

**WYOBRAŹNIA** (gr. εἰκασία [eikasía], φαντασία [phantasía]; łac. imaginatio, phantasia) – jeden ze zmysłów wewnętrznych, receptywno-twórczy, który swym wpływem obejmuje ludzkie poznanie intelektualne, wolę oraz uczucia, odgrywając ważną rolę w osobowym życiu człowieka (poznanie teoretyczne, postępowanie moralne, twórczość artystyczna i techniczna oraz życie religijne).

WYOBRAŹNIA A POZNANIE ŚWIATA. W. jest władzą zmysłową, którą obdarzony jest zarówno człowiek, jak i zwierzęta. Pozwala na zachowanie obrazów rzeczy ujętych zmysłowo, niezależnie od tego, czy są aktualnie obecne („[...] est enim phantasia, sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum” – św. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I, q. 78, a. 4, resp.), bo jest to niezbędne w wielu funkcjach życiowych. W przypadku człowieka w grę wchodzi również wyższe akty poznawcze (intelektualne), co do których pojawił się filozoficzny spór, na ile i jak z działaniem w. są związane.

W nurcie parmenidejsko-platońskim w. poznawczo dezawuowano, ponieważ jako władza zmysłowa nie jest w stanie ująć bytu prostego, niezmiennego i niematerialnego (prawdziwy byt Parmenidesa, Platońskie idee). Platon wyjaśniał, że spośród czterech typów poznania, 2 pierwsze należą do nauki (ἐπιστήμη [episteme]), a 2 pozostałe do opinii (δόξα [doksá]). Najwyższe jest poznanie racjonalne, na które składa się intuicja (νόησις [nóesis]) jako domena matematyki, pozwalająca na ujęcie idei i dyskurs (διάνοια [diánoia]). W pierwszym w ogóle nie ma wyobrażeń, w drugim pojawiają się, ale wyłącznie w funkcji pomocniczej, ponieważ sam akt rozumienia jest czysto intelektualny. Pozostałe typy poznania, należące do opinii (δόξα), opierają się bądź na przekonaniach (πίστις [pistis]), bądź na wyobraźni (εἰκασία [eikasía]) i mają niewielkie znaczenie z punktu widzenia prawdy (*Resp.*, 511 D–E). Rozwiązanie Platona pozwalało ocalić naukę, ale kosztem oderwania jej od materialnego świata, poznawalnego właśnie zmysłowo.

Stanowisko Platona zostało odrzucone przez Arystotelesa, który idee zastąpił pojęciami powstającymi przy współdziałaniu wyobrażeń pochodzących od poznawalnego zmysłowo świata. Stagiryta uważał, że przedmioty właściwe dla poszczególnych zmysłów zbiegają się w zmyśle wspólnym (dzięki czemu różne dane odnoszone są do tej samej rzeczy), a ten związany jest z w., na którą pada światło intelektu czynnego. Pozwala to na odsłonięcie koniecznych, nie-

zmiennych i powszechnych aspektów poznawanego świata, które jako pojęcia przyjmowane są przez intelekt bierny (Arystoteles, *De an.*, 427 b–430 a). Teoria Arystotelesa, wyłożona przezeń skrótowo, była rozwijana przez Tomasza z Akwinu. Podkreślał on, że źródłowe dane o rzeczywistości pochodzą z poznania zmysłowego, ale treść pojęć ujawniona zostaje w wyobrażeniach (wyizolowanych z kontekstu „tu” i „teraz”), które nieustannie towarzyszą poznaniu intelektualnemu (*In Boëthium De Trinitate*, pars VI, q. 2, ad 6). Utworzone pojęcie, choć schematyczne, jest przezroczystym znakiem poznawanej rzeczy. Do jego utworzenia potrzebna jest w., traktowana nie jako władza twórcza, lecz receptywna. Utworzone bowiem pojęcie odpowiada aspektywnie poznawanej rzeczywistości (Krapiec Dz II 496–521). Choć strukturalnie pojęcie różni się od wyobrażenia, powstaje dzięki wyobrażeniom. Człowiek myśląc i ucząc się, odwołuje się do wyobrażeń, nawet jeśli to, co myśli, jest niematerialne, a więc niewyobrażalne (Arystoteles, *De an.*, 432 a).

Filozofowie arab. poddali modyfikacji teorię Arystotelesa, wskutek czego utraciła swoje znaczenie w wyjaśnianiu realizmu ludzkiego poznania. Al-Farabi utożsamiał w. ze zmysłem wspólnym, którego zadaniem była integracja danych pochodzących od poszczególnych zmysłów, zachowywanie obrazu przedmiotu, a także dokonywanie różnych operacji na samych wyobrażeniach (I. Madkour, *La place d'Al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, 124). Oznaczało to, że przedmiot wyobrażony, choć może stanowić materiał dla intelektu czynnego, jest równocześnie oderwany od swojej głównej funkcji pośrednika przezroczystego w stosunku do poznawanej rzeczywistości. Poznanie wyobrażeniowo-pojęciowe nie jest transparentne, a jego treść sama staje się przedmiotem poznania. Gdy zaś dodatkowo Al-Farabi przypisał w. funkcję łączenia lub dzielenia wyobrażeń, a nawet wydawania sądów, to przy równoczesnej eliminacji zmysłu wspólnego (różnego od w.) nie ma sposobu, by określić, które wyobrażenia odpowiadają rzeczywistości, a które nie. W ten sposób w. traci swoje miejsce w procesie tworzenia pojęć jako znaków przezroczystych pozwalających na poznawanie rzeczywistości.

Awicenna przyjął 2 typy w. Pierwszy, zw. przezeń fantazją, utożsamiał ze zmysłem wspólnym. Drugi ma charakter twórczy, ponieważ może łączyć lub dzielić różne wyobrażenia. Pierwsza w. nie pełni funkcji, jaką przypisywał jej Arystoteles, ponieważ nie bierze udziału w tworzeniu pojęcia, gdyż ono jest

wytworem tylko intelektu czynnego, który ponadto nie jest ludzką władzą, lecz jednym z aniołów (zob. tamże). Tym samym główny pomysł Stagiryty, jak wyjaśnić ludzki sposób poznania świata, uległ istotnej deformacji. Geneza pojęć nie jest związana ani z poznaniem zmysłowym, ani z w., lecz wyłącznie z intelektem (niekonieczne ludzkim). Tą drogą poszedł F. Suárez, który twierdził, że w. i wyobrażenia nie biorą udziału w powstawaniu pojęć, ponieważ jako materialne nie mogą współdziałać z niematerialnym intelektem. Gdy dla Tomasza wyobrażenie jest przyczyną narzędną powstającego pojęcia (intelekt czynny jest przyczyną główną), wg Suáreza pojęcie jest wyłącznym wytworem intelektu, bez udziału wyobrażenia (T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and Suárez*, NY 1987, 78 n.). W efekcie odrzucona została arystotelesowska teoria abstrakcji, która pozwalała na to, aby wyjaśnić, jak współpracujące ze sobą ludzkie władze poznawcze (zmysły, zmysł wspólny, w., intelekt czynny, intelekt bierny) torują drogę do poznawania otaczającej człowieka rzeczywistości. W rozumieniu Akwinaty pojęcie – skutek abstrakcji – jako forma poznawcza jest pośrednikiem przezroczystym (medium quo), natomiast u Suáreza – przedmiotem poznania (medium quod), będąc tzw. pojęciem obiektywnym (conceptus obiectivus).

Z uwagi na wpływ Suáreza na filozofię nowożytną, poczynając od Kartezjusza, ta eliminacja w. z procesu tworzenia pojęć, wraz z wprowadzeniem pojęć obiektywnych (conceptus obiectivus), okazała się brzemienna w skutki. Otworzyła drogę do odrodzenia różnych form idealizmu, charakterystycznych dla filozofii nowożytnej, która programowo głosiła hasło zerwania z przeszłością, a faktycznie stała się spadkobiercą jednego z nurtów scholastyki. Jeśli geneza pojęć ma miejsce w samym intelekcie, niezależnie od poznawanej zmysłowo rzeczywistości, przedmiotem ludzkiego poznania są treści pojęć (nazwane przez Kartezjusza ideami), a nie świat materialny. Związek pojęć z w. jest wówczas incydentalny i nie wpływa istotnie ani na ich treść, ani na ich relację do rzeczywistości. W ten sposób zmodyfikowana przez Suáreza scholastyka umożliwiła powrót platonizmu do filozofii nowożytnej. Główną rolę odegrała tu właśnie eliminacja w. z procesu tworzenia pojęć, których treści powstawały niezależne od poznania zmysłowego, a tym samym od poznawania realnego świata.

Jeżeli treści świadomości obejmujące również wrażenia i wyobrażenia, nazwane są ideami i stanowią przedmiot poznania, główne zadanie intelektu polega na rozkładaniu tego, co złożone, i szukaniu praw rządzących łączeniem i dzieleniem wrażeń oraz wyobrażeń. Najprostszymi cegiełkami są wrażenia, które mogą się ze sobą łączyć, a złączone ponownie dzielić. W ten sposób z wrażeń i wyobrażeń powstać mogą różnorodne konfiguracje. Wyeliminowany zostaje zmysł wspólny jako koordynujący dane pochodzące z różnych zmysłów. Jego miejsce zajmuje w., która scala lub dzieli obrazy nie z racji obiektywnych, lecz na podstawie prawa asocjacji. Od tej strony zajmowali się w. empirycy bryt. (Th. Hobbes, J. Locke, D. Hume), których teoria w. odcinała ją nie tylko od świata realnego, ale również, pod wpływem nominalizmu, od pojęć.

Modyfikacje wprowadzone przez Kanta definitywnie odgradzają świat od ludzkiego poznania. W wyobrażeniach znajdować się mają wrażenia (Empfindung) oraz aprioryczne kategorie czasu i przestrzeni. Wrażenia mają status zjawisk, a nie pośredników pozwalających na poznawanie rzeczy samych w sobie, natomiast czas i przestrzeń w ogóle nie pochodzą z doświadczenia. Nadają jedność samym wyobrażeniom i jako powszechne, ale nierealne formy zmysłowości, wyznaczają pole matematyce. Wszystkie pojęcia są tylko wytworem rozumu (Tatarkiewicz HF II 167 n.).

Gdy poznanie ludzkie w swojej fazie zmysłowej zostaje oderwane od rzeczywistości, nie może być mowy o poznawczym realizmie. Ponadto, gdy z procesu tworzenia pojęć wyeliminowana zostaje w., poznanie intelektualne nabiera charakteru apriorycznego. Musi się to skończyć przyjęciem jednej z form idealizmu. Powrót do idealizmu w filozofii europejskiej dokonał się nie przez bezpośrednie nawiązanie do Platona, lecz przez deformację teorii Arystotelesa, najpierw za sprawą komentatorów arab., a następnie za sprawą Suáreza, którego poglądy istotnie wpłynęły na myśl nowożytną.

WYOBRAŻENIA A POWSTANIE BYTU. W. zdegradowana przez Platona w porządku poznania, nabrała wyjątkowego znaczenia w neoplatonizmie, w ramach którego starano się uzgodnić poglądy Platona i Arystotelesa. Bo choć jako władza ludzka pozostaje w cieniu intelektu (jedynie ten jest zdolny do ujęcia idei), pojawia się jako ważna faza w procesie powstawania hipostaz bytowych. Odwołując się do arystotelesowskiej hierarchii władz poznawczych, w ramach której

w. zajmowała pośrednie miejsce między intelektem a zmysłami, neoplatonicy nadali tym władzom status hipostaz. Intelkt i jego przedmiot (byt) jest pierwszą hipostazą, która emanuje z Prajedni. Z intelektu emanuje w., a z niej hipostaza ostatnia – świat materialny. W ten sposób w. jako hipostaza uzyskuje ontologiczną moc tworzenia bytu (J. M. Cocking, *Imagination*, 50).

Za sprawą neoplatońskiej ontologii nastąpiło odwrócenie procesu poznawczego: w. nie odczytuje rzeczywistości świata materialnego, ale go tworzy, choć na sposób emanacyjny.

Filozof arab. Ibn-Arabi, pozostający pod wpływem nie tylko neoplatonizmu, ale i gnozy, podniósł w. do rangi boskiego sposobu poznania i tworzenia świata, w których może również uczestniczyć człowiek, jeśli jest doskonały. Dzięki odpowiedniej koncentracji, człowiek taki może urzeczywistnić wszystko, co tylko możliwe. Wówczas staje się równy Bogu w Jego aktach stwórczych. Doskonały człowiek ma się tak do Boga, jak źrenica do oka, i przez takiego człowieka Bóg ogląda stworzenie. W. ludzka jest stwórcza, a więc i boska. Człowiek doskonały współtworza świat wraz z Bogiem (H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*).

Taki sposób traktowania w. stał się udziałem idealistów niem. Wg J. G. Fichtego, świat zewnętrzny jest pochodną w., natomiast jaźń czerpie z w. świadomość i poczucie indywidualności. Po rozdzieleniu jaźni na ja i nie-ja, następuje ich synteza, która dzięki w. się dokonuje. Rzeczywistość powstaje i rozwija się dialektycznie, przy istotnym współdziałaniu w. (J. Engell, *The Creative Imagination*, 225–231). F. W. J. Schelling uważał, że w. znosi opozycję między naturą i umysłem, gdyż natura jest efektem stwórczej w. Boga. Konkretny jest tylko czymś potencjalnym – realny staje się dopiero za sprawą w. Dzięki boskiej w., idee mogą ujawnić się w materii, a przez to stać czymś rzeczywistym. Z kolei byty materialne, wykreowane mocą boskiej w., symbolizują świat idealny. To sprawia, że człowiek za pomocą w. widzieć może zarazem realność, jak i idealność.

Taki sposób traktowania w. pojawił się też w dziełach poetów romantycznych. Niektórzy z nich, jak W. Blake, traktowali w. jako centrum stwórcze wszechświata, cywilizacji, kultury, sztuki. Miała to być w. wspólna Bogu i człowiekowi, w., która stwarza, daje wolność i obiecuje zbawienie, w której obecna jest Trójca Święta, w której istnieje prawdziwy świat. Poglądy te inspi-

rowane były lekturą gnostyckich pism J. Boehme, E. Swedenborga, Paracelsusa (zob. tamże, 245). Inny poeta, P. B. Shelley twierdził, że w. jest wyższa od rozumu, jest zdolna poznać to, co „nieujmowalne”, stanowi część boskiego umysłu, przywraca pierwotny język sprzed czasów wieży Babel, a nawet zdolna jest wprowadzić w stan świadomości sprzed upadku Adama (tamże, 256–264). S. T. Coleridge również uważał, że ludzka w. partycypuje w stwórczej w. Boga.

W nurtach z pogranicza filozofii, teologii i sztuki, pozostających pod wpływem neoplatonizmu i gnozy, w. uzyskała status boski – jako ważna (lub najważniejsza) przyczyna powstania nie tylko dzieł kultury, ale i wszechświata. Koncepcja taka opiera się ostatecznie na esencjalistycznej koncepcji bytu (rzeczywistość jest zredukowana do treści poznawczych) i na emanacjonizmie, ponieważ w przypadku kreacjonizmu tylko Bóg może być sprawcą istnienia jakiegokolwiek bytu (moc stwórcza jest nieudzielalna), a boski intelekt nie potrzebuje pośrednictwa w., gdyż takie podejście nosi wyraźnie ślady antropomorfizmu.

WYOBRAŻNIA A TEOLOGIA. Platon i neoplatonicy uważali, że ludzka w. jest miejscem oddziaływania sił nadziemskich na człowieka. Twierdzili, że są w nas wyobrażenia, które nie pochodzą z poznania na jawie świata materialnego, lecz Bóg lub jakaś boska istota (czysta inteligencja, anioł) formuje w człowieku odpowiednie wyobrażenia, zwł. podczas marzeń sennych. Ich treść i przesłanie nie muszą być zrozumiałe dla tego, kto je otrzymał. Potrzeba zazwyczaj kogoś wtajemniczonego, kto potrafi je jakby rozkodować i wyjaśnić, by otworzyć pole najczęściej do wieszczania, które jest umiejętnością przepowiadania przyszłości (J. M. Cocking, *Imagination*, 50 n.). O ile spekulacje neoplatońskie miały charakter zmienny, to problem ten był badany w sposób bardziej systematyczny w odniesieniu do objawienia chrześcijańskiego. Tomasz z Akwinu wyjaśniał, że w przypadku prorocstwa w grę wchodzi światło intelektualne, pojęcie, wrażenie lub wyobrażenie oraz wyrażenie (*S. th.*, II–II, q. 173, a. 3, resp.). Wyobrażenie jest jednym z elementów prorocstwa, takim, na które paść musi światło intelektu, aby mogło być zrozumiane, analogicznie do poznania świata, gdy wyobrażenie bierze udział w powstawaniu pojęć. W tym przypadku intelektualne światło pochodzi od Boga. Akwinata podkreślał, że nie same wyobrażenia lub pojęcia decydują o prorocstwie, lecz właściwy o nich sąd („ju-

dicium de rebus repraesentatis”). Dopiero wtedy określony jest sens proroctwa (tamże, a. 2, resp.). W przypadku Kościoła katolickiego całościowe ujęcie wiary objawionej zawiera następujące konteksty: Magisterium Kościoła, które ogłasza rozumienie prawd wiary, uroczyste definiowanie tych prawd przez papieża, tradycję nauczania kościelnego (w zgodzie z ojcami Kościoła), tradycję wspólną teologom i Magisterium Kościoła, powszechne przeżywanie wiary przez wiernych (M. A. Krapiec, *Filozofia w teologii*, 107). Wyobrażeń obecnych w proroctwie nie można zatem ani izolować, ani poddawać dowolnej interpretacji. Koordynacja wymienionych elementów ma zapobiec dowolności traktowania wiary, by strzec jej przed popadnięciem w herezję.

WYOBRAŻNIA A SZTUKA. W. zawiera obrazy, które pozwalają na tworzenie pojęć abstrakcyjnych, przezroczywych w stosunku do rzeczywistości, a jednocześnie jest władzą twórczą, bo w niej powstają nowe konfiguracje, które nie mają bezpośredniego odpowiednika w rzeczywistości.

Tomasz z Akwinu, w odróżnieniu od Awicenny uważał, że jest jedna w., która może pełnić funkcje zarówno receptywne, jak i twórcze. Na pytanie o źródło nowych obrazów, klasyczna odpowiedź brzmiała, że powstają drogą „łączenia i dzielenia” wyobrażeń („[...] tamen est quaedam operatio animae in homine, quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae” – *S. th.*, I, q. 84, a. 6, ad 2). Podstawowe dane pochodzą ze zmysłowego poznania świata realnego. Drogą łączenia i dzielenia pozwalają na tworzenie nowych obrazów, których jako odrębnych rzeczy, zmysły nasze nie widziały. Z uwagi na to, że nowe obrazy wydają się nie mieć odpowiednika w zmysłowo poznawalnej rzeczywistości (jakby były czymś całkiem nowym), pojawiły się sugestie, że albo pochodzą od jakiejś wyższej istoty (natchnienie), albo też sama w. ma moc stwórczą. Jednak arystotelesowska teoria „łączenia i dzielenia” nie jest czysto mechaniczna, ponieważ odwołuje się do w. jako władzy żywo reagującej na różne wpływy zewnętrzne i wewnętrzne, wyższe i niższe, zarówno od strony zmysłów i uczuć, jak i od strony poznania intelektualnego. W efekcie pojawia się tak duże nagromadzenie różnych czynników (poznawczych i pozapoznawczych), że nie sposób dokładnie wyjaśnić, które z nich i jak oddziałując na w. sprawiły, że powstały nowe obrazy. Jest to tak, wyjaśniał Arystoteles, jak gdyby ktoś pieczęcią (odpowiednik treści poznania zmysłowego) bił o płynącą, pełną wirów wodę (od-

powiednik w.). Rozpoznanie zgodności wyobrażenia z zewnętrznym przedmiotem, który faktycznie był jego źródłem, staje się niemożliwe (*De memoria et reminiscentia*, 450 a–b, w: tenże, *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, tłum. P. Siwek, Wwa 1971). Czasem wyobrażenia mogą być silniejsze od obrazów na jawie. Arystoteles uważał, że tak jak w przypadku pojęć nie ma potrzeby odwoływać się do idei, tak i w przypadku wyobrażeń nie jest konieczne odwoływanie się czy to do wpływu istot nieziemskich, czy też przypisywanie w. jakichś niezwykłych mocy stwórczych. Wyobrażenie, nawet najbardziej fantastyczne, nie jest bytem realnym, stąd i w. nie może mieć mocy stwórczej. Dla artysty wyobrażenia są bogatym materiałem, który musi odpowiednio, a więc umiejętnie i racjonalnie obrobić („*recta ratio factibilium*”). Choć w. odgrywa wielką rolę w sztuce, nie można przypisywać jej cech boskich, ponieważ sztuka jest dziełem ludzkim (P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, 151–162).

Wielofunkcyjność w. wskazuje na jej ważne miejsce w życiu osobowym człowieka, łącznie z rolą integrującą, ponieważ swoim wpływem ogarnia zarówno stany niższe (emocjonalno-zmysłowe), jak i wyższe (intelektualno-wolitywne). W. należy świadomie ukształtować, ponieważ łatwo może przemienić się w siłę dezintegrującą, gdy sugestia jej obrazów osłabi potrzebę weryfikacji aktów poznania, a życie emocjonalno-zmysłowe oderwie od kontroli rozumu i woli. Właściwe znaczenie w. można przedstawić na tle całościowej wizji człowieka jako osoby, gdy z jednej strony odczytana będzie współpraca różnych władz należących do jednego podmiotu, z drugiej zaś ukazany zostanie skomplikowany proces poznawczego uzgadniania się z otaczającą rzeczywistością.

I. Madkour, *La place d'Al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, P 1934; H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, P 1958, 1977<sup>2</sup>; Krapiec Dz II; T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and Suarez*, R 1966, NY 1987; J. Engell, *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*, C (Mass.) 1981; J. M. Cocking, *Imagination. A Study in the History of Ideas*, Lo 1991; M. A. Krapiec, *Filozofia w teologii*, Lb 1998, 1999<sup>2</sup>; P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, Radom 2002.

*Piotr Jaroszyński*