwi dokonywanie dalszego procesu poznania, tj. bogacenia pierwotnego znaku w dalsze charakterystyczne cechy; poznawania ich układu relacyjnego, rozumienie charakteru tychże relacji itd. Poprzez takie zabiegi, zachodzące w procesie poznania, rzecz sama staje się poznaną i odpowiednio rozumianą, której poznawczy obraz (znak) został ukonstytuowany w aktach poznającego podmiotu. Wytworzony znak spełnia więc podwójną funkcję: funkcję czysto intencjonalną, czyli odniesienie do rzeczy poznawanej, nakierowując poznanie na rzecz poznawaną, a więc umożliwiając poznanie rzeczy, oraz funkcję ontyczną, czyli odpowiednią strukturę znakową, ukonstytuowaną w samym podmiocie, poprzez akty myśli, zw. także obrazem rzeczy. W aktach spontanicznego poznania występuje tylko funkcja pierwsza — skierowanie na dostrzeżenie i poznanie odpowiedniej rzeczy (jej treści mniej lub bardziej zinterioryzowanej); funkcji drugiej — bytowej (układu myśli) — nie dostrzegamy w poznaniu spontanicznym. Jest ona dostrze-

żona w aktach pełnej refleksji (np. przy pytaniu, co rozumiem przez wyrażenie „koń”, gdy stwierdzam, że poznaję konia).

Poznanie treści jakiejś rzeczy, jakiegoś bytu realnie istniejącego, jest zatem możliwe jedynie przez swoiste „połączenie” intelektu z rzeczą. Nie jest to jednak połączenie realne (w takim wypadku rzecz mogłaby być poznana tylko przez jeden podmiot poznający), lecz połączenie intencjonalne, czyli zastępczo-znakowe. Intelekt poznający „bierze na własność” treść rzeczy poznawanej, zachowując przy tym całkowitą odrębność wobec — zinterioryzowanej w formie znaku — samej treści rzeczy. Zachodzi tu charakterystyczny proces poznania, w którym nastąpiło „połączenie” podmiotu poznającego z rzeczą poznawaną (odrębną od poznającego), która w tym połączeniu zachowuje swą „drugość”, czyli nietożsamość z poznającym, chociaż połączenie to jest tak ściśle i doskonałe, że nie znamy zjednoczenia doskonalszego niż poznawcze.

**Conceptus — reprezentacja.** Treść pojęcia (czyli układ cech w znaku poznawczym), jest taka sama, jak w rzeczy będącej przedmiotem poznania. Zachodzi tu tożsamość tylko jednostronna, tzn. ze strony samego pojęcia, a więc ujętych w poznaniu cech. Tożsamość ta nie zachodzi pomiędzy rzeczą a jej poznawczym obrazem- znakiem, gdyż treść rzeczy samej, będącej przedmiotem poznania, jest bogatsza. Utożsamienie się ujętej treści poznawczej z treścią samej rzeczy gwarantuje rzeczywistość poznania rzeczy. Intencjonalna strona pojęcia (reprezentacja, przedstawienie) i treść rzeczy poznawanej są tym samym, jako że dany jest jeden i ten sam przedmiot naszego poznania — „est unum quod intelligitur”, a jest nią treść rzeczy. W aktach poznania treść ta jest zawieszona na aktach poznającego intelektu. Akty intelektu oraz treść na nich zawieszona są bytowo czymś różnym (jak np. różne są: papier fotograficzny i obraz na nim przedstawiony).

Pojęcie w swej istotnej funkcji jest pośrednikiem umożliwiającym poznanie rzeczy, w akcie spontanicznego poznania pierwotnie niezauważonym. Tomasz z Akwinu zauważa, że „podobieństwo rzeczy widzianej jest tym, przez co wzrok widzi, i podobieństwo rzeczy intelektualnie rozumianej, jakim jest obraz intelektualnie poznawalny [czyli pojęcie], jest formą, przez którą intelekt pojmuje. Lecz gdy intelekt dokonuje refleksji nad samym sobą, to przez tę refleksję pojmuje też to, że pojmuje i rozumie obraz [pojęcie], poprzez który pojmuje. Dlatego obraz intelektualnopożawczy w sensie wtórnym jest tym, co pojmujemy. Ale tym, co pojmujemy w sensie pierwotnym, jest sama rzecz, której obraz intelektualnopożawczy [pojęcie] jest jej podobieństwem” (*S. th.*, I, q. 85, a. 2).

A więc rzecz poznawana, poprzez swój obraz-znak wytworzony przez umysł, znajduje się w intelekcie jako obraz (znak-pojęcie) skonstruowany przez akty poznania i jest poznawczą racją (quo), poprzez którą rozumiemy rzecz poznawaną. Sama rzecz poznawana jest tym, „co” (quod) poznajemy w naszym spontanicznym poznaniu. Pojęcie, jako obraz-znak rzeczy, staje się „widoczne”, staje się tym, „co” poznajemy w poznaniu zreflektowanym, a jest to możliwe, gdyż w procesie spontanicznego poznania dokonuje się rejestracja — przez refleksję towarzyszącą — dostępnych struktur umożliwiających poznanie. Refleksja towarzysząca rejestruje zarówno przedmiot poznania, proces poznania

oraz jego źródło, jakim jest znak-obraz intelektualnopoźnawczy, tworzący pojęcia.

**Conceptus — zaczątkiem poznania.** Pojęcie wytworzone w umyśle jako znak rzeczy poznanej stanowi zwieńczenie procesu poznawczego, który niekiedy jest żmudny i długotrwały, a niekiedy natychmiastowy. Natychmiast wytwarzamy sobie znak-pojęcie (na początku niedoskonałe), gdy zauważamy jakąś rzecz, i nazywamy ją po prostu: „kot”, „pies”, „stół”, „łóżko”, „dom”; spontanicznie utworzony znak rzeczy — pojęcie — stanowi w procesie poznania punkt wyjścia, który w dalszych aktach poznawania ubogacamy coraz głębszym rozumieniem samej rzeczy przedstawionej w pojęciu.

Poznając, w aktach refleksji, zaczątki naszego poznania, a także poznając strukturę treściową naszego pojęcia, poprzez które poznajemy rzecz samą, nigdy nie dotrzemy bezpośrednio do pierwotnej racji zaistnienia poznania, do tzw. formy — obrazu wrażonego w nasze władze poznawcze. O istnieniu „wrażonej formy” (species intelligibilis impressa) wiemy tylko na podstawie wniosku, że istnieje w procesie poznania jego początek — racja całego procesu wytwarzania w sobie zastępczego znaku, który staje się „obrazem wyrażonym” w postaci pojęcia-znaku, w którym i poprzez który „czytamy”, dostrzegamy treść poznawanej rzeczy.

W myśl filozofii klasycznej poznanie rzeczy w pojęciu i przez pojęcie stanowiło zapoczątkowanie procesu poznawczego, dokonującego się następnie w aktach intelektualnego sądzenia, czyli w sądach o rzeczy. Sądy jednak (w aspekcie ich budowy) są pojmowane jako pozytywny lub negatywny (przez łącznik zdaniowy: „jest” lub „nie jest”) układ pojęć, stanowiących w sądzie podmiot i orzecznik. Sądowe poznanie jest intuicyjnym aktem prostym, stwierdzającym (asercja) prawdę o poznawanej rzeczy. Prawdy tej pojęcie jeszcze nie wyraża, ono jedynie przedstawia (obraz) treści rzeczy poznanej. Stąd pojęcia miały stanowić pierwszy krok w procesie poznania, którego rozwój dokonuje się w aktach sądzenia i rozumowania. Pojęcia dostarczają pierwszych „cegieł” do budowy naszego poznania, bowiem w nich i przez nie dokonuje się, w formie znakowej, interioryzacja samej treści poznawanej rzeczy.

**Conceptus jako reprezentacja bytu.** W odniesieniu do pojęciowego poznania rzeczywistości rodzi się pytanie, czy to cały konkretny byt, w swej zawartości bytowej, zostaje ujęty w utworzonym pojęciu? Poprawna odpowiedź jest uzależniona od rozumienia struktury bytu. W starożytnej Grecji filozofowie przyjmujący koncepcję odwieczności świata zdają się przyjmować pogląd o ujmowaniu w poznawczopojęciowym akcie całokształtu zawartości bytu, chociaż nie zawsze doskonale i wyraźnie. Tylko dla Parmenidesa myśl (pojęcie) oraz to, co się myśli, są tożsame. Wg Platona, w aktach poznawczej noezy, dianoezy czy nawet doksy, dokonywanych w poznaniu pojęciowym, ujmuje się (mniej lub bardziej doskonale) całokształt ideatywnego poznania rzeczy. Takie poznanie podlega jednak rozwojowi i pogłębianiu ze względu na doskonalenie się, poprzez powrót do stanów aleteicznych, ludzkiego umysłu. Również Arystoteles, za Platonem, zdaje się przyjmować kontemplatywny ogląd w pojęciu całokształtu poznawanej rzeczy, a więc jej treści i faktu (aktu) jej istnienia. Wprowadzie w *Analitikach wtórych* (92 b 10–11) zwracał uwagę, że to, „kim jest człowiek i to, że istnieje człowiek, to są sprawy różne” („τὸ δὲ τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο [to de

tí estin ánthropos kai to éinai ánthropon allo]”), jednak to rozróżnienie odnosiło się do odmiennych dróg poznania rzeczy: poznania przez definicję — „to, czym rzecz jest” oraz poznania przez sylogizm — „to, czy rzecz jest”. Nie było to jednak stwierdzenie nietożsamości realnej treści rzeczy i jej istnienia. Stąd w poznaniu pojęciowym poznający miał odkrywać całość konkretnego bytu, podobnie jak to miało miejsce w platońskiej koncepcji poznania.

Wprawdzie Arystoteles, odmiennie od Platona, za przedmiot spontanicznego poznania uznał rzeczy-substancje, to jednak ulegał on platonizmowi w rozumieniu sposobu poznania rzeczy-substancji, bowiem bytem w sensie zasadniczym jest dla Arystotelesa substancja, rozumiana jako konkret (np. Sokrates, który będąc substancją, jest „tym oto” konkretem — τὸδε τι [tode ti]). Tak rozumianą substancję-byt, pojętą jako konkret, spontanicznie ujmujemy w pojęciowym, przednaukowym ujęciu, jako „substancję drugą” (οὐσία δευτέρα [ousía deuterá]), czyli jako abstrakt, jako powszechnik o jasno określonym zakresie, lecz o słabo ujętej poznawczo treści, gdyż pierwotnie utworzony znak poznawanej rzeczy powstaje ze względu na oddziałujący poznawczo bodziec, charakteryzujący się jakimiś wyróżniającymi rzecz cechami. Poznawcze ubogacenie spontanicznie utworzonego pojęcia dokonuje się przez bliższe poznanie konkretnego „τὸδε τι” [tode ti]. W ramach spontanicznego pojęcia-abstraktu, gdy baczniej przyglądając się konkretowi odczytujemy jego istotną treść: „τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]”, pojętą jako „trzecie” rozumienie substancji, które da się wyrazić w definicji rzeczy. Stąd poznanie pojęciowe jest ujęciem i wyrażeniem definicji samej istoty rzeczy. Jej kontemplacja dokonuje się właśnie „poprzez” i „w” tak utworzonym pojęciu, które warunkuje sam akt rozumienia ujętej istoty.

W średniowieczu, gdy Awicenna tłumacząc *Metafizykę* Arystotelesa postawił pytanie: co jest przedmiotem metafizyki? — uzasadniał (przyjmując Arystotelesa rozróżnienia, że bytem jest substancja, i że substancję można pojmować w różnych znaczeniach), że przedmiotem metafizycznego poznania nie może być „substancja pierwsza” (τὸδε τι [tode ti]), bo ona jest zmienna i jednostkowa; nie może też być „substancja druga” (τὸ καθόλου [to kathólou]), gdyż jest to tylko pojęcie, istniejące jedynie w myśli; wobec tego przedmiotem metafizycznego poznania może być jedynie „substancja trzecia” (τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]), bowiem ona jest czymś koniecznym, jako układ konstytutywnych cech-czynników, stanowiących strukturę taką, która da się wyrazić w platońskim rozumieniu poznania ideatywnego, a więc w pojęciu ogólnym (powszechnym), koniecznym, stałym, niezmiennym. Jedynie takie poznanie jest wartościowe. Rozumienie „natury trzeciej” stało się kamieniem węgielnym rozumienia przedmiotu metafizycznego poznania; poprzez rozpowszechnioną doktrynę o naturze bytu jako przedmiotu metafizyki J. Dunska Szkota, F. Suareza i Ch. Wolffa — to właśnie ujęta w pojęciu „natura trzecia” została przedstawiona jako „obiektywne pojęcie bytu”, jako to, co jest rozumiane, gdy mówimy „byt” (ujęty rzeczownikowo, a nie imiesłowowo).

Powstało więc rozróżnienie „subiektywnego” i „obiektywnego” pojęcia. Pojęciem subiektywnym nazwano znakową strukturę myśli, wytworzoną przez poznającego; pojęciem obiektywnym miała być treść dostrzegana w ramach utworzonego pojęcia subiektywnego. Kartezjusz przejął jedynie pojęcia subiektywne (idee), czyniąc je jedynym przedmiotem ludzkiego poznania.

Tomasz z Akwinu w poznaniu pojęciowym dostrzegał poznawalność jedynie treści bytu, a nie jego istnienia, bowiem w rzeczywistości nie jest tym samym być „tą oto” treścią (Adamem, Ewą) i jej realnym istnieniem, którego nie można utożsamić z treścią. Jednak byt, jako istniejący konkret, jest nam dany w pojęciowym poznaniu, bowiem warunkiem ujęcia treści jest uprzednie spontaniczne stwierdzenie istnienia konkretnego. Bez istnienia, pierwotnie afirmowanego (wyrażanego w sądach egzystencjalnych), nie byłoby możliwe poznanie treści istniejącego bytu, a przez to samo nie byłoby możliwe utworzenie pojęcia o treści tego bytu. Nie znaczy to, że nie możemy konstruować pojęć rzeczy nieistniejących; możemy to zrobić, ponieważ posiadamy bogate, uprzednio zdobyte treści poznawcze, ujęte z istniejących rzeczy. Treści bytu są istotnymi składnikami samej bytowości, stąd pojęciowe poznanie dotyczy nie tylko wrażenia, ale samego bytu w jego treściowym, esencjalnym komponencie.

Mieczysław A. Krąpiec

**Conceptus jako byt.** W literaturze filozoficznej systematyczną wykładnię kategorii c. podał F. Suarez w *Disputationes metaphysicae* (1597), podając w nim dystynkcję pomiędzy pojęciem obiektywnym a pojęciem formalnym (c. obiectivus et c. formalis); dystynkcja ta będzie funkcjonować w filozofii przez wieki; brzmi ona: „Pojęciem formalnym [conceptus formalis] nazywamy sam akt, czyli [co jest tym samym] słowo [verbum], poprzez które intelekt ujmuje [concipit] pewną rzecz, tudzież wspólną podstawę [rationem communem]; nazywany jest [ten akt] pojęciem [conceptus], ponieważ jest on wytworem [proles] umysłu; nazywany jest zaś formalnym, gdyż stanowi najwyższą formę umysłu, ponieważ uobecnia on umysłowi na sposób formy rzecz poznana i rzeczywiście stanowi wewnętrzną i formalną granicę [terminus] umysłowego ujmowania [conceptio-nis mentalis], w czym odróżnia się od pojęcia obiektywnego” (*Disputationes metaphysicae*, w: tenże, *Opera omnia*, wyd. C. Berton, P 1877, XXV 2, 1, 1). Suarezjański c. subiectivus nie jest jednak czymś prostym (zwraca na to uwagę zwł. L. Honnefelder) — obejmuje 2 elementy składowe: akt pojmowania (actus intelligendi) oraz słowo myślne (verbum mentis), stanowiące tego pierwszego formalną granicę (terminus).

Na temat pojęcia obiektywnego (c. obiectivus) Suarez napisał: „jest to ta rzecz lub podstawa [ratio], która w sposób właściwy i bezpośredni jest poznawana, czyli reprezentowana przez pojęcie formalne; [...] pojęcie takie słusznie zostaje nazwane obiektywnym, ponieważ nie jest tego rodzaju formą ograniczającą od wewnątrz ujęcie [conceptionem], lecz jest przedmiotem i materią, na którą ukierunkowuje się formalne ujęcie (formalis conceptio), i do której bezpośrednio zmierza intencja umysłu” (tamże). Synonimem dla tak zdefiniowanego c. obiectivus był, występujący u Awerroesa, termin „intentio intellecta”, bądź — jak w przypadku innych autorów — termin „ratio obiectiva”. C. obiectivus zatem to pewien przedmiot, czyli rzecz, na którą zorientowana jest intencja naszego umysłu, o ile jest ona obiektem naszego aktualnie zachodzącego poznania (tamże, 2, 2, 3).

Suarezjański c. obiectivus znalazł swój odpowiednik w filozofii Kartezjusza w postaci jego terminu „realitas obiectiva” (Kartezjusz jako wychowanek jezuickiej szkoły w Le Flache uczył się filozofii na podręcznikach Suáreza). W Kartezjusza *Odpowiedziach na zarzuty* znajdujemy takie oto objaśnienia: „Przez obiek-

tywną rzeczywistość idei rozumieniem bytowość rzeczy przedstawioną przez ideę, o ile zawiera się ona w idei". Kartezjusz, nawiązując do ustaleń Suáreza w sprawie natury pojęcia obiektywnego bytu (c. obiectivus entis), dokonał powiązania (zrównania) tak pojętej rzeczywistości idei z rzeczywistością idei istniejącej w umyśle. Dzięki temu mógł powiedzieć: „Cokolwiek bowiem ujmujemy jako [występujące] w przedmiotach idej, to istnieje w sposób obiektywny w samych ideach” (*Odpowiedzi na zarzuty drugie*, w: tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Wwa 1958, I 198–199). W ujęciu Kartezjusza brak było, w przeciwieństwie do ujęcia zaproponowanego przez Suáreza, wyraźnie oddzielonej od kategorii rzeczywistości obiektywnej jej czysto aktowego odpowiednika w postaci „c. formalis”. Funkcję tego ostatniego pełniła cogitatio, czyli myślenie, które ogarniało swoim zakresem zarówno rzeczywistość czysto obiektywną, jak i podmiotową (formalną). „Przy pomocy nazwy «myśl» obejmuję to wszystko, co znajduje się w nas w taki sposób, że jesteśmy tego bezpośrednio świadomi. W ten sposób myślami są wszystkie działania woli, intelektu, wyobraźni i zmysłów” (tamże, 198). Miało to znaczące konsekwencje dla jego rozumienia logiki, której obiektami stały się byty myślnie i akty umysłu: pojęcia (c. subiectivi) i sądy (iudicia), a nie obiektywne korelaty tych aktów (c. obiectivi) i sądów (propositiones).

Następcy Suáreza i Kartezjusza — Spinoza, Malebranche, Leibniz — zwykle zastępowali termin „conceptus” terminami: „idea” lub „notio”, niekiedy jednak używano tego terminu jako zamiennika dla wspomnianych dwóch; zwł. Leibniz często stosował zamiennie terminy: „conceptus”, „conscientia” (świadomość), „notio”, „cognitio” (poznanie), traktując je jako synonimy. W *Liście* (luty 1676) Leibniz napisał: „Idea, conceptus, cognitio, conscientia, perceptio etc. eodem redeunt” (*Die philosophischen Schriften*, B 1980, III 276); w późniejszej pracy (*Rozprawa metafizyczna*), dookreślając terminy „conceptus” i „idea”, określił następująco relację pomiędzy ich desygnatami: „owe formy wyrazu [expressiones], które są w naszej duszy, czy je pojmujemy, czy nie, mogą być nazwane ideami, te zaś, które się pojmują lub kształtują w naszej duszy, mogą zwać się pojęciami, conceptus” (*Wyznanie wiary filozofa*, Wwa 1969, 131–132). Leibniz wyraźnie odróżniał c. (pojęcie) od propositio (sąd) w ten sposób, iż ten pierwszy definiował jako: „to, co pojmowane w sposób prosty” („simplex cogitabile”), zaś drugi jako „złożony przedmiot poznania” („complex cogitabile”) (*Opuscules et fragments inédits*, P 1903, 512). Często „c.” był synonimem „terminus”, przez który rozumiał Leibniz nie słowo (nazwę), ale to, co jest przez nie oznaczane („Per terminem non intelligo nomen sed conceptum seu id quod nomine significatur, possis dicere notionem, ideam”, tamże, 243). Wg Leibniza c. stanowił konieczny składnik (medium quo) poznania, który może obywać się w swojej funkcji poznawczej bez obecności słów. Posługują się nim wszystkie podmioty, w wśród nich nawet Bóg. Od początku XVIII w. coraz częściej jako terminologicznego ekwiwalentu dla tych trzech terminów zaczęto używać mającego średniowieczną proveniencję terminu „repraesentatio”. Szczególnie ważne ustalenia terminologiczne obejmujące bogatą semantykę „repraesentatio” znajdujemy w pismach Ch. Wolffa (*Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata [...]*, Hi 1968, par. 48), do której na nowo — tym razem na bazie nowo tworzonej terminologii języków narodowych — nawiąże I. Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, wyd. J. Timmermann, H 1998, A 320 — A 321, B 819, A 104), u którego sporadycznie pojawiać się będzie termin „conceptus” (= Begriff): m.in.: „conceptus ratioci-

nans” oraz „conceptus ratiocinatus”, oznaczający w jego ujęciu odpowiednio: „pojęcie spekulatywne i obiektywnie puste” oraz „pojęcie rozumowe, tworzące poznanie i przez rozum potwierdzone” (*Kritik der Urteilskraft*, wyd. G. Lehmann, St 1995, 374).

Bogusław Paż

**Bibliografia:** P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, P 1908, 1936<sup>3</sup>; J. Maritain, *Éléments de philosophie*, II: *L'ordre des concepts: petite logique*, P 1923<sup>6</sup>; P. Chojnacki, *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, Ki 1928; J. de Tonquédec, *La critique de la connaissance*, P 1929, 1961<sup>3</sup>; Johannes a sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus* (wyd. B. Reiser), I, Tn 1930; A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, P 1931, 1956<sup>2</sup>; S. Adamczyk, *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam s. Thomae Aquinatis*, R 1933; É. Gilson, *Le réalisme méthodique*, P 1936 (*Realizm metodyczny*, w: tenże, *Realizm tomistyczny*, Wwa 1968, 7–59); J. De Vries, *Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie*, Fr 1937; G. Rabeau, *Species — Verbum*, P 1938; A. Grégoire, *Immanence et transcendance. Questions de théodicée*, Bru-P 1939; C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Mi 1941; G. van Riet, *L'épistémologie thomiste*, Lv 1946; J. Maritain, *Raison et raisons*, P 1947; É. Gilson, *L'être et l'essence*, P 1948, 1962<sup>2</sup> (*Byt i istota*, Wwa 1963, 124–135); S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, w: *Opera omnia sancti Thomae Aquinatis*, Tn-R 1948–1967; P. Dunne, *The Production of the Intelligible Species*, NSchol 27 (1953) z. 2, 176–197; S. Adamczyk, *De valore obiecti formalis in epistemologia thomistica*, Gr 38 (1957), 630–657; Krąpiec Dz II; T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and Surez*, R 1966; J. P. Doyle, *Surez on the Analogy of Being*, *The Modern Schoolman* 46 (1968/1969), 219–249; H. J. Müller, *Die Lehre vom Verbum mentis in der spanischen Scholastik*, Mr 1968; L. Doing, *Suárez, Descartes, and the Objective Reality of Ideas*, NSchol 51 (1977), 350–371; Ch. P. Norena, *Ockham and Surez on the Ontological Status of Universal Concepts*, NSchol 55 (1981), 348–362; L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, H 1990, 214–229; Krąpiec Dz VIII; Krąpiec Dz XX.

Mieczysław A. Krąpiec, Bogusław Paż