

Michał Zembrzuski

FILOZOFIA INTELEKTU

TOMASZA Z AKWINU
KONCEPCJA INTELEKTU
MOŻNOŚCIOWEGO I CZYNNEGO





Michał Zembrzuski

FILOZOFIA INTELEKTU

Michał Zembrzuski

FILOZOFIA INTELEKTU

TOMASZA Z AKWINU
KONCEPCJA INTELEKTU
MOŻNOŚCIOWEGO I CZYNNEGO



Michał Zembrzusi

Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego

Recenzenci:

dr hab. Magdalena Płotka

prof. dr hab. Artur Andrzejuk

Korekta językowa:

Elżbieta Pachciarek i Małgorzata Najderska

Projekt okładki:

Dominika Karaś

Skład i łamanie:

„Academicon. Outsourcing wydawniczy” | Patrycja Waleszczak

ntp@academicon.pl

Ilustracja na okładce:

Carlo Crivelli *Tomasz z Akwinu*



Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 Polska.

Treść licencji jest dostępna na stronie: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>

Wydawnictwo Liberi Libri

www.LiberiLibri.pl • 2019

Wersja drukowana: ISBN 978-83-63487-35-5

Moim dzieciom
– *Antoniemu, Michalinie i Marii*

SKRÓCONY SPIS TREŚCI

Wstęp 15

CZĘŚĆ I. METAFIZYKA INTELEKTU 29

- Rozdział 1. Arystotelesowskie odróżnienie intelektów i Tomaszowa interpretacja tej dystynkcji 33
- Rozdział 2. Problem stopni i porządku wśród istot intelektualnych 51
- Rozdział 3. Doskonałość i niematerialność intelektu boskiego i intelektu anielskiego 69
- Rozdział 4. *Homo non est intellectus* – intelekt a dusza człowieka 85
- Rozdział 5. Intellekty możnościowy i czynny władzami duszy 105
- Rozdział 6. Realna różnica między intelektem czynnym i możnościowym a problem przedmiotu obydwu intelektów 139
- Rozdział 7. Niematerialność intelektu 163
- Rozdział 8. Nazwy intelektu – określenia intelektu możnościowego i czynnego 181
- Rozdział 9. Filozofia intelektu a filozofia umysłu 203
- Podsumowanie części I 215

CZĘŚĆ II. TEORIA POZNANIA INTELEKTUALNEGO 221

- Rozdział 1. *Nihil est in intellectu...* – poznanie zmysłowe źródłem poznania intelektualnego 225
- Rozdział 2. *Abstractio* – jako właściwy akt intelektu czynnego 243
- Rozdział 3. *Intelligentia indivisibilium* oraz *compositio et divisio* jako akty intelektu możnościowego 259
- Rozdział 4. *Species sensibilis et intelligibilis* – problematyka zmysłowych i intelektualnych form poznawczych 277
- Rozdział 5. *Intellectus in actu est intelligibile in actu* – problem identyczności poznającego z tym, co poznane 291
- Rozdział 6. *Veritas intellectus* – intelekt możnościowy i czynny a poznawalność i wyrażalność prawdy 305
- Rozdział 7. *Intus legere* – intuicja intelektualna jako czytanie istoty i istnienia rzeczy 325
- Rozdział 8. *Intelligere se* – poznawanie siebie a intelekt możnościowy i czynny 341
- Rozdział 9. *Verbum interius* i *verbum cordis* – wewnętrzne słowo intelektu możnościowego a słowo serca i słowo zewnętrzne 359
- Podsumowanie części II 377

Zakończenie 383

Summary 389

Bibliografia 393

SZCZEGÓŁOWY SPIS TREŚCI

Wstęp	15
1. Uzasadnienie tematu	15
2. Uwagi o stanie badań	20
3. Cele badawcze i metody zastosowane w pracy	23
4. Struktura pracy	26
CZEŚĆ I. METAFIZYKA INTELEKTU	29
Rozdział 1. Arystotelesowskie odróżnienie intelektów i Tomaszowa interpretacja tej dystynkcji	33
1.1. Analogie między poznaniem zmysłowym i intelektualnym	35
1.2. Powody odróżnienia dwóch intelektów	38
1.3. Tomaszowe rozumienie Arystotelesowskiego odróżnienia intelektów	41
1.4. Historyczne sposoby odczytania Arystotelesowskiej problematyki intelektu w tradycji komentatorskiej	47
Rozdział 2. Problem stopni i porządku wśród istot intelektualnych	51
2.1. Porządek rzeczywistości i porządek (<i>ordo</i>) bytów	52
2.2. Porządek i stopniowość bytów intelektualnych	59
2.3. Autorytety o stopniach intelektu	62
Rozdział 3. Doskonałość i niematerialność intelektu boskiego i intelektu anielskiego	69
3.1. Natura intelektu Boga	70
3.2. Intelekt Boga a intelekt człowieka	75
3.3. Natura intelektu anioła	78
3.4. Intelekt możliwościowy i czynny w aniołach	80
Rozdział 4. <i>Homo non est intellectus</i> – intelekt a dusza człowieka	85
4.1. Dusza jako <i>hoc aliquid</i> a intelekt	86
4.2. Dusza jako forma złączona z ciałem a intelekt	89
4.3. Relacja całość–część a intelekt	95
4.4. Intelekt formą człowieka	99
4.5. Intelekt jako możność w duszy ludzkiej	102
Rozdział 5. Intelekt możliwościowy i czynny władzami duszy	105
5.1. Różnica między duszą a władzami oraz zależność przyczynowa między nimi	106
5.2. Władze jako przypadłości i właściwości substancji (intelekt jako przypadłość i właściwość)	112
5.3. Intelekt możliwościowy jako władza bierna i intelekt czynny jako władza czynna	118
5.4. Intelekt czynny jako władza duszy	125
5.5. Intelekt czynny a Augustyńska iluminacja i uczestniczenie w świetle	130
Rozdział 6. Realna różnica między intelektem czynnym i możliwościowym a problem przedmiotu obydwu intelektów	139
6.1. Konieczność doprecyzowania różnicy między intelektem czynnym i możliwościowym ze względu na współczesne interpretacje	140
6.2. Realna różnica między istnieniem i istotą w bytach stworzonych (narzędzie do ukazania różnicy między intelektem czynnym a możliwościowym)	142
6.3. Różnica między intelektem czynnym a możliwościowym w ich przedmiotach i aktach	146
6.3.1. Przedmiot intelektu ludzkiego	148
6.3.2. Różnica między intelektami od strony ich przedmiotów	152
6.3.3. Różnica między intelektami od strony ich aktów	154
6.4. Argumenty za realną różnicą między intelektem czynnym i możliwościowym	155
6.5. Jedność i różnicowanie w intelekcie ludzkim	162

Rozdział 7. Niematerialność intelektu	163
7.1. Argument „z blokowania” w <i>Summie teologii</i>	165
7.2. Analiza argumentu	167
7.3. Stosunek niematerialnego intelektu do organicznych władz zmysłowych	174
7.4. Argument „z blokowania” a określenie duszy jako formy subsystemnej	178
Rozdział 8. Nazwy intelektu – określenia intelektu możnościowego i czynnego	181
8.1. Intelekt teoretyczny i praktyczny	181
8.2. Inteligencja	183
8.3. Rozum	186
8.4. Pamięć	187
8.5. Rozum wyższy i niższy	191
8.6. Sumienie i syndereza	194
8.7. Umysł	200
Rozdział 9. Filozofia intelektu a filozofia umysłu	203
9.1. Czym jest umysł według Tomasza	203
9.2. Tomaszowe rozumienie umysłu w kwestii <i>O umyśle</i>	206
9.3. Możliwości i ograniczenia Tomaszowej filozofii umysłu	209
9.4. Tomaszowe rozumienie umysłu w <i>Summie teologii</i>	212
Podsumowanie części I	215
CZĘŚĆ II. TEORIA POZNANIA INTELEKTUALNEGO	221
Rozdział 1. <i>Nihil est in intellectu...</i> – poznanie zmysłowe źródłem poznania intelektualnego	225
1.1. Tomaszowy empiryzm	226
1.2. Charakterystyka zmysłów zewnętrznych	228
1.3. Charakterystyka zmysłów wewnętrznych	230
1.4. Korzystanie z wyobrażeń	233
1.5. Krytyka natywizmu	235
1.6. Zależność intelektu od zmysłów	239
Rozdział 2. <i>Abstractio</i> – jako właściwy akt intelektu czynnego	243
2.1. Intelekt czynny jako czynna zasada generująca <i>species intelligibilis</i>	243
2.2. Sposób poznawania istoty bez jednostkowych uwarunkowań	252
2.3. Abstrakcja jako operacja intelektualna w ramach powstającej wiedzy	254
Rozdział 3. <i>Intelligentia indivisibilium</i> oraz <i>compositio et divisio</i> jako akty intelektu możnościowego	259
3.1. Arystotelesowska dystynkcja i jej oddziaływanie na rozumienie intelektu u Tomasza	259
3.2. Charakterystyka „rozumienia tego, co niepodzielone”	261
3.3. Charakterystyka „łączenia i dzielenia”	264
3.4. Funkcjonowanie Arystotelesowskiej dystynkcji w dziełach Tomasza	265
3.5. Drugi akt intelektu jako akt sądzenia	271
3.6. Rozumowanie trzecim aktem intelektu	273
Rozdział 4. <i>Species sensibilis et intelligibilis</i> – problematyka zmysłowych i intelektualnych form poznawczych	277
4.1. Znaczenie form poznawczych	278
4.2. Rola zmysłowych form poznawczych	279
4.3. Status ontyczny <i>species</i>	284
4.4. Intencjonalność form poznawczych	286
4.5. Funkcjonowanie form poznawczych w intelekcie możnościowym	288
Rozdział 5. <i>Intellectus in actu est intelligibile in actu</i> – problem identyczności poznającego z tym, co poznane	291
5.1. Kontekst pojawienia się formuły <i>intellectus in actu est intelligibile in actu</i>	292
5.2. Znaczenie formuły tożsamości intelektu z przedmiotem	293
5.3. Próba wyjaśnienia formuły tożsamości intelektu z przedmiotem poznawania	296
5.4. Formuła identyczności we współczesnych interpretacjach	302

Rozdział 6. <i>Veritas intellectus</i> – intelekt możnościowy i czynny a poznawalność i wyrażalność prawdy	305
6.1. Prawda rzeczy i prawda intelektu	305
6.2. <i>Ratio veritatis</i>	308
6.3. Prawda w intelekcie boskim i ludzkim	315
6.4. Prawda a światło intelektu i poznanie pierwszych zasad	318
6.5. Prawda a intelekt możnościowy i czynny	322
Rozdział 7. <i>Intus legere</i> – intuicja intelektualna jako czytanie istoty i istnienia rzeczy	325
7.1. Intuicja w Bogu, aniołach i ludziach	326
7.2. Różnica między poznaniem intelektualnym i rozumowym	330
7.3. Poznanie intuicyjne a sprawność pierwszych zasad	333
7.4. Poznanie intuicyjne („czytanie”) istnienia i istoty rzeczy	336
Rozdział 8. <i>Intelligere se</i> – poznawanie siebie a intelekt możnościowy i czynny	341
8.1. Poznanie (postrzeganie) siebie	341
8.2. Poznanie własnej duszy, poznanie swojej istoty	343
8.3. Poznanie siebie a intelekt możnościowy i czynny	346
8.3.1. Inteltekty a niewyraźne poznanie siebie	347
8.3.2. Inteltekty a wyraźne poznanie siebie	353
8.4. Sprawnościowe i kwiddytatywne poznanie siebie	354
Rozdział 9. <i>Verbum interius</i> i <i>verbum cordis</i> – wewnętrzne słowo intelektu możnościowego a słowo serca i słowo zewnętrzne	359
9.1. Intelekt możnościowy jako intelekt receptywny	359
9.2. Słowo w intelekcie jako konieczny element wyjaśniający naturę intelektu	361
9.3. „Mowa” intelektu	362
9.4. Słowa w intelekcie	365
9.5. Poczęcie i rodzenie słowa	370
9.6. Intelekt możnościowy a słowo intelektu	373
9.7. Słowo intelektu a wola	375
Podsumowanie części II	377
Zakończenie	383
Summary	389
Bibliografia	393

WYKAZ SKRÓTÓW

DZIEŁA TOMASZA Z AKWINU

SENT	–	<i>Commentum in libros sententiarum magistri Petri Lombardi</i>
SCG	–	<i>Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles</i>
ST	–	<i>Summa theologiae</i>
CT	–	<i>Compendium theologiae</i>
DUI	–	<i>De unitate intellectu contra averroistas</i>
QDV	–	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
QDVIR	–	<i>Quaestiones disputatae de virtutibus</i>
QDP	–	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
QDM	–	<i>Quaestiones disputatae de malo</i>
QDA	–	<i>Quaestio disputata de anima</i>
QDC	–	<i>Quaestiones disputatae de caritate</i>
QDSC	–	<i>Quaestiones de spiritualibus creaturis</i>
QQDL	–	<i>Quaestiones quodlibetales</i>
InDA	–	<i>Sententia libri De anima</i>
InDMR	–	<i>Sententia libri De sensu et sensato. Tractatus De memoria et reminiscencia</i>
InPA	–	<i>Sententia libri Posteriorum Analyticorum</i>
InMET	–	<i>Sententia libri Metaphysicae</i>
InNE	–	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
InDC	–	<i>Sententia libri De caelo et mundo</i>
InDI	–	<i>Sententia libri De interpretatione (Expositio libri Peryermeneias)</i>
InLC	–	<i>In librum De causis expositio</i>
InDT	–	<i>Super Boetium De Trinitate</i>
InDH	–	<i>Expositio libri De ebdomadibus</i>
DEE	–	<i>De ente et essentia</i>
DSS	–	<i>De substantii separatis</i>
DF	–	<i>De rationibus fidei</i>
InIO	–	<i>Super Evangelium S. Ioannis lectura</i>
InMT	–	<i>Super Evangelium S. Matthaei lectura</i>
InROM	–	<i>Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura</i>

Jak wszyscy ludzie z natury pragną poznać prawdę, tak naturalnie pragną unikać błędów i obalać je, gdy nie brak po temu zdolności. Spośród różnych błędów najgorszy wydaje się ten dotyczący intelektu, dzięki któremu z natury poznajemy prawdę, unikając zarazem błędów (*DUI* c. 1).

Doskonałość człowieka jako człowieka polega na akcie intelektu, dzięki któremu osiąga to, że jest człowiekiem (*QDV* q. 18, a. 1, co.).

Tym zaś, co jest najwyższe w naszym poznaniu, jest nie rozum, ale intelekt, który jest źródłem rozumu (*SCG* I, c. 57).

Oddzielenie przysługuje intelektowi w akcie, to znaczy tej części duszy, przez którą w sposób rzeczywisty pojmujemy – obejmującej intelekt czynny i możliwościowy (*SCG* II, c. 78).

WSTĘP

1. UZASADNIENIE TEMATU

Poznanie ludzkie jest specyficzną działalnością, którą należy badać, nie tylko z tej racji, żeby się dowiedzieć, jaką wartość ma ludzka wiedza czy też jak łączy się podmiot poznający z przedmiotem, ale także z tego powodu, żeby jak najlepiej zrozumieć samą naturę człowieka. Charakter tego poznania wynika właśnie z natury człowieka, w którym wyróżnia się działalność zmysłową (organiczną) i intelektualną (niematerialną). I choć są one różne, to jednak pozostają w pewien wyjątkowy sposób związane i w działaniach ludzkich jednorodne. Poznanie intelektualne, które przynależy do działań niematerialnych, jest w człowieku mimo wszystko skierowane do rzeczy materialnych. Ludzki intelekt wydobywa z poznania zmysłowego konieczne elementy strukturalne istoty oraz poznaje istnienie rzeczy, tym samym przekraczając porządek bytów wyłącznie sensorywnie przyswajających otaczający świat. Poznanie rzeczywistości przysługujące istotom intelektualnie poznającym jest warunkowane przez zdolności do przyjmowania, a następnie do posiadania form stanowiących podobieństwo poznawanych rzeczy. Jeśli natura człowieka ma osiągać wpisany w nią cel wyrażający się w poznawaniu, to musi mieć zarówno zdolność do odbierania

poznawanych rzeczy, jak też do umożliwiania takiego poznania, w którym przekraczany byłby porządek zmysłowy. Tradycja filozoficzna wywodząca się od Arystotelesa wskazywała na dwie zasady wyjaśniające ludzkie poznanie – intelekt możnościowy oraz intelekt czynny. To ich obecność w człowieku uzasadnia możliwość zarówno opierania się na poznaniu zmysłowym, jak i przekraczania (poprzez abstrakcję) tego, co zmienne i przypadłościowe. Choć odróżnienie dwóch intelektów generowało nieporównywalną w dziejach filozofii wielość interpretacji w ramach jednego problemu filozoficznego, to jednocześnie pozostawało ważną i żywą propozycją wyjaśnienia poznania, jakiego dokonuje człowiek.

Tomasz z Akwinu pojawia się stale w dziejach filozofii jako kontynuator tradycji Arystotelesa. Jest tak w wielu dziedzinach, ale szczególnie jest to widoczne w wyjaśnianiu natury duszy ludzkiej, a także jej zdolności intelektualnego poznawania. Nie ma wątpliwości, że rozwinął on myśl Stagiryty, jak również zaproponował własne rozumienie rzeczywistości i poznania intelektualnego, przekraczając tym samym historyczne ograniczenia filozoficznego systemu Arystotelesa. Tomasz w *Komentarzu do „O duszy”* i w swoich innych dziełach podaje wyjaśnienie trudnych i nierozstrzygniętych kwestii Arystotelesa, ale jednocześnie wykorzystuje jego rozumienie intelektu do rozwinięcia zagadnień, którymi Filozof w żaden sposób się nie zajmował ani nawet nie mógł się zajmować.

Zwróćmy najpierw uwagę na to, że termin intelekt w tekstach Tomasza ma szeroki wachlarz znaczeń (choć nie jest wieloznaczny) i wiąże się z różnymi zagadnieniami. Opierając się na ustaleniach Juliena Peghaire’a¹ (*Intellectus et ratio selon S. Thomas D’Aquin*), można wyróżnić przynajmniej jedenaście różnych kontekstów i sposobów użycia terminu „intelekt” w tekstach Akwinaty. (1) Intelekt jest najszerzej rozumiany jako identyczny z rozumem, a także z władzami pożądanymi i dotyczy całej sfery intelektualnej człowieka. Przy takim ujęciu Tomasz mógł „pogodzić” Augustyna z Arystotelesem, gdyż najszerzej rozumiany intelekt zawierał w swoim działaniu także wolę². (2) Intelekt jest władzą poznania niematerialnego (takie określenie

1 J. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas D’Aquin*, s. 18–24. Jego stanowisko zostało zreferowane (choć niedokładnie) przez Mateusza Penczka. Zob. M. PENCZEK, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, s. 15–17.

2 QDV q. 22, a. 11, ad 1. „Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus accipit rationem et intelligentiam pro tota parte intellectiva, quae comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis; et sic voluntas non excluditur ab imagine”. QDV q. 22, a. 11, ad 12. „Ad duodecimum dicendum, quod Philosophus loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro parte intellectiva, quae comprehendit in se voluntatem. Vel potest dici, quod considerat intellectum et alias potentias animae absolute, non secundum quod comparantur ad hoc obiectum vel illud”.

dotyczyło intelektu możnościowego, czynnego, nabytego, usprawnionego)³. (3) Intelekt jest władzą poznania niematerialnego, która może mieć przeciwny do rozumu (*ratio*) charakter, gdyż jest zdolnością do poznania prostego, zgodnego z zasadami, niedyskursywnego⁴, albo jest władzą, która spełnia akty identyczne z aktami rozumu (argumentacja i dyskurs może po prostu dotyczyć tego, co powszechne, a nie tego, co partykularne)⁵. To określenie władzy niematerialnej może być odniesione również do odpowiednich aktów władzy (a nie tylko samej władzy) intelektu lub rozumu, którymi są: proste ujęcie albo też rozumienie tego, co niepodzielone (*simplex apprehensio, intelligentia indivisibilis*), albo twierdzenie i przeczenie oraz akt rozumowania (*rationando*). (4) Intelektem może być nazwany byt (*intellectus, intelligentiae, mentes*), który ma władzę intelektu. Akwinata w tym kontekście odwołuje się do szeroko rozumianej tradycji arystotelesowskiej i arabskiej, gdy mówi o intelektach i inteligencjach⁶. (5) Intelektem, podobnie jak aniołowie, może być nazwana dusza ludzka, choć jest to określenie analogiczne i wyłącznie w porządku nazywania⁷. (6) Intelektem jest określana naturalna sprawność

3 ST I, q. 79, a. 10, co.

4 SENT III, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 5, co.: „Cum enim anima nostra secundum naturam sit media inter intellectum purum, qualis est in Angelis, et sensus; dupliciter certificatur de aliquibus. Uno modo ex lumine intellectus, qualis est certitudo in demonstrationibus illorum quae nunquam visa sunt: alio modo ex sensu, sicut cum aliquis est certus de his quae videt sensibiliter; et talis certitudo acquiritur alicui, etiam quantumcumque per certissimam demonstrationem aliquid sciat, quando videt sensibiliter quod prius non viderat; unde anima delectatur in visis etiam quae scivit; et haec vocatur certitudo experimentalis”. ST I, q. 85, a. 4, co.: „Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest (...) Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit”. SCG III, c. 108: „Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud”. QDV q. 15, a. 1, co.: „Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. Ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit”. SENT II, d. 23, q. 2, a. 1, ad 3: „Secunda ex hoc quod intellectus intelligit inquirendo, et per continuum et tempus; et talis obscuritas accidit intellectui humano in comparatione ad intellectum angelicum qui deiformis est; intellectus vero humanus est ratiocinativus, et acceptivus cognitionis a sensibilibus secundum conditionem suae naturae; et secundum utrumque modum etiam in primo statu homo in aenigmate vidisset”

5 SCG III, c. 35; ST II–II, q. 58, a. 4, co.: „Et ideo subiectum iustitiae non est intellectus vel ratio, quae est potentia cognoscitiva”. ST I–II, q. 91, a. 2, ad 2. QDM q. 16, a. 5, co.: „Sed omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, in quantum scilicet arbitrium eius, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis, quae se habet ad multa”. QDM q. 8, a. 3, co.; QDP q. 7, a. 6, co. Akwinata, gdy chce podkreślić związek intelektu i rozumu, często w takich sytuacjach używa zwrotów: *intellectus vel ratio, intellectus sive ratio, intellectus et ratio*.

6 ST I, q. 79, a. 10, co.: „In quibusdam tamen libris de Arabico translatis, substantiae separatae quas nos Angelos dicimus, intelligentiae vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de Graeco translatis, dicuntur intellectus seu mentes”. SCG II, c. 91: „Motus autem caelestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra probatum est. Sunt igitur plures substantiae intellectuales corporibus non unitae”.

7 ST I, q. 79, a. 1, ad 1. „Ad primum ergo dicendum quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva, denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suae potentiae, quae est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute; sicut dicitur in I *De anima*, quod intellectus est substantia quaedam. Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est spiritus, vel essentia”.

intelektu w poznawaniu prawdy, która dotyczy zasad o charakterze ogólnym (*intellectus principiorum*)⁸. (7) Intelpekt dotyczący poznania w działaniu praktycznym – jest jedną z części roztropności (również jako syllogizm roztropnego działania)⁹. (8) Intelpekt jest aktem całości władz intelektualnych, a więc nie tylko samego intelektu w ścisłym znaczeniu władzy (nie wyłącznie *intelligere*, ale również *ratiocinari*), choć nie odnosi się do władz wolitywnych. W tak rozumianym intelekcie może znaleźć się fałsz. I jest to w sposób oczywisty sprzeczne z określeniem podstawowego aktu intelektu, jakim jest *intelligentia indivisibilium*¹⁰. W tym rozumieniu Akwinata ekstrapoluje sens słowa intelekt na wszystkie akty niematerialne w tym sensie, że będą obejmowały na przykład również rozumowanie czy opinię¹¹. To znaczenie Tomasz będzie wybierał, gdy w kontekstach wypowiedzi komentujących problematykę neoplatońską (*Księga o przyczynach*) będzie stosował słowo *intelligentia* dla oddania aktów intelektu¹². (9) Intelpekt oznacza rozumienie jako rezultat aktu poznawczego w postaci pojęcia reprezentującego rzeczywistość (*intellectus rei*). Akwinata w tym kontekście wypowiada się o relacji łączącej poznawaną rzeczywistość, to, co jest w intelekcie oraz wypowiadane zdania odnoszące się do poznanej rzeczywistości (*res-intellectus-propositio*)¹³. (10) Termin intelekt może odnosić się także do pojęcie znajdującego się w intelekcie, które jako takie może być przedmiotem dalszego poznania intelektualnego (*res*

8 SENT III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, co.: „Cum enim cogitatio discursus rationis importet, intelligens assensum sine cogitatione habet: quia intellectus principiorum est, quae quisque statim probat audita, secundum Boetium in lib. *De hebdomadibus*. Sciens autem et assensum et cogitationem habet; sed non cogitationem cum assensu, sed cogitationem ante assensum: quia ratio ad intellectum resolvendo perducit, ut dictum est; credens autem habet assensum simul et cogitationem; quia intellectus ad principia per se nota non perducitur: unde, quantum est in se, adhuc habet motum ad diversa, sed ab extrinseco determinatur ad unum, scilicet ex voluntate”. Zob. SENT III, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1; ST I, q. 79, a. 12, co.; ST I–II, q. 51, a. 1, co.; QDV, q. 2, a. 12, co.; InDT III, q. 6, a. 1, co. 2.

9 ST II–II, q. 49, a. 2, ad 3: „Ad tertium dicendum quod ipsa recta aestimatio de fine particulari et intellectus dicitur, inquantum est alicuius principii; et sensus, inquantum est particularis. Et hoc est quod philosophus dicit, in VI *Ethicorum*, horum, scilicet singularium, oportet habere sensum, hic autem est intellectus. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori quo de particulari iudicamus”. Zob. InNE VI, l. 9, n. 13–15.

10 QDV q. 1, a. 12, co.: „Unde patet quod si intellectus accipitur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas; numquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia”.

11 QDV q. 1, a. 12, co.: „Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas; numquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia”. ST I, q. 79, a. 10, co.

12 InDC, l. 11: „Primum autem ostendit sic: intelligentia producit suum effectum secundum suum esse; et hoc ideo quia suum intelligere est sibi connaturale et essenziale, nihil autem producit nisi intelligendo, ut supra manifestavimus; unde relinquitur quod quidquid producit producat per suum esse”.

13 QDV q. 2, a. 1, ad 3; QQDL IV, q. 9, a. 2, co.: „Ad cuius evidentiam sciendum est quod secundum philosophum in I perihemeneias, tria quaedam per ordinem inveniuntur: nam voces sunt signa intellectuum, intellectus autem sunt rerum similitudines”. Por. ST I, q. 13, a. 1, co.; ST III, q. 78, a. 5, co.; InDI I, l. 3, n. 9.

intellectam – intellectum)¹⁴. (11) Termin intelekt odnosi się także do drugiego spośród darów Ducha Świętego – daru pojmowania (*donum intellectus*)¹⁵.

Tę szeroką listę znaczeń wynikających z użycia przez Tomasza terminu intelekt, można właściwie sprowadzić do czterech, które wiążą się z: (1) różnymi bytami o naturze intelektualnej; (2) władzą niematerialną w naturze ludzkiej (intelekt możnościowy i czynny); (3) sprawnością intelektu możnościowego (sprawność rozumienia zasad lub dar Ducha Świętego); (4) aktem poznania intelektualnego (w którym zawiera się samo działanie władzy, uzyskane rozumienie-pojęcie oraz to, co jest jego znaczeniem)¹⁶. Tym samym widzimy, że wyjaśnienie tej problematyki w odniesieniu do bytu ludzkiego należy i tak sprowadzić do dwóch najważniejszych władz, dzięki którym może dokonać się systematyczne uporządkowanie całej problematyki intelektualnego poznania w myśli Akwinaty. Tymi władzami są intelekt możnościowy oraz intelekt czynny, które stały się głównym tematem tej pracy. Wyrosła ona bowiem z potrzeby całościowego opracowania zagadnienia intelektu i zaprezentowania go w postaci „filozofii intelektu”. Zawarte w niej odwołania do dwóch intelektów oparte na tekstach Akwinaty, związane są z domaganiem się wyjaśnienia natury ludzkiego poznania. Czym jednak jest filozofia intelektu i na jakich punktach wyjścia się opiera?

Filozofia intelektu traktuje intelekt jako jeden z rodzajów bytów, choć byt bardzo wyjątkowy, gdyż mający swe źródło (jest przypadłością) w duszy ludzkiej jako formie substancjalnej i subsystentnej zarazem. Określenie bytu, jakim jest intelekt, zostało wplecione w takie analogiczne kategorie, którymi można opisać wszystkie inne byty. Do tych kategorii należą: forma i materia (wyjaśniające sens poznania jako nabywania form), akt i możność (wyjaśniające sens władz poznawczych, a także jakiegokolwiek zmiany oraz decydujące o określeniu przedmiotu poznania intelektualnego), istnienie realne i istnienie w intelekcie (intencjonalne, jako opozycyjnie drugi możliwy sposób istnienia), przyczyna i skutek (wskazujące na realnie zachodzące oddziaływania i odniesienia), władza – akt – przedmiot (jako heurystycznie ustalona droga wyjaśniająca jakąkolwiek działalność). Rozumienia tych elementów są pewnym punktem wyjścia filozofii intelektu w analogiczny

¹⁴ QDV q. 17, a. 1, co.

¹⁵ ST II-II, q. 8, a. 1-8; q. 9, a. 1-4.

¹⁶ QDV q. 17, a. 1, co.: „Et huius distinctionis haec videtur esse ratio; quia cum conscientiae sit aliquis actus, circa actum autem consideretur obiectum, potentia, habitus, et ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor aequivocatur: sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque etiam actum. In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur II *Topicorum*”.

sposób, w jaki stanowią one punkty wyjścia Tomaszowej filozofii bytu. Szczegółowe twierdzenia filozofii intelektu dotyczą już wyróżnionej konkretnej problematyki poznania intelektualnego, do której należą: zależność poznania intelektualnego od zmysłowego, konieczność abstrahowania jako działania umożliwiającego docieranie do przedmiotu poznania, konieczność wprowadzenia problematyki form poznawczych (*species*), która pozwala na wyjaśnienie natury poznania, konieczność przyjęcia drogi poznania siebie poprzez spełniane akty, konieczność uznania doskonalenia poznania w ramach poznania prawdy, formowania słowa intelektu a w dalszej perspektywie także uzyskiwania różnego rodzaju sprawności.

2. UWAGI O STANIE BADAŃ

Jedną z pobudek do przygotowania tej pracy w takiej formie, jaka jest przedstawiona czytelnikom, był artykuł Johna O'Callaghana zatytułowany: *Aquinas Rejection of Mind, Contra Kenny*. Była to recenzja znanej książki Anthonego Kenny'ego *Aquinas on Mind*. Jej autor w sposób krytyczny odniósł się do wszelkich prób budowania na barkach Tomasza, wyodrębnionej grupy tematów, które można byłoby nazwać filozofią umysłu. Sugerował on, że jeśli już cokolwiek można wydobyć z rozważań nad naturą ludzką i naturą poznania intelektualnego, to należałoby to nazwać filozofią duszy albo filozofią intelektu. Ta uwaga została potraktowana jako impuls do zrealizowania projektu określonego mianem „filozofii intelektu”. O'Callaghan nie wskazał jednak, według jakiego klucza lub szyfru należałoby odczytać Tomaszową myśl na ten temat. Za klucz lub szyfr w pracy poświęconej temu tematowi posłużyła Arystotelesowska dystynkcja wyodrębniająca dwa intelektu, a przyswojona przez Tomasza i wykorzystana do rozwiązania wielu tematów i problemów, które go nurtowały.

Nie należy się oczywiście łudzić i nie należy wyważać otwartych drzwi, sugerując, że temat poznania intelektualnego w myśli Akwinaty nie został jeszcze dostatecznie opracowany. Doczekał się ogromnej liczby publikacji zarówno prezentujących całościowo myśl Tomasza, jak również ukazujących wybrane problemy, które przeanalizowano w różnych kontekstach. Z tego powodu w ramach przedstawiania w pracy poszczególnych zagadnień nie uciekano od erudycji i przywoływania różnych autorów, którzy współcześnie

podejmują temat poznania intelektualnego. Autorów publikacji jest jednak tak wielu, że nie sposób ich wszystkich wymienić w tym miejscu, ale można ich odnaleźć przywołanych w odsyłaczach i bibliografii.

Właściwie szczegółowe analizy najróżniejszych problemów sprawiają niestety, że natura poznania ludzkiego, której Tomasz poświęca bardzo wiele miejsca, umyka gdzieś przed czytelnikami wkraczającymi w zawile meandry zagadnień metafizycznych i teoriopoznawczych. Zatem o ile szczegółowe zagadnienia zostały drobiazgowo dopracowane, o tyle rzadko dostatecznie mocno ukazywano całościowo naturę poznania intelektualnego. Warto odnotować, że gdy pojawiały się publikacje na ten temat, to były one ściśle związane z jakimiś systemowymi (tomistycznymi) sposobami odczytywania tekstów Tomasza, albo też z popularnymi w poprzednich wiekach sposobami dyskusji z ówczesnie aktualną myślą epistemologiczną. Publikacje prezentujące naturę poznania intelektualnego wyrastały z wykładu tych zagadnień w ramach: (1) tradycyjnego, dogmatycznego wykładu noetyki tomistycznej (począwszy od Jana od św. Tomasza, a skończywszy na takich autorach, jak Matteo Liberatore, Gaetano Sanseverino, Salvator Tongiorgio, Tommaso Zigliara, Joseph Gredt); (2) łonańskiego tomistycznego podejścia (od Desire Merciera, Paula Geny'ego, Antonina G. Sertillanges'a, Léona Noëla, po Franciszka Gabryła czy Jana Stepę) próbującego wypracować konkurencyjną teorię poznania względem nowożytnych, kartezjańskich, kantowskich bądź pozytywistycznych postulatów epistemologicznych albo też aktualnie popularnych rozstrzygnięć; (3) transcendentalizującego ujęcia, które początkowo wyrosło z Louvain, ale rozwinęło się w kierunku ukazywania warunków ludzkiego doświadczania i poznawania (Joseph Marechel, Karl Rahner, Joseph Donceel, Bernard Lonergan); (4) egzystencjalnego wykładu problematyki poznania, który naznaczony byłby kluczowym tematem wyjaśniającym sposób poznania istnienia i skupianiem uwagi na akcie sądzenia jako na sposobie wyrażania ujętego istnienia konkretnego bytu (Étienne Gilson, Jacques Maritain, Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk, Piotr S. Mazur, Wojciech Daszkiewicz); w tym nurcie rozwinęły się propozycje konsekwentnego (tzw. tomizm warszawski) odczytania istnienia jako tego, co zasadniczo jest pierwszym aktem bytu, a dalej jest poznawane przez intelekt, który rodzi słowo serca kierujące człowieka do rozpoznanego bytu (Mieczysław Gogacz, Artur Andrzejuk, Lech Szyndler); (5) analitycznego tomizmu, w którym podejmowane są próby umieszczenia Tomaszowej koncepcji w sporach i dyskusjach filozoficznych tradycji anglosaskiej po zwrocie lingwistycznym (Peter T. Geach, Anthony Kenny,

John O'Callaghan, Robert Pasnau, Eleonore Stump, John Haldane, Gyula Klima). Każdy z kierunków tomistycznych wypracowywał własną noetykę, opartą na – czasem większej, a nieraz zupełnie minimalnej – znajomości tekstów Akwinaty. Tomizmowi przecież stale towarzyszyło napięcie między wiernością tekstom i rozwiązaniami Tomasza a możliwościami wyjścia poza jego system i otwarcia tej myśli zarówno na inne filozofie, jak i rozwiązania innych niezwiązanych z tomizmem zagadnień.

Warto mimo wszystko wspomnieć o kilku autorach, którzy współcześnie poruszają prezentowaną w pracy tematykę. Jedną z takich osób, która w sposób wyróżniający podejmuje się tematów związanych z koncepcją poznania intelektualnego u Akwinaty, jest Theresa Scarpelli-Cory. Jej prace, które dotyczą zarówno samopoznania i samowiedzy, jak i abstrakcji czy interpretacji tożsamości poznającego podmiotu z poznawanym przedmiotem, były pomocne w docieraniu do zasadniczych intencji wypowiedzi Akwinaty, a czasami także w prezentowaniu tych zagadnień¹⁷. Kolejnym autorem, który podjął się badanej problematyki, był w Polsce Piotr S. Mazur, który w swojej książce *O nazwach intelektu* przedstawił zagadnienie intelektu jako władzy niematerialnej zarówno w podmiotowy (od strony duszy), jak i przedmiotowy (analizując przedmiot władz) sposób. Jego celem było bardziej odnalezienie metody postępowania stosowanej przez Tomasza w odróżnianiu władz oraz funkcjonalna analiza nazw intelektu¹⁸. Nawet jeśli zagadnienie nazw intelektu zostaje podjęte, to jednak w kontekście bardzo szczegółowym, mianowicie nazw, które należy przypisać intelektowi możliwościowemu. Wśród prac polskich, w których odnaleźć można opracowanie tematyki poznania intelektualnego w szerszym kontekście, należy wyróżnić pracę Szyndlera zatytułowaną *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*¹⁹. Inne publikacje Szyndlera, szczególnie dotyczące noetyki Awerroesa, również posłużyły jako inspiracja do poszukiwania u tego autora zależności koncepcji intelektu od samego rozumienia rzeczywistości. Warto również odnotować, że istnieją publikacje, które dużo mocniej akcentują relacje intelektu i woli, prezentując tym samym dynamikę sfery poznawczej i dążeńiowej w człowieku. Do takich książek należy praca Mateusza Penczka – *Wola i intelekt*

17 TH. SCARPELLI-CORY, *Rethinking Abstractionism: Aquinas's Intellectual Light and Some Arabic Sources*, s. 607–646; TH. SCARPELLI-CORY, *Knowing as Being? A Metaphysical Reading of the Identity of Intellect and Intelligibles in Aquinas*, s. 333–351; TH. SCARPELLI-CORY, *Averroes and Aquinas on the Agent Intellect's Causation of the Intelligible*, s. 1–60; TH. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, s. 67–198.

18 P. S. MAZUR, *O nazwach intelektu*, s. 11–17.

19 L. SZYNDLER, *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*, s. 21–115.

w filozofii Tomasza z Akwinu²⁰ oraz praca Pawła Świąckiego – *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*²¹.

3. CELE BADAWCZE I METODY ZASTOSOWANE W PRACY

W pracy postawione zostały następujące cele badawcze, które będą realizowane we wszystkich rozdziałach dwóch części.

Pierwszym celem jest przeanalizowanie Tomaszowego rozumienia intelektu możnościowego i czynnego. Z pozoru może się wydawać, że stanowi ono powtórzenie stanowiska Arystotelesa, gdyż samo odróżnienie intelektów pochodzi z dzieła, które przecież było komentowane przez Akwinatę. Biorąc jednak pod uwagę dążność filozofów starożytnych i średniowiecznych do wyjaśnienia tej dystynkcji, a także skrajnie różne jej interpretacje, widać wyraźnie potrzebę odkrycia tego, jak sam Tomasz ją pojmował.

Drugim celem jest wyjaśnienie metafizycznego statusu i charakteru intelektu możnościowego i czynnego. W tym punkcie można przecież wyrazić wątpliwości oraz postawić niełatwe do rozstrzygnięcia pytania dotyczące obydwu intelektów. Jeśli chodzi o intelekt możnościowy, to pytania są takie: czy jest w duszy, czy jest formą człowieka, czy jest jej częścią, czy jest zindywidualizowany, czy wystarcza, aby wyjaśnić całą aktywność poznawczą człowieka. Jeśli chodzi o intelekt czynny, to nasuwają się takie pytania: czy jest integralną częścią duszy ludzkiej, jaką odgrywa rolę w poznaniu, czy partycypuje w intelekcie wyższym, czy ginie wraz z ciałem człowieka. W ramach tak określonego celu, pojawiają się zagadnienia, które Tomasz wyjątkowo rozwiązał. Z jednej strony wpisał intelekt ludzki w strukturę rzeczywistości i bytów intelektualnych, a z drugiej bardzo wyraźnie i jednoznacznie określił obydwa intelekty jako przynależące do człowieka. Tomaszowe wyjaśnienie natury intelektu, które zostanie ukazane w pracy, wyraża się u niego w stałym wysiłku podkreślania zależności władz od duszy jako formy, nieszukaniu dodatkowej funkcji umysłu (jak chciał Augustyn), która jednoczyłaby władze intelektualne, odnoszeniu do intelektu możnościowego jako do desygnatu wszystkich nazw i określeń władz intelektualnych.

20 M. PENCZEK, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, s. 15–202.

21 P. ŚWIĘCKI, *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, s. 63–118.

Trzecim celem jest zbadanie, w jaki sposób intelekt możliwościowy i czynny wyjaśniają główne zagadnienia teoriopoznawcze. Najczęściej zalicza się do nich problem źródeł ludzkiej wiedzy, a szczególnie rola poznania zmysłowego, problem abstrakcji, który nastrocza wielu problemów interpretacyjnych, problem aktów poznawczych, które są wyróżniane na podstawie ich przedmiotów, problem prawdy, samowiedzy, intuicji oraz funkcjonowania mowy ludzkiej. Gdyby było tak, że dwa istniejące w człowieku intelekty wyjaśniają te zagadnienia, odnalezione zostałyby jedno z podstawowych założeń Tomaszowej teorii poznania, a także złota jej reguła.

W zbiorze problemów filozoficznych, które nazwane zostały filozofią intelektu, zabrakło zagadnień „praktycznych”. Badania nakierowane były przede wszystkim na teoretyczną część tego zagadnienia, pozostawiając niejako na uboczu kwestie sprawności i cnót intelektualnych, a także cały „intelektualizm etyczny” Tomasza z Akwinu. Były one zresztą w pewnym zakresie przedmiotem moich badań i zostały zaprezentowane w publikacjach²². Pominęto również zagadnienia, które wiążą się ściśle z konsekwencjami teologicznymi. Nie ma wątpliwości co do tego, że tematyka władz intelektualnych posłużyła Tomaszowi do rozwinięcia zagadnienia wiary jako aktu intelektu, intelektu jako jednego z darów Ducha Świętego²³, poznania intelektualnego, jakie mieli Adam oraz Chrystus, struktury intelektu duszy oddzielonej od ciała, a także człowieka zbawionego oglądającego Boga w akcie *visio beatificans*. Tę problematykę z pewnością można byłoby określić jako teologię intelektu i powiązać z opracowaną filozofią intelektu.

Ze względu na to, że przedmiotem tej pracy jest zagadnienie mieszczące się w obrębie historii filozofii, to zastosowane w pracy metody w naturalny sposób muszą odpowiadać jej przedmiotowi. Biorąc pod uwagę, że istnieje bardzo wiele stosowanych przez historyków filozofii metod pracy, które zależą nie tylko od przedmiotu, ale często również od samego rozumienia historii filozofii, należy określić, w ramach jakiej przyjętej koncepcji powstawała przedstawiona czytelnikowi praca. Przyjęta w pracy koncepcja uprawiania historii filozofii oparta jest na opracowaniu jej metodologii, której dokonał Gilson oraz jego kontynuatorzy: Świeżawski, Gogacz i An-

22 Zob. M. ZEMBRZUSKI, *Czy poznanie jest wyższe niż miłość? Uzasadnienie wyższości intelektu nad wolą w ujęciu Tomasza z Akwinu*, s. 75–97; M. ZEMBRZUSKI, *Głupota i jej formy według św. Tomasza z Akwinu*, s. 243–256; M. ZEMBRZUSKI, *Sprawności intelektu wyrazem wewnętrznej kultury osoby w kontekście myśli Tomasza z Akwinu*, s. 85–102.

23 Zob. M. ZEMBRZUSKI, „*Donum intellectus*” według Bonawentury i Tomasza z Akwinu – podporządkowywanie rozumienia czy wnikanie w głębie?, s. 339–357.

drzejuk²⁴. W nazywanej czasami „problemową koncepcją historii filozofii” albo „filozoficzną koncepcją historii filozofii” kluczowe staje się przejście od badanych tekstów, przez analizę szkół i nurtów do samych pytań i rozwiązań problemów filozoficznych. Mają one swoje źródła, są zależne od innych, mają konsekwencje wyrażane przez następujących po sobie filozofów, którzy zmagają się z rozwiązaniami głównych tematów filozoficznych.

W przypadku tematyki poznania intelektualnego, a szczególnie zagadnienia intelektu możliwościowego i czynnego, mamy do czynienia z wyjaśnieniem problemu filozoficznego, jakim jest intelektualne poznanie ludzkie, które było podyktowane tekstami Stagiryty, rozwijane na różne sposoby w tradycji perypatetyckiej, a także w myśli średniowiecznej. W przyjętej koncepcji historii filozofii celem nie jest wydobywanie z tekstów wypowiedzi badanego autora tylko po to, aby je zrekonstruować, ale aby z jednej strony uchwycić jego rozumienie rzeczywistości, a z drugiej – w świetle tego wyjaśnić badane szczegółowe zagadnienia i ich rozwiązania. Teoria dwóch wyróżnionych intelektów jest ściśle związana z rozumieniem rzeczywistości, jaką miał najpierw Arystoteles, a następnie Akwinata, jest podyktowana zasadami ich metafizyki (teorią istnienia i istoty, teorią aktu i możliwości, teorią substancji i przypadłości, teorią władz i teorią sprawności, pierwszymi zasadami istnienia)²⁵.

Ze względu na przyjętą metodologię praca nie jest wyłącznie rekonstrukcją poglądów Tomasza, ale zmierza do systematycznego zaprezentowania badanego problemu. Oznacza to, że zmierza się w pracy do wykazania możliwości zbudowania całościowego wykładu problematyki poznania intelektualnego w ramach Tomaszowej filozofii. Wydaje się bowiem, że wykład Tomaszowej filozofii bytu zyskuje w opracowaniach tematu intelektu wyjątkowe miejsce. Intelekt jest również bytem (przypadłościowym, jest możliwością intelektualną) i jako taki nie doczekał się dotychczas podobnego potraktowania w filozofii, jak byt w metafizyce²⁶.

W pracy korzystano z łacińskiego wydania tekstów Tomasza z Akwinu opracowanego przez Roberta Busę SJ, a znajdującego się na stronach internetowych (www.corpusthomisticum.org/) moderowanych przez Enrique

24 Zob. M. ZEMBRZUSKI, M. PŁOTKA, A. M. NOWIK, A. M. FILIPOWICZ, I. ANDRZEJUK, A. ANDRZEJUK (red.), *Z metodologii historii filozofii*, s. 9–150.

25 Dodajmy, że Gogacz sądził nawet, że tylko metafizyka realistyczna wyklucza teorię jednego intelektu (czy to możliwościowego, czy czynnego) w człowieku, a więc zgadza się z wyodrębnieniem i opisaniem dwóch władz poznawczych. Uznanie pierwszeństwa bytu przed intelektem, a także możliwość jego poznania (a nie konstruowania) wiąże się, jak pisał, właśnie z Tomaszowym opisem natury intelektu w człowieku. Zob. M. GOGACZ, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, s. 99–112.

26 Zob. E. MORAWIEC, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, s. 32.

Alarcona. Korzystano z polskich tłumaczeń tekstów Akwinaty, zaznaczając jednocześnie miejsca, gdy tłumacze w podczas translacji poszczególnych terminów odchodzili od charakterystycznej problematyki filozoficznej, której trzymano się w niniejszej pracy.

4. STRUKTURA PRACY

Materiał zgromadzony podczas badań nad zagadnieniem intelektu został podzielony na dwie części. Odpowiadają one metafizycznemu rozumieniu intelektu (natura intelektu), a także zagadnieniom teoriopoznawczym (działanie intelektu). Zostały one wyodrębnione w taki sposób, aby móc zrealizować wymienione wyżej cele.

Część pierwsza, zatytułowana *Metafizyka intelektu*, jest próbą ukazania sposobu istnienia intelektu, a także natury intelektu możliwościowego i czynnego jako dwóch władz duszy ludzkiej. Temat ten rozpoczyna rozdział wprowadzający, który ukazuje kontekst, w jakim pojawiło się odróżnienie dwóch intelektów w *O duszy* Arystotelesa, a także Tomaszową interpretację tego tekstu zawartą w *Komentarzu do „O duszy”*. Następnie zagadnienia ściśle metafizyczne zostaną zaprezentowane najpierw przez umieszczenie intelektualnej natury ludzkiej w porządku istot, które również są intelektualne. Nie chodzi tu oczywiście o angelizację intelektu człowieka, ale pokazanie tego, jak Tomasz, wypowiadając się na ten temat, pokazuje porządek natur intelektualnych i ich wzajemne relacje. Dla Tomasza pogłębienie zagadnienia intelektu ludzkiego pozwala na budowanie analogicznych wypowiedzi o intelekcie anielskim oraz boskim. Kluczowe jednak staje się określenie relacji, jakie zachodzą między duszą jako formą ciała a intelektem jako władzą niematerialną. Jak zostanie pokazane, Tomasz nie zgadzał się, aby można było postawić znak równości między istotą człowieka i intelektem, ale jednocześnie uzasadniał możliwość wyznaczania przez duszę jako formę i akt obszaru możliwości, władz, które podmiotują działania niematerialne. W ramach metafizyki intelektu konieczne staje się uzasadnienie, że dwa intelektu w człowieku są władzami duszy i jako takie różnią się między sobą realnie. Ten temat o tyle jest ważny, że pokazuje specyfikę tych władz, które zostają wyodrębnione na podstawie swoich przedmiotów, ale jednocześnie charakteryzują się wyjątkowymi stanami – jedna z nich jest władzą bierną,

a drugą czynną w obszarze tej samej możliwości intelektualnej. Ponieważ Akwinata zasadniczo określał intelekt jako władzę niematerialną, to tym samym uzasadnienia domagał się ten status. Niematerialność intelektu mogła być uzasadniona jedynie przy założeniu posiadania przez człowieka intelektu będącego w możliwości do poznawania każdego przedmiotu materialnego oraz jakiegokolwiek bytu, do którego poznania mógłby dojść drogą rozumowego uzasadnienia. Ostatnie dwa rozdziały w tej części pracy wiążą się z nazewnictwem stosowanym przez Tomasza i średniowieczną tradycję filozoficzną do opisywania zdolności poznawczych człowieka. Rozdział *Nazwy intelektu – określenia intelektu możliwościowego i czynnego* o tyle jest ważny, o ile można dostrzec Tomaszową dążność, aby wszelkie określenia władz, aktów i sprawności redukować do władzy intelektu możliwościowego, który współdziała z intelektem czynnym. Określenie umysłu, które może być zastosowane do intelektu pod pewnymi warunkami dobrze pokazuje, dlaczego i w jaki sposób powinna być budowana filozofia intelektu zamiast przenoszenia do myśli Tomasza nazwy współcześnie rozwijającej się filozofii umysłu.

W części drugiej, która nosi tytuł *Teoria poznania intelektualnego*, znajdują się węzłowe elementy Tomaszowej noetyki ze szczególnym uwzględnieniem operacji intelektu możliwościowego i czynnego. Kolejne rozdziały zazębiają się i rozwijają wcześniejsze. W ten sposób po przedstawieniu roli poznania zmysłowego można było poznanie intelektualne ukazać jako to, które prowadzi człowieka do poznania samego siebie. Przede wszystkim podkreślona została oczywista z pozoru rola poznania zmysłowego dla poznania intelektualnego. Rola ta jednak nie jest oczywista szczególnie w odniesieniu do Tomaszowego rozumienia sformułowania: *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*. Akwinata, trzymając się genetycznego znaczenia zmysłów dla poznania intelektualnego, pozostaje jednocześnie krytykiem koncepcji natywistycznych. W dalszej kolejności zaprezentowane zostanie abstrahowanie jako kluczowa operacja intelektu czynnego, a następnie akty intelektu możliwościowego, do jakich należy proste rozumienie (rozumienie tego, co niepodzielone) oraz formowanie sądów o charakterze twierdzącym i przeczącym. Ze względu na to, że Tomaszowa teoria poznania intelektualnego pozostaje w swoich zasadach teorią metafizyczną, to z tego powodu kluczową rolę w poznaniu odgrywają powstające w intelekcie formy poznawcze (*species intelligibilis*). Konsekwencją ich ukazania w dalszym ciągu tego rozdziału musiało stać się wyjaśnienie, w jaki sposób intelekt możliwościowy zostaje przez formę poznawczą określony i w jaki sposób staje się identyczny z rzeczą

poznawaną. Dzięki temu, że intelekt możliwościowy uzyskiwał formę rzeczy, możliwe stawało się wyjaśnienie tego, jak realizuje się prawda w intelekcie ludzkim i jak jest rozpoznawana. W dalszej kolejności omówiona została problematyka intelektualnego poznania siebie, które zostaje wyjaśnione w kontekście operacji intelektu możliwościowego i czynnego. Ostatni punkt tego rozdziału stanowi wyjaśnienie formowania pojęć przez intelekt możliwościowy, a także wyjaśnienie funkcjonowania w człowieku wewnętrznego słowa (*verbum interius*).

* * *

Na samym końcu tego wprowadzenia chciałbym wyrazić wdzięczność wobec osób, które pomagały i wspierały mnie w pisaniu tej książki. Na początku dziękuję moim najbliższym: Katarzynie, mojej żonie, i moim dzieciom, za ich cierpliwość, wyrozumiałość i bliskość. Dziękuję także moim rodzicom za trud wychowania, który mam nadzieję nie poszedł na marne, rodzeństwu, które zawsze z troską dopytywało się o postępy w przygotowaniu tej pracy. Dziękuję także pozostałym osobom z mojej rodziny, przyjaciołom i znajomym za wszelką życzliwość, którą byłem otaczany. Wymienię ich z imienia i nazwiska, aby podkreślić, jak wiele znaczą dla mnie relacje z nimi. Dziękuję Agacie Wasilewskiej, Joannie Kazimierczyk, Mirosławowi i Jackowi Klukowski, Marianowi i Cecylii Szymońskim, Sławomirowi Sobczakowi, Mikołajowi Krasnodębskiemu, Marcinowi Trepczyńskiemu, Henrykowi Anzulewiczowi, Michałowi Głowali, Barbarze Falkowskiej, Ewie Picholi, Sebastianowi Urbańskiemu, Izabelli Andrzejuk, ks. Tomaszowi Stępniewi, ks. Jarosławowi Kotowskiemu i ks. Zbigniewowi Skuzie.

Chciałbym również podziękować osobom, z którymi mam przyjemność współpracować w ramach Katedr Historii Filozofii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Szczególnie dziękuję Magdalenie i Witoldowi Płotkom, Adamowi Filipowiczowi, Magdalenie Bejm. Podziękowania obejmują również uczestników seminarium doktoranckiego i magisterskiego u profesora Artura Andrzejuka, a także studentów filozofii z Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, z którymi miałem i mam nadal kontakt, prowadząc zajęcia dydaktyczne. Swoje wyrazy wdzięczności kieruję w stronę mojego profesora filozofii, Artura Andrzejuka. Dziękuję jemu za nieustannie trwającą lekcję mądrości, która jest jednocześnie lekcją usprawniania intelektu.

METAFIZYKA INTELEKTU

Studiowanie dzieł Akwinaty może nasunąć zasadne pytanie: Skąd wzięła się potrzeba rozpatrywania zagadnienia intelektu w aspekcie metafizyki jako dziedziny zajmującej się bytem? Akwinata w *Komentarzu do „O pamięci i przypominaniu”* Arystotelesa formułuje zdanie, które jest odpowiedzią na to pytanie, a odpowiedź ta stała się powodem poszukiwań różnych bytów intelektualnych, a więc i natury samego intelektu: „I dlatego właściwym działaniem [człowieka] jest poznawanie tego, co intelektualnie poznawalne w wyobrażeniach, tak jak działaniem intelektu substancji oddzielonej jest poznawanie intelektualne rzeczy poznawanych wedle siebie [według swojego gatunku intelektu – dop. M.Z.]. I dlatego przyczyna tego powinna być ukazana przez metafizyka, do którego zadania należy rozważanie różnych stopni poznania intelektualnego”¹.

Określenie „metafizyka intelektu” nie pojawia się zatem w innym kontekście niż w rozważaniach na temat różnego sposobu funkcjonowania form intelektualnych w istotach poznających. Pojawia się także wraz z problemem różnych aktów, które istoty intelektualne spełniają oraz mogą być w różnym stanie względem swego przedmiotu – począwszy od czystej możliwości, przez posiadanie sprawnościowe po pojmowanie w akcie (*intellectum*). Jeśli weźmie się pod uwagę twierdzenie o odpowiedniości sposobu poznawania do istnienia (*agere sequitur esse*), to droga wyjaśniania różnych stopni intelektów będzie dotyczyć zarówno sposobu poznania jak i odpowiedniego sposobu istnienia danego bytu. Stopniowalność nie będzie jednak oznaczała hierarchicznego układu, ale próbę odkrycia porządku, w jakim można o nich mówić.

W części pierwszej, ukazującej metafizyczny sens rozumienia intelektu, przedstawiona zostanie natura intelektu boskiego i anielskiego, a także sposób funkcjonowania intelektu w człowieku. Dla rozumienia intelektu ludzkiego kluczowe staje się określenie relacji między duszą jako formą i intelektami jako władzami. Konieczne staje się więc wyjaśnienie ich statusu ontycznego, a także pokazanie różnicy jaka zachodzi między nimi. Ponieważ intelekt ludzki jest władzą niematerialną, to z tego powodu ten wyjątkowy

1 *InDMR* II, l. 2, n. 7: „Et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatis, sicut intellectus substantiae separatae operatio est intelligere res secundum se intellectas. Et ideo huius est causa reddenda a metaphysico, ad quem pertinet considerare diversos gradus intellectuum”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*, tłum. M. Zembruski, s. 222.

status również domagał się uzasadnienia. Z konieczności należało określić relacje, jakie zachodzą między różnymi nazwami opisującymi działalność intelektu a desygnatami tych nazw. Ostatnim zagadnieniem podjętym w tym rozdziale było pytanie dotyczące ludzkiego umysłu i jego relacji do intelektu. Pojawia się ono w tym kontekście nieprzypadkowo, gdyż musi pojawić się w nim odpowiedź na pytanie o możliwość zbudowania na podstawie wypowiedzi Akwinaty filozofii umysłu, która mogłaby być umieszczona wśród współcześnie wiodących koncepcji. W pracy jedynie w minimalny sposób pokazywano relacje Tomaszowej filozofii intelektu do współcześnie dyskutowanych zagadnień w filozofii umysłu – nie było to głównym celem.

Część pierwszą rozpocznie wprowadzający rozdział, w którym ukazane zostanie samo odróżnienie dwóch intelektów, jakiego dokonał Arystoteles, a także Tomaszowa interpretacja tej dystynkcji.

ROZDZIAŁ 1

ARYSTOTELESOWSKIE ODRÓŻNIENIE INTELEKTÓW I TOMASZOWA INTERPRETACJA TEJ DYSTYNKCJI

Arystotelesowską naukę o intelekcie odnaleźć można zasadniczo w traktacie *O duszy*, choć wiele istotnych wypowiedzi pojawia się także w jego *Metafizyce*¹, *Etyce nikomachejskiej*² oraz dziełach mieszczących się w *Organonie*³. Nie sposób przedstawić w całości, a tym bardziej zanalizować tę bogatą propozycję, która doczekała się wielu interpretacji. Należy odnieść się do niej, tym bardziej że Akwinata swoją koncepcję intelektu możliwościowego i czynnego oparł właśnie na Arystotelesie i jego traktacie *O duszy*. Trzeba pamiętać na samym początku, że lektura tekstu Arystotelesa jest utrudniona ze względu na wielkie tradycje odczytywania tego tekstu. Bardzo trudno pozbyć się utartych dróg, które decydują o tym, jaka była intencja Arystotelesa i co Stagiryta właściwie powiedział, a co czytelnik dopowiada sobie, by zrozumieć dość lapidarne i niejasne sformułowania. Warto jednak podkreślić, że Arystotelesowska nauka o intelekcie jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych punktów jego psychologii, ale i zarazem najbardziej wpływowym i rozstrzygającym wiele innych zagadnień, jak choćby kwestię nieśmiertelności⁴.

1 Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka* XII, 7 (1072a 20–1073a14), tłum. K. Leśniak, s. 218–221; *Metafizyka* XII, 9 (1074b15–1075a10), s. 224–225. Są to fragmenty, w których Arystoteles określa naturę pierwszego poruszydła, który jest intelektem poznającym samego siebie. Są to jednocześnie wypowiedzi, w których pojawiają się określenia komplementarne z opisem intelektu czynnego z *O duszy*.

2 Zob. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska* IX, 8 (1168b30–1169a2), tłum. D. Gromska, s. 270–271. Ten fragment jest dość wyjątkowy w całej *Etyce nikomachejskiej*, gdyż Arystoteles wyjaśnia, na czym polega posiadanie (rozumu) intelektu i jaką rolę odgrywa w człowieku: „Podobnie też miano opanowanych i nieopanowanych zyskują ludzie zależnie od tego, czy rządzi się nakazami rozumu, czy też nie, bo zakłada się, że rozum właśnie jest istotą każdego człowieka i za czyny najbardziej osobiste człowieka i najbardziej osobiste człowieka i najbardziej zależne od jego woli uważa się te, które mu rozum dyktuje. Że to więc jest istotą każdego człowieka lub jest nią bardziej niż co innego i że człowiek prawy najbardziej to właśnie w sobie miłuje – jest rzeczą jasną”. Zob. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska* X, 7 (1177a10–20), tłum. D. Gromska, s. 290. W tych fragmentach mowa jest o kontemplacji jako najlepszej czynności człowieka ze względu na najwyższą jego władzę.

3 Zob. ARYSTOTELES, *Analitiki wtóre* I, 33 (88b–89b), tłum. K. Leśniak, s. 300–302; *Analitiki wtóre* II, 19 (99b–100b), tłum. K. Leśniak, s. 325–327. Por. ARYSTOTELES, *Topiki* (128b–129a), tłum. K. Leśniak, s. 404–405. Są to fragmenty odnoszące się do określenia różnicy gatunkowej w logicznym określeniu człowieka jako „istoty rozumnej”. Por. R. A. LEE, CH. P. LONG, *Nous and Logos in Aristotle*, s. 348–367.

4 V. CASTON, *Aristotle Psychology*, s. 335–336.

Arystoteles rozpoczął traktat *O duszy* od próby przedstawienia definicji duszy⁵, która byłaby wiążąca dla wszystkich rodzajów dusz, a następnie rozwijał charakterystykę władz właściwych dla roślin, zwierząt i człowieka⁶. Trzecią księgę Arystoteles rozpoczął od omówienia poznania zmysłowego (w tym szczególnie zwrócił uwagę na zmysł wspólny), a następnie w rozdziałach czwartym i piątym przedstawił twierdzenia na temat intelektu. To te rozdziały stały się kluczowe i najbardziej dyskusyjne w całym traktacie poświęconym nauce o duszy, gdyż dotyczyły dwóch intelektów.

Arystotelesowski sposób mówienia o intelekcie jest łatwo rozpoznawalny z powodu dwóch metodologicznych wyróżników. Pierwszy związany jest z rozpoczynaniem od analogii do poznania zmysłowego. Arystoteles postępuje tak nie tylko dlatego, że wcześniej omówił poznanie zmysłowe, ale przede wszystkim dlatego, iż wiąże się ono z dostępnością i gwarancją weryfikowalności twierdzeń, które można odnosić do intelektu. Drugi element metody postępowania w *O duszy* – to stałe wskazywanie na przedmiot właściwy dla omawianej władzy duszy. Zawsze więc, gdy Arystoteles mówi o intelekcie, wskazuje na poznanie zmysłowe i na odpowiedni przedmiot poznania intelektualnego. Arystoteles właściwie w dwóch aspektach omawia zagadnienie intelektu, przedstawia jego charakterystykę, bardzo szeroko omawiając naturę intelektu, a następnie przechodzi do odróżnienia dwóch intelektów, omawiając je jednocześnie. Te dwa aspekty stanowią odpowiednio wydzielone przez wydawców tekstu Arystotelesa rozdziały czwarty i piąty księgi III. Niezwykle ważne jest, aby podkreślić, że Arystoteles najpierw charakteryzuje intelekt w ogóle i jego akty, a dopiero później wprowadza dystynkcję na dwa intelekty.

Bogatą charakterystykę intelektu u Arystotelesa należy przedstawić w dwóch krokach. Najpierw (1) zostaną omówione wzajemne odniesienia poznania zmysłowego i poznania intelektualnego oraz podkreślona zоста-

5 Chodzi oczywiście o następujące określenia pojawiające się szczególnie w księdze II: ARYSTOTELES, *O duszy* II, 1 (412b5–6), tłum. P. Siwek, s. 71 – „dusza jest to pierwszy akt ciała naturalnego organicznego”; *O duszy* II, 1 (412a20–21), s. 69–70 – „dusza jest substancją rozumianą jako forma ciała naturalnego posiadającego w możności życia”; *O duszy* II, 1 (412a27–28), tłum. P. Siwek, s. 70 – „dusza jest pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życia”.

6 Warto pamiętać, że także w kontekście uwag na temat samej duszy i jej relacji do ciała pojawiających się w I księdze *O duszy* odnaleźć można interesujące uwagi na temat intelektu. Te uwagi związane są choćby z podkreśleniem niematerialności intelektu oraz tego, że intelekt nie podlega wpływowi ciała, jak choćby takiemu, jakim jest starzenie się. Te zdania podkreślają także różnicę, jaka zachodzi między intelektem a duszą, gdyż zdaniem Arystotelesa nie można postawić między nimi znaku równości. Zob. ARYSTOTELES, *O duszy* I, 4 (408b18–29), s. 60. Warto pamiętać jednak także i o tym, że Arystoteles wielokrotnie używa określenia „dusza myśli”, chcąc podkreślić, że swoje działania spełnia za pomocą różnych części, co w konsekwencji może oznaczać, że są części duszy, w działaniu których nie bierze udziału ciało. Zob. *O duszy* I, 5 (411b15–30), s. 67.

nie niematerialność intelektu, a następnie (2) omówione zostaną powody wyróżnienia i przyjęcia intelektu czynnego oraz zaznaczone będą faktyczne niejednoznaczności w wypowiedzi Arystotelesa na jego temat. Następnie przedstawione zostaną najważniejsze wątki Tomaszowej interpretacji wypowiedzi Arystotelesa, zaczerpnięte z *Komentarza do „O duszy”*, a na końcu zrelacjonowane zostaną za Tomaszem, krótkie dzieje interpretacji Arystotelesowskiej noetyki.

1.1. Analogie między poznaniem zmysłowym i intelektualnym

Arystoteles, charakteryzując intelekt w traktacie *O duszy*, czterokrotnie odwoływał się do analogii między poznaniem zmysłowym, a właściwie spostrzeganiem (τὸ αἰσθάνεσθαι), a poznaniem intelektualnym (τὸ νοεῖν)⁷. Wyznaczone było to wspomnianym charakterystycznym sposobem postępowania metodologicznego.

Pierwsza analogia dotyczy doznawania i swoistego wpływu przedmiotu na władzę, wpływu, któremu miałby podlegać intelekt. Ta analogia i konsekwencje z niej wynikające będą jednocześnie najszerszym określeniem natury intelektualnej⁸. Analogia jest następująca: poznanie zmysłowe polega na wpływie przedmiotu zmysłowego na władzę poznawczą, zatem poznanie intelektualne powinno również polegać na wpływie przedmiotu intelektualnego na władzę poznawczą⁹. Stagiryta z jednej strony wskazuje, że każde działanie poznawcze wiąże się z otrzymaniem formy poznawczej (δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους), ale to oznacza właśnie jakiś rodzaj wpływu. Wyraża jednak poważną wątpliwość, czy aby poznanie intelektualne faktycznie było jakimś wpływem przedmiotu zmysłowego na dziedzinę niematerialną, skoro ta sfera pozostaje „odporna na wpływy zewnętrzne”. Wskazanie na możliwościowy charakter intelektu jest rozwiązaniem zestawienia dwóch określeń intelektu, na które wskazywałyby ta analogia. Jeśli intelekt z jednej strony przyjmuje (δεκτικὸν), a z drugiej nie doznaje niczego od materii (ἀπαθὲς), to pozostaje względem swojego przedmiotu w możliwości (δυνάμει). I dalej, jeśli natura

7 ARYSTOTELES, *O duszy* III, 4 (429a 13–14), s. 123.

8 Por. R. MUSZYŃSKA, *Przyczyny duszy. Metafizyczne ujęcie duszy w Komentarzu św. Tomasza do traktatu „O duszy” Arystotelesa*, s. 91.

9 ARYSTOTELES, *O duszy* III, 4 (429a 13–18), s. 123. „εἰ δὲ ἔστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά”.

intelektu ma rzeczywiście się spełniać, a więc ma wyrażać się w poznawaniu każdego przedmiotu intelektualnego, to musi być wyłącznie możliwością i nie może mieć w sobie niczego poza możliwością (ἀμύγη εἶναι). To, co miałyby być domieszane do natury intelektualnej (φύσιν νοῦς), będzie uniemożliwiać poznanie, będzie blokować i powstrzymywać przed przyjęciem jakiejkolwiek formy poznawczej. W ten sposób dzięki analogii do poznania zmysłowego wyjaśniony zostaje możliwościowy charakter intelektu możliwościowego.

Druga analogia pojawia się w dalszych fragmentach, w których Arystoteles ukazuje niematerialność intelektu, która wiąże się ściśle z jego naturą – byciem w możliwości. Jeśli intelekt jest w możliwości do swoich przedmiotów, a więc jest ich pozbawiony i nie jest w akcie względem nich, to nie można twierdzić, że jest zmieszany z ciałem. Związek z ciałem czy też zmieszanie z nim dla Arystotelesa mogłoby oznaczać posiadanie określonej cielesnej jakości – intelekt „byłby zimny lub ciepły”, a także mogłoby oznaczać posiadanie organu, jak to jest w przypadku poznania zmysłowego. Ta analogia jest kluczowa, gdyż jest próbą pokazania, że o ile każdy ze zmysłów ma organ (ὄργανόν) umożliwiający ich aktualizację, o tyle urzeczywistnienie możliwości intelektualnej nie dokonuje się poprzez pobudzanie organów¹⁰. Uzasadnienie tego, że intelekt nie posługuje się organem, wyraża się w podkreśleniu jednolitej natury bycia w możliwości do poznania. Jeśli intelekt ma poznawać każdy przedmiot poznania intelektualnego (będąc wobec nich w możliwości), to nie realizowałby tego, gdyby miał w swojej strukturze coś domieszanego, na przykład organ. Należy to rozumieć w ten sposób, jakby Arystoteles chciał powiedzieć, że jakość cielesna (a w związku z tym organ cielesny) uniemożliwia poznanie intelektualne. Jeśli intelekt jest w możliwości i nie ma organu, to zostaje określony jako miejsce form poznawczych (τόπον εἰδῶν). Po raz kolejny mamy wyjaśnienie natury intelektu możliwościowego – dusza nie jest miejscem form, ale jest nim intelekt możliwościowy. Ten rodzaj argumentacji zostanie rozwinięty przez Tomasza i przedstawiony bardziej szczegółowo jako argument „z blokowania” za niematerialnością intelektu¹¹. Również w tym punkcie Arystotelesowskie wypowiedzi na temat intelektu zmierzają do podkreślenia wyjątkowego statusu intelektu.

Trzecia analogia, wiążąca poznanie zmysłowe i intelektualne w taki sposób, aby ukazać charakter działań intelektualnych, pojawia się, gdy Arystoteles ponownie chce wrócić do ukazania możliwościowego charakteru intelektu. Zarówno bowiem zmysły, jak i intelekt są w możliwości do poznawania, jed-

¹⁰ Zob. ARYSTOTELES, *O duszy* III, 4 (429a18–31), s. 123–124.

¹¹ Zob. M. ZEMBRUSKI, *Tomaszowy argument z „blokowania” za niematerialnością działań intelektu*, s. 77–98.

nak ich możność jest radykalnie różna, gdyż ze względu na związek władz zmysłowych z organami, władze zmysłowe mogą przestać działać z powodu uszkodzenia organów zmysłów: „Po odebraniu zbyt silnej podniety zmysł nie jest w stanie postrzegać, na przykład słyszeć dźwięku po usłyszeniu ogłuszających dźwięków, ani widzieć lub wąchać po postrzeżeniu nadmiernie silnych barw czy zapachu. Tymczasem, gdy rozum pomyślał o czymś dla niego bardzo jasnym, nie myśli gorzej, lecz jeszcze lepiej o rzeczach mniej jasnych. Władza zmysłowa bowiem nie istnieje niezależnie od ciała, gdy tymczasem rozum [intelekt – dop. M.Z.] jest od niego oddzielony”¹². Intelpekt możnościowy nie ma organu, a jego działalność podlega usprawnieniu dzięki przedmiotowi skrajnemu – temu, co oczywiste albo znane samo przez się.

Ostatnia, czwarta, analogia, która służy określeniu natury intelektualnej, pojawia się w czwartym rozdziale księgi III *O duszy* w miejscu określenia przedmiotu poznania intelektualnego. Zarówno poznanie zmysłowe, jak i poznanie intelektualne wyraża się w pewnego rodzaju rozpoznaniu (διανοεῖται) i sądzeniu (κρίνει) na temat własnego przedmiotu. Właściwie należałoby nawet powiedzieć, że istotą aktu intelektu jest „myślenie i sądzenie”¹³. O ile jednak własności ciała (ciepło i zimno a także samo ciało) są rozpoznawane i odróżniane w sądzeniu przez zmysły, o tyle istota ciała będzie przedmiotem poznania intelektualnego. Arystoteles podaje wiele przykładów właściwych dla poznania zmysłowego i intelektualnego, które pozwalają na uchwycenie różnicy w przedmiocie obydwu rodzajów władz: wielkość i istota wielkości, woda i istota wody, ciało i istota ciała, linia prosta i istota tego, co proste. Podaje on jednocześnie warunek takiego odróżnienia: przedmioty poznania intelektualnego dają się oddzielić od tego, co zmysłowe. W takiej sytuacji intelekt również pozostaje czymś oddzielnym od własności cielesnych i samego ciała. Arystoteles za Anaksagorasem podaje więc trzy kluczowe cechy intelektu, który będąc w możności jest: „niezłożony, odporny na wpływy zewnętrzne i nie ma nic wspólnego z czymkolwiek innym (ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν)”¹⁴.

12 ARYSTOTELES, *O duszy* III, 4 (429a31–429b4), s. 124. „ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὁσμῶν οὔτε ὁράν οὔτε ὁσμάσθαι· ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἥττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον”.

13 ARYSTOTELES, *O duszy* III, 4 (429a22–24), s. 125. „ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῇ) οὐθὲν ἐστὶν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν”. Te określenia można bardziej precyzyjnie oddać jako „rozumowanie i pojmowanie intelektualne”. Zob. A. M. Nowik, *Koncepcja duszy człowieka w dziełach Arystotelesa*, s. 56.

14 ARYSTOTELES, *O duszy* III, 4 (429b 23–24), s. 125. „εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας”.

Wymienione cztery analogie prowadzą Arystotelesa mimo wszystko do trudności, na które sam zwraca uwagę i które pragnie rozwiązać. Aporie te oczywiście zapowiadają już wprowadzenie dystynkcji w dziedzinie intelektu, gdyż tylko dzięki niej zostaną rozwiązane. Otwarte pozostaje pytanie, w jaki sposób ma dokonywać się oddziaływanie przedmiotu poznania intelektualnego na intelekt będący w możności, pytanie więc dotyczyć będzie przyczyny, która miałaby powodować poznanie i wytrącanie intelektu ze stanu możności. Inaczej mówiąc, czy przedmiot poznania intelektualnego ma taką moc, by oddziaływać i „wpływać” na intelekt będący w możności. Druga wątpliwość dotyczyła intelektu, który byłby przedmiotem własnego poznania i tego, w jaki sposób może zachodzić tożsamość poznającego i przedmiotu poznawanego. Obydwie trudności miałyby być usunięte przez odróżnienie intelektu możnościowego i czynnego (jednak sam rozdział czwarty w księdze III dotyczy próby określenia natury intelektu jako możności względem przedmiotu poznawania).

1.2. Powody odróżnienia dwóch intelektów

Należy teraz wziąć po uwagę pojawiające się w traktacie *O duszy* kluczowe odróżnienie dwóch intelektów. Dla Arystotelesa punktem wyjścia niezwykle charakterystycznej dystynkcji, było twierdzenie o powszechnie obowiązującym charakterze, w którym stwierdzał konieczność występowania w naturze dwóch zasad (rozumianych jako zasady metafizyczne)¹⁵, z których jedna była materią i miała charakter możności, a druga może zostać określona jako przyczyna sprawcza dla możności, gdyż odpowiada jej natura aktu. Mówi wprost o pierwszej zasadzie (1) jako o tej, która zachowuje się jak materia, będąca w możności do stania się rzeczą w danym rodzaju, o drugiej zaś (2) jako o tej, która jest przyczyną sprawczą, która czyni wszystkie rzeczy w danym rodzaju. Arystoteles chcąc ukazać funkcjonowanie wymienionych zasad przywołuje następnie dwa przykłady: (a) zasada (1) ma się do zasady (2) tak, jak materia do sztuki (do rzemiosła, któremu podlega); (b) zasada (1) ma się do zasady (2) tak, jak kolory do światła (umożliwiającego ich widzenie).

¹⁵ Sam Arystoteles używa określenia zasada (ἀρχή – *principium*), które występuje zarówno w tekście greckim, jak i łacińskich translacjach. Zob. ARYSTOTELES, *O duszy* III, 5 (430a19), s. 126.

Następujące później zdania w traktacie *O duszy*, ale i cały rozdział piąty, nie pozostawiają złudzeń, że Arystotelesowi chodziło o dwa intelekty: jeden (1), który odpowiada materii, bo może dzięki swojej funkcji, a więc przez jej zaktualizowanie stać się wszystkim; drugi (2), który sprawia wszystko, ma wyjątkowy charakter opisywany przez posiadane atrybuty. Jednakże to, że Arystoteles mówi o dwóch intelektach, wcale nie rozstrzyga o tym, czy mówi o intelekcie boskim i ludzkim, czy też o dwóch intelektach w człowieku – oczywiście Tomaszowa interpretacja poszła tym tropem, by umieszczać obydwu w duszy ludzkiej. W tekście Arystotelesa nie jest to jednoznacznie określone, tym bardziej że pojawiające się na samym końcu zdanie o intelekcie możliwościowym, jako śmiertelnym, wprowadzi w zakłopotanie każdego czytelnika *O duszy*.

Cały sens analogii, zaproponowanej przez Arystotelesa, przedstawia się następująco:

(I) „Jak w całej naturze [dwie istnieją zasady]:

- (1) z których jedna jest materią w każdym rodzaju [bytów] (bo jest potencjalnie wszystkimi tymi bytami);
- (2) druga jest przyczyną i czynnikiem sprawczym (bo tworzy wszystko i jest podobna do sztuki w stosunku do materii);

(II) Tak samo i w duszy musi koniecznie istnieć to zróżnicowanie:

- (1) w samej rzeczy istnieje [w niej] jeden rozum, który odpowiada materii, bo staje się wszystkim
- (2) i drugi [który odpowiada przyczynie sprawczej], bo tworzy wszystko,
 - (a) jak specjalny rodzaj nawyku nabytego,
 - (b) podobny pod tym względem do światła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi”¹⁶.

Aby dostrzec wagę rozstrzygnięć, jakich można dokonać, interpretując ten fragment, należy podkreślić, że Arystoteles w pierwszym członie zależności, ale także w drugim, wskazuje, „gdzie” należy szukać tych dwóch rodzajów intelektu. Jeśli pierwsze zdanie (I) będzie wyrażało powszechność, to można pierwszą wypowiedź Arystotelesa uznać za rodzaj argumentu o charakterze przesłanki ogólnej, który doprowadza do stwierdzenia istnienia tych dwóch

¹⁶ ARYSTOTELES, *O duszy* III, 5 (430a10–14), s. 126–127. Tłumaczenie Wilhelma z Moerbeke, którym dysponował w XIII w. Tomasz, brzmiało następująco: „Quoniam autem sicut in omni natura est aliquid hoc quidem materia in unoquoque genere (hoc autem est potentia omnia illa), alterum autem causa et factivum, quod in faciendo omnia ut ars ad materiam sustinuit, necesse et in anima esse has differentias, et est huiusmodi quidem intellectus in quo omnia fiunt, ille vero quo omnia est facere, sicut habitus quidam, ut lumen: quodam enim modo et lumen facit potentia existentes colores actu colores”.

rodzajów zasad również w samej duszy (II). Takie rozumienie prowadzi do uznania dwóch intelektów obecnych w samej duszy. Jednak można potraktować drugie zdanie jako to, które nie jest szczegółowym zastosowaniem ogólnej zasady do natury duszy ludzkiej, ale jako to, które pozostaje na tym samym poziomie ogólności¹⁷. W ten sposób wypowiedź o obecności „w duszy” tych dwóch zasad nie będzie dotyczyła duszy jednostkowej, ale rodzaju istot, które mają intelektualny charakter. W tym rodzaju będą takie, które będą tylko w możliwości (człowiek), i takie, które w jakimś stopniu są już zaktualizowane i będą należały do inteligencji (tak zinterpretują to filozofowie arabscy, a także autorzy średniowieczni mówiący o aniołach), wreszcie będzie taki byt w rodzaju istot intelektualnych, który będzie najwyższym intelektem (Aleksander z Afrodyzji utożsamia intelekt czynny z Bogiem).

Aby jeszcze dobitniej podkreślić, w jaki sposób rozeszły się drogi interpretacyjne myśli Arystotelesowskiej warto posłużyć się analizami Michaela J. White’a, który przedstawia wnioskowanie Arystotelesa, zgodne zresztą z generalnymi założeniami jego filozofii, będące sylogizmem doprowadzającym do dysjunkcyjnego wniosku¹⁸. Przywołane twierdzenia mogą w ujęciu Arystotelesa być również uzasadnieniem różnicy między intelektami:

- (1) twierdzenie o możliwości i akcie¹⁹;
- (2) twierdzenie o przyczynowaniu, aktualizacji²⁰;
- (3) twierdzenie o relacji przedmiotu poznania intelektualnego do samego intelektu „epistemologiczny nonnaturalizm”²¹;

17 V. Caston zwraca właśnie uwagę na sam charakter wypowiedzi Arystotelesa. Uważa, że nie ma tutaj faktycznego zastosowania analogii, gdyż nie ma jedności w przedmiocie porównania. Zdanie mówiące o naturze rzeczy (I), choć pozostawałoby na tym samym poziomie ogólności, nie będzie miało ścisłego związku ze zdaniem mówiącym o obecności dwóch zasad w duszy (II). Badanie intelektu, nawet jeśli dokonuje się w ramach dziedziny nauki o duszy, która jest częścią badań nad naturą (przyrodą), to jednak wprost mieści się w zakresie zainteresowań metafizyki. Intelekt jako ten, który jest zdolny do pojęcia wszystkiego, nie jest ograniczony samą rzeczywistością fizyczną i należy do tego, co inteligibilne. Zob. V. CASTON, *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, s. 205–207.

18 Zob. M. WHITE, *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, s. 725–739.

19 Zasada powszechna, którą odnaleźć można w metafizycznych analizach Arystotelesa. Odniesiona do jego psychologii domaga się uznania w jednostkowym człowieku istnienia intelektualnej duszy, w której ujawnia się nabywanie wiedzy, które jest rozwinięciem możliwości poznawania i możliwości zdobywania wiedzy. Aby jakiś zaktualizowany czynnik miał wiedzę w akcie, musi mieć uprzednią możliwość (*dynamis*) do zaktualizowania. M. WHITE, *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, s. 726–727.

20 Ten punkt dotyczy przetransponowania wiedzy dyspozycyjnej (sprawnościowej) w jej zaktualizowanie. W tym punkcie widać pewną dwuznaczność w zasadach Arystotelesa, która odnosi się do intelektu czynnego, gdyby został mimo wszystko umieszczony w duszy: z jednej strony czynnik aktualizujący powinien być zewnętrznym w stosunku do tego, co aktualizuje; z drugiej strony to, co aktualizowane, nie uzyskuje pełnej aktualizacji, którą ma element aktualizujący. Zob. M. WHITE, *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, s. 727–729.

21 White, który nazywa to twierdzenie „epistemologicznym nonnaturalizmem”, podkreśla, że przedmiot intelektualnego poznania nie może przebywać w naturalnym środowisku poznającego podmiotu, jak to jest w przypadku form zmysłowych, poznawanych przez zmysły, które wiążą się relacją poznania

- (4) twierdzenie, że przyczyna aktualizująca poznanie jest albo wewnątrz duszy, albo na zewnątrz;
- (5) wniosek: albo w duszy jest intelekt czynny w pełni zaktualizowany, albo poza duszą jest intelekt w pełni zaktualizowany.

Z przedstawionego w postaci twierdzeń wnioskowania wynikają właściwie dwie konsekwencje, które stoją względem siebie w sprzeczności oraz mogą doprowadzać do przeciwnych interpretacji. Tę absurdalność zamierzali rozwiązać komentatorzy: albo intelekt czynny jest w pełni zasadą „tożsamości poznającego z przedmiotem poznawanym” albo intelekt czynny jest w pełni zaktualizowany i w pełni aktualizujący. W ten sposób pytanie, czy intelekt czynny jest w duszy albo jest Bogiem, zostaje właśnie postawione a w kłopotliwej sytuacji znajdzie się każdy czytelnik tekstu Arystotelesa. Jak pisze White, są dwie możliwości, będące strategiami usuwania sprzeczności: albo odseparowuje się intelekt czynny od podmiotu poznającego w taki sposób, że intelekt czynny jest w pełni zaktualizowany w stosunku do człowieka, który nie ma wiedzy i nigdy w pełni nie będzie jej miał²², co Arystoteles chciał wyjaśnić (tak czynił Aleksander z Afrodyzji i tradycja filozofii arabskiej, włącznie z Awerroesem uznającym jedność intelektu możliwościowego) albo dokonuje się transformacji pełnej aktualizacji wiedzy związanej z intelektem czynnym na rzecz czegoś ograniczonego, co byłoby wyłącznie władzą człowieka, będącą w nim i wywołującą posiadanie wiedzy, a nawet wywołującą samo poznanie intelektualne. W ten sposób intelekt czynny zostanie ograniczony do wiedzy konkretnych ludzi przez to, że będzie przez nich zwielokrotniony – tę strategię przyjął Tomasz z Akwinu²³.

1.3. Tomaszowe rozumienie Arystotelesowskiego odróżnienia intelektów

Należy teraz jeszcze bardziej uwypuklić Tomaszową interpretację *O duszy*. Nie chodzi o to, by dokładnie prześledzić każdy wątek tekstu Arystotelesa i to jak Akwinata go interpretował, ale o to, by dostrzec sposób rozwiązania głównych trudności związanych z wyróżnieniem intelektów, a także aby

z fizycznymi przedmiotami, znajdującymi się właśnie w naturalnym dla podmiotu poznającego zmysłowo środowisku. Zob. M. WHITE, *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, s. 729–733.

22 Nie ma wątpliwości, że ta strategia może wiązać się z przypisaniem intelektowi czynnemu cech, które zostają powtórzone w *Metafizyce* i jednoznacznie określone jako intelekt pierwszej przyczyny. Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka* XII, 7–9 (1072a 20–1075a10), s. 218–225.

23 Zob. M. WHITE, *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, s. 739.

uwypuklić same aporie, które stały przed Tomaszem, gdy zetknął się z „nowym” tłumaczeniem *O duszy*, dokonany przez Wilhelma z Moerbeke.

To, co warto podkreślić na początku, wiąże się ze sposobem, w jaki Tomasz komentuje Arystotelesa. Otóż Akwinata, przystępując do kolejnych partii tekstu i chcąc je jak najprecyzyjniej zinterpretować, dokonuje podziałów tekstu, szukając intencji Arystotelesa, a także założeń (przesłanek), które prowadzą do dalszych rozwiązań. Podobnie jak skrupulatne są podziały, tak również skrupulatne jest odnoszenie do kolejnych partii tekstu, z częstym odwoływaniem się do ogólnej intencji analizowanego fragmentu. Tak jest i w przypadku fragmentów dotyczących intelektu. Gdy w lekcji 7 komentarza do księgi trzeciej Tomasz ustali już, że intencją Arystotelesa jest mówienie o duszy intelektualnej po tym, jak omówione zostały części duszy zmysłowej, to nie pozwoli, by uwagi o intelekcie czynnym były zinterpretowane jako te, które mogłyby w jakikolwiek sposób zostać odniesione czy to do intelektu boskiego, czy też do intelektu oddzielonego²⁴.

Tomaszowe części komentarza, które odnoszą się do tekstu Arystotelesa, można zamknąć w dwóch kluczowych tematach–pytaniach, które wystarczająco dobrze pokazują drogę, jaką poszedł Akwinata w interpretacji Filozofa. Pytania te dotyczą rozumienia dwóch zasad, a mianowicie możliwości (od 7 do 9 lekcji komentarza) oraz aktu (10 lekcja komentarza). Tomasz uznał za niezwykle ważne omówione wcześniej analogie, które zachodzą między poznaniem zmysłowym i intelektualnym. Uczynił je sposobem prezentacji możliwości znajdującej się w intelekcie, choć w sposób zdecydowanie dobitniejszy niż to uczynił Arystoteles, pilnował ograniczeń tej analogii (podkreślając za każdym razem różnice między poznaniem zmysłowym i intelektualnym). Jeśli zaś chodzi o rozumienie aktu, to jak zostało to również wcześniej omówione, robi wszystko, aby „aktualność–czynność” intelektu czynnego umieścić właśnie w duszy rozumnej, pozostawiając jednocześnie wątpliwości co do tego, w jaki sposób wśród władz ludzkich może istnieć przypadłość o takim charakterze.

Możliwość (*potentia*) jako pewna struktura powiązana z intelektem jest dla Tomasza najwłaściwszą kategorią, którą Arystoteles miał używać do opisu intelektu²⁵. Tomaszowy opis można przedstawić w następujących punktach, które oddają swoiste bycie w możliwości, właściwe dla intelektualnej części duszy (odpowiada jej intelekt możliwościowy):

24 *InDA* III, l. 7, n. 26.

25 Por. R. MUSZYŃSKA, *Przyczyny duszy...*, s. 92.

- (1) najwłaściwszą cechą możności opisującej naturę intelektualną jest to, że intelekt może być w możności lub w akcie, podobnie jak to jest z poznaniem zmysłowym; oznacza to, że może aktualnie poznawać, ale może także być w możności do aktualnego poznania²⁶;
- (2) intelekt doznaje wpływu (*pati*) swojego przedmiotu w taki sposób, że go otrzymuje (*susceptio*); w ten sposób intelekt jest w możności do swojego przedmiotu, nie w akcie, ale jednocześnie jest to jakiś rodzaj doznania (*aliquid simile passibilitati*)²⁷;
- (3) intelekt jest w możności w taki sposób, że nie ma niczego ze swojego przedmiotu – jest swoiście pozbawiony swojego przedmiotu i wolny od niego (*carens*)²⁸;
- (4) pozbawienie swojego przedmiotu oznacza dla Tomasza także pozbawienie natury cielesnej, co czyni go niezdeteminowanym i zdolnym do poznania wszystkiego, co będzie jemu właściwe²⁹.

Kontekst wypowiedzi Akwinaty o możności jest niezwykle intrygujący, gdyż posługując się zaczerpniętą od Arystotelesa wiedzą o filozofii presokratejskiej, stosuje ją, by samego Arystotelesa wyjaśnić. W trakcie komentowania rozdziału czwartego z III księgi *O duszy* przywołuje Anaksagorasa, by pokazać, jak należałoby zinterpretować jego słowa o tym, że intelekt musi być „prosty (*simplex*)”, „niezmieszany (*immixtus*)”, „niemający żadnego związku z ciałem (*nulli rerum corporalium habere aliquid commune*)”³⁰. Otóż w koncepcji Anaksagorasa intelekt był rozumiany jako przyczyna ruchu, która swoim rozkazem mogła skutecznie działać, o ile nie była zdeterminowana, a więc ograniczana do czegokolwiek. Tomasz sugeruje, że jeśli intelekt ma być niezmieszany z naturą ciała, aby rządzić rzeczywistością cielesną, to przenosząc to na sytuację poznawczą, należałoby powiedzieć, że intelekt ma być niezmieszany, aby poznawać³¹. Dla przeciwstawienia tego stanowiska

26 *InDA* III, l. 7, n. 5.

27 *InDA* III, l. 7, n. 6.

28 *InDA* III, l. 7, n. 10.

29 Tamże. Zob. *InDA* III, l. 7, n. 11.

30 *InDA* III, l. 7, n. 7. „Quidam enim posuerunt, quod intellectus erat compositus ex principiis omnium ad hoc quod cognosceret omnia; et hanc supra dixit esse opinionem Empedoclis. Anaxagoras vero dixit intellectum esse simplicem et immixtum, et nulli rerum corporalium habere aliquid commune. Ex eo ergo quod dictum est, quod intellectus non est actu intelligens, sed potentia tantum, concludit quod necesse est intellectum, propter hoc quod intelligit omnia in potentia, non esse mixtum ex rebus corporalibus, sicut Empedocles posuit, sed esse immixtum sicut dixit Anaxagoras”.

31 *InDA* III, l. 7, n. 8–9. „Et quidem Anaxagoras hoc dixit hac ratione motus, quia posuit intellectum esse principium totius motus a quo omnia moventur secundum eius imperium. Si autem esset mixtus ex naturis corporalibus, vel haberet aliquam earum determinate, non posset omnia movere suo imperio, quia determinaretur ad unum. Et hoc est quod dicit quod Anaxagoras posuit intellectum esse immixtum *ut imperet*, id est ut suo imperio omnia moveat. Sed quia nos nunc non loquimur de intellectu, qui omnia movet, sed de intellectu quo anima intelligit, illud medium non est opportunum ad ostendendum intel-

innemu filozofowi należącemu do tradycji *antiqui* przywołuje Akwinata Empedoklesa (o którym Arystoteles akurat w księdze III nie wspomina), który miał twierdzić, że intelekt musi być skomponowany z zasad wszystkiego, aby mógł wszystko poznawać³². Nieco dalej to stanowisko jest dla Tomasza w opisie natury intelektualnej nieadekwatne, gdyż gdyby intelekt miał poznawać wszystko w taki sposób, że w akcie miałyby to wszystko, to w konsekwencji zawsze byłby w akcie i nie potrzebowałby niczego z zewnątrz, by to, co na zewnątrz niego poznawać³³. Taki opis natury intelektualnej z całą pewnością odpowiadałby opisowi intelektu boskiego, który wobec jakiegokolwiek swojego przedmiotu poznawanego będzie w akcie, przez co zyska właściwy dla myśli Anaksagorasowej status „intelektu wobec wszystkiego (*intellectus omnium*)”³⁴.

Tomaszowe komentowanie tekstu Arystotelesa to nie tylko jego literalne odczytanie czy też sama ekspozycja tekstu, ale także zmierzenie się z błędnymi interpretacjami, które pojawiły się na przestrzeni kilkunastu wieków dzielących obydwu autorów. Tomasz wskazuje na błędne interpretacje tekstu Arystotelesa mówiącego o naturze intelektualnej, które dotyczą tego, czy intelekt jest oddzielony od człowieka, jeśli jest niezmieszany z ciałem. Jeśli intelekt jest różny od zmysłów, w tym również od zmysłów wewnętrznych, to jest oddzielony; jeśli jest oddzielony, to stanowi substancję oddzieloną, która w jakiś uzasadniony sposób musi łączyć się z człowiekiem w trakcie poznania intelektualnego. Kluczowa aporia, która wynika z tekstu Arystotelesa, to trudność, którą przede wszystkim rozwiązywał Awerroes i łaciński awerroizm. Tomasz chce ją rozwiązać, choć trudność nie jest już ściśle związana z samym tekstem Filozofa³⁵.

lectum esse immixtum; sed oportet aliud medium accipere ad illud ostendendum, ex hoc scilicet quod intellectus omnia cognoscit”.

32 Zob. *InDA* III, l. 7, n. 7.

33 *InDA* III, l. 7, n. 12. „Dicebant enim eum ad hoc quod cognosceret omnia, esse compositum ex omnibus. Si autem esset cognoscitivus omnium quia haberet in se omnia, esset semper intellectus in actu et nunquam in potentia: sicut supra dixit de sensu, quod si esset compositus ex sensibilibus, non indigeret sensibilibus exterioribus ad sentiendum”.

34 *InDA* III, l. 7, n. 13. „Et hoc dicit, ut praeservet se ab intellectu divino, qui non est in potentia, sed est quodammodo intellectus omnium. De quo intellectu Anaxagoras dixit, quod est immixtus ut imperet”.

35 Zob. R. Muszyńska, *Dusza rozumna według tekstu „In Aristotelis librum De anima commentarium”*, s. 132–149. Autorka wyraźnie wskazuje na pewne zasadnicze punkty Tomaszowego wykładu tekstu Arystotelesa. Należą do nich: (1) odróżnienie i wskazywanie podobieństw między poznaniem zmysłowym i intelektualnym; (2) charakterystykę intelektu możliwościowego, który jest nieczuły, oddzielony od ciała; (3) opis sposobu, w jaki intelekt jest przeprowadzany w akt – zagadnienie form poznawczych; (4) określenie przedmiotu poznania intelektualnego i w związku z tym podkreślenie biernej natury intelektu możliwościowego; (5) charakterystyka intelektu czynnego – podkreślenie jego czynnej natury; (6) podkreślenie aktów intelektu czynnego względem tego, co proste i złożone, a także charakterystyka abstrakcji; (7) podkreślenie konieczności zwracania się do wyobrażeń w każdorazowym akcie poznawczym.

Należy zaznaczyć, że Tomasz wskazuje na intelekt możnościowy jako zasadę, przez którą formalnie w człowieku dokonuje się poznanie intelektualne. Pozwala sobie na wskazanie, że intelekt możnościowy jest zasadą czynną ze względu na to, że to możność jest sferą formalną, dzięki której każdy czyni to, co jest jemu właściwe (*quo aliquid operatur*)³⁶. W innym sensie będziemy mówili, że intelekt jest władzą bierną, gdyż bierność będzie odnosiła się do przedmiotu intelektu. Przy założeniu oddzielenia intelektu możnościowego od pojedynczego człowieka należy w dalszej kolejności uczynić wszystko, aby wyjaśnić, w jaki sposób dokonuje się w człowieku poznanie, a więc to, w jaki sposób dokonuje się połączenie intelektu oddzielonego od ciała z substancją cielesną. Nie wchodząc w meandry argumentacji Tomaszowej przeciwko takiemu stanowisku, którego w *Komentarzu do „O duszy”* w cytowanych fragmentach nie można odnaleźć, należy jedynie zaznaczyć, że nie pozostaje zgodne z samą intencją Arystotelesa, który mówi o intelekcie możnościowym jako o części duszy, a nie o substancji oddzielonej.

Dla Tomasza w ramach opisywania natury intelektualnej jako swoistej sfery możności niezwykle ważna jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób następuje przejście ze stanu możności i jak intelekt uzyskuje aktualność. W tym punkcie do wymienionych wcześniej czterech sposobów rozumienia możności należałoby dodać kolejny. Między intelektualnym poznaniem w akcie a początkową możnością może zostać wyróżniony stan sprawności (*habitus*). Dla Tomasza jest to stan intelektu możnościowego w sytuacji, w której otrzymał wiedzę, nabywając ją, ucząc się bądź też odkrywając. Ponieważ wiedza jest sprawnością, będzie określona jako akt pierwszy względem drugiego, który będzie samym działaniem poznawczym. Akt drugi, co istotne, może zostać uzyskany również, gdy zachodzi taka potrzeba, a szczególnie gdy człowiek poznający chce z takiej wiedzy skorzystać (*potest cum voluerit*)³⁷. Akwinata ponownie odnosi się do stanowiska, które nie było właściwym odczytaniem tekstu Arystotelesa. Stanowisko to wyraził Awicenna, odczytując w tekście Filozofa zdanie, że formy intelektualne nie są w intelekcie inaczej niż w akcie (wydaje się, że Awicenna dopuszczał, że wiedza nie jest sprawnością, ale aktem poznania intelektualnego). Wprowadzenie mimo wszystko stanu sprawności pozwala na wskazanie jakiegoś rodzaju zachowania (*conservatio*) w taki sposób, że poznający na jej podstawie jest w stanie pośrednim – „między czystą możnością i czystym aktem”³⁸.

36 *InDA* III, l. 7, n. 20.

37 *InDA* III, l. 8, n. 2.

38 *InDA* III, l. 8, n. 4. „Contra quod manifeste hic philosophus dicit, quod intellectus reducitur in actum specierum, per modum, quo sciens actu, adhuc est in potentia intelligens. Cum enim intellectus actu

Wydzielenie intelektu czynnego z władz duszy u Tomasza ściśle wiąże się ze sformułowaniem Arystotelesa, że intelekt nie zawsze jest w akcie poznawania – skoro intelekt czasem pozostaje w akcie poznawania, to musi być również w możności, a skoro jest w możności, to musi mieć w sobie przyczynę aktualizującą przedmiot do aktualnego jego poznawania³⁹. Jedyna wątpliwość, jaka może powstać przy okazji tego rozumowania, to taka, że intelekt czynny będzie identyczny z byciem w akcie intelektu możnościowego (Aleksander z Afrodyzji). Tomasz odrzuca taką możliwość przez wskazanie, że taki zarzut wiązałby się ze zrównaniem intelektu czynnego również ze sprawnością pierwszych zasad poznawania (*habitus principiorum*). Jeśli tak, to łatwo taki zarzut uchylić, gdyż akt pojmowania musi być po pierwsze różny od sprawności, a po drugie występuje po niej⁴⁰. Tomasz wypowiedź Arystotelesa, że intelekt czynny jest jak sprawność, zupełnie relatywizuje, pisząc: „należy powiedzieć, że sprawność jest według Arystotelesa rozumiana tak, jak Filozof często z przyzwyczajenia nazywał [tą nazwą] każdą formę i naturę sprawności, o ile przeciwstawia się brakowi i możności. Postępuje tak, nazywając intelekt czynny sprawnością, aby odróżnić go od intelektu możnościowego, który jest w możności”⁴¹.

Intelekt czynny według Tomasza różni się od możnościowego nie z powodu cech, które ostatecznie przysługują im obydwu: oddzielony (*separabilis*), odporny na wpływy zewnętrzne (*impassibilis*), niezmieszany (*immixtus*). Różni się od niego tym, że jest w akcie (*in actu*), jest elementem czynnym (*agens*) w duszy ludzkiej. I choć obydwa mają różne działania, które w *Komentarzu do „O duszy”* zostały określone jako odbierania wpływu przedmiotu poznania intelektualnego i abstrahowanie tych przedmiotów z materii, to jednak pozostają formalnie w człowieku jako gwarantujące doskonałość jego działania. W ten sposób dochodzimy do ważnego problemu, który dostrzega i rozwiązuje Tomasz: jaki jest sposób, według którego jedna i ta sama rzecz jest w akcie i w możności względem tego samego. Tomasz uważa, że obydwa intelekty nie są zdeterminowane względem swoich przedmiotów. Intelekt możnościowy nie jest zdeterminowany w ten sposób, że miałby w sobie natury rzeczy podpadającej pod jego poznanie, podobnie jak intelekt czynny,

intelligit, species intelligibiles sunt in eo secundum actum perfectum: cum autem habet habitum scientiae, sunt species in ipso intellectu medio modo inter potentiam puram et actum purum”.

39 *InDA* III, l. 10, n. 1.

40 *InDA* III, l. 10, n. 2.

41 Tamże: „Dicendum est ergo, quod habitus, sic accipitur secundum quod philosophus frequenter consuevit nominare omnem formam et naturam habitum, prout habitus distinguitur contra privationem et potentiam, ut sic per hoc quod nominat eum habitum distinguat eum ab intellectu possibili, qui est potentia”.

który względem przedmiotów poznania intelektualnego jest w akcie, ale nie co do ich natury, a jedynie co do poznawalności. Jak pisze Tomasz, gdyby intelekt czynny był w akcie określając naturę rzeczy poznawanych, to nie potrzebne byłoby ciągle korzystanie z wyobrażeń przy każdorazowym akcie intelektu. Intelekt czynny czyni „przedmioty poznawalne intelektualnie poznawalnymi w akcie”⁴². W ten sposób Tomasz podkreśla wspomniany wcześniej nonnaturalizm noetyki Arystotelesa – ani intelekt możliwościowy, ani intelekt czynny nie determinuje przedmiotu poznania, a jedynie albo go ukazuje, czyniąc jego poznawalność, albo odbiera uzyskując akt poznania.

1.4. Historyczne sposoby odczytania Arystotelesowskiej problematyki intelektu w tradycji komentatorskiej

Spisanie dziejów różnych interpretacji Arystotelesowskiego odróżniania intelektu czynnego od możliwościowego zajęłoby z pewnością wiele tomów⁴³, ponieważ wymagałoby skupienia uwagi na każdym autorze (czy to starożytnym, czy średniowiecznym), który komentował *O duszy* albo też odnosił się do analizowanej dystynkcji. Można podjąć się jednak takiego zadania, postępując za Tomaszem, który taką historię sporządził, przystępując w *Komentarzu do Sentencji* do pierwszej w swoich dziełach krytyki awerroistycznego rozumienia intelektu⁴⁴. Jest to propozycja o tyle ciekawa, że Akwinata przyjmuje właśnie taką płaszczyznę rozważań, sugerując jednocześnie, że „aby zbadać to zagadnienie, należy wiedzieć, że wszyscy filozofowie po Arystotelesie zgadzają się w tym, że intelekt czynny i możliwościowy różnią się pod względem substancji oraz że intelekt czynny jest pewną oddzieloną substancją oraz że w ostatnim punkcie znajduje się wśród substancji oddzielonych; co więcej, tak się ma do intelektu możliwościowego, przez który poznajemy intelektualnie, jak inteligencje wyższe do dusz w świecie”⁴⁵. Taka dążność do podkreślania za Arystotelesem (realnej)

42 *InDA* III, l. 10, n. 12.

43 Taką próbę można odnaleźć choćby w pracy: W. BAJOR, *Tradycja komentarzy do „De anima” Arystotelesa i antropologia Benedykta Hessego*, s. 107–286. Por. D. BLACK, *The Nature Intellect*, s. 320–333. Na różnych autorów średniowiecznych, którzy interpretowali dysfunkcję Arystotelesa, zwraca uwagę Zdzisław Kuksewicz. Zob. Z. KUKSEWICZ, *The Potential and the Agent Intellect*, s. 595–601.

44 Por. M. OLSZEWSKI, *Wstęp*, w: *Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin. Spór o jedność intelektu*, s. 6–7, 24–33.

45 *SENT* II, d. 17, q. 2, a. 1, co.: „His ergo visis, sciendum est, quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem, quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam; et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in substantiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium”.

różnicy między intelektami przerodziła się u jego następców w dążność do celowego, substancjalnego⁴⁶ oddzielania intelektów (przy wyróżnieniu trzech intelektów – obok czynnego i możnościowego pojawiał się intelekt usprawniony). I to również w takim znaczeniu, że obydwie intelektu były ze struktury człowieka, a jedynie ich działanie dokonywało się w nim przez przyjmowanie wpływu oddzielonych substancji.

Pierwszym autorem, który w wyraźny sposób oddzielił działania intelektualne, wyrzucając tym samym intelekt czynny ze strukturalnego obszaru człowieka, był Aleksander z Afrodyzji. Przy jednoczesnym wskazaniu obecności indywidualnego intelektu możnościowego w każdym człowieku uznał, że jest on jedynie gotowością (dyspozycją) do przyjmowania działania intelektu czynnego⁴⁷. Zdolność ta była dla niego właściwością cielesną, wynikającą z usposobienia człowieka. Akwinata, komentując to stanowisko, podkreślił odejście tego autora od myśli Arystotelesa przede wszystkim w tym punkcie: intelekt możnościowy jest dyspozycją, tym zaś, co dysponowane, jest ciało. Najgorszym błędem, jakiego miał się dopuścić Aleksander, była sugestia, że z powodu dyspozycyjnego charakteru intelekt możnościowy nie jest faktycznie władzą receptywną⁴⁸.

Teofrast i Temistiusz (jak podaje Akwinata w referowanym miejscu za Awerroesem) uznawali jedność, niecielesność, a przede wszystkim wieczność intelektu czynnego i możnościowego, które wiążą się z człowiekiem w ramach działań teoretycznych i powstającego w człowieku intelektu usprawnionego (*intellectus in habitu*). To dopiero jego działanie leżało w mocy człowieka, gdyż dzięki niemu mógł dokonywać abstrahowania przy udziale łączącego się z człowiekiem intelektu czynnego, będącego dla usprawnionego formą. Intelekt czynny, w ich interpretacyjnej propozycji, był sprawcą (*efficiens*), natomiast możnościowy był odbierającym (*recipiens*) działanie form inte-

46 Substancjalność w tym punkcie jest wyrazem dążności perypatetyków do uznawania samodzielności bytowej, jedności i jedyności intelektów. Albo istnieje jeden intelekt, który jest Bogiem, albo występuje hierarchia intelektów, ale nie ich zróżnicowanie i zwielokrotnienie w postaci intelektów ludzkich.

47 Zob. M. A. KOMSTA, *Wprowadzenie*, w: ALEKSANDER Z AFRODYZJI, *O duszy*, tłum. M. A. Komsta, s. 9–50.

48 Zob. SENT II, d. 17, q. 2, a. 1, co.: „Quidam enim dicunt, intellectum possibilem nihil aliud esse quam praeparationem quae est in natura humana ad recipiendam impressionem intellectus agentis; et hanc esse virtutem corporalem consequentem complexionem humanam; et haec fuit opinio Alexandri. Sed hoc non potest stare etiam secundum intentionem Aristotelis qui vult quod intellectus possibilis sit receptivus specierum intelligibilium. Praeparatio autem non est receptiva, sed magis praeparativa: praeparatum autem hac praeparatione est corpus, vel virtus in corpore: et ita illud quod recipit formas intelligibiles, esset corpus, vel virtus in corpore: quod philosophus improbat. Praeterea sequeretur quod intellectus possibilis non esset virtus cognoscitiva. Nulla enim virtus causata ex commixtione elementorum, est cognoscitiva: quia sic qualitas elementorum ageret ultra suam speciem, quod est impossibile”. Zob. K. KRAUSE, *Transforming Aristotelian Philosophy: Alexander of Aphrodisias in Aquinas' Early Anthropology and Eschatology*, s. 175–217. Por. ALEKSANDER Z AFRODYZJI, *O duszy*, s. 216–217.

lektualnych⁴⁹. Akwinata, komentując ich ujęcie, sugerował, że jeśli intelekt możliwościowy miałby być jeden we wszystkich, podobnie jak intelekt czynny, gdyż ich poznanie ma wieczny charakter (podobnie zresztą wieczny charakter mają same formy), to w działaniu intelektualnym nie pojawiałaby się sytuacja, w której intelekt raz by poznawał, a drugi raz nie. To z kolei nie zdarza się człowiekowi, przez co nie będzie on w sobie miał zasady wyznaczającej intelektualność (rozumność)⁵⁰.

Zdaniem Akwinaty Awempace był autorem akcentującym istnienie indywidualnego intelektu możliwościowego, który jednocześnie został przez niego utożsamiony z władzą wyobraźni. Władza ta z natury byłaby ukształtowana do posiadania w sobie form, które miały stać się intelektualnie poznawalnymi w akcie. Dla Tomasza takie stanowisko jest nie do przyjęcia, ponieważ urąga rozumieniu intelektu możliwościowego: „dlatego trzeba przyjąć, że wyobrażenia są poruszycielami dla intelektu możliwościowego, tak jak kolor porusza wzrok; zdolność do pojmowania, która jest w intelekcie możliwościowym, podobna jest do zdolności, która jest w doznającym w możliwości, aby stał się doznającym w akcie; zdolność, która jest w wyobraźni, jest jak zdolność poruszyciela w możliwości, aby stał się poruszającym w akcie. Niemożliwe jest więc, aby tym samym był poruszający i ruch, poruszyciel i doznający. Niemożliwe jest zatem, aby władza wyobraźni była intelektem możliwościowym”⁵¹. W ten sposób różnica między intelektem czynnym a możliwościowym byłaby podobna do tej, którą przyjął Aleksander, gdyż intelekt możliwościowy byłby władzą posługującą się organem cielesnym.

Propozycja Awicenny była w dziejach dość osobliwa i osobliwy był do niej stosunek Akwinaty. Intelekt możliwościowy był zindywidualizowany według wielości dusz ludzkich, nie był władzą cielesną, ale intelekt czynny został z duszy zupełnie wyseparowany, zajmując odpowiednie miejsce w hierarchii wyemanowanych od Bytu Pierwszego istot⁵². Oddzielenie, którego

49 Zob. M. A. KOMSTA, *Temistiusz. Zmierzch psychologii perypatetyckiej*, s. 197–224. Por. TEMISTIUSZ, *Parafraza „O duszy” Arystotelesa*, s. 319–321.

50 Por. L. LAMASCUS, *Aquinas and Themistius on Intellect*, s. 255–273. Por. M. A. KOMSTA, *Wprowadzenie*, w: TEMISTIUSZ, *Parafraza „O duszy” Arystotelesa*, s. 28–31.

51 SENT II, d. 17, q. 2, a. 1, co.: „(...) et ideo oportet quod phantasmata sint moventia intellectum possibilem, sicut color movet visum: unde aptitudo quae est in intellectu possibili ad intelligendum, est similis aptitudini quae est in patiente in potentia, ut sit patiens in actu: aptitudo autem quae est in imaginativa, est sicut aptitudo agentis in potentia, ut sit agens in actu. Impossibile autem est quod idem sit movens et motum, et agens et patiens. Ergo impossibile est quod virtus imaginativa sit intellectus possibilis”. Dla Akwinaty odpowiedź na pytanie dotyczące sposobu, w jaki cielesna władza porusza inną władzę niecielesną, zostaje udzielona w *Summie teologii*. To właśnie intelekt czynny umożliwia tego rodzaju oddziaływanie. Zob. ST I, q. 84, a. 6, co.

52 SENT II, d. 17, q. 2, a. 1, co.: „Et ideo tertia opinio est Avicennae qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum

dokonał Awicenna, usunęło z obszaru człowieka pryncypium decydujące o jego naturalnej władzy do poznawania. W rozumieniu Awicenny intelekt możliwościowy miał formy poznawcze o tyle, o ile faktycznie poznawał, czyli odbierał wpływ intelektu czynnego. Aktualizacja intelektu możliwościowego oraz zdolność poznawcza (a nie wyłącznie receptywna) były dla niego tak ważne, że nie mógł przypisać intelektowi możliwościowemu charakteru pamięci, który miały władze zmysłów wewnętrznych⁵³. Tomasz niemal stale w tym aspekcie krytykował stanowisko Awicenny, gdyż nie zgadzał się, aby intelekt możliwościowy nie był pamięcią.

Pozostało ostatnie stanowisko, które oddzielało intelekt możliwościowy od człowieka, jednak w inny sposób niż to uczynili wspomniani Teofrast i Temistiusz. Oczywiście to Awerroes oddzielał od człowieka obydwa intelekty, przypisując im wieczny, a także jednostkowy, a więc wyodrębniony charakter. Nie zgodził się, aby w trakcie poznawania intelekt czynny był formą czy to dla intelektu możliwościowego czy usprawnionego, ale był twórcą operującym w materii (bierności) intelektu możliwościowego⁵⁴. To z dwóch intelektów powstaje intelekt usprawniony, którego formami są formy intelektualne, mające za podmiot zarówno wyobrażenia, jak i jeden wspólny intelekt możliwościowy, łączący się właśnie ze zdolnościami zmysłów wewnętrznych. Jak pisze Akwinata, według Awerroesa to przez formy intelektualne dochodzi do połączenia intelektu możliwościowego z człowiekiem⁵⁵. Dokonuje się to także na podstawie zmysłów wewnętrznych, przez które intelekt możliwościowy łączy się z ludźmi na różne sposoby, dzięki czemu mają oni w konsekwencji różne istnienie substancjalne. Samo to połączenie (*continuatio*) było dla Awerroesa wystarczającym uzasadnieniem różnej wiedzy w różnych ludziach⁵⁶.

corpore incipere, sed non cum corpore finiri. Unde quantum ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem Catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est”.

53 Por. SCG II, c. 74. Dag N. Hasse badający wpływ traktatu *De anima* Awicenny, pisze następujące słowa o Tomaszowej interpretacji jego dzieła: „Tomasz nie jest wiarygodnym przewodnikiem do psychologii Awicenny, od momentu, w którym jego wykład Awicenny jest ograniczony do wyłącznie pewnych części jego nauki. Dlatego należy być ostrożnym by nie przyjąć z łatwością jego oceny, że teoria Awicenny jest platońska lub neoplatońska. O ile Tomaszowa lektura Awicenny jest nieostrożna w pewnych aspektach, jest także bardzo wnikliwa w innych, gdy zwraca on szczególną uwagę na krytyczną ocenę takich punktów nauki, jak odmowa pamięci intelektualnej albo też naturalistyczne wyjaśnienie proroctwa”. D. N. HASSE, *Avicenna's „De anima” in the Latin West. The Formation of Peripatetic Philosophy of the Soul 1160–1300*, s. 73.

54 Zob. H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, s. 285.

55 ST I, q. 76, a. 1, co.

56 SENT II, d. 17, q. 2, a. 1, co.

ROZDZIAŁ 2

PROBLEM STOPNI I PORZĄDKU WŚRÓD ISTOT INTELEKTUALNYCH

Jeżeli natura ludzka ma być właściwie zrozumiana i wyjaśniona, zwłaszcza w kontekście intelektu, to powinna być odniesiona do generalnej struktury świata, a więc porządku istot o charakterze intelektualnym. Akwinata był przekonany, że wszystko, co istnieje, ma miejsce w ogólnym (ale także szczegółowym, a więc przygodnym) porządku wyznaczonym przez Boga, którego On sam jest również istotnym elementem, choć porządek ten przekracza. Porządek ten, wyznaczony przez Byt Najdoskonalszy, obejmuje nie tylko natury czysto intelektualne (*substantia spiritualis*), ale również istoty o charakterze materialnym (*substantia materialis*), a sięga aż do samej materii pierwszej¹. Człowiek w swojej naturze łączący i realizujący obydwie rzeczywistości nie będzie jednak miał podwojonej natury, nie będzie mieścił w sobie jak w zwierciadle absolutnie całego świata. Człowiek istnieje jako istota zarówno duchowa, jak i cielesna, posiadając w związku z tym podwójny akt. Jest nim zarówno akt istnienia, jak i akt formy urzeczywistniającej odpowiedni sposób bytowania i poznania intelektualnego, które z kolei wyraża się w odbieraniu wszelkich treści zarówno zmysłowych, jak i intelektualnych.

Taki sposób postawienia sprawy wyraża spojrzenie na badany temat od strony przyczyny (szczególnie sprawczej) i może wydawać się nieuprawniony w metafizyce. Trzeba wyraźnie podkreślić, że Akwinata taką metodę stosował w porządku wykładanych treści, rozpoczynając od określenia natury intelektualnej Boga, aniołów, a następnie przechodząc do wyjaśnienia natury człowieka. Nie ma jednak co do tego wątpliwości, że uzasadnienie wypowiedzi na temat natury intelektu Boga i aniołów dokonywało się na podstawie pełnego zrozumienia natury ludzkiego intelektu. A więc wyróżnienie dwóch intelektów w człowieku pozwalało Tomaszowi na formułowanie analogii odnoszących się do intelektu boskiego i anielskiego. W tym kontekście warto podkreślić, że temat stopni i porządku wśród bytów intelektualnych wiąże się z odczytywaniem zależności i relacji między nimi, a nie z samym

¹ ST I, q. 23, a. 5, ad 3: „Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo”.

ustalaniem struktury bytu. Czymś innym pozostaje zatem filozofia (metafizyka) bytu i filozofia (metafizyka) intelektu.

2.1. Porządek rzeczywistości i porządek (*ordo*) bytów

Mówienie o stopniach bytów i intelektów nie będzie polegać na rozstrzyganiu odwiecznego pytania, ile w pismach Tomasza jest myśli neoplatonistycznej i ile arystotelesowskiej. Wiemy doskonale, że Tomasz tego problemu w ogóle w ten sposób nie stawiał i nie rozwiązywał². Oczywiście nie da się uniknąć wątpliwości co do tego zagadnienia, jednak nie to jest celem tych analiz. Hierarchiczność i stopniowalność rzeczywistości nie musi od razu oznaczać neoplatonizmu, w takim sensie w jakim miałyby za nimi stać idealistyczne wątki tego rodzaju filozofii (czy to teoriopoznawcze, czy metafizyczne)³. Nie oznaczają one na pewno wyjaśnienia metafizycznego, które stałoby w sprzeczności na przykład z tzw. egzystencjalną koncepcją bytu⁴. Hierarchiczność oznacza porządek natury (*ordo naturae*), a także świadczy o różnych stopniach doskonałości, które spełniają się w ramach Arystotelesowskich kategorii aktu

2 Wielu autorów, również współcześnie, sugeruje, że myśl Tomaszowa, będąc syntezą neoplatonizmu i arystotelizmu, o wiele bardziej jest bliższa tej pierwszej tradycji (Zob. J. MURPHY, *God and the Hierarchy of Being According to St. Thomas Aquinas*, s. 2–4, 19–27). Za Arystotelesowskie uznaje się opisywanie bytu i substancji z perspektywy aktu i możliwości, akcentowanie zaś zagadnienia partycypacji jest świadectwem dziedziczenia tradycji neoplatonistycznej. Te dwa sposoby ujęcia bytu zostają zastosowane do różnych metafizycznych zagadnień, do których należą między innymi elementy złożenia: istota i istnienie, forma i materia, substancja i przypadłość. Akwinata, wyjaśniając całą istniejącą rzeczywistość, jest przekonany, że możliwość (*potentia*) odgrywa większą rolę i ma większe znaczenie aniżeli chciał Arystoteles, by była zasadą zmiany. Możliwość jest bowiem elementem ograniczającym, a przez to ustawiającym rzeczywistość w hierarchii uczestniczącej w wyższym porządku.

3 Problem ten omawia Piotr Cysiura w swojej pracy *Święty Tomasz z Akwinu a platonizm*. Podkreśla, że neoplatonizm charakteryzowała koncepcja gradualizacji rzeczywistości, natomiast myśl Akwinaty i tomizm podyktowana jest gradualizmem doskonałości formalnych. W myśli neoplatonistycznej kryteriami decydującymi o rzeczywistości była tożsamość i jednostajność oraz uczestniczenie w tym, co tak naprawdę istnieje. Wielość i różnorodność w myśli neoplatonistycznej były czynnikami degradującymi i ograniczającymi nie tylko w negatywnym sensie, ale również w sensie egzystencjalnym. Różnorodność rzeczy oznaczała różnicę w stopniach bytowania. Dla Tomasza istnienie jednostkowe jest aktem, fundamentem doskonałości w stosunku do którego forma jest możliwością. Nawet jeśli formy są zchierarchizowane, to jednak racja ich zróżnicowania mieści się po stronie zróżnicowania w samoistnym akcie istnienia, w którym na różne sposoby partycypują. Istnienie rzeczy jednostkowych nie jest przypadkowe, ale jest czymś dobrym dla całości świata. Jak pisze Cysiura: „Istnienie przygodne domaga się dopełnienia przez możliwość, którą jest forma o różnym dla każdego bytu stopniu doskonałości”. P. CYSIURA, *Święty Tomasz z Akwinu a platonizm. Metafizyka i teoria poznania*, s. 203.

4 Warto tutaj poczynić uwagę, że najważniejsze Tomaszowe twierdzenia o istnieniu jako akcie istoty padają w bardzo charakterystycznych kontekstach – gdy rozważana jest istotowa struktura aniołów, a więc problem tego, czy składają się z materii i czy jest w nich sfera możliwości. Te same miejsca są zazwyczaj okazją do sformułowania uwag o porządku rzeczywistości rozpościerającej się między czystym aktem i czystą możliwością.

i możliwości⁵. To aktualność i potencjalność (*actus et potentia*) są zasadami organizacji porządku i stopni bytu, a w konsekwencji stają się zasadami opisującymi działanie intelektów. To również w tym kontekście powinny zostać wyjaśnione takie terminy, jak: hierarchiczność, stopniowalność, uczestniczenie w naturze intelektualnej, gdyż dają one pełny obraz myśli Akwinaty. Obraz ten nie jest podyktowany gradacją realności, lecz gradacją form, które i tak mają akt istnienia decydujący o odrębności, wielości i różnorodności⁶.

W *Komentarzu do Sentencji* pada właściwie najważniejsze i jednocześnie najtrudniejsze do interpretacji określenie dotyczące zagadnienia *ordo*. Należy je przytoczyć w całości, by mogło stać się podstawą i uzasadnieniem odniesienia tej kwestii do zagadnienia porządku i stopni wśród bytów intelektualnych: „Porządek w swojej istocie (*ordo in ratione sua*) zawiera trzy [elementy]. Najpierw rację tego, co wcześniej i później; i z tego względu, według wszystkich jego rodzajów możemy mówić, że istnieje porządek tych, według których coś jest nazywane pierwszym względem drugiego, zarówno co do miejsca i czasu, i wszystkich tym podobnych. Dalej porządek obejmuje wyróżnienie (*distinctionem*), gdyż nie ma porządku żadnych rzeczy bez ich wyróżnienia. Rozumienie to bardziej jednak presuponuje nazwę porządku aniżeli to, co on oznacza. Po trzecie porządek zawiera również rację [kasyfikacji] porządku, dzięki której porządek sprowadzany jest do gatunku. I z tego powodu jeden porządek jest ze względu na miejsce, inny ze względu na godność, a jeszcze inny ze względu na pochodzenie”⁷.

Fragment ten, choć osadzony w kontekście porządku występującego wśród osób Trójcy Świętej, sugeruje trzy istotne aspekty problemu *ordo*. Porządek oznacza bowiem:

5 SENT II, d. 9, q. 1, a. 5, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod non quaelibet distinctio gradus facit distantiam ordinum, ut supra dictum est, sed illa quae est secundum diversos actus”. QDSC a. 1, co.: „Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur”.

6 Zob. SCG I, c. 50: „Sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium”. Por. ST I, q. 48, a. 2, co. „(...) perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit, quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur, quaedam enim sunt, quae suum esse amittere non possunt, ut incorporalia; quaedam vero sunt, quae amittere possunt, ut corporalia. Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere”.

7 SENT I, d. 20, q. 1, a. 3, qc. 1 co.: „Respondeo dicendum, quod ordo in ratione sua includit tria, scilicet rationem prioris et posterioris; unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius dicitur et secundum locum et secundum tempus et secundum omnia huiusmodi. Includit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum. Sed hoc magis praesupponit nomen ordinis quam significet. Includit etiam tertio rationem ordinis, ex qua etiam ordo in speciem trahitur. Unde unus est ordo secundum locum, alius secundum dignitatem, alius secundum originem (...)”.

- (1) odniesienie z zaakcentowaniem pierwszeństwa i następności (*ratio prioris et posterioris*); tego rodzaju porządek, potraktowany jako relacja porządkująca, może być rozciągnięty na wszystkie kategorie, nie tylko czasową; natury rzeczy są względem siebie uporządkowane według relacji wcześniej–później; to ujęcie nie charakteryzuje porządku w wewnętrznych elementach natury, a więc nie może być wykorzystane do opisanie relacji intelektu możliwościowego do czynnego, ale może służyć do opisanie relacji boskiego intelektu czynnego do ludzkiego intelektu możliwościowego⁸;
- (2) wyróżnienie (*distinctio*) umożliwiające wydanie sądu dotyczącego nietożsamości dwóch różnych rzeczy; stwierdzenie, że jedna rzecz nie jest drugą, stanowi podstawę zachodzenia i organizowania porządku – jest to ontyczne uzasadnienie zachodzenia porządku, stwierdzenie rzeczowego warunku *sine qua non*, jednak w żaden sposób nie wskazuje na to, czym on jest;
- (3) rację porządku (*ratio ordinis*), stanowiącą wewnętrzną strukturę i zasadę klasyfikacji *ordo*; jest to więc sama natura uporządkowania, a także istota, która tego uporządkowania dokonuje; porządek dzięki racji zyskuje charakter gatunkowy, a więc jest określeniem formalnym rzeczy.

Aby jeszcze lepiej wyostrzyć narzędzia służące do posługiwania się kategorią porządku w opisywaniu rzeczywistości intelektów, konieczne trzeba przywołać Tomaszowe określenia pochodzące z *Komentarza do „Etyki nikomachejskiej”*: „W rzeczach bowiem znaleźć można dwojaki porządek. Pierwszy dotyczy części jakiejś całości albo jakichś wielości wzajemnie odniesionych, tak jak części domu są wzajemnie przyporządkowane; drugi zaś jest przyporządkowaniem rzeczy do celu. I ten porządek jest pierwotniejszy niż ten pierwszy. Albowiem, jak mówi Filozof w XI księdze *Metafizyki*, wzajemne podporządkowanie oddziałów wojska dokonuje się ze względu na podporządkowanie całego wojska wodzowi. Porządek zaś w czworaki

⁸ Warto zwrócić uwagę, co na temat relacji między możliwością a aktem mówi Akwinata w *Kwestiach dyskutowanych o stworzeniach duchowych*: „Chociaż w jednym i tym samym, co czasem jest w akcie, a czasem w możliwości, wcześniej według czasu jest możliwość niż akt, to jednak w naturalny sposób akt jest wcześniej niż możliwość. To zaś, co jest wcześniej, nie zależy od późniejszego, lecz raczej odwrotnie. Z tego powodu znaleźć można pewien akt pierwszy bez jakiegokolwiek możliwości, jednak nie można znaleźć w naturze rzeczy żadnej możliwości, która by nie była doskonała z powodu jakiegoś aktu – i z tego względu zawsze w materii pierwszej jest jakaś forma”. *QDSC* a. I, co.: „Licet enim in uno et eodem, quod quandoque est in actu quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis primus actus absque omni potentia; nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma”.

sposób odnosi się do rozumu. Jest bowiem pewien porządek, którego rozum nie sprawia, lecz jedynie rozważa, tak jak porządek natury rzeczy. Inny jest zaś porządek, który rozum rozważając sprawia swym właściwym aktem (własnym działaniem), np. gdy porządkuje wzajemnie swoje ujęcia i znaki ujęcia, które są słowami je oznaczającymi; trzeci natomiast jest porządek, który rozum rozważając sprawia w działaniach woli. Czwartym jest wreszcie porządek, który rozum rozważając sprawia w rzeczach zewnętrznych, których sam jest przyczyną, tak jak w statku lub w domu”⁹.

We fragmencie tym dostrzec można kilka ważnych uwag na temat porządku, z których najważniejsza akcentuje różnicę między porządkiem formalnym i porządkiem rzeczywistym, określonym ze względu na cel tego, co uporządkowane. Porządek formalny określa relację elementów do całości (w neoplatonizmie zyskiwał charakter zasadniczy, gdyż pociągał za sobą realne konsekwencje – u Tomasza nie ma takiego charakteru i nie jest najważniejszy). Oznacza to, że problematyka porządku sugeruje rozważanie porządku bytów intelektualnych nie tylko w znaczeniu jakichś części w stosunku do całości, ale bytów rzeczywistych mających pewien tkwiący w ich naturze cel. Z drugiej jednak strony Akwinata, mówiąc o porządku, kieruje uwagę czytelnika na jego relację do rozumu (również intelektu w swojej specyficznej funkcji). Rozum bowiem zarówno odczytuje i rozważa porządek, jak i sprawia go na sposób działań intelektualnych i wolitywnych, co najlepiej widać w przyczynowaniu przedmiotów sztuki.

Należy teraz odnieść kategorię porządku bytu do porządku intelektów. W rzeczywistej strukturze świata dostrzega Tomasz ciągłość występującą między poszczególnymi istotami. Jest ona jednak rozgraniczana dzięki gatunkom (*species*), które są grupami połączonymi przez uwzględnienie posiadania tej samej natury. Jedynie posiadanie odpowiedniej mocy (władzy) pozwala na przynależność danego indywiduum do bycia członkiem danego gatunku. Potencjalność zatem będzie decydować o różnorodnych zdolnościach pozwalających na taką kategoryzację, ale jednocześnie będzie

⁹ *InNE I*, l. 1, n. 1: „Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI *Metaphysicae*, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do „Etyki Nikomachejskiej” Lekcja I*, s. 245.

ograniczać aktualność danego bytu. Ze względu na to, że tylko pierwszy byt istnieje zarówno w sposób samodzielny (*ipsum esse subsistens*), jak i konieczny (*necessarium*), to pozostałe istoty istnieją wyłącznie na sposób uczestniczenia w istnieniu: „Ale istnienie uczestniczące jest ograniczone wedle zdolności uczestniczącego. I dlatego tylko Bóg, który jest samym swoim istnieniem, jest aktem czystym i nieskończonym. W substancjach zaś intelektualnych jest połączenie aktu i możliwości”¹⁰.

W istnieniu uczestniczą istoty niematerialne i materialne. I w ten sposób aniołowie ze swoim właściwym działaniem intelektualnym będą bliżsi innym istotom intelektualnym aniżeli samemu Bogu. Będą bliżsi człowiekowi, nawet jeśli w swojej strukturze ma materię. Nietożsamość istnienia i istoty, a więc brak prostoty i występowanie złożenia w bytach innych niż Bóg, pozwala na formułowanie definicji rodzajowych na ich temat, a więc zaliczanie ich do kategorii substancji, której w żaden sposób nie można przypisać Bogu.

Bóg jako byt pierwszy, jako najwyższy element struktury świata, jako wreszcie kres całej rzeczywistości, jest czystym aktem, co gwarantuje Mu zarówno nieposiadanie żadnych możliwości, jak i posiadanie pełni doskonałości oraz niezależność od kwalifikacji gatunkowej. Oznacza to zwyczajnie, że w Bogu nie ma żadnej możliwości ani potencjalności, których aktualizacja mogłaby powodować gatunkową determinację. Bóg będąc poza gatunkami, nie wychodzi jednak poza porządek rzeczywistości analizowanej na podstawie wspomnianych wyżej kategorii – jest „czystym aktem (*actus purus*)”, „samym aktem (*actus ipse*)”¹¹.

Skoro wszystko, co nie jest Bogiem, jest złożone i stanowi pewną kompozycję z aktu i możliwości, to należy wskazać na jakiegoś rodzaju „czystą możliwość”. Materia pierwsza jako stanowiąca kres hierarchii bytu nie istnieje, gdyż aby istnieć, musiałaby choć w najmniejszym stopniu być w akcie. Materia pierwsza zostaje zaktualizowana w momencie uzyskania formy, w sobie więc nie jest bytem, istnieje w możliwości do przyjęcia form. Trzeba zastrzec, że materia pierwsza w związku z tym nie stanowi żadnego elementu rzeczywistości, a jest jedynie metafizycznym konstruktem (kategorią ontologiczną) pozwalającym na wyjaśnianie rzeczywistości za pomocą kategorii formy i materii, aktu i możliwości¹². Oczywiście Boga nie można

10 ST I, q. 75, a. 5, ad 4. „Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia”.

11 SCG II, c. 8.

12 N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, s. 212.

uznać za tego rodzaju konstrukt, gdyż dzięki swojemu statusowi jest bytem niebędącym swoją przyczyną, ale i niemającym przyczyny.

Mówienie o stopniowości bytu i jego strukturze z konieczności powinno być związane z zagadnieniem doskonałości. Akt i aktualizacja bowiem oznaczają osiągnięcie kompletności, realizację potencjalności, a więc uzyskanie kresu. Jak pisze Akwinata, „wszystko o tyle jest doskonałe, o ile jest w akcie, gdyż możliwość bez aktu jest niedoskonała”¹³. Doskonałość jest oczywiście stopniowalna, co oznacza, że im bardziej jakaś rzecz jest zaktualizowana, tym bardziej jest doskonała, przechodząc między możliwością a aktem przez akt niepełny (*actus incompletus*). To powiązanie aktualności i doskonałości należy przenieść na kwestię ciągłości, jaka istnieje pomiędzy różnymi gatunkami rzeczy. Umożliwi to wpisanie stopniowości w hierarchię istniejących rzeczy. Rzeczywistość rozciąga się od bytów będących w pełnym akcie (pozbawionych możliwości), do bytów będących całkowicie w możliwości (pozbawionych aktualności), w taki sam sposób, w jaki rozpocziera się od bytów najbardziej doskonałych (w akcie) do bytów najmniej doskonałych (w najmniejszym stopniu zaktualizowanych)¹⁴.

Akwinata zagadnienie to poruszył w dziełku *O bycie i istocie*: „jedna bowiem substancja oddzielona zgadza się z drugą w niematerialności, a różnią się względem siebie w stopniu doskonałości według oddalania od potencjalności i zbliżania się do czystego aktu”¹⁵.

Rzeczy ze względu na doskonałość mają zdolności wyższego rzędu w stosunku do mających w niższym rzędzie zdolności mniej doskonałych. Porządek wyższych zdolności wyklucza z powodu natury wszystko, co byłoby pożądane przez zdolności niższego rzędu. Z tego punktu widzenia istoty mające poznanie zmysłowe mają również władze wegetatywne. Dusza zaś, która ma władze rozumowe, ma również wegetatywne i zmysłowe. Im wyżej w hierarchii bytów, tym posiadanie funkcji i zdolności zostaje zredukowane

13 *ST I-II*, q. 3, a. 2, co.: „Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est”.

14 *SENT I*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 4: „Alia ratio sumi potest ex ipsa natura conditionis humanae. Sicut enim in naturalibus invenitur triplex gradus; aliquid enim est quod habet esse tantum in actu; et huic nullus defectus essendi advenire potest: aliquid autem est quod est tantum in potentia, sicut materia prima; et hoc semper habet defectum, nisi removeatur per aliquod agens reducens eam in actum: est etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi; et hoc propter actum dirigentem in opere recte operatur ut in majori parte, deficit autem in minori, sicut patet in natura generabilium et corruptibilium; ita etiam est in intellectualibus. Est enim aliqua intellectualis natura quae est actus completus sine admixtione alicujus privationis vel potentiae; et ex hac non potest aliquid non rectum procedere, sicut patet de Deo”.

15 *DEE c. 4*: „Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum”.

do jednej powszechnej i najwyższej zdolności, mieszczącej się w czystym akcie, którą w przypadku człowieka jest dusza¹⁶.

Teraz należy zwrócić uwagę na porządek bytów materialnych i niematerialnych. I trzeba zastrzec, że mowa jest o porządku poznawania, a nie bytowania w hierarchii. Najniższe miejsce w hierarchii związane jest z materią pierwszą, pozbawioną jakiejkolwiek formy, która jest czystą możliwością. Z kolei najwyższe w niej miejsce zajmuje niematerialny Bóg, będący czystym aktem. Gdybyśmy chcieli w schemacie tym umieścić jakiejkolwiek stworzenie, to mogłoby się to dokonać jedynie dzięki uwzględnieniu tych dwóch krańców metafizycznie rozumianej rzeczywistości. Im bardziej coś jest bliższe Bogu, tym bardziej jest pozbawione materialności, a w związku z tym potencjalności. Im bardziej coś jest bliskie materii pierwszej, tym jest mniej zaktualizowane i mniej doskonałe, posiadając jedynie rozciągłość. Dwa kresy rzeczywistości o charakterze aktu i możliwości dzielą ją właśnie na niematerialną i materialną. Biorąc pod uwagę człowieka, należałoby uznać, że jest istotą wyjątkową, gdyż jest złożony z niematerialnej duszy (będącej aktem i zawierającej w sobie możliwości) oraz materialnego ciała. Dychotomia hierarchicznej rzeczywistości na materialną i niematerialną nie jest oczywiście jedyną, jeśli podkreślona zostanie wyjątkowa aktualność Bytu Pierwszego, którego istotą jest istnienie¹⁷. Pozostałe byty w metafizyce Tomasza będą miały złożenie bytowe z istnienia i istoty. Ze względu na to, że istota jakiejkolwiek rzeczy pozostawać będzie możliwością, każdy byt narażony będzie na to, że może nie istnieć – będzie bytem przygodnym. Zatem między czystym aktem istnienia oraz materią, która jest czystą, nieistniejącą z powodu nieureczywistnienia możliwością, rozpościera się porządek rzeczywistości, porządek istot, które są urzeczywistnione i mają istnienie, nie będąc nim.

Ma to kapitalne przełożenie na zagadnienia stopni wśród bytów poznających, w tym również poznających intelektualnie: „(...) niematerialność jakiejś rzeczy jest powodem, dla którego jest ona zdolna do poznania. Rodzaj zaś

16 ST I, q. 76, a. 3, co.: Gdy Akwinata w *Summie teologii* omawia zagadnienie, czy w człowieku poza duszą rozumną są inne dusze, odwołuje się również do zagadnienia doskonałości i porządku wśród form: „I tak w otaczającym nas wszechświecie doskonalsze są jestestwa żywe od martwych, zwierzęta od roślin i ludzie od bezrozumnych zwierząt; ponadto w zakresie wymienionych rodzajów natrafiamy jeszcze na rozliczne stopnie”.

17 Zob. SENT II, d. 9, q. 1, a. 1, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod ordo potest sumi dupliciter: vel secundum quod nominat unum gradum tantum, sicut qui sunt unius gradus, dicuntur unius ordinis; et sic ordo est pars hierarchiae: vel secundum quod nominat relationem quae est inter diversos gradus, ut ordo dicatur ipsa ordinatio; et sic sumitur quasi abstracte, et sic ponitur in definitione hierarchiae; primo autem modo sumitur concrete, ut dicatur ordo unus gradus ordinatus”.

poznania zależy od stopnia niematerialności. W II księdze *O duszy* powiada się zatem, że rośliny nie poznają ze względu na swoją materialność. Zmysł ma natomiast możliwość poznania, ponieważ jest zdolny do przyjmowania form poznawczych bez materii. Intelpekt zaś ma jeszcze większą możliwość poznania, ponieważ jest bardziej oddzielony od materii i niezmieszany (...). Skoro Bóg jest najbardziej niematerialny, jak widać z tego, co powiedziano wyżej, to On sam ma najwyższe poznanie¹⁸.

2.2. Porządek i stopniowalność bytów intelektualnych

Przejdźmy zatem wprost do zagadnienia stopni w porządku bytów mających intelekt. Problem stopniowalności czegokolwiek (*gradatio*) jest zależny od rozumienia szerszej kategorii metafizycznej, o której już była mowa, porządku (*ordo*). Jak pisze Akwinata, „nazwa stopnia bierze się z szerokiego potraktowania porządku”¹⁹. Stopniowalność dodaje co najwyżej pewien element wartościowania do wyróżnionego, czy też ustalonego porządku. Stopniowalność jakiejś rzeczywistości czy też własności, może zostać wzmocniona przez uznanie jej godności, doskonałości bądź też samego miejsca i ułożenia.

Ze względu na to, że zagadnienie to zostało poruszone w wielu miejscach i dziełach, przywołane zostaną najważniejsze wypowiedzi Akwinaty na ten temat. Można nawet powiedzieć, że odwoływanie się do stopniowalności intelektów i poznania intelektualnego u Tomasza ma charakter nagminny. Gdy tylko porusza jakieś zagadnienia teoriopoznawcze, natychmiast wprowadza porządek, określając zależność rozstrzygnięcia od intelektu przysługującego danemu bytowi.

W *Summie przeciw poganom* Akwinata podkreśla, że problematyka poznania intelektualnego związana jest z wyróżnieniem stopni intelektów. Stopniowalność ta dotyczy zarówno samych ludzi, niektórzy za pomocą intelektu z większą łatwością i subtelnością pojmują prawdę, jak i aniołów, a także najwyższego stopnia intelektu – samego Boga, którego Tomasz nawet

18 *ST* I, q. 14, a. 1, co.: „Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II de anima dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in III *De anima*. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis”.

19 *SENT* II, d. 38, q. 1, a. 1, ad 2.

nazywa samoistnym aktem pojmowania – *ipsum intelligere subsistens*²⁰. Skale rozpiętości stopni poznania intelektualnego – zdaniem Akwinaty – najłatwiej można dostrzec wśród ludzi: zajmujący się filozofią i rozumiejący ją wyraźnie wybijają się nad tych, których intelekt obraca się wokół wyłącznie użytecznych i praktycznych celów (*rusticus*)²¹. Jak podkreśla Tomasz, nawet największy intelekt filozoficzny nie może dorównać anielskiemu poznaniu intelektualnemu. Jest tak zarówno ze względu na różnicę gatunkową, która w przypadku człowieka musi pozostawać w obrębie gatunku ludzkiego, jak również, co jest podstawą tego uzasadnienia, ze względu na różnicę ontologiczną między bytem ludzkim, a szczególnie jego duszą i intelektem, a intelektem anielskim. W przypadku intelektu boskiego, przewyższa on w większym stopniu intelekt anioła niż intelekt tego ostatniego przewyższa najznajmniejszego filozofa.

Tę wyróżnioną powyżej stopniowalność można oprzeć na charakterystycznej i naturalnej dla każdego bytu doskonałości poznawczej. I nawet jeśli właściwy kontekst omawianego fragmentu dotyczy poznawalności samego Boga, to można go zinterpretować, wyprowadzając wnioski dotyczące natury i możliwości zdolności poznawczych każdej spośród istot poznających. Intelekt boski swoją pojemnością (*capacitas*) dorównuje samemu sobie, w związku z czym najlepiej poznaje siebie. Intelekt anielski, mając doskonalszy punkt wyjścia niż człowiek, poznaje Boga w sposób ograniczony – nie ujmując go w pełni ze względu na to, że sam jest skutkiem działania Jego mocy. Intelekt ludzki swoje poznanie, a w związku z tym i wiedzę czerpie z poznania przedmiotów zmysłowych. To zaś, co nie mieści się w porządku tego, co zmysłowo poznawalne, człowiek i tak poznaje, o ile wyprowadzi informację na ten temat z poznanych rzeczy zmysłowych²².

W *Komentarzu do Sentencji* Tomasz również podkreśla stopniowalność, zaznaczając, że ludzki intelekt wśród substancji intelektualnych jest położony

20 Zob. SCG I, c. 102: „Quod patet non solum ex hoc quod est operatio subsistens: sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia, quae sunt et quae non sunt, bona et mala. In aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis”. ST I, q. 14, a. 4, ad 2: „Ad secundum dicendum quod, cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum; sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens”. ST I, q. 54, a. 1, co.: „Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens”.

21 Akwinata wzmacnia swoje twierdzenie, sugerując, że z tego, iż ktoś nie rozumie filozofii, nie należy wnosić o jej bezużyteczności czy fałszywości. Człowiek, który by tak czynił, pozbawiając się intelektu, byłby „szalonym głupcem” (*maximae amentiae esset idiota*). „Jeszcze większym głupcem” (*nimiae stultitiae*) byłby ten, kto odrzuciłby teologię (prawdę Bożą) ze względu na to, że w pewien sposób przekracza poznawcze zdolności człowieka. Por. SCG I, c. 3.

22 Por. SCG I, c. 3. Temat stopniowalności intelektów, a w związku z tym i analogii między nimi, znaleźć można również w innych fragmentach dzieł Tomasza: SENT II, d. 3, q. 3, a. 1, co; w *Summie teologii* mówi o proporcji intelektów: ST I, q. 64, a. 1, ad 2.

najniżej. Taką pozycję gwarantuje możliwościowy charakter jego intelektu, w zestawieniu z innymi intelektami. Możliwość osłabia ludzki intelekt, przez co jest on w najmniejszym stopniu podobny do działania światła intelektu boskiego, w którym mimo wszystko uczestniczy. Akwinata wyraża zdanie na temat statusu ludzkiego intelektu, któremu światło udzielone przez Boga nie wystarcza do – właściwego naturze intelektualnej – poznawania rzeczywistości. Człowiek poznaje, uzyskując formy poznawcze od zmysłów i wyobraźni, i to dzięki nim chwyta istotę rzeczy. Dokonująca się w intelekcie ludzkim abstrakcja w pewien sposób uniemożliwia poznawanie tego, co powszechne jako jednostkowego, co może się dokonać jedynie przez dołączenie wyobrażenia. Anioł, którego intelekt jest na wyższym stopniu doskonałości, ma właściwy dla intelektualnych istot sposób poznawania i nie potrzebuje czegoś dodanego, by ująć istotę rzeczy. Światło intelektualne pochodzące od Boga, które udzielone jest aniołom, jest podobieństwem wszystkich rzeczy, o ile są jako wzory przekazane przez Boga²³.

Podsumowując na tym etapie rozważania, należałoby wyróżnić następujący porządek bytów ze względu na pryncypium (zasadę), które je stanowi²⁴:

- (1) zasada, która jest czystą możliwością względem jakiegokolwiek formy – materia pierwsza;
- (2) zasada, która jest czystym aktem, samoistnym aktem istnienia (*ipsum esse subsistens*) – Bóg, który jest przyczyną istnienia wszystkich bytów;
- (3) zasady, które występują we wszystkich innych bytach, które są ułożone między wyróżnionymi wyżej: substancje, które są częściowo w możliwości i częściowo w akcie – byty, które mają złożenie z formy i materii oraz istnienia i istoty albo też składają się wyłącznie z istoty i istnienia jako dwóch różnych pryncypiów (akt i możliwość).

23 SENT II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium; et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium; et propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius, et minus simile lumini divini intellectus; unde lumen intellectuale in eo receptum, non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem nisi per species a rebus receptas, quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum: et ideo ex eis singularia non cognoscuntur, quae individuuntur per materiam, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae. Sed in Angelo ex ipso lumine determinantur species quibus fit propria rerum cognitio, sine aliquo alio accepto: et ideo cum illud lumen sit similitudo totius rei inquantum est exemplariter a Deo traductum, per huiusmodi species propria singularium cognitio haberi potest: et ita patet quod secundum gradum naturae intellectualis, est etiam diversus intelligendi modus”.

24 Tę analogię można dostrzec w wielu wypowiedziach Akwinaty, a szczególnie w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*. Zob. QDV q. 8, a. 6, co.; ST I, q. 14, a. 2, ad 3; ST I–II, q. 50, a. 6, co.; QDM q. 16, a. 12, ad 4.

Analogicznie pojawia się porządek zależności bytów w porządku istot intelektualnych:

- (1) zasada, która jest czystą możliwością względem form intelektualnych (intelekt możliwościowy człowieka);
- (2) zasada, która jest czystym aktem (*ipsum intelligere subsistens*) – Bóg jako zasada wszystkich inteligibilnych bytów;
- (3) zasady, które występują we wszystkich pozostałych bytach (aniołowie), które są w jakiś sposób w możliwości, ale też są i w akcie – w tym sensie może występować także intelekt ludzki, o ile ma formę intelektualną w akcie i w akcie pojmuje swój przedmiot²⁵.

2.3. Autorytety o stopniach intelektu

Wraz z tematem stopni intelektów zostają przez Akwinatę przywoływani liczni autorzy, których zdania należałoby teraz właściwie odczytać, by nie uznać identyczności stanowiska Akwinaty z erudycją, na którą on się powołuje. Przywołane niżej stanowiska doskonale pokazują, że kontekst, w którym przywoływani są autorzy, odnosi rozważania o intelekcie do porządku doskonałości, jaki zachodzi wśród substancji o charakterze intelektualnym:

- (1) Awerroes (*Komentarz do „O duszy”*). Akwinata uznaje wprost, że Komentator w swoich dziełach głosił twierdzenia mówiące, że intelekt ludzki jest ostatnim (*ultimus*) w porządku natur intelektualnych. Tomasz dodawał nawet chętnie potwierdzenie tego stwierdzenia: „tak jak materia jest ostatnia w porządku rzeczy cielesnych”²⁶.
- (2) Izaak Izraeli (*Księga definicji*). Często przywoływanym autorem w kontekście stopni intelektów jest Izaak, autor *Księgi definicji*²⁷.

25 Por. TH. SCARPELLI-CORY, *Knowing as Being...*, s. 339–340.

26 SENT II, d. 3, q. 1, a. 3, co.: „Invenitur enim natura cui possibilitas admiscetur plus et plus distans ab actu, secundum quod recedit a similitudine divinae naturae, quae est actus tantum. Illa ergo quidditas est actus completus praeter quam non est suum esse, scilicet natura divina: et ista quidditas simplex quae est propinquior per similitudinem ad divinum esse, minus habet de potentia et plus de actu, et est Deo vicinior, et perfectior: et sic deinceps, quousque veniatur ad illam naturam quae est in ultimo gradu possibilitatis in substantiis spiritualibus; adeo quod non acquiritur sibi esse nisi in altero, quamvis esse suum ad illud non dependeat; scilicet intellectus humanus, qui, secundum Commentatorem, est ultimus in ordine naturarum intellectualium, sicut materia prima in ordine corporalium”.

27 Fragment, o którym mowa, pojawia się w rozważaniach nad zagadnieniem duszy (§ 5). Autor nie widzi sprzeczności w rozumieniu duszy u Platona i Arystotelesa, gdyż mówili oni o czymś innym, gdy jeden ukazywał jej istnienie samodzielne, a drugi oddziaływanie na ciało. Izaak bliższy jest jednak koncepcji Platona, gdy pisze, że „związek dusz z ciałami nie polega na ich wchodzeniu w ciała i ich opuszczaniu”. Charakteryzując rodzaje dusz, pisze niemal za każdym razem, że niższe stopnie wychodzą z cienia wyższego bytu: „Najwyższy stopień i stanowisko zajmuje dusza rozumna, ponieważ powstaje ona na poziomie inteligencji i z jej cienia. Z tego powodu człowiek jest rozumny, docieka, jest w stanie przyjąć

Zdanie, które doskonale wyraża rozumienie ludzkiego, a także innych, wyższych stopni brzmi następująco: „rozum rozpoczyna działanie w cieniu natury intelektualnej (*ratio oritur in umbra intelligentiae*)”²⁸. Akwinata dodaje swój komentarz, że ta uwaga dotyczy pewnego braku i defektu, jakiemu podlega ludzki intelekt w stosunku do innych bytów o naturze intelektualnej. Warto pamiętać, że we fragmentach, w których pojawiają się słowa Izaaka, Akwinata wskazuje, że ludzki intelekt posługuje się wyobrażeniami w swoim działaniu. Działanie intelektu z powodu uwikłania w czasowość wyraża się w osłabieniu światła intelektualnego, które w doskonały sposób mają inteligencje.

- (3) Pseudo-Dionizy Areopagita (*Imiona boskie*). Choć Akwinata jedynie parafrazuje słowa Pseudo-Dionizego, to jednak w czwartej księdze *Imion boskich* odnaleźć można gradację rzeczywistości pochodzącą od najwyższego dobra, a rozwijającą się aż po cztery stopnie bytów: intelektualnych, rozumnych, zmysłowych i wprost tylko istniejących²⁹. Człowiek, mając naturę rozumną, nie mieści się wśród istot intelektualnych, gdyż takimi są aniołowie. Jednak nawet jeśli rozumność jest naturą niższą, to ze względu na zasadę właściwą Dionizyjskiemu neoplatonizmowi, zgodnie z którą natura niższa z powodu swojego najwyższego punktu może dotyczyć kresu porządku wyższego, a człowiek może uczestniczyć w naturze intelektualnej. Choć fragment, w którym padają przywoływane słowa,

wiedzę i mądrość, rozróżnia pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy rzeczami godnymi pochwały i nagany, trwa przy dobru, unika zła. (...) Od duszy rozumnej w jasności i wzniosłości stanowiska niższa jest dusza zwierzęca, ponieważ powstaje ona z [cienia] duszy rozumnej i dlatego oddalona jest od światła inteligencji, i przyjmuje cień i ciemność; pozbawiona jest zdolności dociekania i rozróżniania; ściśle mówiąc jest ona oceniająca [*aestimativa*], metaforycznie zaś – myśląca [*meditativa*]. IZAAK IZRAELI, *Księga definicji*, tłum. L. Kuczyński, s. 208.

28 SENT I, d. 25, q. 1, a. 1, ad 4: „Ad quartum dicendum, quod rationale dupliciter dicitur. Quandoque enim sumitur stricte et proprie, secundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit; et sic rationale est differentia animalis, et Deo non convenit nec Angelis”. W innym fragmencie *Komentarza do Sentencji* pojawia się nawet określenie samego rozumu jako „jakby zaciemnionego intelektu” (*quasi quaedam obumbratio intellectus*). Zob. SENT III, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2. Ciekawie oddają to polscy tłumacze *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*: (1) „Izaak mówi, pojęcie rodzi się w cieniu inteligencji” (Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Rusczyński, t. 1, s. 333); (2) „Izaak określa ludzki rozum, który abstrahuje od wyobrażeń, jako wzrastający w cieniu inteligencji” (Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Rusczyński, t. 1, s. 587).

29 SENT II, d. 3, q. 4, a. 1, arg. 4: „Item, videtur quod nec intelligentia pertineat ad imaginem. Secundum enim Dionysium, distinguuntur quatuor gradus entium, scilicet intellectualia, rationalia, sensibilia et simpliciter existentia. Homo autem non continetur sub intellectualibus, sed sub rationalibus. Cum igitur hic quaeratur quid sit imago, secundum quod est in homine, videtur quod intelligentia ad imaginem non pertineat”.

dotyczy uczestniczenia w obrazie Boga, to jednak Tomasz wskazuje, że obraz Trójcy bardziej odpowiada aktowi intelektu niż rozumowi, gdyż ten ostatni oznacza „osłabioną naturę intelektualną, która poznaje przez poszukiwanie oraz pod względem ciągłości w czasie, co intelekt jest w stanie zgromadzić natychmiast i w pełni światła”³⁰. Niezwykle istotna w tym punkcie jest uwaga Tomasza, że w przypadku człowieka tym szczytowym momentem działania intelektualnego jest rozumienie pierwszych zasad (*intellectus principiorum primorum*), oferujące natychmiastowe i bezpośrednie poznanie³¹.

- (4) *Księga o przyczynach*. W komentarzu do tego dzieła Akwinata w najlepszy sposób prezentuje zagadnienie stopniowości uporządkowanego świata, wiążąc je wprost z tradycją neoplatońską. Akwinata wprost sugeruje, że platonicy uporządkowali świat, wyróżniając porządek bogów, intelektów oddzielonych, dusz i ciał. Wyłącznie bytowi boskiemu (bądź wielości podporządkowanej jednemu) przysługuje natura przyczynowania poszczególnych natur, które z kolei mogą uczestniczyć wyłącznie w bytowaniu, bytowaniu oraz życiu, a także w bytowaniu, życiu i rozumieniu. Jak wyjaśnia Akwinata tezę 19 *Księgi o przyczynach*, pochodność natur od bytu pierwszego sprawia ich ciągłość, powiązanie i graniczność. Dodając

30 SENT II, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4: „Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam, quam secundum rationem; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt”.

31 Ten sam problem Akwinata dyskutuje w innym miejscu *Komentarza do Sentencji*. Używa podobnego argumentu, podkreślając, że zwierzęta jako istoty opierające swe poznanie wyłącznie na zmysłach, w żaden sposób nie mogą zostać zaliczone do istot rozumnych. Ta droga argumentacji może doprowadzić do uznania, że podobnie jest z człowiekiem, który jako istota rozumna nie może być zaliczona od bytów intelektualnych. Akwinata odpowiada, że odległość i w związku z tym różnica między poznaniem zmysłowym a rozumowym jest o wiele większa niż między intelektem a rozumem. Mniejszy dystans w przypadku rozumu i intelektu zagwarantowany jest zgodnością przedmiotową – intelekt i rozum ujmują intencje wyseparowane z warunkowań materialnych. Różnica między nimi tkwi w sposobie dochodzenia do prawdy, która polega na tym, że rozum kończy swoje działanie w intelekcie, gdyż intelekt w prosty sposób widzi to, do czego zmierza rozum. W ten sposób pewność wnioskowania oznacza sprowadzenie wniosku do pierwszych zasad, a na ich widzeniu polega działanie intelektu. Ludzie zatem w swoim działaniu sięgają stopnia bytów intelektualnych ze względu na swoje działanie. Zob. SENT II, d. 9, q. 1, a. 8, ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod plus distat ratio a sensu quam intellectus a ratione: quia sensus et ratio non communicant in uno objecto; cum sensus apprehendat intentiones rerum cum conditionibus materiae; ratio autem et intellectus intentiones a conditionibus materiae separatas; unde in objecto conveniunt; differunt autem in modo: quia in cognitionem veritatis ratio inquirendo pervenit, quam intellectus simplici intuitu videt; unde ratio ad intellectum terminatur; unde etiam in demonstrationibus certitudo est per resolutionem ad prima principia, quorum est intellectus: et ideo non est inconveniens, si homines in sui ultimo gradu ad gradum intellectualium pertingunt”.

interpretację Dionizjańską idącą tropem powiązania różnych porządków i stopni rzeczy, opisuje stopniowalność intelektów: „Tak więc te, które są najwyższe w porządku intelektów lub inteligencji, za sprawą bliższego i doskonalszego uczestnictwa zależą od Boga, bardziej uczestnicząc w Jego dobrach oraz Jego powszechnej przyczynowości. Dlatego też nazywane są one intelektami boskimi bądź boskimi inteligencjami, podobnie jak i Dionizy mówi, że najwyżsi aniołowie istnieją jakby rozmieszczeni w przedsionkach boskości. Natomiast intelekty niższe, które nie osiągają aż tak wzniosłego uczestnictwa w Boskim podobieństwie, są tylko intelektami nieposiadającymi owej Boskiej godności. Ze względu na intelekty ta sama zasada dotyczy dusz, gdyż dusze najwyższe są intelektualne jako bliskie porządkowi intelektów. Natomiast inne dusze niższe nie są intelektualne, ale mają tylko to, co jest [właściwe] duszy, że mianowicie są ożywiające, jak to najbardziej jest oczywiste w przypadku dusz zwierząt i roślin³²”.

Należałoby odnieść się do tych rozważań, które podkreślają porządek świata, wynikający z poznającej siebie przyczyny. Akwinata bowiem w wyraźny sposób akcentuje zróżnicowanie, które wyraża się w stwarzaniu jako pochodzeniu wszystkich bytów od Boga. Największa trudność, nie do pokonania na gruncie neoplatonizmu, związana jest z pogodzeniem jedności absolutnej bytu pierwszego z wielością z niego pochodzącą. Tłumacz polskiej wersji *Komentarza do „Księgi o przyczynach”* podkreśla tę trudność, pisząc o neoplatońskim paradoksie „rozproszenia się [jedności] w wielości”³³. Tomasz podchodzi z rezerwą do tego zagadnienia, postulując stwarzanie jako sposób wyjaśnienia realnej wielości i różnorodności bytów mających różną naturę. W kontekście *Księgi o przyczynach* i Tomaszowego komentarza do niej należy podkreślić, że Akwinata, gdy formułuje uwagi o neoplatońskim rozumieniu stopni bytu w sposób typowy

32 *InLC* 19. „Sic igitur illi qui sunt supremi in ordine intellectuum vel intelligentiarum dependent per quamdam perfectiorem participationem propinquius a Deo, et magis participant de bonitatibus eius et de universali causalitate ipsius; et ideo dicuntur divini intellectus vel divinae intelligentiae, sicut et Dionysius dicit quod supremi Angeli sunt quasi in vestibulis deitatis collocati. Inferiores vero intellectus qui non pertingunt ad tam excellentem participationem divinae similitudinis sunt intellectus tantum, non habentes illam divinam dignitatem. Et eadem ratio est de animabus respectu intellectuum; nam supremae animae sunt intellectuales utpote propinque ordini intellectuum, aliae vero animae inferiores non sunt intellectuales, sed habent solum id quod est animae ut scilicet sint vivificativae, sicut maxime patet de animabus animalium et plantarum”.

33 Zob. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, s. 165.

dla tej tradycji filozoficznej, wysuwa wnioski o istnieniu odpowiednich substancji, które mają charakter taki a nie inny. Typowe dla neoplatonizmu tego dzieła jest sformułowanie podane w tekstach Akwinaty: „Jest więc oczywiste, że substancje duchowe, które są zrównane z wiecznością, jak to zostało stwierdzone, oraz substancje zdolne do powstawania i ginięcia są [wobec siebie] zupełnie niepodobne, gdyż substancje duchowe istnieją zawsze i są niezienne. Żadna z tych dwóch cech natomiast nie przysługuje substancjom podlegającym powstawaniu i ginięciu. Dlatego trzeba, żeby między tymi dwoma skrajnościami było coś pośredniego, co byłoby podobne do obydwu tych skrajności, aby w ten sposób stopnie [doskonałości bytowej] rzeczy wyrażały się poprzez rzeczy podobne³⁴”. Akwinata nawet jeśli uznałby porządek świata i stopnie doskonałości bytów, to nie zgodziłby się na wyciąganie z tego konieczności uznania takiego bądź innego realnego bytu. Oznaczałoby to bowiem ostateczny powód (rację) istnienia bytu ludzkiego – konieczność uczestniczenia w ograniczającej i ograniczonej strukturze świata. O istnieniu człowieka można wnioskować na podstawie istnienia porządku świata intelektualnego i zmysłowego, a nawet więcej, istnienie człowieka jako istoty intelektualnej polegałoby na partycypacji, swoistym sąsiedztwie z inteligencjami.

- (5) Boecjusz (*O pocieszeniu, jakie daje filozofia*). Tomasz dodaje bardzo charakterystyczne określenie, cytowane później przez Tomasza w *Komentarzu do „O Trójcy”*: „rozum do intelektu ma się podobnie jak czas do wieczności i koło do swojego środka. Dla rozumu jest bowiem [to już jest komentarz Akwinaty – dop. M.Z.] właściwe obejmować wiele i z tej wielości wyciągać jedno proste poznanie³⁵. Choć wyrażenie to wprost nie odnosi się do stopni intelektów, to jednak ze względu na kontekst metodologicznych rozważań – podyktowanych tekstem Boecjusza – nad rzeczywistością zmysłową

34 *InLC* 30.

35 *InDT*, q. 6, a. 1, co, ad 3, qu: „Unde dicit Boethius in *IV De consolatione* quodsimiliter se habent ratio ad intelligentiam et tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *O poznaniu Boga*, s. 291. Kontekst rozważań samego Boecjusza jest również interesujący, gdyż ukazuje prostotę i stałość boskiego intelektu względem oddalonego świata, który będąc w ruchu, nie ma cech stałości. Konieczność losu rządzi rzeczami oddalonymi od intelektu nieruchomego, wolność jest uzyskiwana w momencie zbliżania się do stałości wyższego intelektu. Dopiero wówczas Boecjusz pisze: „I jak rozumowanie odnosi się do intelektu, jak powstawanie do tego, co jest, jak czas do wieczności i jak sfera do punktu środkowego, tak zmienny łańcuch losu jest odniesiony do nieruchomej prostoty opatrności”. BOECJUSZ, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* IV, 6, s. 104.

(fizyka), wyobrażeniową (matematyka) i boską (metafizyka), można taki wniosek wyprowadzić. Kilka zdań przed przytoczeniem słów Boecjusza Akwinata rozwija wypowiedź, że dla nauki boskiej (*divinae scientiae*) czymś właściwym, w najwyższym stopniu, jest postępowanie zgodne z intelektualnym sposobem poznawania. Idąc tym tropem należałoby uznać, że rozum nie wystarcza do poznawania treści należących do metafizyki. Akwinata oczywiście unikając neo-platońskich zapędów trwale separujących rodzaje wiedzy, ustawia problem w odwrotny sposób. Podkreśla, że rozważania metafizyki są pierwsze, gdyż dostarczają innym rodzajom wiedzy zasad. Intelektualnie poznane zasady są podstawą budowania wiedzy rozumowej, której najważniejszą cechą jest dowodzenie³⁶. Warto odnotować, że ten sam fragment mówiący o różnicy między rozumem a intelektem pojawia się w rozważaniach Akwinaty, w których odnaleźć można pytanie, czy są jedną albo różnymi władzami: „Boecjusz chciał odróżnić inteligencję od rozumu jako odrębne władze poznawcze nieprzysługujące jednak temu samemu, lecz różnym podmiotom. Pragnął bowiem rozum przypisać człowiekowi i dlatego mówi, że poznaje on formy ogólne w tym, co szczegółowe, ponieważ poznanie ludzkie opiera się właściwie na formach wyabstrahowanych ze zmysłów. Inteligencję pragnął przypisać substancjom wyższym, które w pierwszej intuicji ujmuje formy całkowicie niematerialne, i dlatego pragnie, aby rozum nie osiągał nigdy tego, co należy do inteligencji. Słabość naszego poznania nie pozwala nam bowiem osiągnąć poznania istotności substancji niematerialnych”³⁷.

Jeżeli intelekt i rozum znajdują się w różnych podmiotach, nie można uzasadnić ich ontycznego związku. O ile jednak występują w człowieku, mogą zostać sprowadzone do jednej władzy. Rozum dla Tomasza jest intelektem ze względu na to, że czerpie on zasady z intelektu jako ze źródła i początku, a także urzeczywistnia się w rozumieniu. Intelekt i rozum, jak pisze Akwinata, są jedną władzą, która wówczas jest doskonała, gdy aktualizuje swoje działanie, jakim jest pojmowanie, a także jest niedoskonała, gdy korzysta z rozumowania i je przeprowadza, by pojmować prawdę. Boecjusz daje więc Tomaszowi możliwość do sprowadzenia problemu do Arystotelesowskiego rozwiązania związanego z przedmiotową i aktową perspektywą rozumienia władz człowieka.

36 *InDT*, q. 6, a. 1, co, ad 3, qu.

37 *QDV* q. 15, a. 1, ad 8.

ROZDZIAŁ 3

DOSKONAŁOŚĆ I NIEMATERIALNOŚĆ INTELEKTU BOSKIEGO I INTELEKTU ANIELSKIEGO

Tomaszowe określenie intelektu boskiego wiąże się zazwyczaj z szerszym problemem, a mianowicie zagadnieniem poznania przysługującego Bogu, któremu w dalszej kolejności podporządkowany jest temat wiedzy jaką On ma (*scientia Dei*). Wyjaśniając ten temat, Tomasz posługuje się narzędziami, rozumowaniami oraz kategoriami pochodzącymi z traktatu *O duszy* oraz *Metafizyki* Arystotelesa, zajmując jednocześnie odrębne stanowisko względem bogatej spuścizny filozofów, którzy także w ramach tradycji Arystotelesowskiej prowadzili na ten temat rozważania¹. Znaczące jest, że Akwinata w ramach tego problemu często formułuje swoje wypowiedzi na tematy wiedzy ludzkiej, a także sposobu poznania właściwego dla człowieka². Warto zauważyć także, że w niemal wszystkich dziełach Tomasza, w których pojawia się ten problem, odnaleźć można pewien powtarzający się schemat postępowania oraz wybraną metodę. Jeśli chodzi o metodę, Tomasz wypowiada swoje twierdzenia na temat poznania Boga na podstawie ustalonych twierdzeń na temat poznania człowieka. Przypisując zresztą wszelkie własności Bogu, stosuje zasadniczo trzy drogi (*per remotionem*, *per causalitatem*, *per eminentiam*), zdając sobie sprawę z ograniczeń w przypisywaniu czegokolwiek istocie, która nie jest dla człowieka znana³. Jeśli chodzi o schemat postępowania, to Tomasz stale rozpoczyna od rozstrzygnięcia, czy w Bogu jest wiedza, czy jest poznanie intelektualne, a więc ostatecznie także, czy jest w Bogu intelekt (*an sit*)⁴. Na-

1 Zob. M. OLSZEWSKI, *Komentarz do kwestii 14 «O wiedzy Boga»*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu*, s. 639–654.

2 Oznacza to, że sformułowane są podstawowe wyrażenia, czym jest poznanie w ogóle, ale także jak intelekt ludzki nabywa form poznawczych, jakie są akty poznania ludzkiego oraz jaka jest specyfika przedmiotu poznania intelektualnego.

3 Akwinata w *Summie teologii* w kontekście ustalania charakteru boskiego poznania pisze o drodze ukazywania doskonałości: „(...) skoro doskonałości, wychodzące z Boga w stworzenia są w Bogu w wyższy sposób, jak powiedziano, to trzeba – ilekroć przypisuje się Bogu imię wzięte od jakiejś doskonałości stworzenia – oddzielić od jego znaczenia wszystko to, co odnosi się do niedoskonałego sposobu istnienia, który przysługuje stworzeniu. Toteż wiedza nie jest w Bogu jakością czy sprawnością, lecz substancją i czystym urzeczywistnieniem [aktem – dop. M.Z.]”. *ST* I, q. 14, a. 1, ad 1. Najlepszym przykładem wskazania na trzy drogi są rozważania wiedzy Boga w *Komentarzu do Sentencji*, gdzie Akwinata stosuje właśnie te trzy drogi. Zob. *SENT* I, d. 35, q. 1, a. 1, co.; por. L. ELDERS, *Filozofia Boga*, s. 147–191.

4 Te ostatnie dwa pytania zostają uwydatnione w *Summie przeciw poganom*, gdyż zarówno w *Komentarzu do Sentencji*, jak też w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* i *Summie teologii* Tomasz wprost

stępnie analizuje poznanie Boga, które miałyby dotyczyć Jego samego oraz innych przedmiotów (w tym szczególnie rzeczy jednostkowych, zła, zdarzeń przeszłych przygodnych, nieskończoności). Na sam koniec i niejako oddzielnie omawia naturę wiedzy, jaką można przypisać Bogu (jej dyskursywność, zmienność, a nawet jej kontemplacyjny charakter).

3.1. Natura intelektu Boga

Tomaszowe ujęcia tematu wiedzy Boga są wyrażone na podstawie zasadniczo Arystotelesowskich kategorii aktu i możliwości, ale również kategorii istoty i istnienia, które stanowią w Nim jedność. Trzeba jednak podkreślić, że są również formułowane w odniesieniu do podziału intelektu, jaki można odnaleźć u takich istot intelektualnych, które są w możliwości do poznania. Ponieważ niemożliwe jest poznanie natury intelektu boskiego, to można dojść do pewnego Jego ujęcia na podstawie analizy intelektu ludzkiego. Tomaszowe rozumienie intelektu Boga jest zasadniczo nastawione na eksponowanie tego, że intelekt ten jest czystym, prostym aktem, w którym nie ma żadnej możliwości. Boski intelekt, tak jak cała natura Boga, jest prosty (*simplex*) oraz doskonały (*perfectus*). Są to dwa podstawowe, omawiane po sobie atrybuty Boga w kwestii 3 i 4, pierwszej części *Summy teologii*⁵. Trzeba jednocześnie pamiętać, że Tomasz, mówiąc o wiedzy Boga, nie rozważa, jak Bóg jej nabywa albo na czym polega specyficzny rodzaj „kontaktu” z rzeczami poznawanymi. To, co go interesuje, to odpowiedź na pytanie, w jaki sposób Bóg posiada formy poznawcze poznawanych rzeczy⁶.

Zwróćmy uwagę na wskazane przez Tomasza w *Komentarzu do Sentencji* sposoby dochodzenia do poznania natury Boga, na podstawie których można orzekać przymioty wyrażające Jego naturę. Akwinata wskazuje, że są one trzy: droga odrzucania (*via remotionis*), droga przyczynowości (*via causalitatis*), droga doskonałości (*via eminentiae*). Każda w odmienny sposób ukazuje inny aspekt natury Boga, a w odniesieniu do intelektu ma również inne uzasadnienie. Droga odrzucania polega na usuwaniu z tego bytu wszelkiej możliwości i materialności, które w bytach poza Bogiem mogą

odpowiada na pytanie, czy wiedza w Bogu istnieje albo czy też Jemu przysługuje. Zob. *SENT* I, d. 35, q. 1, a. 1; *QDV* q. 2, a. 1; *ST* I, q. 14, a. 1. Zob. *SCG* I, c. 44.

⁵ Problematyka prostoty Boga została omówiona przez M. Przanowskiego. Zwraca on uwagę nie tylko na niuanse myśli Tomaszowej, ale także na bogatą dyskusję wśród tomistów na ten temat. Zob. M. PRZANOWSKI, *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu...*, s. 53–135.

⁶ Zob. E. STUMP, *Aquinas*, s. 184.

decydować albo o niedoskonałości, albo o ich zwielokrotnieniu. Droga ta prowadzi do przypisania Bogu kategorii pierwszego i czystego aktu. A jeśli będzie określony jako forma pozbawiona materii, to będzie bytem o naturze intelektualnej, który w sobie i przez siebie istnieje (*per se subsistens* oraz *in se subsistens*)⁷. Z kolei w drodze przyczynowania ustalane jest istnienie intelektu, który byłby przyczyną celową całej istniejącej natury, aby mogło być realizowane twierdzenie, tak mocno wyakcentowane przez Alberta Wielkiego, że „dzieło natury jest dziełem inteligencji”⁸. Posiadanie intelektu przez inne byty będzie pozwalało również na określenia celu i jego wybór o tyle jednak, o ile będą poznającymi i mającymi wiedzę. Ostatnia droga w przywoływanym fragmencie dotyczyłaby przypisywania doskonałości w kategorii poznawania, które rozciągnięte byłoby aż do wskazania na najwyższy intelekt i najdoskonalszą możliwą wiedzę⁹.

Te trzy drogi ostatecznie i tak sprowadzone zostaną przez Akwinatę do jednej kluczowej zasady, wokół której będą formułowane argumenty ukazujące naturę intelektu w Bogu. Tą zasadą będzie doskonałość. Odwoływanie się do niej będzie stałym sposobem tworzenia analogii na temat intelektu boskiego, opierając się na rozumieniu niedoskonałego intelektu ludzkiego.

Doskonałość intelektu boskiego ma swoje uzasadnienie w samym Tomaszowym rozumieniu Boga jako bytu, którego istotą jest istnienie (*esse Dei*

7 SENT I, d. 35, q. 1, a. 1, co.: „Prima igitur via, quae est per remotionem, est haec: cum a Deo omnis potentia et materialitas removeatur, eo quod ipse est actus primus et purus, oportet essentiam ejus esse denudatam a materia, et esse formam tantum. Sicut autem participationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas: unde forma principium cognitionis est; unde oportet quod omnis forma per se existens separata a materia, sit intellectualis naturae: et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens: si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alicujus subsistentis, non erit intellectus sed principium intelligendi: quemadmodum omnis forma non in se subsistens non operatur sed est operationis principium, ut caliditas in igne. Cum igitur ipse Deus sit immunis ab omni materia, et sit per se subsistens, quia esse suum ab alio non dependet, oportet quod ipse sit intelligens et sciens”.

8 SENT I, d. 35, q. 1, a. 1, co.: „Secunda via, quae est per causalitatem, est haec. Omne enim agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedit aliqua cognitio praestituens finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est conjuncta tendenti in finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis; et ita est in omnibus quae agunt per necessitatem naturae; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam; unde, philosophus dicit, quod opus naturae est opus intelligentiae. In aliquibus autem ista cognitio est conjuncta ipsi agenti, ut patet in animalibus; unde oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum et voluntatem; et ita, quod sit intelligens et sciens”. Zob. ALBERT WIELKI, *O piętnastu problemach teologiczno-filozoficznych*, c. 2, tłum. A. Rosłan, s. 89.

9 SENT I, d. 35, q. 1, a. 1, co.: „Tertia via, quae est per eminentiam, est haec. Quod enim invenitur in pluribus magis ac magis secundum quod plures alicui appropinquant, oportet ut in illo maxime inveniatur; sicut calor in igne, ad quem quanto corpora mixta magis accedunt, calidiora sunt. Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionem participant; sicut homines plus quam bruta et Angeli magis hominibus; unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur”.

est sua essentia)¹⁰, który istnieje jako samodzielny (*ipsum esse subsistens*)¹¹, który istnieje jako akt (*esse in actu*)¹². Z tego wynika, że każda własność będzie wyrażać istotę i istnienie Boga, a nie jakąkolwiek przypadłość czy też własność: „cokolwiek zaś jest w Bogu, jest istotą Boga. Poznanie właściwe Bogu jest więc istotą Boga, istnieniem Boga i samym Bogiem, Bóg bowiem jest swoją istotą i swoim istnieniem”¹³. W *Summie przeciw poganom* Akwinata sformułuje nawet analogię pokazującą zależność w Bogu intelektu i poznania oraz istnienia i istoty¹⁴. Jednocześnie odrzucone zostaną wątpliwości co do jakiegokolwiek możliwości istniejącej w Bogu. Bóg nie może mieć intelektu, gdyż wprowadzałoby to pewną relację między nim a istotą Boga. I dalej, jeśli Bóg jest intelektem i poznaniem, to będzie ono miało również identyczną z Nim naturę, będzie wieczne, niezmiennie, zawsze w akcie. Nie będzie więc poznawał, w znaczeniu nabywania nowych form poznawczych ani nie będzie w Nim żadnej zmiany ani zwielokrotnienia w trakcie poznania¹⁵. Jedność intelektu w Bogu będzie miała jeszcze dalsze konsekwencje. W Bogu intelekt, przedmiot poznania, sama forma poznawcza, a także poznanie będą jednym¹⁶. To zaś będzie oznaczało, że Bóg poznaje inne byty przez swoją istotę, nie mając innych form poznawczych niż ta, którą jest On sam. W tym punkcie posiadanie innych form niż Jego istota byłoby byciem w możliwości względem niej¹⁷.

Intelekt boski jest przyczyną rzeczy i pozostaje ich miarą. Rzeczy dla intelektu ludzkiego są przyczynami intelektualnego działania, przez co wiedza ludzka i w związku z tym intelekt są mierzone naturą rzeczy. W ten sposób intelekt boski jest miarą pierwszą, która nie jest mierzona (ze względu na

¹⁰ SCG I, c. 22.

¹¹ ST I, q. 4, a. 2, co.: „Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent”.

¹² ST I, q. 4, a. 1, co.: „Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis”.

¹³ SCG I, c. 45: „Quicquid autem est in Deo, est divina essentia. Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus: nam Deus est sua essentia et suum esse”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*..., t. 1, s. 131.

¹⁴ SCG I, c. 45: „Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est eius essentia, ut supra probatum est. Ergo et intelligere divinum eius intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia: alias esset accidens Deo”.

¹⁵ Zob. SCG I, c. 45: „Si autem divinum intelligere est eius esse, necesse est quod intelligere eius sit simplex, aeternum et invariabile, et actu tantum existens, et omnia quae de divino esse probata sunt. Non est igitur Deus in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens”.

¹⁶ Zob. ST I, q. 14, a. 4, co.

¹⁷ Zob. SCG I, c. 46: „Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu: sicut per speciem sensibilem sensus actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicuius. Quod esse non potest, ut supra ostensum est”.

aktualną nieskończoność), rzeczy są miarą drugą, ale są czymś mierzonym. Ludzki zaś intelekt jest mierzony i w porównaniu do intelektu boskiego nie będzie mierzącym¹⁸. Kierowanie się intelektem ludzkim do rzeczy oznacza naturalną dla niego konieczność uzgodnienia się z rzeczą, aby mogła być poznana. Z tego samego powodu musi w doskonały sposób zjednoczyć się z intelektem ludzkim. W przypadku poznawania Bożego i Jego intelektu, to istota Boża jest formą intelektu i jest tym samym, co intelekt boski. W ten sposób doskonałość intelektu boskiego i jedność znajdująca się w Nim pozwala na doskonałe poznanie siebie¹⁹. Intelekt ludzki ze względu na specyficzny rodzaj poznania, co oznacza przede wszystkim poznanie rzeczy materialnych przez abstrahowanie, nie ma takiego doskonałego sposobu poznawania siebie.

Akwinata zwraca uwagę, że w przypadku doskonałego poznania i wiedzy, jaką ma Bóg, nie ma mowy o sprawności (dyspozycji). Posiadanie dyspozycji zakłada zdwojenie na dyspozycję poznawczą oraz jej aktualizację, która może się dokonać dzięki formie poznawczej. Bóg nie ma form poznawczych, które byłyby różne od Niego samego – nie mogą one wprowadzać wielości w Boga. Ostatecznie sprawność ma również więcej wspólnego ze stanem możliwości aniżeli aktu, choć nie jest to ta sama możliwość, jaka przed dokonaniem pierwszego czy też kolejnego aktu poznawczego. Jest to możliwość, dzięki której łatwiej wykonuje się działania poznawcze – przykładem jej może być właśnie wiedza, która w człowieku jest różna od samego intelektu²⁰.

Kolejnym wyrazem odnoszenia się Tomasza do tematu doskonałości intelektu boskiego będzie rozpatrywanie różnych aktów intelektu ludzkiego i negowanie ich w odniesieniu do poznania boskiego. Choć pozornie może się to wydawać argumentacją *via remotionis*, to jednak doskonałość intelektu boskiego wykluczać będzie rozumowanie (*rationatio, discursum*), łączenie i dzielenie (*componendo et dividendo*), które są naturalnymi aktami intelektu możliwościowego. W *Summie przeciw poganom* Akwinata bardzo wyraźnie podkreśla, że w naturze ludzkiej intelekt jest w poznawaniu wyższy niż rozum (rozumowanie). Rozum jest raczej niedoskonałym, wręcz wybrakowanym

18 SENT I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 2: „Res autem diversimode se habent ad diversos intellectus: quia intellectus divinus est causa rei; unde oportet quod res mensuretur per intellectum divinum, cum unumquodque mensuretur per suum primum principium; et ideo dicit Anselmus, quod res dicitur esse vera quando implet hoc ad quod est ordinata in intellectu divino. Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, in quantum scilicet intellectus accipit a rebus; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis, ut dicitur X *Metaphysicae* (...) Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans. Dico igitur, quod prima mensura veritatis est una tantum; sed mensurae secundae, scilicet ipsae res, sunt plures”. Zob. SCG I, c. 61; ST I, q. 14, a. 8, co.

19 SCG I, c. 47.

20 SCG I, c. 56.

działaniem intelektualnym²¹. Rozumowanie jako akt przechodzenia od jednej rzeczy poznanej do drugiej nieznanej, jest pewną aktualizacją (nie musi to oczywiście wynikać z rozważania tego, jakie wnioski wynikają z przesłanki – to działanie jest sądzeniem)²² i zakłada możliwość intelektualną. Istnienie możliwości intelektualnej wiąże się z intelektem możliwościowym, ale także z tym, że wyprowadzane wnioski są w pewien sposób w możliwości względem przyjętych zasad (nie są konieczne, są w możliwości do wyprowadzenia). Tomasz pozwala sobie, nawet rozważając możliwość rozumowania w Bogu, na porównanie Jego intelektu do pierwszego nieporuszonego poruszyciela, gdyż to w takim Arystotelesowskim rozumieniu wiedza Boża będzie w akcie, nie będąc niczym poruszoną. Ruch nie tylko zresztą w dziedzinie poznawczej przysługuje istotom, które wyposażone są w strukturze swojego bytu w możliwości. Do tego należy dodać, że potrzeba aktu wnioskowania w bytach intelektualnych wynika z ich niedoskonałości²³. Jak pisze Akwinata: „Otóż w poznawaniu przez rozumowanie rzecz staje się znana przez coś innego, natomiast to, co poznajemy intelektem, jest znane samo przez się i do poznania tego wystarcza natura poznającego bez zewnętrznej pomocy”²⁴. Doskonałość intelektu boskiego będzie więc oznaczać poznanie rzeczy, i to wszystkich rzeczy, w taki sposób, że znane są same przez się (*per se nota*). Drugim działaniem właściwym dla niedoskonałego intelektu ludzkiego jest łączenie i dzielenie. Jest ono kluczowe, gdyż jest właściwe dla człowieka a intelekt boski jest go pozbawiony. Intelekt łączący i dzielący obraca się wokół przedmiotów, które podlegają poznaniu tego rodzaju. Poznanie ludzkie polega na tym, że oddzielone jest w nim poznanie istoty rzeczy materialnej (czym ona jest) od poznania tego, co jest w tej istocie bądź też się w niej nie zawiera. Oznacza to, że wyrażanie zdań, które dokonuje się w ramach aktu łączenia i dzielenia (twierdzenia i przeczenia), narażone jest na fałsz i błędne przypisywanie istocie rzeczy tego, czego ona nie ma. Działanie in-

21 SCG I, c. 57. „Unde manifestum est quod defectivus quidam intellectus est ratio”.

22 SCG I, c. 57: „Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans: hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta iudicando”. W *Summie teologii* Tomasz odróżnia te dwa rodzaje dyskursywnego poznania: wnioskowanie wedle następstwa (od jednego poznanego przechodzimy do drugiego) oraz wnioskowanie wedle przyczynowania (poznanie wniosków z poznania przesłanek). Obydwa rodzaje wnioskowania nie przysługują Bogu, nawet gdyby pierwsze było potraktowane jako rodzaj widzenia wszystkiego w zasadzie. Zob. ST I, q. 14, a. 7, co.

23 W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* Tomasz pisze, że w ludzkim poznaniu jest element doskonałości i niedoskonałości. Pierwszy z nich pochodzi z pewności poznania, którą człowiek może uzyskać, druga zaś związana jest z nabywaniem wiedzy poprzez rozumowanie. Intelekt ludzki jest niedoskonały w porównaniu do boskiego i anielskiego, a wnioski wynikające z zasad zna jedynie w możliwości. Zob. QDV q. 2, a. 1, ad 4.

24 SCG I, c. 57. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. 1, s. 155.

tektu w postaci łączenia i dzielenia wiąże się z wielością ze względu na to, że posługuje się wieloma złoženiami, aby opisać różne rzeczy. Posługując się jednym zdaniem, np. „człowiek jest zwierzęciem”, nie jest w stanie osądzić drugiego zdania, np. że „trójkąt jest figurą”. Doskonałość intelektu boskiego nie pozwala na jakąkolwiek wielość w poznaniu, choć w żaden sposób nie sprzeciwia się to temu, aby mógł poznawać to, co mnogie, a także to, co na przykład wyrażane w naszych zdaniach²⁵.

Ostatni aspekt doskonałości intelektu boskiego, o którym należy wspomnieć, związany jest z Jego niematerialnością, która jest określona na podstawie niematerialności intelektu ludzkiego. Poznanie intelektualne każdego rodzaju istot na każdym stopniu intelektu wyraża się w niematerialności. Intelekt człowieka dochodzi do form niematerialnych drogą abstrahowania. W intelekcie boskim, jak zostało już powiedziane, forma poznawcza nie tylko nie jest abstrahowana, ale stanowi istotę Boga. Jednak to, co najistotniejsze, co jest podstawą wyprowadzania analogii o intelekcie boskim, jest stwierdzenie pochodzące od Arystotelesa, że formy poznane stają się czymś identycznym z intelektem aktualnie poznającym²⁶. Oczywiście posiadanie przez człowieka intelektu możliwościowego sprawia, że nie można o nim powiedzieć, iż będzie w stanie kiedykolwiek uzyskać stan pełnego aktu i pełnego zjednoczenia z przedmiotem poznawanym (choć i tak się ono dokonuje). Jest tak przede wszystkim dlatego, że w stały sposób jest w możliwości do poznawania jeszcze innych przedmiotów. Gdyby Akwinata uznał, że właściwym przedmiotem poznania intelektualnego w człowieku jest Bóg, to jego poznanie mogłoby jedynie sprawić, iż pozostałe przedmioty nie musiałyby być poznawane. Tymczasem, za Arystotelesem, Tomasz powie wręcz na odwrót: „Intelekt poznawszy to, co najbardziej poznawalne, nie poznaje gorzej tego, co mniej poznawalne, lecz poznaje to lepiej”²⁷.

3.2. Intelekt Boga a intelekt człowieka

Aby jeszcze lepiej uchwycić wyjątkowość opisu działania intelektu boskiego w porównaniu do działania intelektu możliwościowego i czynnego w człowieku, należy podkreślić aktywność tego pierwszego i to, że pozostaje

²⁵ SCG I, c. 59. Por. ST I, q. 14, a. 14, co.

²⁶ Zob. ST I, q. 14, a. 1, co. W *Summie teologii* niematerialność Boga jest argumentem za istnieniem wiedzy oraz intelektu w Bogu.

²⁷ SCG I, c. 69. „Intellectus cognoscens maximum intelligibile non minus cognoscit minora, sed magis”.

w ciągłym akcie poznania. Dla Tomasza wyjaśnienie formuły „to, co aktualnie intelektualnie poznane jest tym samym, co intelekt w akcie (*intelligibile in actu est intellectus in actu*)”²⁸ staje się sposobem ukazania różnicy między intelektem boskim i ludzkim, o ile w ludzkim pozostaje zróżnicowanie na dwie władze intelektualne. Te wyjaśnienia można sprowadzić do następujących punktów:

- (1) W człowieku intelekt, a w istniejącej rzeczy materialnej poznawana istota, są w możności i w ten sposób różnią się także od siebie. Dopóki intelekt nie otrzyma formy poznawczej, dopóty nie poznaje aktualnie. Przedmiot ten, będący w możności, nie jest poznawany aktualnie, dopóki nie zostanie zaktualizowany przez intelekt czynny. Gdyby przedmioty poznania przez intelekt boski były poza nim, wówczas i byłby wobec nich w możności i potrzebowałby czegoś zewnętrznego do aktualizacji poznania²⁹. Należy więc wnioskować, że intelekt boski jest w akcie względem poznawanych przedmiotów: „rzecz poznawana musi być w poznającym. Aby więc twierdzić, że Bóg poznaje wielość rzeczy, nie wystarczy przyjąć, że formy rzeczy istnieją same przez się poza umysłem Boga, lecz muszą się znajdować w samym Jego umyśle”³⁰.
- (2) W człowieku intelekt nie może poznać wielu rzeczy aktualnie. Gdyby poznawał wiele rzeczy i jednocześnie spełniał formułę identyczności z tym, co intelektualnie poznawalne, to byłby jeden i zwielokrotniony w akcie. Ta niemożliwość osadzona jest ostatecznie na założeniu posiadania natury intelektu możnościowego. W pewnym znaczeniu człowiek może poznać tę samą rzecz poprzez wiele form, ale o tyle, o ile będą należały do różnych rodzajów (drzewo ma kształt, barwę, wielkość – wiele rodzajowych form w poznawaniu)³¹. Również poznanie gatunku ludzkiego, bez uwzględnienia różnic, jakie są między ludźmi, jest jakąś postacią poznania wielu elementów³². Forma poznawcza kształtująca intelekt musi być jedna, gdyż odpo-

²⁸ SCG I, c. 52.

²⁹ W *Summie teologii* Akwinata pisze następująco: „Ponieważ Bóg nie ma nic z możności, lecz jest czystym urzeczywistnieniem, intelekt i przedmiot poznania musi w Nim być tym samym pod każdym względem; w ten sposób mianowicie, że Bogu nie brakuje formy poznawczej, jak brakuje jej naszemu intelektowi, gdy poznaje w możności. Forma poznawcza to nic innego niż substancja boskiego intelektu, tak jak zdarza się to w naszym intelekcie, gdy poznaje w urzeczywistnieniu. Sama jednak forma poznawcza jest samym boskim intelektem. W ten sposób Bóg poznaje siebie przez siebie samego”. Por. ST I, q. 14, a. 2, co.

³⁰ SCG I, c. 52. Zob. QDV q. 2, a. 3, co.

³¹ Zob. SCG I, c. 55.

³² Zob. ST I, q. 14, a. 12, co.

wiada jednemu poznawanemu bytowi, mającemu jedną formę (jako formę bytowania). Intelkt boski w akcie może poprzez jedną formę poznawać równocześnie w akcie wszystkie, zróżnicowane byty. Jako będący w akcie poznania równocześnie, a nie sukcesywnie, poznaje wszystkie byty³³.

- (3) W człowieku intelekt będący w akcie upodabnia się do rzeczy poznanej³⁴. Jednak w przypadku naszego intelektu poznanie dokonuje się w taki sposób, że dotyczy rzeczy zmysłowo poznawalnych. Nie dokonuje się to jednak tak, że rzecz jednostkowa powoduje to upodobnienie w intelekcie. Forma jednostkowa może wywołać upodobnienie we władzach zmysłowych, ale nie niematerialnych. Tylko pośrednictwo intelektu czynnego umożliwia ten stan aktualnego poznania poprzez odrzucenie wszystkiego co jednostkujące, a więc poprzez wyabstrahowanie przedmiotu intelektualnego. Jak sugeruje Tomasz, w Bogu to intelekt oddziałuje na upodobnienie w rzeczach poznawanych, gdyż to forma w intelekcie rozciąga się na wszystkie rzeczy, które podlegają jego przyczynowości (tam sięga wiedza, gdzie sięga Jego przyczynowość)³⁵. Intelkt boski tym samym poznaje wszystkie rzeczy jednostkowe, podczas gdy ludzki intelekt jest w tym względzie ograniczony³⁶. W ten sposób aktualna wiedza intelektu boskiego w stosunku do rzeczy jest wiedzą twórcy (co Tomasz wyraźnie podkreśla, że nie stanowi formy), podczas gdy wiedza człowieka o rzeczach jest wiedzą odbiorcy dzieła.

Tomaszowe ujęcie intelektu boskiego charakteryzuje dążność do wykazania doskonałości poznania, które Jemu przysługuje. Dla Tomasza doskonałość jest jednak pochodną prostoty ujętej w Bogu, jako najważniejszego atrybutu Jego natury, który przejawia Jego *esse*. Doskonałość i prostota wskazują na sposób, w jaki Bóg ma wiedzę o sobie i wszelkich rzeczach jednostkowych (również brakach i złu). Dystynkcja w intelekcie ludzkim

³³ Zob. SCG I, c. 55.

³⁴ W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* Akwinata pisze: „Przedmiot poznania nie jest doskonałością poznającego ze względu na rzecz poznawaną, ta rzecz bowiem jest poza poznającym, lecz z racji podobizny przedmiotu, dzięki której jest poznawany, gdyż doskonałość jest w tym, co udoskonalone. W duszy nie ma kamienia, lecz podobizna kamienia. Natomiast podobizna rzeczy poznawanej jest w intelekcie dwojako: nieraz jako właśnie coś odrębnego od poznającego, niekiedy zaś jako istota poznającego. (...) A ponieważ intelekt Boży nie posiada wiedzy uprzączynowanej przez rzeczy ani podobizna rzeczy, przez którą poznaje rzecz, nie jest odrębna od Jego istoty, ani Jego istota nie jest uprzączynowana, to z tego, że poznaje inne rzeczy, w żaden sposób nie wynika, iż Jego intelekt jest doskonałony przez coś zewnętrznego”. Por. QDV q. 2, a. 3, ad 1.

³⁵ ST I, q. 14, a. 11, co.

³⁶ Zob. SCG I, c. 65. Zob. ST I, q. 14, a. 11, ad 1.

na intelekt możliwościowy i czynny służyła do rozwiązania wielu zagadnień i do wnikięcia, w pewien ograniczony sposób, w naturę intelektu boskiego. Można podsumować powyższe uwagi o intelekcie boskim słowami samego Tomasza, który w kontekście poznania rzeczy nieskończonych następująco porównuje intelekt ludzki i boski: „Po pierwsze, nasz intelekt jest wprost skończony, a intelekt boski nieskończony. Po drugie, nasz intelekt poznaje różne rzeczy przez różne formy poznawcze. Stąd też nie może poznawać nieskończonej liczby rzeczy w jednym ujęciu poznawczym, tak jak intelekt boski. Trzeci aspekt wywodzi się stąd, że ponieważ nasz intelekt poznaje różne rzeczy różnymi formami poznawczymi, nie może poznawać wielu rzeczy równocześnie – i tak, rzeczy nieskończone może poznawać tylko sukcesywnie, oznaczając je liczbowo. Nie ma tego w intelekcie boskim, który ogląda równocześnie wiele rzeczy, widząc je jakby przez jedną formę poznawczą. Po czwarte, intelekt boski poznaje zarówno to, co istnieje, jak i to, co nie istnieje”³⁷. Ten ostatni punkt nie odnosi się do poznania przedmiotowego, gdyż to, co nie istnieje, nie jest przedmiotem poznania boskiego, ale do aktualności i urzeczywistnienia przedmiotu poznawanego w czasie.

3.3. Natura intelektu anioła

Z pewnością zrozumienie intelektu boskiego może się dokonać także przez zwrócenie uwagi na intelekt anielski, który różni się zasadniczo od Bożego, gdyż nie stanowi on ani istoty, ani istnienia ich bytu. Jednak anioł również będzie miał wiedzę w akcie i to wiedzę doskonałą, bo pochodząca od samego Boga, który ją daje w akcie stworzenia, a także jako łaskę. Twierdzenia na temat intelektu anielskiego zostały przez Tomasza bardzo dogłębnie zanalizowane i wyrażone w różnych dziełach i zasadniczo są oparte na rozważaniach struktury ontycznej substancji oddzielonych. Tomasz nie formułował swoich wypowiedzi o intelekcie anielskim, uwznioślając działania intelektualne człowieka czy też pomnażając jego możliwości. Raczej wskazywał na analogie między naturą bytu intelektualnego, który związany

37 SCG I, c. 69: „Primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est: divinus autem infinitus. Secundum est, quia intellectus noster diversa per diversas species cognoscit. Unde non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus. Tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere; et ita infinita cognoscere non posset nisi successive ea numerando. Quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa. Quartum est, quia intellectus divinus est eorum quae sunt et quae non sunt”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. 1, s. 186.

jest z materią, i takiego, który materii jest pozbawiony. Tym samym wypowiedzi o intelekcie anielskim formułowane były także na podstawie natury intelektu możliwościowego i czynnego.

Ponieważ Tomasz opisał byt anielski w sposób wyjątkowy, to również zaprezentował wyjątkową teorię poznania i teorię intelektu anielskiego³⁸. Jego myśl sprowadzała się do tego, że aniołowie w całym swoim rodzaju mimo wszystko są bytami złożonymi. Wprowadzając w ich bycie podział na istnienie i istotę, które pojmował jako powiązanie aktu i możliwości³⁹, nie musiał wysilać się na uzasadnienie różnic między Bogiem a aniołami. Tym samym w ich możliwości, będącej istotą, doszukiwał się bezwzględnej racji tego, że są w pełni istotami intelektualnymi, będąc jednocześnie jednostkowymi formami stanowiącymi kompletny, własny gatunek.

Intelekt anielski jest jego władzą i różni się od jego substancji, a także od istnienia i istoty⁴⁰. Tomasz chcąc ustalić naturę bytu oraz naturę poznania anielskiego, wyjaśnia następujące twierdzenia: (1) byt, który ma

38 Jeśli chodzi o rozumienie bytu anielskiego, to związane jest ono po pierwsze z wyraźnym zaznaczeniem tego, że natura anioła jest niecielesna, ale również niematerialna. To drugie określenie zostaje odrzucone w wyjątkowy sposób ze względu na obecną myśl Awicebrona, która wprowadzała materię (o różnym charakterze) do wszystkich bytów oprócz Boga. Akwinata, poczynawszy od *O bycie i istocie*, a skończywszy na *O substancjach oddzielonych*, wyrażał swoje własne rozumienie bytu anielskiego. Dla zobrazowania można przywołać fragment z *Kwestii dyskutowanej o stworzeniach duchowych*, która pochodzi ze „środkowego” okresu twórczości Akwinaty: „Pierwszy, bezwzględnie doskonały akt, który ma w sobie całą pełnię doskonałości, przyczynuje istnienie w akcie we wszystkich [bytach], lecz zgodnie z pewnym porządkiem. Żaden uprzączynowany akt nie posiada całej pełni doskonałości, ale ze względu na pierwszy akt, każdy [kolejny] akt uprzączynowany jest niedoskonały. O tyle jakiś akt jest doskonały, o ile jest bliższy Bogu. Spośród zaś wszystkich stworzeń najbliższe Bogu są substancje duchowe, co jasne jest na podstawie słów Pseudo-Dionizego z księgi IV *Hierarchii anielskiej*. To najbardziej zgadza się z doskonałością pierwszego aktu, że [substancje duchowe] porównywane są do niższych stworzeń, tak jak doskonałe do niedoskonałego i tak jak akt do możliwości. Ten argument z porządku rzeczy w żaden sposób nie sugeruje, by substancje duchowe do swojego istnienia potrzebowały materii pierwszej, która jest czymś najbardziej niekompletnym wśród wszystkich bytów, lecz że są one daleko ponad całą materią i znakomitsze niż wszelkie byty materialne. (...) Trzeba aby w stworzonych substancjach duchowych było złożenie, w którym jeden z elementów porównywany był do drugiego jak możliwość do aktu. Można to wykazać następująco: jasne jest, że byt pierwszy, który jest Bogiem, jest aktem nieskończonym, gdyż ma w sobie całą pełnię istnienia, nie ograniczoną do jakiejś natury rodzaju czy gatunku. Stąd trzeba aby Jego samoistne istnienie nie było jakby naddane jakiejś naturze, która nie byłaby swoim istnieniem (aktem istnienia), gdyż w ten sposób ograniczałoby się do jakiejś natury. Dlatego mówimy, że Bóg jest samym swoim istnieniem (samym aktem istnienia). Tego zaś nie można powiedzieć o niczym innym, tak jak niemożliwe jest do pojęcia, by istniało wiele oddzielonych bieli; nawet gdyby istniała biel oddzielona od każdego podmiotu i istoty przyjmującej, to nadal byłaby tylko jedna. W ten sposób konieczne jest również by istniało tylko jedno samoistne istnienie (samoistny akt istnienia). Wszystko zaś co jest po bycie pierwszym, skoro nie jest swoim istnieniem (aktem istnienia), ma istnienie w czymś przyjętym, przez co samo istnienie jest zacienione. I w ten sposób w jakimkolwiek stworzeniu inna jest natura rzeczy, która uczestniczy w istnieniu i inne jest samo istnienie (akt istnienia) uczestniczące”. QDSC a. 1, co.

39 Zob. T. TIURYN, *Akt i możliwość w poznaniu anielskim według Tomasza z Akwinu*, s. 441–466.

40 Tomasz Stępień podkreśla, że to odróżnienie ma znaczenie nie tylko w bytach anielskich, ale również w człowieku, w którym podobnie jak w aniele jest różnica pomiędzy istnieniem i istotą jako aktem i możliwością. W przypadku poznania ludzkiego, ze względu na związek natury intelektualnej z ciałem, będzie musiało występować zdwojenie i zróżnicowanie struktury intelektualnej. Zob. T. STĘPIEŃ, *Niematerialny charakter poznania anielskiego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 429–430.

w sobie możność, nie może sam z siebie być powodem zaktualizowania jej (w dziedzinie ontycznej i teoriopoznawczej); (2) nie jest możliwe, aby myślenie anioła miało charakter samoistny (*esse subsistens*); (3) gdyby anioł był swoim aktem poznania, wówczas nie byłoby zróżnicowania i hierarchii wśród aniołów. Tylko w Bogu zachodzi sytuacja pełnego aktu, w którym istnienie ma samoistny charakter, oraz tylko w tym jedynym bycie zachodzi poznanie intelektualne, które nie ma stopniowości⁴¹.

3.4. Intelpekt możnościowy i czynny w aniołach

W rozważaniach na temat intelektu aniołów najbardziej zaskakujące i najbardziej intrygujące, z naszego punktu widzenia, jest pytanie pojawiające się w *Summie teologii*⁴²: Czy w aniele jest intelekt czynny i możnościowy? Pytanie wcale nie jest przypadkowe, już choćby dlatego, że pozytywnie odpowiadał na nie Bonawentura⁴³. Tomasz wychodzi od uzasadnienia powodu przyjmowania w człowieku rozróżnienia na intelekt możnościowy i czynny, które pochodzi od Arystotelesa. Zdaniem Akwinaty konieczność dwóch intelektów podyktowana była pewnym specyficznym stanem ludzkiego intelektu, który nie zawsze aktualnie pojmuje, będąc jednocześnie w możności do tego. Aktualne poznanie nie polega na niczym innym niż na wprowadzeniu w akt władzy, która może nadal pozostawać w możności względem poznawania czegokolwiek innego. Władza poznawcza, która może zostać zaktualizowaną przez poznanie swojego przedmiotu (*cum fit sciens*) i prowadzenie rozwa-

41 Zob. *ST I*, q. 54, a. 1, co.

42 *ST I*, q. 54, a. 4, co.

43 Zob. BONAWENTURA, *Commentarium in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1: „Et ideo est tertia positio, quod Angelus omnia cognoscit per species innatas, non quia non possit recipere species; tunc enim si Deus crearet aliquid novum in specie, necesse esset Angelum ignorare; quod si falsum est posset recipere. Et ideo haec non est ratio, sed hoc, quod Deus intellectum angelicum possibilem tot speciebus implevit, quod per illas poterat omnia cognoscere sine omni receptione nova. Et ideo dicitur intellectus angelicus actu respectu rerum, non quia se ipso sit in actu, vel quia sit actus, sed per species factus est in actu”. Bonawentura wychodzi z założenia, że anioł, ponieważ nie jest czystym aktem, więc musi mieć zarówno intelekt możnościowy, jak i czynny. I tak dzięki obydwu ma o wiele większą doskonałość niż intelekt człowieka. Bonawentura przypisuje poznaniu anielskiemu jakiś rodzaj abstrahowania. Będzie to oznaczać, że w poznawaniu rzeczy jednostkowych, podobnie jak człowiek, będzie otrzymywał formę poznawczą od rzeczy, choć otrzymuje ją również w postaci wiedzy, którą ma w sobie (zdaniem Bonawentury anioł podobnie jak człowiek poznaje w sposób powszechny i potrzebuje dodatkowego działania, by poznawać jednostkowe rzeczy). Poglądy Bonawentury mieściły się w ramach wypowiedzi Aleksandra z Halles, który podobnie wypowiadał się na ten temat. Bonawentura jedynie je rozwinął. Zob. T. STĘPIEŃ, *Niematerialny charakter poznania anielskiego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 430, 434–435. Warto podkreślenia jest również, że w porównaniu do Tomasza Bonawentura, opisując intelektu anielskie, ujmował je jako bliższe człowiekowi aniżeli Bogu. Opisywał je jako doskonalsze w porównaniu do natury ludzkiej. Zob. H. GORIS, *Angelic Knowledge in Thomas Aquinas and Bonaventure*, s. 184.

zań nad nim (*cum fit considerans*), jest intelektem możliwościowym. Intelekt czynny jest również konieczny do poznania, jednak z innego powodu. Racją za uznaniem jego konieczności jest przedmiot poznania intelektualnego, który istnieje poza duszą w możliwości do poznawania. Poznanie rzeczywistości materialnej na sposób intelektualny musi zostać umożliwione z tego powodu, że intelektualnie poznawalna natura rzeczy jest w możliwości do poznania w tym, co aktualnie jest fizyczne. Intelekt czynny będzie władzą (*virtus*) sprawiającą poznawalność, dostępność tego, co jest w możliwości do poznania. Po wyrażeniu tych wstępnych założeń Akwinata stwierdza, że żadna z tych konieczności nie zachodzi w aniołach: „[Aniołowie] nigdy nie są tylko poznającymi intelektualnie w możliwości, wobec tego, co poznają w sposób naturalny; podobnie i to, co intelektualnie poznawalne nie jest w możliwości, lecz jest w akcie. Przede wszystkim i w sposób zasadniczy poznają intelektualnie rzeczy niematerialne, jak zostanie dowiedzione, i dlatego nie może być w nich intelektu czynnego i możliwościowego, chyba że wieloznacznie”⁴⁴. Anielski intelekt jest więc w swojej strukturze jednolity i nie poznaje poprzez abstrakcję, gdyż przedmioty poznania intelektualnego są w nim w akcie. Do tego przedmiot poznania nie jest uwikłany w materię, a dzięki formie, którą mają, będzie możliwe dotarcie do poznania rzeczy jednostkowych.

W zarzucie pierwszym, związanym z tym pytaniem, pojawiła się uwaga, że Arystotelesowskie określenie intelektu powinno dotyczyć każdej natury, w tym również substancji oddzielonych. To określenie to nic innego jak formuła służąca Tomaszowi wielokrotnie do wykazywania istnienia dwóch intelektów w samej duszy, a nie poza nią: „jak w każdej naturze jest coś, dzięki czemu może stać się wszystkim i jest coś, dzięki czemu może uczynić wszystko, tak również jest z duszą”. Zasada zmiany i zasada umożliwiająca ją, tkwią w duszy ludzkiej jako pryncypia poznawcze, a także są w innych bytach, w których funkcjonuje rodzenie i powstawanie (*generari vel fieri*). W przypadku aniołów wiedza ani się nie rodzi, ani nie powstaje, ale istnieje ze względu na ich intelektualną naturę. Nawet gdyby się chciało uznać, że ze względu na oświecanie innych aniołów i odbieranie tego oświecenia przez kolejnych chciałoby się przypisać im określenia intelektu czynnego i możliwościowego, to nie robi się tego we właściwy sposób.

44 ST I, q. 54, a. 4, co.: „Quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quae naturaliter intelligunt, neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, t. 4, s. 178.

Formuła, która pojawia się na końcu wcześniej przywołanego cytatu, że można ewentualnie przypisać aniołom intelekt możliwościowy i czynny „wieloznacznie”, jest jednak zastanawiająca. Zdaniem Tomasza Stępnia w myśli Akwinaty trzeba dostrzec, że poznanie anielskie domaga się jakiejś sfery możliwości. I nie chodzi tutaj o istotę bytu anielskiego, która będzie pozostawała w możliwości względem istnienia. Akwinata jest przekonany, że intelekt anielski poznaje rzeczy jednostkowe, jednak nie nabywa tego poznania od rzeczy – wynika to ze struktury ontycznej aniołów, która jest wolna od tego, co cielesne, a samo ich istnienie wyraża się w niematerialnym intelligibilnym bycie⁴⁵. Poznanie aniołów musi z konieczności być różne od poznania istot intelektualnych pozostających w naturalnym związku z ciałem, ale także musi różnić się od poznania i wiedzy jaką ma Bóg, a zatem aniołowie i ludzie jako stworzenia mają w porównaniu z Bogiem inne poznanie⁴⁶. Wraz ze swoim powstaniem aniołowie otrzymują formy poznawcze rzeczy, co oznacza, że to Stwórca ich bytu jest źródłem form, a nie rzeczy. Anioł ma formy poznawcze rzeczy, które są jemu jako istotcie intelektualnej współnaturalne.

Po raz kolejny odnosząc się do interesującego nas pytania, czy w aniele jest intelekt możliwościowy i czynny, należy zauważyć, że w odpowiedzi na nie, pojawia się odróżnienie w intelekcie możliwościowym możliwości w stosunku do poznania (wiedzy) oraz możliwości w stosunku do rozważania. Akwinata stwierdzając, że nie ma w aniołach intelektu możliwościowego, stwierdza, że nie są one w możliwości względem tego, co poznają poznaniem naturalnym. Już tutaj widzimy, że Tomasz zapowiada różnicę między anielskim poznaniem naturalnym i nadprzyrodzonym, gdyż względem tego ostatniego stworzony anioł wraz z pełną wiedzą, właściwą dla jego gatunku (jego samego), jest w możliwości względem prawd objawionych przez Boga. W dalszych fragmentach *Summy teologii* ten podział, właściwy dla poznania ludzkiego, zostaje nieco zmodyfikowany. O ile w pierwszym różnica dotyczyła *sciens* i *considerans*, o tyle w drugim dotyczy stanu możliwości, czyli przed uzyskaniem sprawności wiedzy oraz możliwości korzystania z niej w trakcie rozważania. Różnica jest niewielka, jednak w drugim ujęciu widać wyraźnie, że stan sprawności wiedzy pozostaje w człowieku jako dyspozycyjalny⁴⁷. Nie mniej

45 ST I, q. 55, a. 2, co.: „Substantiae vero superiores, idest Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura”.

46 Zob. H. GORIS, *Angelic Knowledge in Thomas Aquinas and Bonaventure*, s. 184.

47 M. GŁOWAŁA, *Łatwość działania. Klasyczna teoria cnót i wad w scholastyce*, s. 250–252.

jednak „intelekt anioła może być w możności względem tych rzeczy, które poznaje w naturalnym poznaniu, jednak nie wszystko, co poznaje naturalnym poznaniem, zawsze rozważa w akcie”⁴⁸. Jak zauważa Stępień, te możliwości można odnieść właśnie do poznania nadprzyrodzonego i przyrodzonego, a Akwinata bardzo konsekwentnie trzyma się tego odróżnienia: „Intelekt anioła może być w możności w stosunku do prawd objawionych przez Boga, ale z drugiej strony, jeżeli chodzi o poznanie zbawionych aniołów w Chrystusie (Słowie Bożym), to ich intelekt zawsze jest w akcie, gdyż na ciągłym aktualnym widzeniu Boga polega wieczne zbawienie i szczęście. (...) Nie może on poznawać jednocześnie wielu form poznawczych (*species*), a więc jego intelekt może być w akcie tylko odnośnie do tych rzeczy, które obejmuje aktualnie poznawana forma. Nie dotyczy to jednak poznania nadprzyrodzonego w Słowie Bożym, ponieważ za pomocą jednej formy Słowa poznaje on jednocześnie i aktualnie wszystkie rzeczy”⁴⁹.

To, co pozostaje jeszcze istotnym elementem Tomaszowej epistemologii aniołów związane jest z opisem ich poznawania rzeczy jednostkowych. Niewystarczająca jest dla niego odpowiedź właściwa dla szkoły franciszkańskiej, akcentująca jakąś drogę abstrakcji, podobnie jak niewystarczające jest uznanie iluminacji w postaci widzenia rzeczy jednostkowych w powszechnych przyczynach wszystkich pojawiających się skutków⁵⁰. Niewłaściwe ostatecznie jest stanowisko odmawiające intelektowi anielskiemu poznania rzeczy jednostkowych i materialnych.

Tomaszowe ujęcie wyraża się zasadniczo w tym, że dostrzega on podobieństwo między wiedzą anielską i boską o rzeczach jednostkowych. Jeśli aniołowie nie mają intelektu czynnego i nie dokonuje się w nich abstrakcja, to ich wiedza jako pochodząca od Boga dotyczy zarówno tego, co ogólne, jak i tego, co szczegółowe⁵¹. Jak podkreśla Tomasz Tiurnyn, rozumienie intelektualnego poznania aniołów u Akwinaty wyraża się w tym, że w uporządkowanej wedle stopni rzeczywistości bytów intelektualnych wyższe

48 ST I, q. 58, a. 1, co.: „(...) intellectus Angeli potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione, non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat”.

49 T. STĘPIEŃ, *Niematerialny charakter poznania anielskiego*, s. 432.

50 ST I, q. 57, a. 2, co.

51 Doskonałość poznania bytów mających doskonalsze istnienie związana jest z tym, że lepiej poznają to, co poznają byty niższe. Akwinata pisze o tym między innymi w *O substancjach czystych*: „Tak więc człowiek szczegóły poznaje zmysłowo, powszechniki zaś umysłowo. Natomiast moc poznawcza umysłów wyższych jest bardziej powszechna, toteż dzięki odbiciu umysłowemu poznają jedno i drugie, zarówno powszechniki, jak i szczegóły”. TOMASZ Z AKWINU, *O substancjach czystych* 16, s. 552. DSS, c. 16: „(...) et sic homo singularia quidem cognoscit per sensum, universalia vero per intellectum. Sed superiores intellectus sunt universalioris virtutis in cognoscendo, ut scilicet per intelligibilem speciem utrumque cognoscant, et universale et singulare”.

są te, których intelekt jest skuteczniejszy, co oznacza posiadanie mniejszej liczby form do poznawania oraz form o bardziej ogólnym charakterze, przez które możliwe jest lepsze ujęcie rzeczy jednostkowych. Jak pisze Tiurn: „im doskonalszy intelekt, tym mniejszej liczby form wymaga”⁵².

52 T. TIURN, *Akt i możliwość w poznaniu anielskim*, s. 449, 451.

ROZDZIAŁ 4

HOMO NON EST INTELLECTUS – INTELEKT A DUSZA CZŁOWIEKA

Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* wypowiedział zdanie, które dla wielu myślicieli średniowiecznych stało się sposobem określania samego człowieka¹. I nie chodzi tu wcale o gatunkowo-rodzajowe zdefiniowanie człowieka jako istoty rozumnej (*animal rationale*), ale podkreślenie naczelnej i nadrzędnej własności, którą on ma i która czyni go istotą intelektualną: *homo inquantum homo solus est intellectus*². Myślicielem, który szczególnie upodobał sobie to określenie, był Albert Wielki, wedle którego intelekt (*intellectus*) był właśnie tym, co czyni człowieka człowiekiem a w konsekwencji upodabnia go do Boga³. Akwinata, co ciekawe, prawie w ogóle nie odnosił się do sformułowań swoich mistrzów w tej materii ani wtedy, gdy komentował *Etykę*, ani wtedy, gdy prowadził własne badania nad rozumieniem człowieka i jego duszy⁴. Odnosząc się do samych słów Arystotelesa, podtrzymywał jedynie zdanie, że intelekt w człowieku jest zasadą, która czyni ludzkim wszystko to, co zostanie mu podporządkowane, a więc czyni wolnymi jego wybory, czyni jego miłość, miłością prawdziwą. Akwinata raczej powie: *homo est praecipue id quod est secundum intellectum et rationem*⁵, dostrzegając tym samym, że intelekt jest w człowieku czymś formalnym i dającym komplet-

1 Treść tego rozdziału została opublikowana w języku angielskim: M. ZEMBRUSKI, *Homo non est intellectus. Aquinas about relation between soul and intellect*, s. 74–102.

2 Zob. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska* IX, 8 (1168b32–1169a2); X, 7 (1178a 2–8); X, 9 (1179a22–32).

3 Zob. H. ANZULEWICZ, *Św. Albert Wielki o naturalnym pragnieniu wiedzy*, s. 34. Autor ten podaje najważniejsze miejsca w których pojawia się to określenie. Zob. H. ANZULEWICZ, *Anthropology: The concept of Man in Albert the Great*, s. 325–346.

4 Akwinata wspomina o tym sformułowaniu między innymi w: *SENT* III, d. 22, q. 1, a. 1, arg. 7; *QDA* a. 12, arg. 13; *DUI* c. 4: „Si vero oculus non sit principale hominis, sed aliquid sit eo principalius quod utitur oculo, quod diversificaretur in diversis, essent quidem multi vident essed uno oculo. Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tanquam organis; et propter hoc Aristoteles subtiliter dixit quod homoeintellectus vel maxime. Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem”. Spośród tych fragmentów jedynie w tym ostatnim Akwinata rozwija to sformułowanie, wplatając w nie swoje rozumienie duszy, intelektu i władz. Trzeba jednak pamiętać, że kontekst, w jakim pada, to dyskusja z awerroizmem, któremu zarzucał to, że zgodnie z jego założeniami nie jest możliwe sformułowanie: „ten człowiek poznaje (*hic homo intelligit*)”.

5 *InNE* IX, l. 9, n. 6.

ność aniżeli tożsamym z całym człowiekiem. Według Tomasza zatem *homo non est intellectus*⁶.

Nawet jeśli Akwinata nie wyraził zdania, że człowiek jest intelektem, gdyż nie utożsamiał ludzkiego bytu z duszą, to jednak może pojawić się wątpliwość co do tego, w jaki sposób określić relacje między duszą i intelektem, a także duszą jako formą ciała i intelektem jako władzą nieposługującą się w swoim działaniu organem cielesnym. I wcale nie chodzi o samo wyjaśnienie, że intelekt jest władzą człowieka, ale o to: (1) czy rozumienie intelektu jako władzy, a więc jako niematerialnej części człowieka, nie stoi w sprzeczności z twierdzeniami wypowydanymi na temat jedności bytu ludzkiego, które podyktowane są rozumieniem człowieka jako subsystencji; (2) czy intelekt jest częścią, czy jest orzekany o całości człowieka; (3) czy można powiedzieć, że intelekt człowieka jest jego formą. W niniejszym rozdziale ostatecznie zmierza się do potwierdzenia charakterystycznego dla Tomasza *adagium*: „niewłaściwe jest mówienie, że zmysł albo intelekt poznają, ale to człowiek poznaje przez nie”⁷.

4.1. Dusza jako *hoc aliquid* a intelekt

Określenie duszy jako formy substancjalnej bytu ludzkiego jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych antropologicznych twierdzeń Akwinaty. Nazwanie jej w ten sposób pozwalało na zapewnienie człowiekowi jedności bytowej. Przyjęcie platońskiego rozumienia duszy jako czynnika poruszającego (*motor*) niosło za sobą niełatwą do zaakceptowania tezę, że zjednoczenie, a więc jedność duszy z ciałem, dokonuje się wyłącznie w działaniu. Z kolei przyjęcie elementów pośrednich (*media*) między duszą rozumną a materią pierwszą, złączoną z formą w człowieku, generowało albo wielość form, albo wielość różnych, idących w nieskończoność „łączników”⁸. Swoją drogą – w opinii Akwinaty – drugie z tych twierdzeń i tak było konsekwencją „poglądów platoników”⁹.

Samo nazwanie duszy formą może wydawać się niewystarczające w podkreśleniu jej niecielesności (niematerialności), a w konsekwencji nieśmiertelności (niezniszczalności). Nie ma co ukrywać, że również samo określenie jej mianem

6 Zob. *InNE IX*, l. 9, n. 7.

7 QDV q. 2, a. 6, ad 3: „Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque”.

8 Zob. M. KRASNODĘBSKI, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, s. 33–34.

9 ST I, q. 76, a. 7, co.

formy nie wyjaśnia, czym jest w niej intelekt. Trzeba z konieczności dopowiedzieć kilka uwag, odnosząc się do jej wyjątkowego istnienia, właśnie jako konkretnego bytu i subsystencji, aby w pełnym świetle ukazała się jej relacja do intelektu.

Tomasz wiąże ze sobą określenie duszy jako *hoc aliquid* z określeniem jej jako subsystencji¹⁰. Wskazuje on na dwa znaczenia *hoc aliquid*: (1) to, co nie jest w czymś innym jako podmiocie, a więc istnieje samodzielnie – odnosi się wprost do każdego bytu samoistnego (*pro quocumque subsistente*); (2) to, co jest czymś kompletnym (zupełnym), a więc jest bytem istniejącym samodzielnie w gatunku i rodzaju – wprost odnosi się do tego, co ma wszystkie części, stanowiąc całość. Z pierwszego rozumienia „tego konkretnego bytu” wykluczone zostają przypadłości i formy niebędące substancjalnymi, z kolei z drugiego rozumienia substancji wyłączona zostaje sama dusza rozumna, gdyż *hoc aliquid* należy związać z człowiekiem – zwierzęciem rozumnym mającym zarówno duszę, jak i ciało. Mówiąc pozytywnie, ze względu na to, że dusza rozumna wzięta sama w sobie jest wyłącznie częścią gatunkowego określenia człowieka, sama nie może być zaliczona do drugiego (2) rozumienia „tego konkretnego bytu”. W takiej sytuacji subsystencją należy określić istniejące *compositum*. Oczywiście dusza jako część jest „tym konkretnym bytem” subsystującym, a więc może istnieć samodzielnie (i wynika to z jej działania, które wykonuje *per se*), ale wówczas związane z nią będzie (1) rozumienie *hoc aliquid*. Dusza sama nie może uczestniczyć w pełni w naturze gatunku – a więc samodzielnie nie może realizować gatunkowej natury. W zjednoczeniu z ciałem doprowadza byt ludzki do pełni gatunku, a istniejąc samodzielnie bez ciała (*anima separata*), tej pełni już nie zrealizuje.

W odniesieniu jednak do tego ostatniego sformułowania można wyrazić wątpliwość, czy dusza faktycznie nie może realizować swojej natury bez ciała. Czymś swoistym dla duszy rozumnej jest przecież działanie intelektualne, w którym nie bierze udziału narząd cielesny (choć oko ma narząd, a wyobraźnia jest ulokowana w mózgu), a także właściwe jest dla niej operowanie formami pozbawionymi uwarunkowań materialnych. Prowadząc analizę tego problemu w *Kwestii o duszy*, Akwinata podkreśla drogę dochodzenia do tego twierdzenia: dusza ze swej istoty istnieje samodzielnie (*per se*), gdyż ze swej istoty (*per se*) ma działania, w których nie ma udziału ciało. Uzasadnia to niezwykle mocną tezą metafizyczną: „każdy byt działa o tyle, o ile jest w akcji, więc dusza umysłowa musi posiadać sama przez się samodzielne, niezależne od ciała istnienie”¹¹.

¹⁰ ST I, q. 72, a. 2, co.

¹¹ QDA a. 1, co.: „Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestia o duszy*, s. 20.

Od takiego postawienia sprawy bardzo blisko do uznania jedności intelektu i być może oskarżania samego Tomasza o takie poglądy – jeśli intelekt w człowieku działa sam przez się i istnieje samodzielnie (*est aliquid subsistens*), to istnieje jako jeden, odrębny byt. Akwinacie z całą pewnością chodziło jedynie o wykazanie, że istnienie duszy jest niezależne od ciała, a dokonywał tego podkreślając obecność w człowieku działania intelektualnego. Przecież to drugie (2) rozumienie *hoc aliquid* było właściwsze, a pierwsze miało pokazać, że czymś logicznie niesprzecznym, a więc możliwym, jest istnienie duszy bez ciała. Ostatecznie nie zgadzając się na twierdzenia Platona (dusza ma wyłącznie w sobie pełną naturę gatunkową), uznał, że czymś koniecznym było dla niej bycie formą i konieczne było działanie intelektualne, które jako niezależne od materii (niematerialne) dokonuje się przez uzyskiwanie wiedzy z poznania rzeczy materialnych.

W tym momencie analiz na temat duszy należy przeważać szalę rozważań na rzecz intelektu, bo tak właśnie postępował Tomasz. Gdy stwierdzał, że dusza jest subsystemem i jest niecielesna, to nie uzasadniał tego niczym innym jak działaniem intelektu. To właśnie intelekt i jego niecielesne działanie jest kluczowe w argumentacji na rzecz duchowości duszy łączącej się z ciałem. Co ciekawe, w jego argumentacji z konieczności musiała być uwzględniona rola obydwu działających w człowieku intelektów.

Argumentacja na rzecz duchowości duszy, o której mowa, pojawiła się w kilku miejscach w dziele Akwinaty i nazywana bywa argumentem „z blokowania” i szczegółowo zostanie omówiona w rozdziale siódmym. Zdaniem Akwinaty dusza jest czymś subsystemem ze względu na wykonywane działania, które nie są aktami ciała. Jednak jest to wyrażenie całkowicie niewłaściwe, gdyż jak podkreśli to w *Summie teologii*, odpowiadając na jeden z zarzutów¹², żadna z części (o ile jest rozumiana jako część całości) nie może tak naprawdę istnieć samodzielnie ani też działać samodzielnie – ani dusza, ani ciało (podobnie jak ani oko, ani ręka)¹³. Jest tak dlatego, że dusza jednocześnie jest czymś subsystemem (*quod est*) i tkwiącym w czymś innym – w materii (*quo aliquid aliud est*)¹⁴. Akwinata w sposób znaczący, próbując wyjaśnić status duszy, zawsze pozostawi otwartą furtkę, aby mówić jednocześnie o całym człowieku, czyli również o ciele, którego dusza jest

¹² ST I, q. 75, a. 2, ad 2.

¹³ Tamże.

¹⁴ Zob. G. KLIMA, *Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect*, s. 169.

formą. Intelpekt będzie służył do tego, żeby ukazać wyjątkowy charakter duszy ludzkiej jako formy bytu rozumnego.

4.2. Dusza jako forma złączona z ciałem a intelekt

Na podstawie tego, co powiedziano, mogą zrodzić się kolejne wątpliwości co do samego zjednoczenia duszy i ciała w ludzkim bycie. Jeśli stwierdzamy ich zjednoczenie, to z konieczności trzeba przyjąć, że są jedną rzeczą (*unum*). Jest tak ze względu na to, co powiedziano przed chwilą, że człowiek jest kompletną substancją, istnieje samoistnie, podczas gdy jego części, nawet gdyby były rozważane oddzielnie, nie będą kompletnymi substancjami.

Wątpliwości, jakie padają w *Summie teologii* w kwestii 76 (a. 1), pokazują doskonale problemy, z jakimi mierzył się Akwinata, by rozstrzygnąć sposób zjednoczenia duszy z ciałem na rzecz zjednoczenia w kategoriach formy i materii¹⁵. Dla tematu intelektu kwestie te są niebagatelne, gdyż oznaczają ostatecznie pytanie o to, czy intelekt w człowieku może jednożyć się z ciałem. Ton argumentacji wystarczająco pokazuje, że intelekt ze swojej natury działa poza ciałem, przez co również ma istnienie poza nim. Do tego dusza jako subsystująca, czyli mająca istnienie samoistne, nie może być formą ciała, gdyż zapewniając to, „przez co rzecz jest tym, czym jest (*forma est quo aliquid est*)”, sama musi mieć zewnętrzną zasadę istnienia. Argumentacja przeciw nazywaniu duszy (oraz intelektu) formą ciała wiąże się również z przekonaniem, że materialność jest niekompatybilna z poznaniem intelektualnym. W ten sposób zjednoczenie intelektu z ciałem na zasadzie formy i materii powinno niemalże blokować operacje intelektualne. Co więcej dusza jest niezniszczalna i trwa jako taka po zniszczeniu ciała¹⁶.

Kluczowy dla Tomasza dowód, który pojawia się w różnych jego dziełach, związany jest z absurdem, do którego można dojść, jeśli nie uzna się tezy, że dusza intelektualna jest formą ciała. Racja, która się tutaj pojawia, to odpowiedź na pytanie, co czyni moje poznanie intelektualne poznaniem właśnie moim. Można nawet wprost to pytanie postawić tak, jak je stawia Robert Pasnau: „Co wiąże każdego z nas z naszym intelektem?”¹⁷. Tomasz

15 Jest to możliwe dzięki ujęciu relacji między intelektem i ciałem jako zależności hylemorficznej. I choć Akwinata w *Summie teologii* wypowiada się dość ostrożnie: „pozostaje więc tylko sposób, który zaproponował Arystoteles”, to jednak należy to rozwiązanie uznać za jego.

16 ST I, q. 76, a. 1, arg 1–6.

17 R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of «Summa theologiae» Ia 75–89*, s. 75.

w *Summie teologii* mówi niemalże o „własnym doświadczeniu”, które miałyby o tym przekonywać: „kto chciałby utrzymywać, że dusza obdarzona intelektem nie jest formą ciała, ten musiałby znaleźć sposób na udowodnienie, że działalność, będąca poznaniem umysłowym, jest działalnością danego człowieka; każdy z nas doświadcza bowiem, że poznającym jest on sam”¹⁸. W podobnym sposób wypowiada się w *Komentarzu do „O duszy”*: „jasne jest bowiem, że ten człowiek poznaje (*hic homo intelligit*). Jeśli bowiem to się zaneguje, to wówczas wyrażający tę opinię nie posiada intelektualnego poznania czegokolwiek i dlatego nie powinno się go słuchać. Jeśli zaś poznaje intelektualnie, to trzeba, aby w pewien sposób formalnie poznawał”¹⁹.

Oczywiście na pytanie, co powoduje, że moja aktywność intelektualna jest właśnie moją, bardzo łatwo odpowiedzieć, korzystając z platońskiego rozumienia człowieka jako duszy, która posługuje się ciałem. W tej optyce konkretny człowiek jest konkretnym intelektem, w pełni mającym intelektualne zdolności poznawcze, odbierającym wrażenia zmysłowe za pomocą właściwości własnej duszy, a do tego intelektem, który o wiele łatwiej poznaje siebie aniżeli ciało²⁰. Choć ta propozycja w łatwy sposób może prowadzić do uznania jej za prawdziwą, to jednak przeczy temu, że cały człowiek poznaje. Pozostaje bowiem druga możliwość, zgodnie z którą poznanie intelektualne jest częścią człowieka, a pozostałe części są zjednoczone w jedną całość poznającą: „jeden i ten sam człowiek wie, że jest on zarówno tym, który poznaje umysłowo, jak i tym, który odbiera wrażenia zmysłowe. Ciało zaś, bez którego nie może nastąpić odbieranie wrażeń zmysłowych, uznać należy za część człowieka. Intelekt więc, którym Sokrates poznaje, jest jakąś częścią Sokratesa i to tak, że intelekt łączy się w pewien sposób z ciałem Sokratesa”²¹. Akwinata bezwzględnie sprzeciwia się propozycji platońskiej, ale mimo związania z rozwiązywaniem Arystotelesa wcale nie przystaje na wszystko, co wyraził Filozof.

Poza tymi możliwościami, z których jedną Akwinata wybrał niemalże od razu, w ramach odpowiedzi na temat zjednoczenia duszy z ciałem według racji formy i materii, rozważa propozycje zjednoczenia o charakterze przyczynowego oddziaływania. Oczywiście Akwinata w niezwykle wytrwały

18 *ST I*, q. 76, a. 1, co.

19 *InDA III*, l. 7, n. 20: „Manifestum est enim, quod hic homo intelligit. Si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, et ideo non est audiendus: si autem intelligit oportet quod aliquo formaliter intelligat”.

20 *ST I*, q. 75, a. 4, co.: „Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore”.

21 *ST I*, q. 76, a. 1, co.: „(...) propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem”.

sposób dąży do wyjaśnienia formuły: *hic homo intelligit*. Bierze pod uwagę właściwie dwie propozycje: Awerroesa oraz ponownie propozycję Platona wyrażoną w innych słowach.

Koncepcja Awerroesa, w wielu innych miejscach poza *Summą teologii* o wiele lepiej wyjaśniona i obalona jako główna teza monopsychizmu, wskazywała, że zjednoczenie duszy, a w tym kontekście już wprost, intelektu i ciała, dokonuje się poprzez intelektualną formę poznawczą. Ma ona dwa podmioty jako podstawę istnienia: (1) wyobrażenie, które właściwe jest dla konkretnego człowieka, oraz (2) intelekt możliwościowy, który łączy się z konkretnym człowiekiem. Złączenie czy też zjednoczenie w trakcie poznania intelektualnego wyobraźni i intelektu możliwościowego miałyby sprawiać, że działalność intelektualna Sokratesa jest faktycznie działalnością jego samego²².

Tomasz odrzuca taką próbę wyjaśnienia formuły „człowiek poznaje”. Odnosząc się do barwy tkwiącej na ścianie, sugeruje, że mur wcale jej nie widzi – podobnie jest z człowiekiem, w którym z powodu łączności z intelektem możliwościowym, wyobrażenia są poznawane intelektualnie. Zgodnie ze stanowiskiem Awerroesa człowiek nie poznaje intelektualnie, ale raczej on sam albo jego wyobrażenia są poznawane intelektualnie przez wspólny intelekt możliwościowy. Co w ostatecznym rozrachunku bardziej pokazuje, jak intelekt poznaje rzeczy materialne, aniżeli to, jak intelektualna władza przysługuje całemu człowiekowi.

Drugie przyczynowe rozwiązanie określa relację intelektu do ciała w kategoriach zasady ruchu i samego ruchu. Jedność duszy i ciała, a więc i działanie intelektualne przysługiwałoby człowiekowi dlatego, że ma w sobie zasadę działań i to, co jest przez nią poruszane. Akwinata podważa to stanowisko i podaje cztery argumenty: (1) Sokrates poznaje nie dlatego, że zostaje poruszony przez intelekt (zakładałoby to istnienie intelektu poruszającego do poznania, który byłby ponad intelektem Sokratesa), lecz poznaje dlatego, że ma intelekt, przez co z pewnością działa i poznaje w odpowiedni sposób; (2) poznanie intelektualne nie funkcjonuje jako coś przechodniego – od poruszającego nie przechodzi i nie zostaje w poruszonym; (3) Sokrates i jego działanie intelektualne nie jest narzędziem poruszonym przez źródło ruchu (w ten sposób działanie intelektualne realizowałoby się przez ciało); (4) nie można działalności części całości przypisać innej części – nawet gdybyśmy uznali, że intelekt jest źródłem ruchu wszystkich innych części, to „Sokra-

22 Por. M. KRASNODĘBSKI, *Teoria intelektu możliwościowego i jej konsekwencje w kontekście polemiki Tomasza z Akwinu z awerroizmem łacińskim*, s. 139–156.

tes nie byłby po prostu jednością, a w następstwie nie byłby też po prostu bytem; wszystko bowiem w taki sposób jest bytem, w jaki jest jednością”²³.

To zacytowane zdanie, które odrzuca związek duszy z ciałem na zasadzie „poruszające-poruszane”, jest kluczem do zrozumienia relacji między intelektem i ciałem. Człowiek jako istota istniejąca i człowiek jako istota poznająca, która składa się z części, jest czymś jednym i to jednym wprost.

Akwinata zdecydowanie przeciwstawia sobie nazwanie czegoś „jednym wprost” (*unum simpliciter*) i nazwanie czegoś „jednym pod jakimś względem” (*unum secundum quid*). Połączenie i nagromadzenie jakichś elementów nie czyni ich czymś jednym. Tomaszowy przykład domu jako tego, czego jedność jest uzyskana właśnie przez zestawienie czy też zbiór (*per aggregationem aut compositionem*), nie wyraża się w jedności naturalnej, która mogłaby oznaczać „jedność wprost”. Co najciekawsze, zjednoczenie czegoś na zasadzie przyczyny i skutku nie gwarantuje jedności w pełnym znaczeniu tego słowa. W związku z czym połączenie duszy i ciała w taki sposób, jaki chciał uznać za słuszne Awerroes czy Platon, nie będzie gwarantowało jedności bytu ludzkiego: „substancja obdarzona umysłem [substancja intelektualna – popr. M.Z.] może więc łączyć się z ciałem przez zetknięcie na zasadzie mocy. Te byty zaś, które się łączą takim zetknięciem, nie są czymś jednym absolutnie (*esse unum simpliciter*), gdyż są czymś jednym w działaniu i doznawaniu, a nie jest to bycie jednym absolutnie (*unum simpliciter*), gdyż są czymś jednym w działaniu, a nie jest to bycie jednym wprost. Jedno orzeka się bowiem w ten sam sposób, co byt. Być zaś przyczyną działającą nie oznacza istnieć absolutnie (*esse simpliciter*). Stąd też być czymś jednym w działaniu nie znaczy być jednym wprost”²⁴.

Akwinata, mówiąc o zagadnieniu jedności, od razu dobiera odpowiedni rodzaj „jedności wprost”, który właściwy jest dla związku duszy i ciała. Dusza, a w związku z tym i intelekt, łączy się z ciałem nie jednością na sposób niepodzielony (*indivisible*), jak również nie na sposób ciągłości (*continuum* – to, co ciągle, ma kwalifikację wielkości, jako cielesnej miary), lecz na sposób sprawiający, że człowiek jest według rozumienia czymś jednym (*quod est ratione unum*). Ta wyjątkowa jedność, w pewien sposób wypośrodkowana między skrajnościami, pozwala zarówno na takie postawienie sprawy, że dusza i ciało nie utożsamiają się ze sobą w taki sposób, że zatarte byłyby między nimi granice, jak i w taki sposób, że dusza jako zasada działań inte-

23 ST I, q. 76, a. 1, co.

24 SCG II, c. 56. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. 1, s. 409.

lektualnych staje się ciałem i czymś rozciąglym. Takie ujęcie tematu jedności duszy i ciała w związku z ich relacją na zasadzie formy i materii pozwala na wyprowadzenie wniosku, że co do istnienia dusza i ciało są czymś jednym, jednak ze względu na odpowiednie działania nie mogą być czymś tożsamym ze sobą – forma intelektualna w człowieku przez związek z ciałem nie staje się materialną, przez operowanie tym, co zmysłowe, nie traci swojego charakteru.

Konsekwencje określenia duszy jako formy, jako tego pryncypium bytowego, które zapewnia jedność wszystkich podległych jej elementów organicznych dlatego, że jest pierwszym aktem takiego bytu, są takie, że jeśli coś jest jednym wprost, to wszystkie działania, które wykonuje, należy przypisać całości tego bytu. Jest tak również dlatego, że wszystkie działania wypływające z władz duszy, wykonywane są albo przez ciało (władze wegetatywne i zmysłowe), albo też są aktami, w których ciało nie ma udziału²⁵. Akwinata w dyskusji z awerroizmem (choć jest to w takim samym sensie zarzut do platonizmu) chętnie podaje absurdalne konsekwencje zanegowania powyższych twierdzeń: „Jeżeli jednak powiadasz, że Sokrates nie jest czymś jednym sam w sobie, ale jest czymś jednym przez zebranie poruszcziela i poruszanego, to wynikają z tego liczne trudności. Po pierwsze, z tego, że każda rzecz jest na podobnej zasadzie czymś jednym i bytem wynika, że Sokrates nie jest bytem, że nie należy do gatunku ani do rodzaju; ponadto, że nie ma żadnego działania, bo działanie przysługuje tylko bytowi”²⁶.

Poznanie, które będzie miał sternik nie będzie poznaniem całości, które miałby on, statek i załoga, a do tego poznanie, które ma Sokrates, nie będzie jego własnym aktem jako jego samego, ale aktem intelektu, posługującego się ciałem Sokratesa. Akwinata dodaje uwagę, która jak się wydaje potwierdza prowadzone tutaj analizy (a które zostaną rozwinięte niżej), że intelekt nie utożsamia się z całym Sokratesem, choć działanie intelektualne należy rozciągnąć na całego Sokratesa ze względu na jego duszę, która jest formą całego Sokratesa. Tomasz pisze: „Wyłącznie bowiem w całości, która jest czymś jednym i bytem, działanie części jest działaniem całości. Jeżeli ktoś twierdzi inaczej, wyraża się nieściśle”²⁷.

Te słowa można zrozumieć jedynie o tyle, o ile o intelekcie nie będziemy mówić jako o władzy, ale gdy termin „intelekt”, który oznacza najważniejszą władzę człowieka, jemu zresztą właściwą, rozciągniemy na istotę jego duszy²⁸.

25 SCG II, c. 69.

26 DUI c. 3. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *O jedności intelektu przeciw Awerroistom*, s. 247.

27 Tamże.

28 QDV q. 10, a. 1, co.

W *Summie teologii* w miejscu, w którym Akwinata daje własną odpowiedź na pytanie o związek duszy z ciałem, wyraźnie podkreślone jest sformułowanie, że forma człowieka jest zasadą działań intelektualnych. To oznacza, że intelekt nierozzerwalnie związany jest z określaniem samej bytowości człowieka, którą powoduje forma. Jednak intelekt nie jest identyczny z samą duszą. Podaje on trzy argumenty, wykazując „zawieranie się” intelektu w formie – są one zresztą kwintesencją stanowiska hylemorficznego²⁹:

- (1) człowiek poznaje intelektualnie dlatego, że tkwi w nim zasada takich działań (*principium intellectivum*), którą jest forma substancjalna;
- (2) o formie można mówić w perspektywie ujęcia gatunkowego – natura jakiejś rzeczy zostaje określona przez jego działanie, a rozumienia człowieka jako człowieka, wyróżnienie go spośród zwierząt, oznacza wskazanie, że poznanie intelektualne jest jemu właściwe (*proprium operatio hominis*);
- (3) spośród form, które związane są z materią, forma człowieka jest najdoskonalsza (*ultima in nobilitate formarum*) ze względu na działanie, w którym nie ma udziału materia ciała (*nullo modo communicat materia corporalis*) a także przez które nie jest pochłonięta (*comprehensa*) ani nie jest w nim pogrążona (*immersa*).

Dodatkowa argumentacja za tego rodzaju zjednoczeniem duszy z ciałem akcentuje, że w samej duszy nie ma złożenia z formy i materii, ponieważ gdyby ono występowało, to jako całość nie mogłaby być formą dla „niższej” materii³⁰. We wcześniejszych fragmentach *Summy teologii* Akwinata odniósł się do tego problemu i przedstawił swoją argumentację „z blokowania”, uzasadniając, że w duszy nie może być formy i materii: „Gdyby bowiem dusza obdarzona umysłem była złożona z materii i z formy, formy rzeczy poznawanych byłyby przez nią przyjmowane jako jednostkowe; a wówczas dusza poznawałaby tylko to, co szczegółowe; zachodzi to przy funkcjonowaniu władz zmysłowych”³¹.

Do tego wszystkiego można dodać także uwagę, że dusza jako forma jest aktem ciała. Oznacza to, że jako wyróżnione pryncypium bytowe aktualizuje w sposób stały możliwość, którą jest ciało. W przypadku ludzkiego intelektu, zauważamy, że z powodu kluczowego dostrzeżenia czynnika aktualizującego i możliwościowego, nie zawsze jest on w akcie względem swojego przedmiotu, a więc nie zawsze poznaje. Akwinata wielokrotnie w znamieny dla siebie

29 Por. R. HAIN, *Aquinas and Aristotelian Hylomorphism*, s. 48–69.

30 ST I, q. 76, a. 1, co.

31 ST I, q. 75, a. 5, co.

sposób rozważania o intelekcie możliwościowym wspiera uwagą, że „człowiek poznaje umysłowo czasami aktualnie, a czasami w możliwości”³². Uwaga ta w jego pismach przybiera także inne brzmienie, w którym zaakcentowany zostaje sam akt intelektu ludzkiego, który w rozumowaniu przechodzi od poznania jednej rzeczy do drugiej: „Każdy intelekt poznający jedną rzecz po drugiej, raz poznaje w możliwości, a raz aktualnie. Gdy bowiem pierwszą rzecz poznaje aktualnie, drugą w możliwości”³³.

4.3. Relacja całość–część a intelekt

Akwinata bardzo chętnie w swoich wyjaśnieniach filozoficznych korzysta z kategorii całości i części, odnosząc je do problematyki metafizycznej w ogóle. W przypadku problematyki psychologicznej posługuje się nią, rozwiązując kwestię, czy dusza jest cała w każdej części ciała. Samo rozumienie duszy jako formy ciała, a więc jako jego aktu, oznacza, że przez samą siebie (*per se*) jest pierwszym aktem całego ciała oraz pozostaje nim w poszczególnych częściach ze względu na ich przyporządkowanie do całości³⁴. Biorąc pod uwagę, że forma organizuje różne części ciała, które faktycznie są w człowieku odmienne, to czyni tak z tego powodu, że wykonuje za ich pomocą różne działania. Co ciekawe Akwinata pisze wyraźnie, że dusza wiąże ze sobą różne części w integralny sposób, uzyskując tym samym większą doskonałość. Wygląda to w pewien sposób tak, jak gdyby skomplikowanie ludzkiego ciała i jego zorganizowanie świadczyły o posiadaniu doskonalszej duszy (formy)³⁵.

Oczywiście tematykę całości i części jako korelatów należy potraktować jako jedną z donioślejszych w metafizyce, gdyż wyraża sposób opisu bytu uwzględniający całą zawartość – całą strukturę bytu³⁶.

32 QDA a. 2, co.: „Similiter cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum”.

33 SCG I, c. 55. „Omnis intellectus intelligens unum post aliud est quandoque potentia intelligens et quandoque actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia”. Zob. SCG II, c. 78. Por. P. S. MAZUR, *Tomasza koncepcja umysłowej władzy poznawczej*, s. 350–351.

34 QDSC a. 4, co.: „Anima enim totius quidem corporis actus est primo et per se, partium vero in ordine ad totum”.

35 QDSC a. 4, co.: „Anima vero, cum sit forma altioris et maioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cuius est actus; et tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formae infimae uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cuius primo et per se anima est actus”.

36 Zob. A. MARYNIARCZYK, *Całość–część*, s. 20–24.

Najciekawsze Tomaszowe ujęcie problemu relacji między częścią i całością odnaleźć można w jego *Kwestiach dyskutowanych o stworzeniach duchowych*, choć w podobny sposób jest ono prezentowane i w innych jego dziełach. Pytanie, które zostaje w nich postawione, jest następujące: „Czy cała dusza jest w każdej części ciała?”, co ostatecznie sprowadza się do ustalenia, czy intelekt jest w którejś z części ciała (na przykład w palcu u nogi). Jako zasadniczy sposób odpowiedzi na to pytanie służy mu wyróżnienie trzech rodzajów całości: (1) całości ilościowej (*secundum quantitatem*); (2) całości istotowej (*secundum perfectionem essentiae*); (3) całości ze względu na moc (*secundum virtutem*).

W zależności od odpowiedniego rozumienia całości można mówić o możliwościach obecności duszy w ciele. Pierwsze rozumienie całości (1) nie może być przypisywane jakiejkolwiek formie w pełnym znaczeniu, a na pewno nie duszy rozumnej. Ze względu na możliwość dzielenia jakiejś rzeczy na określoną liczbę części można mówić, że jedna forma jest obecna wszędzie (biel na różnych częściach ściany) – jest tak dlatego, że materia podlegająca rozczłonkowaniu jest podobna w całości i w częściach (w ten sposób forma bieli jest tylko przypadłościowo w każdej części ściany). Druga z kolei całość (2) bierze pod uwagę wszystkie konieczne części istotowe, które wyrażają jej doskonałość. Akwinata w *O stworzeniach duchowych* od razu podaje trzy przykłady zastosowania takiej całości: w przypadku bytów fizycznych złożenie z formy i materii zapewnia doskonałość (oczywiście to forma w złożeniu z materią zapewnia doskonałość substancji); w porządku logicznym doskonała całość zapewniona zostaje przez określenie rodzaju i gatunku (i w związku z tym różnic gatunkowych) w ramach definicyjnego ujęcia; w przypadku form przypadłościowych (wbrew substancjalnym) całość istotowa podlega stopniowaniu na zasadzie „bardziej–mniej”. Ostatnia z całości (3) zostaje określona jako ta, w której znajduje się pełnia mocy do realizacji działań w poszczególnych częściach – przy czym ze względu na różnorodne części, moc może realizować się różnie.

Odnosząc dwie ostatnie dystynkcje do duszy i ciała, a także władze duszy do ciała, należy uznać podwójną ich zależność (pierwsze odróżnienie nie jest przydatne, gdyż dusza nie jest całością ilościową ani nie zajmuje miejsca). Zależności te wynikają przede wszystkim z tego, że ciało jako całość jest doskonałe bezpośrednio, poszczególne zaś części ciała są doskonałe, o ile są podporządkowane tej całości. W ten sposób: (1) dusza jest cała w każdej części ciała zgodnie z drugim (2) rozumieniem całości-części, to znaczy zgodnie z tym, że jest formą i aktem całości i każdej części; (2) dusza nie jest cała

w każdej części ciała zgodnie z trzecim (3) rozumieniem całości–części, to znaczy zgodnie z tym, że nie wszystkie władze są w różnych częściach ciała.

Takie rozwiązanie, zdaniem Akwinaty, pozwala na uznanie w duszy takiego obszaru władz, które nie znajdują się w żadnej z części ciała, a jednocześnie na wskazanie, że pewne władze są związane z określonymi organami, a także na ustalenie hierarchii ważności części ciała. Ta część ciała będzie ważniejsza, która podlega ważniejszej władzy lub też lepiej służy danej władzy³⁷. Jest tak właściwie dlatego, że poszczególne części ciała nierównomiernie są doskonalone przez duszę do różnych działań.

Ten punkt rozważań na temat całości i części tylko z pozoru przynosi uwagi wyłącznie na temat tego, w jakim sensie dusza, zasada działań intelektualnych, jest w każdej części ciała. Tutaj również można odnaleźć wskazówki uzasadniające odpowiedź na pytanie, dlaczego *homo non est intellectus*. Nie jest tak bowiem dlatego, że intelekt byłby aktem ciała i to każdego spośród jego części, gdyby miał zapewnić całość. Gdyby intelekt wprost został utożsamiony z formą, to łączyłby się z ciałem relacjami, jakie właśnie łączą formę z materią.

Z innej strony patrząc, skoro forma jest źródłem działań danego bytu i jako moc jest obecna w częściach, to właśnie nie można powiedzieć, że dusza jest cała w całości w ten trzeci (3) sposób obecności całości w częściach. Dusza jest cała w całości ze względu na doskonałość części istotowych, jednak ze względu na bycie zasadą działań nie jest cała w całości bytu ludzkiego.

W tym miejscu należałoby dodać inną kategoryzację, która zresztą występuje w innym miejscu *Kwestii dyskutowanych o stworzeniach duchowych*, ale także i w innych dziełach Akwinaty³⁸. Mówi on chętnie jeszcze inaczej o trzech rodzajach całości: (1) potencjalnej (*totum potentiale*); (2) integralnej (*totum integrale*); (3) powszechnej (*totum universale*). Całość powszechna tym się charakteryzuje, że na sposób podmiotu znajduje się w każdej swojej części zgodnie ze swoim istnieniem i doskonałymi władzami. Tego rodzaju całość może we właściwy sposób być orzekana o swoich częściach. Całość integralna nie jest obecna w każdej części ani według istnienia, ani według władz – znaczący przykład Tomasza – cały dom nie jest w ścianie ani też cała jego moc. Tego rodzaju całość nie może być orzekana o części. Ostatnia z wyróżnionych, całość możliwościowa, jest obecna w każdej części według siebie i zgodnie z władzą, ale nie doskonałą. W takim rozumieniu zgodnie

37 ST I, q. 76, a. 8, ad 5.

38 Zob. *SENT* III, d. 3, q. 4, a. 2, ad 1.

z doskonałą mocą znajduje się tylko w najwyższych władzach, dlatego nie do końca właściwie orzeka się o częściach, jak w przypadku całości powszechnej. Akwinata pisze o tym wprost: „Pierwsza jest całością powszechną, gdyż jest obecna w każdej części, zgodnie z całą istotą i mocą; stąd właściwie jest orzekana o swoich częściach, tak jak gdy mówimy: człowiek jest zwierzęciem. Inna zaś jest całością integralną, gdyż nie jest obecna w jakiejś swojej części ani według całej istoty, ani według całej swojej mocy; i dlatego w żaden sposób nie może być orzekana o części, tak jak gdy mówimy: ściana jest domem. Trzecia jest całością potencjalną (możliwością), gdyż jest w środku między tymi dwiema; obecna jest w swoich częściach według całej swojej istoty, jednak nie według całej swojej mocy. Stąd w pośredni sposób znajduje się w orzecznikach: orzeka się bowiem ją niekiedy o częściach, lecz niewłaściwie. I w ten sposób niekiedy mówi się, że dusza jest swoimi władzami, lub odwrotnie”³⁹.

Te uwagi z kolei związane są z formułowanymi wypowiedziami na temat prostoty duszy, jej podziału na władze, a także relacji władzy do niej samej. Jako przedmiot analiz mogą posłużyć niezwykle frapujące uwagi Akwinaty pochodzące z *Komentarza do Sentencji*. Odwołując się do najbardziej podstawowych założeń metafizycznych, Akwinata stwierdza, że o ile właściwy skutek zależy od swojej przyczyny, o tyle w bytach, w których najbliższa zasada działania należy do rodzaju substancji, samo działanie jest ich substancją. O takiej sytuacji jednak można mówić wyłącznie w przypadku bytu boskiego – nie działa On przez jakąś władzę, która byłaby różna od jego istoty. W pozostałych przypadkach wszelkie działanie jest przypadłością takiej substancji i jako takie może być o niej orzekane, ale nie może być z nią utożsamione, bo substancji nie orzeka się o czymś innym niż ona sama. Tomasz w tym wczesnym swoim dziele⁴⁰ wychodzi z założenia, że jeśli dusza jest substancją, to żadne jej działanie nie zachodzi inaczej niż poprzez pośrednictwo władz, podobnie jak i działanie z władzy doskonałej nie inaczej, jak poprzez sprawności. Władze duszy wypływają z niej (*fluunt*)

39 QDSC a. 11, ad 2: „Unum universale, quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem; unde proprie praedicatur de suis partibus, ut cum dicitur: homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suae parti neque secundum totam essentiam neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo praedicatur de parte, ut dicatur: paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter haec duo: adest enim suae parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem. Unde medio modo se habet in praedicando: praedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur, quod anima est suae potentiae, vel e converso”.

40 Chodzi o dzieło, które jest określone jako „wczesne” w stosunku do rozważań w *Summie teologii* i w *Kwestiach dyskutowanych* (o duszy, o prawdzie, o stworzeniach duchowych).

zarówno w takiej postaci, że są doskonałościami części cielesnej (a więc działanie dochodzi do skutku za pośrednictwem ciała – zmysł i wyobraźnia), jak również w takiej, że są takie władze, które „istnieją w samej duszy, których działanie nie wymaga ciała, jak intelekt i wola, i tego rodzaju; i dlatego twierdę, że są przypadłościami – nie, że są wspólnymi przypadłościami, które nie wypływałyby z zasad gatunku, lecz wynikały z zasad jednostkowych – lecz że są tak jak właściwe przypadłości, które wynikają z gatunku, biorąc swój początek z jego zasad; zarazem jednak pochodzą z integralności samej duszy, o ile jest całością możliwościową, mającą pewną doskonałość władz, która wynika z różnych władz”⁴¹.

4.4. Intelekt formą człowieka

Akwinata w wielu swoich dziełach określa intelekt jako formę człowieka. Gdyby był on faktycznie aktem ciała, to analizy przeprowadzone wyżej traciłyby wartość, a sformułowanie *homo est intellectus*, jak najbardziej miałyby sens. Człowiek byłby intelektem, gdyż ten byłby jego formą, która dawałaby bytowość, a w związku z tym jedność człowieka. Takie stwierdzenia domagają się wyjaśnienia szczególnie w kontekście relacji duszy do jej władz. Oczywiście jakby się wydawało stwierdzenie, że dusza nie jest swoimi władzami (swoją władzą), byłoby w tym punkcie podważane. Nie przypadkiem E-H. Wéber podkreśla⁴², że w ramach drugiej paryskiej regensury, gdy Akwinata borykał się z interpretacjami intelektu u Sigera z Brabancji (a później skrytykował je w *O jedności intelektu*), miała nastąpić zmiana jego stanowiska, która polegała na przemilczeniu nietożsamości duszy i władz⁴³. Stanowisko tego autora zostało jednak wystarczająco podważone w tym aspekcie⁴⁴, że Akwinata nie zmienił swojego zdania na temat relacji między duszą i władzami, a więc

41 SENT I, d. 3, q. 4, a. 2, co.: „(...) et quaedam ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus, voluntas et huiusmodi ; et ideo dico, quod sunt accidentia: non quod sint communia accidentia, quae non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui; sed sicut propria accidentia, quae consequuntur speciem, originata ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, inquantum est totum potentiale, habens quamdam perfectionem potentiae, quae conficitur ex diversis viribus”.

42 E-H. WÉBER, *Le controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de s. Thomas d'Aquin*, s. 47–220.

43 Zmiana miała nastąpić po napisaniu następujących fragmentów (1270), w których Akwinata jasno deklaruje i uzasadnia różnicę między duszą i jej władzami: SENT I, d. 3, q. 4, a. 2; QDV q. 10, a. 1, co.; QQDL 10, q. 3, a. 1, co.; QDA q. 12; QDSC q. 11; ST I, q. 77, a. 1–8. Od polemiki z Sigerem z Brabancji Akwinata już więcej miał nie wypowiadać się na temat różnicy między duszą i władzami.

44 Zob. J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas...*, s. 275–294.

między duszą i wynikającym z niej intelektem⁴⁵. Wypowiedzi bowiem, które za chwilę się pojawiają, tylko pozornie utożsamiają skutek ze swoją przyczyną.

Samo rozwiązanie powyższej aporii nie stanowi wielkiego problemu, jednak zanim ono nastąpi, należy podać kilka najważniejszych wypowiedzi Akwinaty, które sugerują tożsamość intelektu z formą człowieka, a więc duszą ludzką:

- (1) „Władza poznawcza, ponieważ działa przez organ, to nie jest tym, przez co poznajemy intelektualnie, gdyż poznanie intelektualne nie jest działaniem jakiegoś organu. Tym zaś, dzięki czemu poznajemy intelektualnie, jest to, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem – skoro poznanie intelektualne jest właściwym działaniem człowieka będącym konsekwencją jego gatunku”⁴⁶.
- (2) „(...) pozostało jeszcze do wykazania, że konieczne jest uznanie, zgodnie z opinią Arystotelesa, że intelekt, zgodnie ze swoją substancją, łączy się z jakimś ciałem jako forma”⁴⁷.
- (3) „Nie ma niczego wyższego niż intelekt. Intelekt jest bowiem duszą człowieka, a przez konsekwencję jest jego formą”⁴⁸.
- (4) „Zdanie Arystotelesa było takie, że tym, przez co poznajemy intelektualnie, jest formą ciała fizycznego”⁴⁹.
- (5) „Intelekt bowiem, dzięki któremu człowiek poznaje, jest formą tego człowieka, a z tego samego powodu również innego [człowieka]”⁵⁰.
- (6) „Intelekt czynny i możliwościowy powinny zgadzać się w jednej istocie duszy”⁵¹.
- (7) „Dusza bowiem rozważana wedle siebie jest w możliwości do poznawania przedmiotów intelektualnych, jest bowiem jak tablica, na której nic nie jest napisane. Jednak możliwe jest pisanie na niej ze względu na intelekt możliwościowy, w którego naturze jest zdolność, by stać się wszystkim, jak powiedziane jest w księdze III *O duszy*”⁵².

45 Zob. A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, s. 67–99.

46 SCG II, c. 73: „Virtus cogitativa, cum operetur per organum, non est id quo intelligimus: cum intelligere non sit operatio alicuius organi. Id autem quo intelligimus, est illud quo homo est homo: cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem”.

47 SCG II, c. 70: „(...) ostendendum restat quod necesse est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam”.

48 SCG II, c. 59: „Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis. Et per consequens forma ipsius”.

49 DUI c. 1: „Fuit ergo sententia Aristotelis quod id quo intelligimus sit forma corporis physici”.

50 CTI, c. 85: „Intellectus igitur quo homo intelligit, est forma huius hominis, et eadem ratione illius”.

51 CTI, c. 87: „Oportet igitur quod intellectus agens et possibilis in una essentia animae conveniant”.

52 ST III, q. 9, a. 1, co.: „Anima enim, secundum se considerata, est in potentia ad intelligibilia cognoscenda, est enim sicut tabula in qua nihil est scriptum; et tamen possibile est in ea scribi, propter intellectum possibilem, in quo est omnia fieri, ut dicitur in III *De anima*”.

To, co na pierwszy rzut oka przebija z przywołanych fragmentów, to nastawienie Akwinaty, aby w ramach myśli i kategorii Arystotelesa wiązać intelekt z człowiekiem. Jednocześnie to nastawienie skierowane jest na takich interpretatorów psychologii Tomasza, którzy oddzielaliby intelekty od duszy, lokując je w substancjach, które nie są zwielokrotnione i wiążą się z ciałami jedynie w udzielaniu poznania. Taki antyawerroistyczny kontekst wypowiedzi ukazuje te sformułowania jako zdecydowanie polemiczne aniżeli jako będące zadeklarowanymi wypowiedziami wprost utożsamiającymi intelekt(y) z duszą, a więc formą człowieka.

Z całą pewnością taką odpowiedź należy uznać za wymijającą i niewystarczającą. Dobrym sposobem na wyjście z impasu wywołanego przywołanymi twierdzeniami będzie rozważenie samych wypowiedzi z *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*, a dokładniej z kwestii 10, zatytułowanej: *O umyśle*. Akwinata bardzo wyraźnie sugeruje tam (zastanawiając się, czy można w kategorii Augustyńskiego umysłu – pamięci, inteligencji i woli – będącego obrazem Bożym, wpisać w kategorii Arystotelesowskie), że intelekt jest władzą ludzkiej duszy, a ze względu na to, że jest to władza najwyższa, to również sama dusza może uzyskać taką nazwę i utożsamiać się z nią. „Dlatego nazwę umysł orzeka się o duszy tak samo, jak nazwę intelekt. (...) Ponieważ istoty rzeczy pozostają dla nas nieznane, natomiast poprzez działanie poznajemy ich moce, często na określenie istot używamy nazw mocy czy też władz. Z tego zaś względu, że wszystko staje się znane przez to, co jest mu właściwe to, skoro jakąś istotę określa się przez jej władzę, winna być ona określona przez władzę sobie właściwą”⁵³.

Te wypowiedzi z *Kwestii dyskutowanej o prawdzie* wprowadzają zupełny dystans do przywołanych wyżej sformułowań utożsamiających intelekt i duszę. Akwinata może pozwolić sobie na stwierdzenie tożsamości intelektu z duszą intelektualną, ale z jednym zastrzeżeniem, że tożsamość ta pozostanie na płaszczyźnie orzekania, rozumienia, a nie na płaszczyźnie ontycznej. A więc „można powiedzieć, że dusza jest intelektem”, aby zrozumieć ją jako mającą najwyższą władzę, która ją określa, ale „dusza nie jest intelektem” w takim znaczeniu, że dusza miałaby być realnie identyczna i nie odróżnialna od intelektu.

Trzeba dodać także, że te siedem wypowiedzi nie pojawia się przypadkowo. Akwinata prawdopodobnie zmierzał do podkreślenia, że w sposób zasadniczy, formalny, jest w człowieku zasada działań intelektualnych,

53 QDV q. 10, a. 1, co.

a jeśli duszę potraktujemy jako czynnik określający człowieka (jego byto-wość i działanie), to z konieczności związane to będzie także z intelektem. Akwinata nie czynił tego z innego powodu, niż właśnie z powodu twierdzeń Sigera z Brabantu i jego „szemrzących”, choć kryjących się po kątach, zwolenników⁵⁴. Zarówno przypisywanie *vis cogitativa* funkcji zapewniającej człowiekowi przynależność do gatunku, jak również oddzielanie od pojedynczego człowieka intelektu czynnego i możliwościowego sprawiały, że Akwinata formułował swoje wypowiedzi na temat relacji między duszą a intelektem, podkreślając ich nietożsamość, a jednocześnie wskazywał na ich przyczynowy związek.

4.5. Intelekt jako możność w duszy ludzkiej

Koncepcja Akwinaty, opisująca relacje między duszą, ciałem i intelektem, jest propozycją zawierającą pełne uzasadnienia filozoficzne. Są one wystarczającą alternatywą dla Platonskiego, Augustyńskiego i Kartezjańskiego modelu wyjaśniania tego zagadnienia (każdy ma oczywiście swoją specyfikę). Zostaje ona wypracowana w ramach zasad przyjętych z filozofii Arystotelesa, które zostały w znaczący sposób zmodyfikowane. Zmiany są zasadnicze, gdyż Tomasz musiał odnieść się do bogatej tradycji perypatetyckiej, by na nowo spojrzeć na Arystotelesa. Modyfikacje były znaczące również ze względu na wagę rozstrzygnięć Augustyńskich, które niemalże na stałe wiązały się z teologiczną myślą średniowiecza.

Do tego, co zostało powiedziane, należałoby dodać uwagi Mieczysława Gogacza na temat możności intelektualnej, które we właściwy sposób oddają Tomaszową potrzebę wskazywania na obszar w formie, który będzie odpowiadał za działania o charakterze intelektualnym (w tym również działania wolitywne), który będzie wystarczającym obok materii oznaczonej ilością powodem jednostkowania bytu ludzkiego. Oczywiście Akwinata nie mówi o tym w ten sposób, jednak przyjmując za punkty wyjścia jego filozoficzne twierdzenia, można dojść do wniosków, do jakich doszedł Gogacz. Mówienie o intelekcie jako o obszarze możności, we właściwy sposób odpowiada sformułowaniu, że „człowiek nie jest intelektem” i, co ważne, wiąże te sformułowania z całościowym spojrzeniem Akwinaty na rzeczywistość z perspektywy istnienia jako pierwszego aktu całego bytu.

⁵⁴ Zob. *DUI* c. 5.

W opisie intelektów najpierw należy zwrócić uwagę na relację pomiędzy aktem i możliwością. Akt jest ograniczony przez możliwość, ale ją również wyznacza (nie będąc przyczyną sprawczą). Możliwość względem aktu sprawia przygodność, uniedoskonala go. Jednak istnieje ona wraz z aktem, „przenikając go, jak gdyby „rozrzedzając jego ontyczną zawartość”⁵⁵. Intelekt jako możliwość duszy (*potentia animae*) umniejsza ją, w pewien sposób ogranicza. Nie jest przecież tak, że duszę uniedoskonala wyłącznie ciało. Z drugiej strony należy podkreślić, że intelekt jest przypadłością duszy. Jest oczywiście konieczną przypadłością, „manifestującą rozumność duszy, lecz także jest czymś, co zasadniczo modyfikuje duszę. Jest mianowicie jej narzędziem poznawania i jednocześnie warunkiem lub zasadą jej jednostkowości”⁵⁶.

Jeśli intelekt nie jest duszą, to jest niejako „na zewnątrz” duszy, gdyż różni się od jej natury jako aktu (ale nie wiadomo czy różni się na zasadzie substancji i przypadłości). Oczywiście jeśli potraktujemy go jako przypadłość, to będzie zależny od duszy w swoim istnieniu. I w związku z tym nie będzie miał odrębnego istnienia niż istnienie *compositum*, a jedynie „istnienie zależne”. Te uwagi związane są jednak z pewnym niebezpieczeństwem ze względu na zaakcentowanie przypadłościowego charakteru istnienia intelektu. Może to bowiem oznaczać zaakcentowanie samodzielności działania poznawczego i hipostazowanie intelektu. Nawet jeśli intelekt (czynny i możliwościowy) różni się od duszy, to jego bycie „na zewnątrz” oznacza bycie możliwością, bycie czynnikiem strukturalnym duszy. Ona z kolei pozostaje aktem i wyznaczana przez siebie możliwością. W ten sposób najlepiej powiedzieć, że dusza jest formą składającą się z obszaru aktu ciała i możliwości intelektualnej, którą stanowią władze intelektualne.

Dodatkowo zagadnienie możliwości intelektualnej wskazuje na rozwiązanie kłopotu jednostkowania duszy ludzkiej. Element jednostkowania wynika z natury intelektu jako możliwości duszy i nie jest to kwestia uszczegóławiania wyłącznie przez materię. Jak pisze Gogacz: „Możliwość, która uniedoskonala istnienie, jest istotna. Wyznacza przygodność bytu i jego gatunkową odrębność. Możliwość, która uniedoskonala formę, jednostkuje byt w obrębie gatunku”⁵⁷.

Rozwiązanie to jest próbą sprostania pytaniu, które stawia sam Gogacz: jak pogodzić przypadłościowy i zarazem możliwościowy charakter intelektu. Propozycje, w których oddzielano intelekt od duszy, w konsekwencji wyrażały,

55 M. GOGACZ, *Istnieć i poznawać*, s. 207

56 Tamże, s. 210.

57 Tamże, s. 208.

że intelekt czynny i możnościowy nie mogły być władzami (możnościami) duszy. Jeśli jednak są władzami, to nie można człowieka nazwać intelektem, umysłem, świadomością, rozumem. Każde z tych określeń nie tylko wyraża inne treści, ale wiąże się z inną koncepcją natury ludzkiej.

ROZDZIAŁ 5

INTELEKTY MOŻNOŚCIOWY I CZYNNY WŁADZAMI DUSZY

Zagadnienie władz duszy było dla Akwinaty kluczowe w podejmowaniu problematyki antropologicznej. Było zresztą dziedzictwem Arystotelewskiego sposobu postępowania skierowanego na badanie *psyché*, gdyż wyłącznie przez poszukiwanie natury władz badało się duszę wegetatywną, zwierzęcą, a także rozumną. Arystoteles, określając duszę jako „pierwszy akt ciała mającego w możliwości życie”, od razu wskazał, że ciało można badać, dzieląc je na części organiczne, a z kolei duszę na części, które ciało będą zapewniały ruch, poznanie a także samo życie¹. W ten sposób Arystoteles od rozumienia duszy we wszystkich istotach żywych przechodził do ukazania różnych, już określonych gatunkowo dusz. Oczywiście trzeba dopowiedzieć, że metodologia poznawania duszy w każdym indywidualnym bycie wymuszała rozpoczęcie poszukiwań od aktów i przedmiotów tych aktów, co właściwie doprowadzało do określenie samych władz.

W Tomaszowym *opus* znaleźć można wiele terminów, których używa on na określenie władz duszy: *potentia*, *virtus*, *vis*, *proprietas*. Ta wielość nie sugeruje jednak wieloznaczności terminu „władza duszy”, ale jedynie możliwość różnego opisanie tej problematyki. Choć można pokusić się o identyfikację i odnalezienie subtelnych różnic między tymi terminami, to jak się wydaje Akwinata traktuje je mimo wszystko synonimicznie. Oczywiście kategorie *potentia* oraz *virtus* są najczęstsze i można jest z pewnością przełożyć jako „władza” i „moc” duszy, jednak pozostawienie ich w formie „władza”, jest najwłaściwsze. W tekstach Akwinaty z łatwością odnaleźć można te sposoby orzekania i uporządkować je, rozpoczynając od określeń podstawowych dla metafizycznego ujęcia intelektów – relacji substancji do przypadłości (różne rodzaje przypadłości, a także różne rodzaje jakości), aktu (akt pierwszy i akt drugi) i możliwości.

1 Zob. ARYSTOTELES, *O duszy* II, 4 (415a14–22), s. 80–81.

5.1. Różnica między duszą a władzami oraz zależność przyczynowa między nimi

Kontekst wypowiedzi Akwinaty na ten temat jest znaczący, gdyż Akwinata nie mówi o władzach jako takich, lecz zawsze, broniąc różnicy między nimi, wskazuje na ich zasadę lub też podmiot. Jest to o tyle atrakcyjny temat, że Akwinata był jednym z nielicznych autorów, którzy bronili różnicy między duszą a jej władzami, podążając w ten sposób za Arystotelesem i wbrew Platonowi czy Augustynowi.

Aby w pełniejszym świetle zrozumieć stanowisko Akwinaty, warto przynajmniej w skrócie odnieść się do tego, jak rozumieli ten problem inni autorzy średniowieczni, którzy w większości odrzucali tę różnicę². Pierwsze stanowisko wyrażało dziedzictwo Augutyńskie: władze duszy są z nią identyczne, ale mają oddzielne nazwy, ukazujące różne działania władzy. Takie stanowisko spopularyzowane było przez pseudo-augustyński traktat – *Liber de spiritu et anima*. Warto pamiętać, że Akwinata odrzucił Augustyńskie autorstwo tego psychologicznego traktatu. Analogiczne zdanie na ten temat wygłaszał Wilhelm z Owernii (*De anima*). Drugie stanowisko wyrażało się w określeniu władz duszy jako jej właściwości (*proprietates*), jednak nawet tak określone nie były od niej faktycznie (realnie) oddzielone. Władze w pewien sposób były dołączane do istoty duszy (*secundum rationem*), gdyż wyrażały skierowanie duszy do różnych aktów. Takie stanowisko podtrzymywał Jan z La Rochelle w swojej *Summa de anima*³. Trzecie stanowisko właściwe było dla Boecjańskiego określenia władz duszy, gdyż wiązało się z nazwaniem ich wirtualnymi częściami duszy. W XIII w. bardzo wyraźnie takie stanowisko przyjmował Roger Bacon, który akcentował relację części do całości, tak jak ciało jest istotowo czymś jednym ze swoimi jakościowymi częściami, tak dusza jest istotowo taka sama, mając wirtualne części. Wreszcie czwartą propozycję akcentował inny mistrz franciszkański, Aleksander z Halles, a właściwie jego dzieło *Summa fratris Alexandri*. Dusza jest identyczna z władzami w substancji, ale nie utożsamia się z nimi w ramach istoty. Bonawentura również wyraźnie przyjmował takie przekonanie, przedstawiając, że istota duszy nie pokrywa się z władzami. Bonawentura w tym punkcie sformułował charakterystyczną analogię: tak jak istnienie bytu jest dla działania, tak też istota jest dla władz. W ten sposób, jeśli władze

² Zob. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 157.

³ JAN Z LA ROCHELLE, *Summa de anima*, q. 60.

duszy nie będą identyczne z jej istnieniem, to jej władze nie będą również identyczne z istotą⁴.

Akwinata swoją tezę o różnicy między duszą a jej władzami wypowiada na przestrzeni całej twórczości – od *Komentarza do Sentencji*, aż po ostatnie fragmenty *Summy teologii*. Co ciekawe, badający ten temat Edouard-Henri Wéber⁵, podkreślał zmianę stanowiska w tym temacie w momencie dyskusji z Sigerem z Brabancji w *O jedności intelektu*, co miało wpłynąć zarówno na pewne wypowiedzi z *Summy teologii*, jak i w *Summie przeciw poganom*. Ta propozycja interpretacyjna jest jednak nie do utrzymania. Problem różnicy między duszą a jej władzami pozostaje cechą rozpoznawczą wypowiedzi Akwinaty, który stale w ten sam sposób ukazywał ich relacje.

Pierwsza wypowiedź Akwinaty na ten temat znajduje się w *Komentarzu do Sentencji* napisanym około 1252 r. Akwinata wychodzi z założenia, że właściwy, a także bezpośredni skutek jest proporcjonalny do swojej przyczyny. I jeśli w jakimś bycie zasada działania będzie substancją, to również samo działanie będzie należało do tej kategorii – a tak jest w przypadku bytu boskiego. W każdym innym rodzaju bytów, w tym we wszystkich mających w swojej strukturze ciało, a także niemających ciała, działanie należy zaliczyć do kategorii przypadłości, z tego też powodu przyczyna działań, a więc ich najbliższa zasada (*proximum principium*), również powinna należeć do tej samej kategorii. W przypadku duszy ludzkiej jej działania realizowane są w sposób pośredni – dusza jako substancja (podmiot) działa poprzez władze (a także poprzez sprawności, które doskonalą jej działanie). Źródłem wszystkich władz (*potentiae fluunt ab essentia ipsius animae*) jest sama istota duszy, ale władze mogą wyrażać doskonałość cielesnej części człowieka (wówczas skutek aktualizacji władz dokonuje się w ciele), lub też być doskonałością samej duszy – we władzach intelektu i woli aktualizacja nie domaga się ciała. Akwinata jednocześnie dopowiada jedną znaczącą rzecz w *Komentarzu do Sentencji*, że władze, które mogą zostać określone jako przypadłości właściwe (*propria accidentia*), mają swój początek w zasadach gatunkowych, ale nie mogą zostać nazwane wspólnymi (*communio accidentia*), gdyż w ten sposób pozostałyby konsekwencją zasad jednostkowych, gdyż uzasadnione są jakąś grupą jednostkowych bytów, które przejawiają bądź nie przejawiają jakichś

4 Warto podkreślić, że stanowisko Akwinaty w tym punkcie jest właśnie radykalnie różne: tak jak zachodzi różnica między istotą a istnieniem, tak też zachodzi różnica między władzą a działaniem, ale zarówno istotę należy odróżnić od władz, jak i istnienie od działania. Akwinata będzie o tym mówił w *Kwestiach kwodlibetalnych*. Zob. QQDL VII, q. 2, a. 5, co.; QQDL X, q. 3, a. 5, co.; QQDL X, q. 3, a. 1, co.

5 E.-H. WÉBER, *Le controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de s. Thomas d'Aquin*, s. 47–110.

własności. Akwinata w swojej wczesnej wypowiedzi podkreśla, że dusza jest całością potencjalną, składającą się z części, które tworzą jako całość pewien rodzaj doskonałości⁶. Argumentacja w tym fragmencie jest jasna, jednak można wyrazić wątpliwość, czy z tego, że działania mają charakter przypadłościowy i wynikają z zasad najbliższych, następnie wynika, że same zasady najbliższe są substancją duszy jako tej, która jest zdeterminowana do takiego, a nie innego działania, a może same zasady działań są również czymś przypadłościowym, różnym od substancji. Z konieczności należy odwołać się do innych wypowiedzi, pełniej uzasadniających tę problematykę.

W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* (szczególnie q. 10. a. 1), napisanych około 1257–1258, Tomasz podejmuje się wpisania Augustyńskiej koncepcji umysłu w ramy Arystotelesowskiego odróżnienia duszy od władz. Artykuł ten jednak nie odpowiada na pytanie o różnicę duszy i władz, ale na to, czy umysł (który jest obrazem Trójcy) stanowi istotę duszy. W artykule odpowiada na wątpliwości związane z tym, czy można określać (ważny jest tutaj porządek orzekania) rzeczy na podstawie władz. Nie tylko uznaje, że jest to właściwe, ale podkreśla, że może się to dokonywać ze względu na najwyższą władzę, władzę właściwą. Ponieważ dusza ludzka osiąga najwyższy stopień władz wśród wszelkich dusz, więc nazywana jest duszą intelektualną, a także umysłową. Powołując się na autorytet Pseudo-Dionizego Areopagity, wskazuje, że władze duszy są czymś pośrednim między istotą rzeczy a działaniem, które z niego wynika – a wynika poprzez władze. Choć w oczywisty sposób dostrzec można odróżnienie władz od samej duszy, ze względu na to, że to za ich pomocą poznajemy istotę, z której wynika działanie, to jednak ten fragment może również budzić wątpliwości i wprowadzać kłopoty. Oddzielenie duszy od jej władz podtrzymuje Arystotelesowską metodologię dochodzenia do duszy poprzez władzę, ale sprawia, że sama istota rzeczy pozostaje nieznana: „ponieważ zaś istoty rzeczy pozostają dla nas nieznane, natomiast poprzez działanie poznajemy ich moce, często na określenie istot używamy nazw mocy czy też władz”⁷. Akwinata nie wypowiada tutaj agnostycznego twierdzenia o niepoznawalności istoty, gdyż ostatecznie dopuszcza jej poznanie poprzez działania i władze, które z niej wynikają. Jak się wydaje, zwyczajnie zakłada różnicę między istotą duszy i jej władzami, a nie tylko duszą i jej władzami. Jest to różnica między samą istotą a przypadłościami tejże istoty. Można nawet dodać więcej, że jest to podkreślenie prostoty,

6 Zob. *SENT I*, d. 3, q. 4, a. 2, co.

7 *QDV q. 10, a. 1, co.*: „Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas”.

jedności istoty, co więcej, bycia aktem, względem władz i wielości, którą one wprowadzają. Niezależnie od tego będzie to ważny punkt w zrozumieniu fragmentów z *Summy przeciw poganom*, *O jedności intelektu*, a także *Summy teologii*, gdy Akwinata będzie mówił, że intelekt jest formą człowieka – nie tyle będzie znosił różnicę między władzami a duszą, ile używał terminu intelekt na samą duszę czy też jej istotę (*essentia animae*).

Kolejnym niezwykle interesującym tekstem w tym zagadnieniu są *Kwestie kwodlibetalne* (pochodzące z około 1258 r.). Akwinata wprost podejmuje w nim problematykę różnicy między władzami duszy a nią samą. Argumenty, jakie pojawiają się w tym fragmencie, są różne od tych, które pojawiają się w *Komentarzu do Sentencji*. Akwinata uzasadnia, dlaczego dusza nie może być tożsama ze swoimi władzami odwołując się do dwojakiego rozumienia samej duszy – jako substancji, a także jako całości potencjalnej. Podaje dwa argumenty: (1) niemożliwe jest, aby to, co jest w duszy (jedna i stała zasada, czyli jej istota), było bezpośrednią przyczyną (*principium*) wielu różnych aktów, a nawet przeciwnych rzeczy; (2) niemożliwe jest, aby w jakiegokolwiek substancji poza Bogiem tym samym było bytowanie i działanie; o ile istota jest zasadą takiego, a nie innego bytowania (zasadą – możliwością dla przyjęcia aktu istnienia), to władza jest zasadą (możliwością) takiego, a nie innego działania i w ten sposób w każdej substancji poza Bogiem czymś innym będzie istota, władza i działanie. Odnosząc się do argumentów akcentujących rozumienie duszy jako całości potencjalnej, należy podkreślić, że sam temat władz określa je jako możliwościowe części całości. W tym punkcie, gdybyśmy chcieli duszy przypisać władze i orzekać je o niej, a nawet orzekać duszę o władzach, to należałoby odróżnić całość potencjalną od całości integralnej. Dusza jako całość integralna nie jest cała w każdej swojej części z tego powodu, że całość integralna „nie jest obecna w jakiejś swojej części ani według całej istoty, ani według całej swojej mocy; i dlatego w żaden sposób nie może być orzekana o części, tak jak, gdy mówimy: ściana jest domem”⁸. W przypadku całości potencjalnej jest ona obecna w swoich częściach według całej swojej istoty, jednak już nie według całej swojej mocy: „jedynie więc w pośredni sposób znajduje się w orzecznikach: orzeka się bowiem ją niekiedy o częściach, lecz niewłaściwie. I w ten sposób niekiedy mówi się, że dusza jest swoimi władzami, a nie odwrotnie”⁹. W ten sposób termin dusza może być orzekany

8 QDSC a. 11, ad 2. „(...) quod non adest alicui suae parti neque secundum totam essentiam neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo praedicatur de parte, ut dicatur: paries est domus”.

9 QDSC a. 11, ad 2. „(...) adest enim suae parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem. Unde medio modo se habet in praedicando: praedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur, quod anima est suae potentiae, vel e converso”.

o swoich władzach (porządek orzekania) w sposób niewłaściwy, szczególnie gdy korzysta się z rozumienia całości integralnej. Przeciwnie jest jednak w przypadku rozumienia całości potencjalnej, gdy mowa jest o władzach, wyrażających pewną doskonałość duszy.

Późniejsze teksty Akwinaty są czasowo bliskie sobie i mają podobną argumentację – chodzi o *Summę teologii* (I, q. 77, a. 1), *Kwestie dyskutowane o duszy* (q. 12), *Kwestie dyskutowane o stworzeniach duchowych* (a. 11). Każdy z tych tekstów sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, jak rozumieć władze duszy – jako szczególny rodzaj przypadłości – „właściwości duszy” (*proprietaes animae*).

W bardzo charakterystyczny, ale i skrótowy sposób pierwszą argumentację z *Kwestii dyskutowanych o duszy* przedstawił James Wippel¹⁰. Jest ona następująca:

- (1) każda działająca rzecz wywołuje skutek, który jest podobny do niej; wszystko, co jest w akcie, jest skutkiem czegoś, w związku z tym, aby zidentyfikować zasadę działania, należy zanalizować to, co jest jej skutkiem (w przypadku dwóch skutków należy je odnieść do jednej zasady);
- (2) jeśli to, co jest wykonane albo zrobione nie przynależy do substancjalnego aktu istnienia (*esse substantiale rei*), to najbliższa zasada, przez którą jakieś działanie jest realizowane, nie może być częścią istoty działającego;
- (3) jest jednak oczywiste, że władze duszy, zarówno czynne, jak i bierne, są określone nie jako coś substancjalnego, lecz jako coś przypadłościowego; szczególnym przykładem działania jest działanie intelektualne, które nie ma charakteru substancjalnego;
- (4) wynika z tego, że istota duszy nie jest bezpośrednią zasadą działania oraz że działa przez przypadłościowe zasady czy też po prostu władze¹¹.

Drugi argument w *Kwestiach dyskutowanych o duszy* odwoływał się do tego, co zostało powiedziane w *Kwestiach kwodlibetalnych*, że różne działania, które różnią się rodzajowo (np. działanie i doznawanie), nie mogą być sprowadzone do tej samej bezpośredniej zasady. Ponownie więc ostateczne uzasadnienie zostanie sprowadzone do różnicy między aktem i możliwością, gdyż „o możliwości mówimy w odniesieniu do aktu – stąd też z racji różno-

10 J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas...*, s. 287.

11 Tamże, s. 287.

rodności aktów musi istnieć różnorodność możliwości [czyli władz]¹². Czyms więc z tym niezgodnym będzie rozumienie jednej i prostej istoty duszy, która miałaby być bezpośrednią zasadą wszystkich swoich funkcji.

Należy więc odpowiedzieć na pytania: Jakiego rodzaju przyczynowanie zachodzi między duszą a władzami? W jakim sensie mówimy, że dusza jest zasadą swoich władz? Tomasz dotyka tego zagadnienia w *Summie teologii*, pytając, czy władze duszy wypływają (*fluant*) z jej istoty. Rozważa to zagadnienie w kontekście relacji między substancją (właściwie między formą substancjalną) a przypadłościami¹³. Jego odpowiedź jest jednoznaczna, gdyż dusza w stosunku do swoich władz odgrywa rolę przyczyny sprawczej¹⁴ i celowej zarazem, do tego w przypadku władz niezależnych od ciała jest ona ich podmiotem (jest więc przyczyną materialną)¹⁵. Akwinata jednocześnie wskazuje dość lakonicznie, że „emanacja przypadłości właściwych z podmiotu nie dokonuje się dzięki jakiejś przemianie, lecz w drodze pewnego naturalnego wynikania (*naturalem resultationem*), tak jak z czegoś naturalnego wypływa w sposób naturalny coś innego, np. ze światła barwa”¹⁶. Dusza pozostaje także przyczyną w wymienionych znaczeniach, nawet jeśli kolejne władze wynikają z innych (o ile dusza jest zasadą wszystkich). W ten właśnie sposób władze zmysłowe są podporządkowane władzom intelektualnym, a te ostatnie stanowią dla nich cel oraz zasadę czynną¹⁷. Dusza jest zatem zasadą swoich władz o tyle, o ile jako forma będąca w akcie, pozostaje zasadą tożsamości całego bytu, a ze względu na swoją istotę przyczynuje wszystkie władze¹⁸. Można sięgnąć także do *Kwestii dyskutowanych o cnotach*, w których Tomasz wskazuje na potrójne odniesienie substancji do przypadłości. Mówi, że podmiot udziela wsparcia – podtrzymuje przypadłości (*praebens ei sustentamentum*) w ten sposób, że przypadłość nie istnieje samoistnie, a następnie „stojąc niejako pod” przypadłością zachowuje się jak możliwość czynna względem przypadłości będącej w akcie (*subiectum accidenti subiicitur, sicut quaedam potentia activi*) i wreszcie jest przyczyną względem skutku. To ostatnie określenia bardziej wiąże się z byciem zasadą *per se*

12 QDA q. 12, co.: „Potentia enim ad actum dicitur correlative, unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum”.

13 Zob. SENT I, d. 3, q. 4, a. 2, co.

14 Tomasz używa określenia zasada czynna (*principium activum*). Zob. ST I, q. 77, a. 7, co.

15 Zob. ST I, q. 77, a. 6, ad 2.

16 ST I, q. 77, a. 6, ad 3.

17 ST I, q. 77, a. 7, co.

18 Zob. QDSC q. a. 11, ad 5: „Ad quintum dicendum quod potentiae animae dici possunt proprietates essentielles, non quia sint partes essentiae, sed quia causantur ab essentia; et sic non distinguuntur ab accidente quod est commune novem generibus: sed distinguuntur ab accidente, quod est accidentale praedicatum et non causatur a natura speciei”.

wszystkich przypadłości, a więc i władz¹⁹. Warto zapamiętać, że ten drugi sposób odniesienia będzie właściwy dla relacji między władzą a sprawnością władzy. W kontekście zagadnienia relacji między duszą i władzami można zasadnie zapytać, czy dusza jest zasadą sprawności, czy są nimi same władze. Odpowiedź będzie wiązała się z tym, że dusza będzie przyczyną sprawności poprzez swoje władze, które wyznaczają, których jest przyczyną i podmiotem.

5.2. Władze jako przypadłości i właściwości substancji (intelekt jako przypadłość i właściwość)

Władze duszy – wbrew Augustynowi – nie stanowią jej istoty, a więc nie są jej substancją. Dla Tomasza argumentem koronnym za takim twierdzeniem jest to, że dusza oraz jej działanie nie należą do tego samego rodzaju. Jedyną substancją wyłączoną z tego porządku jest Bóg, w którym ze względu na brak określeń wyższej substancji działanie stanowi jego własną substancję (*in solo Deo, cuius operatio est eius substantia*)²⁰. Drugim ważnym argumentem (choć jest zastosowaniem *reductio ad absurdum*) jest ten, że dusza w swej istocie jest aktem (*secundum suam essentiam est actus*). Konieczność przyjęcia czegoś pośredniego między duszą a jej działaniem jest więc następująca: „Gdyby więc bezpośrednim źródłem i zasadą działalności była sama istota duszy, to byt mający duszę wykonywałby zawsze aktualnie czynności życiowe, podobnie jak mając duszę, zawsze jest aktualnie żywy”²¹.

Władze duszy w perspektywie orzekania substancji i przypadłości nie mogą stanowić niczego pośredniego, a nie stanowiąc substancji, należą do porządku przypadłości zgodnie z porządkiem orzekania. Natomiast zgodnie z zasadami twierdzenia i przeczenia, orzekając o władzach, że nie są substancją czy istotą duszy, stwierdzamy jednocześnie ich przynależność do obszaru przypadłości. Jeżeli władza duszy nie jest jej istotą, to musi być jej przypadłością (*accidens*)²².

Pozostając na poziomie akcydentalnego opisu władzy duszy, należy doprecyzować, do jakiego rodzaju przypadłości duszy należą władze in-

¹⁹ QDVIR q. 1, a. 3, co.

²⁰ Zob. ST I, q. 77, a. 1, co.

²¹ ST I, q. 77, a. 1, co.: „Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum”.

²² Zob. ST I, q. 77, a. 1, ad 5: „Ad quintum dicendum quod, si accidens accipiat secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis”.

telektualne. Ustalenie tego jest ważne ze względu na to, aby nie pomylić porządku orzeczników (*praedicabilia* – 5) i kategorii (*praedicamenta* – 10). Porządek orzeczników (*quinque voces*), poza określeniem rodzaju, gatunku i różnicy gatunkowej, dodaje jeszcze właściwość i przypadłość (będącą cechą niekonieczną). Tomasz definiuje właściwość w sposób następujący: „Właściwość nie należy do istoty rzeczy, lecz ma swą przyczynę w zasadach istotnych gatunku (...) W ten sposób można mówić, że władze duszy są czymś pośrednim między substancją a przypadłością, będąc niejako naturalnymi właściwościami duszy”²³.

Władze intelektualne w takim ujęciu stanowią właściwości (*proprietas*) duszy i są wpisane w naturę danego gatunku, a nie tylko konkretnego bytu. Przysługują więc człowiekowi jako człowiekowi właśnie dlatego, że jest on substancją złożoną z duszy i z ciała ostatecznie na dwa sposoby – są władzami duszy jako doskonałości ciała, a także duszy, która nie zależy od ciała w działaniu (dotyczy to zarówno intelektu, jak i woli). W tym twierdzeniu wyraźnie widoczne jest, że to dusza (czy to rozumna, czy zwierzęca) określa władze jako właściwości, które nie stanowią jej istoty²⁴.

Właściwości jakiegokolwiek gatunku stanowią konieczne przypadłości, które wynikają z gatunkowego rozumienia istoty. W rozumieniu ich zatem mieści się ścisły związek z istotą, jednak należy stwierdzić, że istotą nie są (nie są z nią zamienne). Zasadniczo określenie właściwość jest określeniem – orzecznikiem, jaki przypisuje się podmiotowi, wyrażając tym samym jego charakter. Właściwości są naturalnym skutkiem realizowania istoty także w rzeczach jednostkowych – każdy pojedynczy, istniejący byt, realizując swoją gatunkowo rozumianą naturę, będzie miał właściwości gatunkowe²⁵.

Oczywiście jest tak, że jeśli substancję przeciwstawimy przypadłościom, to właściwości trzeba będzie zaliczyć do przypadłości. Jednak wyjątkowość właściwości da o sobie znać w momencie, w którym używać będziemy, jak to czyni Akwinata, kategorii „właściwych przypadłości”. Warto w tym miejscu pamiętać, że właściwości nie należą przypadłościowo (*per accidens*) do substancji – one należą do natury podmiotu w sposób zasadniczy. Jednak

23 *ST* I, q. 77, a. 1, ad 5: „Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur (...) Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales”. Por. *QDA* a. 19, co.

24 Por. *QDA* a. 19, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod potentiae sensitivae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturales: compositi quidem ut subiecti, animae vero ut principii”. *ST* I, q. 77, a. 1, ad 5: „Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum”.

25 Zob. R. W. FIELD, *St. Thomas Aquinas on Properties and the Powers of the Soul*, s. 204–205.

otwarte pozostaje pytanie, o różnicę pomiędzy istotą i istotowymi składnikami oraz właściwościami, które z nich wynikają.

W ten sposób dochodzimy do zasadniczej wskazówki Akwinaty, że określenie właściwości (a w tym władzy duszy jako właściwości) jest orzecznikiem przypisywanym podmiotowi na zasadzie orzekania *per se*.

Za Arystotelesem i jego *Analitikami wtórymi* Tomasz odróżnia dwa rodzaje orzekania *per se*. Pierwsze z nich pojawia się wówczas, gdy orzecznik zawiera się w definicji podmiotu (orzekana jest forma o podmiocie). Ten jednak typ orzekania wskazuje na samą istotę albo jego część, które i tak można zamiennie stosować w miejsce podmiotu (człowiek – istota rozumna)²⁶. Drugi rodzaj jest bardziej interesujący ze względu na możliwość zastosowania do niego właśnie kategorii właściwości. Pojawia się on wówczas, gdy orzekamy jakąś kategorię w taki sposób, że w samej definicji i rozumieniu orzecznika pojawia się podmiot (rozumność–intelekt i człowiek). Właśnie tutaj mamy do czynienia z właściwościami podmiotu. Akwinata komentując Arystotelesa, pisze, że „drugi rodzaj orzekania *per se* jest wtedy, kiedy ten przyimek *per*, oznacza odniesienie do przyczyny materialnej [będącej podłożem], o ile mianowicie to, czemu coś jest przypisywane, jest właściwą materią i właściwym tego podmiotem. Właściwy podmiot bowiem powinien znajdować się w definicji przypadłości: niekiedy w przypadkach zależnych, jak przypadłość jest definiowana abstrakcyjnie, gdy mówimy, że «garbatość jest krzywizną nosa»; niekiedy zaś w mianowniku, gdy przypadłość jest definiowana w rzeczach konkretnych, gdy mówimy, że «garbaty jest krzywym nosem». Powodem tego jest to, że skoro istnienie przypadłości zależy od podmiotu, konieczne jest również, aby definicja tej przypadłości, która oznacza jej istnienie, zawierała w sobie podmiot. To jest drugi rodzaj orzekania *per se*, gdy podmiot jest umieszczony w definicji orzecznika, który pozostanie jego właściwą przypadłością”²⁷.

26 *InPA* I, l. 10, n. 3: „Primus ergo modus dicendi *per se* est, quando id, quod attribuitur alicui, pertinet ad formam eius. Et quia definitio significat formam et essentiam rei, primus modus eius quod est *per se* est, quando praedicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitione positum (et hoc est quod dicit quod *per se* sunt quaecunque insunt in eo, *quod quid est*, idest in definitione indicante *quid est*), sive ponatur in recto sive in obliquo”.

27 *InPA* I, l. 10, n. 4: „Secundus modus dicendi *per se* est, quando haec praepositio *per* designat habitudinem causae materialis, prout scilicet id, cui aliquid attribuitur, est propria materia et proprium subiectum ipsius. Oportet autem quod proprium subiectum ponatur in definitione accidentis: quandoque quidem in obliquo, sicut cum accidens in abstracto definitur, ut cum dicimus, quod simitas est curvitas nasi; quandoque vero in recto, ut cum accidens definitur in concreto, ut cum dicimus quod simus est nasus curvus. Cuius quidem ratio est, quia cum esse accidentis dependeat a subiecto, oportet etiam quod definitio eius significans esse ipsius contineat in se subiectum. Unde secundus modus dicendi *per se* est, quando subiectum ponitur in definitione praedicati, quod est proprium accidens eius”.

Pytanie, które można teraz postawić, jest następujące: Czy możemy myśleć i rozumieć podmiot bez właściwości? Sytuacja była oczywista w przypadku pierwszego rodzaju orzekania czegokolwiek o podmiocie – to, co orzekane, było zamiennie stosowane w miejsce podmiotu. Jednak w przypadku właściwości pojawia się wątpliwość – czy można myśleć o trójkącie bez tej właściwości trójkąta, jakim jest określenie: „suma kątów wewnętrznych jest równa dwóm kątom prostym”. Pytanie dotyczy zatem konieczności wiązania ze sobą podmiotu i właściwości, które są jemu przypisywane.

Aby rozwiązać tę trudność, należy odwołać się do innego tekstu, *Kwestii o duszy*, ciekawie prezentującego rozumienie władz duszy w kategoriach właściwych przypadłości. Akwinata w tekście tym wyróżnia trzy rodzaje przypadłości, rozpoczynając od zaznaczenia naczelnej roli przypadłości właściwych wynikających na zasadzie przyczynowej z gatunku, a także pozostałych dwóch rodzajów, które swój charakter mają dzięki zasadom jednostkowym (materialnym). Te ostatnie zostają odróżnione ze względu na trwałość i nietrwałość w podmiocie – są więc odłączne (chodzenie) i nieodłączne od niego (płeć męska i żeńska). Są zatem przypadłości: 1. właściwe (ich przyczyna tkwi w zasadach gatunkowych danego bytu – np. zdolność do śmiechu właściwa człowiekowi); 2. przypadłości mające przyczynę w zasadach jednostkowych – te mogą być: 2.1. nieodłączne (ich przyczyna stale tkwi w podmiocie – np. płeć męska i żeńska); 2.2. odłączne (ich przyczyna nie tkwi w podmiocie na sposób trwały – np. chodzenie, siedzenie).

Sama dystynkcja może nie być intrygująca, ale intrygujące są konsekwencje, jakie z niej wyciąga Akwinata. Można poznać, czym jest rzecz i w związku z tym wypracować na podstawie tego definicję jakiejś rzeczy, bez uwzględnienia jej przypadłości. Jednak wyłączone z tej reguły zostają właściwości (przypadłości właściwe). Istota rzeczy może być poznana bez przypadłości, jednak nie może być poznany gatunek rzeczy bez właściwości. Do tego również istota rzeczy może być poznana bez przypadłości jednostkowych – czy to odłącznych, czy też nieodłącznych, które nie muszą znajdować się w definicji. Akwinata wyciąga z tego wnioski dla metafizycznej teorii władz duszy – jednostkowy byt nie może nie mieć właściwości ani przypadłości nieodłącznych – choć może być pozbawiony takich lub innych przypadłości odłącznych. W ten sposób dusza jako coś istniejącego nie może być poznana bez władz, nie może bez nich istnieć ani też nie może bez nich być tym, co jest intelektualnie poznawalne (*intelligibile*)²⁸. W ten

28 Por. QDA a. 12, ad 7.

sposób również władze duszy jako właściwości będą zasadami gatunku (jako właściwe przypadłości) w przeciwieństwie do zasad bycia jednostką, którą określają przypadłości oddzielalne i nie oddzielalne.

Akwinata chętnie będzie opisywał władze jako właściwości jakiejś rzeczy w kategoriach „przypadłości właściwych” (*accidentia propria*) w opozycji do „przypadłości wspólnych” (*accidentia communia*). Te ostatnie nie tyle mają rację uzasadniającą w zasadach gatunkowych, co bardziej w zasadach bytu jednostkowego (posiadającego ciało). Przypadłości właściwe wynikają z samego gatunku i w nim mają swój początek. Oznacza to także, że należą do całości, jaką jest dusza na sposób całości potencjalnej (doskonałość wszystkich części), a nie do duszy, która jest na przykład całością na zasadzie mocy bądź ilości²⁹. W *Kwestiach dyskutowanych o stworzeniach duchowych* Akwinata zastanawia się, czy władze duszy jako właściwości mogą być jeszcze skategoryzowane jako właściwości naturalne bądź też substancjalne – co byłoby zgodne z ich rozumieniem jako części istoty czy też uprzączynowania przez istotę. Obydwa powody wskazywałyby na ich tożsamość z istotą albo pochodność, która i tak podkreśla ich aktualność, wynikającą również z samej istoty. Akwinata odnosi się z rezerwą do opinii, jakoby władze duszy były częścią istoty, zgadzając się jednak, by wypływały z istoty. Jednak dość ważnym dodatkiem pozostaje wskazówka, że nazwanie władz duszy przypadłościami jest słuszne, jednak domaga się zastrzeżenia, że ten rodzaj przypadłości musi być wyznaczony przez istotę pojętą jako natura gatunku³⁰.

Oczywiście samo stwierdzenie, że władze duszy nie mieszczą się w istocie, ale wynikają z jej zasad, może być niezrozumiałe. To tak, jakbyśmy chcieli powiedzieć, że człowiek jest istotą intelektualną, ale intelekt nie tkwi w jego istocie. Jak zostało wspomniane, do istoty rzeczy nie należy działanie tej rzeczy, choć może mieścić się w ujęciu istoty rzeczy, w którym dodajemy coś do istoty (*superadditum*). To, co dodane nie jest przeciwne istocie, wręcz z niej pochodzi³¹. Ta kategoria „dodania czegoś” będzie ważna w opisie wyjątkowej władzy, jaką jest intelekt czynny³².

Dotychczas władze rozważane były na podstawie porządku orzeczników. Należy teraz zastosować drugi sposób orzekania – tj. kategorie (9 przypadłości wyróżnionych obok substancji). Pozwala on na stwierdzenie, że władze

29 Zob. *SENT* I, d. 3, q. 4, a. 2, co.

30 Zob. *QDSC* a. 11, ad 5.

31 Zob. *SCG* IV, c. 14. Por. *SENT* III, d. 2, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 3.

32 Zob. *ST* II-II, q. 15, a. 1, co.

intelektualne należą do specyficznego porządku przypadłości, są jakościami. Akwinata stosuje podziały Arystotelesowskie z *Kategorii*, rezygnując z ujęcia Symplicjusza. W *Traktacie o cnotach* wskazuje na cztery sposoby rozumienia jakości jako rodzaju (przypadłości) substancji. *Modus* wyraża tu determinację albo „sposób, w jaki podmiot jest określany ze względu na byt przypadłościowy”³³. To ujęcie jakości można przedstawić za pomocą następujących punktów:

- (1) *modus* albo sposób określenia podmiotu ze względu na naturę rzeczy należy do pierwszego gatunku jakości, którym jest sprawność i dyspozycja (*habitus et dispositio*)³⁴;
- (2) i (3) natomiast w drugim i trzecim gatunku jakości występuje *modus*, czyli sposób określenia podmiotu ze względu na działanie i doznawanie (*actionem et passionem*) – bierzemy pod uwagę to, czy rzecz wytwarza się łatwo czy trudno lub czy jest ona trwała czy nietrwała³⁵;
- (4) jeżeli więc bierzemy pod uwagę *modus*, czyli sposób określenia podmiotu ze względu na ilość, mamy do czynienia z jakością czwartego gatunku³⁶.

Akwinata, stosując zaprezentowany tutaj podział, zalicza władze duszy zasadniczo do drugiego i trzeciego rodzaju jakości, czyli do działania i doznawania. Biorąc zaś pod uwagę *Kategorie* Arystotelesa, dwa intelekty w człowieku należałoby zakwalifikować tylko do drugiego rodzaju jakości – do „wrodzonych zdolności czy niezdolności do czynienia czegoś łatwo bądź do unikania wszelkich przykrości”³⁷. Takie zidentyfikowanie władz duszy, a szczególnie władz intelektualnych (również woli) jest ważne, gdy rozważy się cechy jakości, o których wspomina Arystoteles również w tym samym dziele. Cechy jakości są więc następujące: (1) między jakościami może zachodzić stosunek przeciwieństwa; (2) podlegają stopniowaniu (mniej lub bardziej); (3) stanowią podstawę określenia podobieństwa bądź niepodobieństwa³⁸. Władze intelektualne jako jakości jak najbardziej realizują te cechy

33 ST I-II, q. 49, a. 2, co.: „Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale (...)”.

34 ST I-II, q. 49, a. 2, co.: „Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio (...)”.

35 ST I-II, q. 49, a. 2, co.: „Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquod facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum”.

36 ST I-II, q. 49, a. 2, co.: „Si autem accipiat modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis”.

37 ARYSTOTELES, *Kategorie* 8 (9a), s. 49. Tomasz w innym fragmencie *Summy teologii* rzeczywiście zalicza władze duszy do drugiego rodzaju jakości – ST I, q. 77, a. 1, ad 5.

38 Zob. ARYSTOTELES, *Kategorie* 8 (10b), s. 52.

i dotyczy to obydwu intelektów, które są przypadłościami umożliwiającymi ich podmiotowi skuteczne działanie i doznawanie.

5.3. Intelekt możnościowy jako władza bierna i intelekt czynny jako władza czynna

Zagadnienie władzy czynnej i biernej jest dodatkowym, lecz niezwykle ważnym uzasadnieniem rozdzielania dwóch intelektów, jako dwóch zasad działania poznawczego w człowieku. Wyjściowo problem ten pojawia się w tekście *Metafizyki* Arystotelesa, gdy omawia on problematykę aktu i możliwości. Píše on wprost: „Jest bowiem z jednej strony możliwość bierna, która w bycie doznającym jest zasadą ulegania zmianie przez coś drugiego jako drugiego albo [przez siebie] jako drugiego; z drugiej strony jest taki stan czegoś, że opiera się on zmianie na gorsze lub zniszczeniu przez coś drugiego albo [siebie] jako drugiego, pod wpływem zasady powodującej zmianę”³⁹. Akwinata bardzo chętnie podejmuje tę kwestię, wskazując na generalną wagę tego rozstrzygnięcia, które związane jest z podstawowym odróżnieniem bytu w akcji i bytu w możliwości, czego prostą konsekwencją jest to, że działanie pochodzi od tego, co jest w akcji⁴⁰.

Akwinata, idąc tym właśnie tropem w *Kwestiach dyskutowanych o mocy Boga*⁴¹, wykorzystuje tę dystynkcję do ukazania funkcjonowania w Bogu mocy (*potentia*). Nie może zgodzić się, by w Bogu mogła być moc o charakterze biernym (*potentia passiva*), a ze względu na Jego bycie aktem znajduje się w Nim wyłącznie moc czynna (*potentia activa*). Tomaszowe rozważania o mocy Bożej, a więc próba jej opisanie na podstawie mocy zachodzącej w człowieku, najlepiej zostały wyrażone w tym samym dziele. Tomasz rysuje analogię między dwoma rodzajami aktów i w związku z tym dwoma rodzajami możliwości. Pierwszym⁴² aktem jest forma, która jest zasadą i celem działania, drugim aktem jest samo działanie. Odpowiednio do tego można mówić o mocy, która ma albo czynny charakter i jest aktualizowana (*actus*) w działaniu, albo ma charakter bierny i wyraża się w podleganiu działaniom

39 ARYSTOTELES, *Metafizyka* IX, 1 (1046a12–14), t. 2, tłum. T. Żeleźnik, s. 36.

40 SCG II, c. 7: „Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex hoc quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu”.

41 Zob. QDP q. 1, a. 1, co.

42 W porządku ontycznym, ponieważ Akwinata podkreśla, że w porządku poznawania to akt formy jest wtórny, gdyż do niego dochodzi się, odkrywając najpierw działanie, którego celem jest właśnie akt formy.

(*pati*). Przy czym interesująca jest sugestia Akwinaty w tym fragmencie, gdyż właściwie utożsamia moc czynną z formą w taki sposób, że to forma jest zasadą wszelkiego działania (*principium operationis*), wyodrębniona zaś z formy moc bierna może być podstawą doznawania działania⁴³. Jak się wydaje, wynika to z pewnej wskazówki wiążącej zasadę działania z zasadą wywoływanego skutku (*principium effectus*)⁴⁴. Tylko w taki sposób można zrozumieć, że jeśli w Bogu jest moc czynna i nie ma biernej, to istota Boga, którą jest działanie, nie potrzebuje zasady, która by ją wywoływała⁴⁵.

Akwinata, gdy wcześniej rozważał problem mocy Boga, zupełnie tak samo rozumiał różnicę między mocą czynną i bierną. W *Komentarzu do Sentencji*, pisząc na ten temat⁴⁶, wyszedł od tego samego punktu, że właściwy sens określenia jakiegokolwiek mocy (możności/władzy) związany jest z byciem zasadą działania (*potentia activa*); wtórnie z kolei związany jest z tym, co przyjmuje działanie czynnika (*potentia passiva*). Trzeba jednak zaznaczyć, że w działaniu bądź też w czynności uzyskuje swoją kompletność–doskonałość władza czynna, gdyż akt wyraża kompletność i doskonałość możliwości/władzy biernej. W ten sposób, zdaniem Akwinaty, należy patrzeć na rzeczywistość, że forma w każdym bycie jest określona jako akt – co dotyczy w takim samym stopniu zarówno form oddzielonych, jak i związanych z materią. W tym kontekście Bogu jako bytowi najdoskonalszemu ze względu na to, że nazywany jest pierwszym aktem, przysługuje, że ma w sobie wyłącznie możliwość czynną (tak jak materia pierwsza ma w sobie wyłącznie możliwość bierną). Jedyna różnica między tymi tekstami jest taka, że w *Komentarzu do Sentencji* forma jest doskonałością i kompletnością władzy biernej, w *Kwestiach dyskutowanych o mocy Boga* zaś jest tylko zasadą i kresem działania⁴⁷.

43 Warto jednak pamiętać, że w dalszych fragmentach (q. 3) samą zmianę przypisuje mocy biernej, gdyż moc czynna pozostaje niezmieniona – tak jak niezmieniony pozostaje akt formy.

44 QDP q. 1, a. 1, ad 1.

45 Intrygujący w *Kwestiach dyskutowanych o mocy Boga* (q. 1, a. 1) jest zarzut 3 i odpowiedź na niego. Pytanie, które jest postawione w tej kwestii dotyczy samego istnienia mocy w Bogu (*utrum sit*). Jeśli uznamy Arystotelesowskie rozumienie mocy (*potentia* – a więc i władzy, i możliwości) jako „zasady przemiany w coś innego jako coś innego”, wówczas skazani jesteśmy na uznanie mocy za pewien rodzaj relacji wiążącej ze sobą przyczynę i skutek (to zresztą jest potwierdzone przez Akwinatę w pierwszej odpowiedzi – ad 1.), to relacja, która mogłaby być np. relacją stwarzania, wiążącą Stwórcę ze stworzeniem, byłaby czymś tylko pojęciowo dodanym do Boga, bo w Nim nie różni się od Niego samego. Odpowiedź Tomasza jest chyba najmocniejszym punktem tej kwestii. Otóż określenie czegoś jako mocy (władzy i możliwości) nie jest wskazaniem na relację, ale na to, że moc jest samą zasadą (*est id quod est principium*).

46 Jest to o tyle frapujący fragment, że rozpoczyna się od uwagi, iż możliwość jako kategoria filozoficzna związana jest z posiadaniem przez człowieka mocy do działania (*nomen potentiae primo impositum fuit ad significandum potestatem hominis*). Akwinata w tym momencie nie kryje, że powołuje się na Awicennańską interpretację *Metafizyki* Arystotelesa.

47 Zob. SENT I, d. 42, q. 1, a. 1, ad 1.

Akwinata, powołując się na odróżnienie *potentia passiva* i *potentia activa*, nie stosuje go jednak wyłącznie do określenia mocy Boga. Stosuje to odróżnienie z powodzeniem także do władz duszy. W ramach tego aspektu z jednej strony korzysta w oddzielaniu władz czynnych od biernych (w tym również opisuje bierne działanie intelektu możliwościowego), a z drugiej strony chętnie charakteryzuje tymi kategoriami działania dwóch intelektów, podkreślając konieczność występowania obok siebie władzy czynnej i biernej w operacjach intelektualnych⁴⁸.

Najbardziej znamienym tekstem mówiącym o władzach duszy ze względu na omawiany podział jest fragment z *Kwestii kwodlibetalnych*⁴⁹. Zastanawiając się nad władzami ze względu na ich aktywność i bierność uznaje, że stosunek działającego do odbierającego działanie jest potrójny: (1) działający, który wystarcza do wprowadzenia swojej formy do działającego; (2) działający, który nie wystarcza sobie do wprowadzenia formy w doznającego – konieczny jest jakiś czynnik umożliwiający działanie; (3) działający pomaga w otrzymywaniu formy. W pierwszym przypadku przedmiot zmysłowy (barwa) wystarcza do wprowadzenia formy w taką władzę, która go odbierze – zmysły są bierne i „nie mają” udziału w spostrzeganiu (tylko doznają). Do trzeciego przypadku zaliczać się będzie działanie niektórych zmysłów wewnętrznych, czego najlepszym przykładem będzie wyobraźnia. Nie tylko odbiera, ale także współpracuje ze swoim przedmiotem formując postać przedmiotu nigdy niewidzianego (nawet wówczas, gdy zażyczy sobie tego intelekt). Z kolei działanie intelektu możliwościowego znajduje się pośrodku, to znaczy właściwe przedmioty poznawane przez niego nie są wystarczającym czynnikiem, który mógłby go poruszyć. Intelekt czynny jest takim działającym, taką władzą czynną, która umożliwia widzenie treści intelektualnych w wyobrażeniach zmysłowych. W ten sposób intelekt czynny sprawia na sposób intelektualny podobieństwa rzeczy zmysłowych w intelekcie możliwościowym, a ten ostatni dzięki tej pomocy (*cooperatio*) poznaje rzeczy⁵⁰. Korzystając z tych kategorii, należałoby również dodać, że zmysłowe władze dążeniowe pozostają bierne, intelektualna zaś władza

48 Por. M. GŁOWAŁA, *Możliwości i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego*, s. 20–21.

49 QQDL VIII, q. 2, a. 1, co. Akwinata z tych kategorii korzysta bardzo często, jednak tylko w niektórych fragmentach opisuje władze według schematu aktywności i bierności.

50 QQDL VIII, q. 2, a. 1, co.: „Actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem. Non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cuius illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu. Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili”. Zob. TOMASZ Z AKWINU, *Kwodlibety – wybór*, s. 45.

dążeniowa (wola) ma charakter zarówno bierny, jak i czynny (choć w różnym aspekcie)⁵¹.

Akwinata problem rozumienia intelektu jako władzy biernej wprost podejmuje w *Summie teologii*. Ciekawe jest, że gdy go rozwiązuje, wprost pisze o intelekcie możnościowym jako mającym taki charakter, ale w żaden sposób nie wspomina o intelekcie czynnym jako o odpowiedniej władzy czynnej. Jak się wydaje, wynika to z tego, że problematyczne było przypisywanie duszy intelektu czynnego, który byłby odpowiednią dla intelektu możnościowego władzą aktualizującą jego przedmiot. Ostatecznie przecież pojawia się ostrożne pytanie: czy należy przyjąć intelekt czynny w duszy, a nie, czy intelekt jest władzą duszy⁵². Oczywiście warto pamiętać, że gdy rozważa to zagadnienie, to podejmuje również problem intelektu biernego, który będzie inną władzą niż intelekt możnościowy, będący również władzą bierną.

Wyróżnia on trzy rodzaje bierności, które pozwalają na przypisanie intelektowi człowieka odpowiedniej kategorii. Pierwsze znaczenie bierności, „najściślejse” (*propriissime*) wyraża utratę czegoś (*remotio aliquid*), co właściwe jest dla natury danej rzeczy, bądź utratę tego, ku czemu z natury swojej się kieruje. Doznanie (*pati*) w takim kontekście oznaczające usunięcie elementu natury (chłód usuwa ogień; choroba usuwa zdrowie) nie będzie charakteryzowało działania poznawczego – ono nie może być wbrew naturze jego podmiotu. Drugie znaczenie bierności, mniej ściśle (*minus proprie*), będzie wyrażało każdą utratę, każde pozbywanie się czegoś, co dana rzecz ma. Każdy przedmiot, który podlega przemianie bądź ruchowi, będzie w tym punkcie bierny (zyskanie zdrowia, będzie również mieściło się pod tym rozumieniem). Trzecie znaczenie, które w pewien sposób jest wyłączone dla działania intelektualnego, będzie miało najbardziej ogólny charakter (*communiter*): „mówimy o czymś, że jest bierne tylko dzięki temu, że przedmiot będący w możności do czegoś przyjmuje to coś, do czego był w możności, niczego się przy tym nie pozbywając”⁵³. Jedynie w tym najszerszym znaczeniu bierność można powiązać z możnością, w ten sposób bowiem wszystko, co przechodzi z możności w akt, będzie bierne. Zaznaczony przez Akwinatę stopień ogólności wyrażania, pozwala właśnie na mówienie o poznaniu intelektualnym, że jest „bierne”. Intelekt możnościowy jest bierny w ten sposób,

51 ST I–II, q. 77, a. 1, arg. 1: „Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est movens et mota, sicut in III *De anima* Philosophus dicit universaliter de vi appetitiva”.

52 ST I, q. 79, a. 2.

53 ST I, q. 79, a. 2: „(...) dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur”.

że jest w możności, z której może przejść w akt dzięki swojemu właściwemu przedmiotowi. Jednak nie oznacza to ani ścisłego, ani mniej ścisłego wyrażenia bierności. Intelkt nie przestaje być w możności w momencie aktualnego poznania. Przechodzi raczej w specyficzny stan nazywany *intellectus in actu*, pozostając nadal intelektem możnościowym. Nie traci niczego ze swojej natury, co sugerowało pierwsze znaczenie bierności i jednocześnie niczego się nie pozbywa, usprawniając się w swoim działaniu. Ten aspekt działań intelektu określa jego stan – *intellectus in habitu*. Jest to zresztą doskonale widoczne w tym, że akt poznania intelektualnego nie wyraża tylko zmiany czy ruchu, ale oznacza zmianę o wiele istotniejszą. Intelkt możnościowy nie tylko doznał zmiany, ale rzeczywiście zmienił swój status ontyczny z możności do poznawania na poznawanie w akcie⁵⁴.

Dla Akwinaty bycie władzą bierną w przypadku intelektu możnościowego oznacza bycie władzą receptywną. A to z kolei nie oznacza niczego innego jak odniesienie do odpowiedniej władzy czynnej, a także odpowiedniego przedmiotu, do którego władza się odnosi, a także który poznaje⁵⁵.

Gdy Tomasz mówi o władzy czynnej i biernej, odnosząc się do intelektów, podkreśla dwa aspekty tego konceptualnego podziału. Z jednej strony zaznacza, że te dwie władze są konieczne w rzeczach, w których występują możności i władze, przez co ich występowanie i współgranie będzie świadczyło o doskonałości, a z drugiej uzasadnia występowanie właśnie tego podziału intelektów jako kluczowego. Już w *Komentarzu do Sentencji* pojawia się określenie przyporządkowania intelektu czynnego do możnościowego na sposób władzy czynnej i biernej. Ciekawa jest uwaga, że zgodnie z określeniem władzy czynnej jako zasady działania, to intelekt czynny powinien być formą dla intelektu możnościowego. I faktycznie konsekwentnie wypowiada się on w ten sposób: „intelekt czynny jest formą proporcjonalną do intelektu możnościowego, podobnie jak również możność materii jest odpowiednia do władzy czynnika naturalnego; aby wszystko, co jest we władzy biernej materii lub intelektu możnościowego, znajdowało się we władzy czynnej intelektu czynnego lub naturalnego czynnika. Z tego też względu, gdyby intelekt czynny był formą intelektu możnościowego, konieczne byłoby, aby intelekt możnościowy poznawał wszystko do czego się odnosi władzą intelektu czynnego”⁵⁶. W innym fragmencie tego samego dzieła Akwinata

54 Zob. *ST I*, q. 79, a. 2.

55 Zob. *SENT III*, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, co.

56 *SENT IV*, d. 49, q. 2, a. 5, ad 11: „(...) intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili, sicut etiam potentia materiae est proportionata potentiae agentis naturalis; ut omne quod est in potentia passiva materiae vel intellectus possibilis, sit in potentia activa intellectus agentis vel naturalis

wyjaśnia, na czym miałyby polegać to „formowanie” intelektu możliwościowego przez czynny. Otóż władza bierna jest formowana przez swój przedmiot, ale w przypadku działań intelektualnych to intelekt czynny jako *potentia activa* „wkłada swoją formę”, a więc nadaje charakter poznawanemu przedmiotowi, umożliwiając tym samym pobudzenie intelektu możliwościowego⁵⁷. Intelekt czynny w ten sposób formuje intelekt możliwościowy, że zapewnia intelektualną strukturę poznawanemu przedmiotowi.

W swoim *Komentarzu do „O Trójcy”* Boecjusza Tomasz ponownie odwołuje się do odróżnienia intelektu czynnego i możliwościowego w kontekście różnicy między władzą czynną i bierną. W pewien sposób ta dystynkcja ma potwierdzać coś więcej, a mianowicie, że intelekt czynny jest władzą duszy (a nie czymkolwiek innym niż władza) – gdyż jak dodaje: „i z tym zgadza się autorytet Pisma św.”⁵⁸. Intelekt czynny o tyle będzie władzą duszy, o ile intelekt ludzki uczestniczyć będzie w świetle intelektualnym doskonalącym nasze działania. W człowieku powinny funkcjonować dwie władze duszy, które mają charakter bierny i czynny. Połączenie mocy czynnej i biernej w rzeczach naturalnych jest podstawą zastosowania tego odróżnienia w dziedzinie władz duszy. Co ciekawe fragment ten ukazuje wagę odróżnienia intelektów dla poznawania (spostrzegania) prawdy. Argumentacja w tym fragmencie opiera się przede wszystkim na wskazaniu wystarczalności (*ex sufficientia*) i doskonałości władz. Podobnie było w przypadku *Kwodlibetu VIII*. Niezależnie od tego, był to kolejny argument za zastosowaniem tej dystynkcji we władzach człowieka.

W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*, w kwestii 18, w której Akwinata rozważa możliwości poznania jakie mieli pierwsi ludzie w stanie niewinności, przywołuje Awerroesową interpretację relacji między władzą czynną i bierną. Ponieważ artykuł 5 dotyczył możliwości poznawania aniołów, więc Tomasz zwrócił uwagę na zakres działania władzy czynnej i biernej. „Naturalna władza bierna jakiegokolwiek rodzaju nie sięga poza to, co obejmuje władza czynna tego samego rodzaju, jak władza bierna w naturze odnosi się do tylko do tego, co może objąć jakaś władza czynna, jak twierdzi Komentator w IX

agentis: et ideo si intellectus agens fuerit forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia ad quae se extendit virtus intellectus agentis”.

57 *SENT* III, d. 32, q. 1, a. 1, ad 4: „Ad quartum dicendum, quod potentia passiva informatur ex objecto suo; sed potentia activa ponit formam suam circa objectum, sicut patet de intellectu agente et possibili”.

58 *InDT* I, q. 1, a. 1, co. 2: „(...) Sed quia verba philosophi in III *De anima* magis videntur sonare quod intellectus agens sit potentia animae et huic etiam auctoritas sacrae Scripturae consonat, quae lumine intelligibili nos insignitos esse profitetur, cui philosophus comparat intellectum agentem, ideo in anima ponitur respectu intelligibilis operationis, quae est cognitio veritatis, et potentia passiva et potentia activa”.

księdze komentarza do *Metafizyki*. W duszy ludzkiej zaś są dwie władze pojmowania intelektualnego: bierna, czyli intelekt możnościowy i czynna, mianowicie intelekt czynny. Stąd z natury intelekt bierny [właściwie: możnościowy, dop. M.Z.] jest w możliwości do tego, by powstawało w nim tylko to, do spowodowania czego jest przygotowany intelekt czynny”⁵⁹.

Tomasz z *Summie przeciw poganom* bardzo wyraźnie wskazuje na zależność przedmiotową między władzą czynną i bierną, na przykładzie intelektu czynnego i możnościowego. W pewien sposób uzasadnia to koniecznością przyjmowania zawsze obok siebie dwóch zasad działania – biernej i czynnej. Skoro intelekt czynny czyni poznawalnymi wszystkie wyobrażenia, to, jak to już wcześniej zostało zaznaczone, intelekt możnościowy jako władza bierna rozciąga się na wszystko, na co rozciąga się intelekt czynny. Ostatecznie więc w naturze rzeczy nie ma jakiegś władzy biernej, której nie odpowiadałaby jakaś władza czynna⁶⁰. Potwierdzają to inne słowa z tego samego dzieła: „możność bierna bowiem jest w możliwości tylko do tych rzeczy, na które ma wpływ właściwy jej element czynny”⁶¹. Władze pozostają niedoskonałe, działają bezskutecznie i bezcelowo, jeśli nie są zaktualizowane przez odpowiednie władze czynne. Oczywiście mogą być władze czynne bez władz biernych, a więc może być działanie bez doznawania, jednak nie ma władz biernych, bez czynnych, a więc nie ma doznawania bez działania.

Jest jeszcze jeden aspekt, w którym Akwinata wykorzystuje kategorie władzy czynnej i biernej do intelektów. Jest to zagadnienie sprawności intelektu. Sprawność, zgodnie z rozumieniem, które wyraża Akwinata, może przysługiwać jedynie władzy biernej i nie może jej mieć władza czynna, a zatem w tym kontekście podmiotem sprawności może być wyłącznie intelekt możnościowy, a nie intelekt czynny. W ten sposób jedynie można obronić twierdzenie, że to, co stanowi władzę czynną jako zasadę działania,

59 QDV q. 18, a. 5, co. Por. QDV q. 18, a. 2, co.: „In nullo enim genere potentia passiva se extendit nisi ad illa ad quae se extendit potentia activa; et ideo dicit Commentator, IX *Metaphysicorum* quod non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat activa. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur: una quasi passiva, quae est intellectus possibilis; alia quasi activa, quae est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas quae per intellectum agentem actu intelligibiles fiunt”. Warto podkreślić, że w tym fragmencie Akwinata dodaje uwagę, że jeśli uznamy, iż intelekt możnościowy jest władzą bierną, to pozwalamy na umożliwienie działania „poza” intelektem czynnym. Gdyż to Bóg może w sposób nadnaturalny–cudowny oddziaływać na intelekt możnościowy. Świetnie w tym kontekście brzmią słowa Akwinaty wypowiedziane również w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*. Brzmiały one niezwykle, gdyż wiążą intelekt możnościowy z tym, co Akwinata nazywa *potentia oboedientiae* – władzą przyjmowania łaski: „Ad decimumoctavum dicendum, quod in anima humana est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia oboedientiae, sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt; unde non oportet quod tali passivae respondeat potentia activa naturalis”. Zob. QDV q. 12, a. 3, ad 18.

60 SCG II, c. 60.

61 SCG III, c. 45. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. 2, s. 127.

nie będzie podstawą posiadania sprawności, gdyż sprawności jako to, co jest między aktem a władzą może być przypisane we właściwy sposób tylko *potentia passiva*⁶². Jednocześnie taka identyfikacja pozwala na sformułowanie rozwiązań mówiących o tym, że jedna władza może być podstawą wielu sprawności, gdyż jedną władzę może pobudzić wiele różnych przedmiotów⁶³. Ale z drugiej strony jakiekolwiek funkcjonowanie sprawności nie pozbawia działania władzy czynnej – w ten sposób intelekt czynny choć się nie usprawnia, to jednak działa w każdej sprawności intelektu możliwościowego.

5.4. Intelekt czynny jako władza duszy

Ustalenie statusu ontycznego i natury intelektu czynnego w myśli Akwinaty wcale nie jest proste. Jest tak choćby z tego względu, że nie wyraża się on na ten temat – przynajmniej terminologicznie – jednoznacznie. Jest to skomplikowane zagadnienie również ze względu na to, że Tomasz tę sprawę, formułując argumentację, jedynie rozstrzyga, nie wyjaśniając relacji między obydwojema intelektami jako władzami. Wśród tomistów, a przynajmniej polskich, widać wyraźnie pewną „niechęć” do intelektu czynnego. Jest tak z tego powodu, że rozwijany w Polsce tomizm egzystencjalny, w którym istnienie (*esse*), zarówno jako podstawowe pryncypium bytu (np. Gogacz), jak również jako to, co poznane i wyrażane w sądzie egzystencjalnym (np. Krąpiec), ukazywane jest przez pryzmat intelektu możliwościowego. Akcentowanie tej władzy pozwalało na obronę i uzasadnienie realizmu poznawczego, który był możliwy zawsze przy uznaniu bierności ludzkich działań intelektualnych względem poznawanej rzeczywistości. Intelektowi czynnemu zaś przypisywano działania związane bardziej z tworzeniem wiedzy, jej porządkowaniem, operowaniem treściami już poznanymi, aniżeli z poznawaniem istniejącej rzeczywistości.

Teksty Akwinaty nie pozostawiają złudzeń, że kategorię władzy (*potentia*) stosuje on zarówno do intelektu możliwościowego, jak i czynnego. Choć jednocześnie w przypadku intelektu czynnego używa także innych określeń, jak choćby *virtus*, czy też *vis*.

⁶² Zob. QDV q. 16, a. 1, ad 13: „Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis est potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum, sed magis intellectus possibilis: unde et ipsa potentia quae habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa”.

⁶³ Zob. ST I–II, q. 54, a. 1, co.

Kwestia terminologiczna jest jednak wtórna względem samej argumentacji, którą stosuje, by intelekt czynny uznać w pewien sposób za równorzędną władzę wśród innych władz duszy. Właściwie Akwinata przyjmuje jedną linię strategiczną uzasadniającą, że intelekt czynny jest władzą duszy. Jest nią argumentacja z proporcjonalności. Jeśli intelekt możnościowy jest władzą duszy, to również władzą duszy, proporcjonalną do niego, powinna być władza czynna, którą jest intelekt czynny właśnie. Racją tej proporcjonalności jest dostosowanie, jakie zachodzi między czymś działającym a doznającym tego działania: „skoro byt działający i byt przyjmujący działanie są wzajemnie do siebie dostosowane, to każdemu przyjmującemu działanie musi odpowiadać właściwa mu przyczyna sprawcza (...) Jeśli więc intelekt możnościowy jest czymś należącym do duszy ludzkiej i czymś zwielokrotnionym zgodnie z wielością jednostek ludzkich, to również intelekt czynny będzie czymś należącym do duszy i będzie jeden dla wszystkich”⁶⁴. Zależność między władzą czynną i bierną (doznającej czy otrzymującej) jest zależnością o charakterze koniecznym, ale nie w znaczeniu konieczności logicznej, ale konieczności naturalnej. Będzie ona oznaczała, że intelekt możnościowy nie będzie poznawał niczego innego poza tym, co zostanie ukazane przez intelekt czynny – intelekt czynny będzie abstrahował z wyobrażeń, a możnościowy będzie poznawał tylko to, co w ten sposób wyabstrahowane⁶⁵.

Wszelkie dalsze argumenty sprowadzają się do tej kluczowej analogii między intelektami. Nawet wcześniejsze wypowiedzi, pochodzące z *Komentarza do Sentencji*, wyraźnie podkreślają zależność intelektów w aspekcie bycia władzą do tego stopnia, że konsekwencje tej proporcjonalności będą ograniczeniem ich obydwu: „(...) intelekt czynny jest formą proporcjonalną do intelektu możnościowego, jak możność materii jest proporcjonalna do możności naturalnego czynnika [oddziałującego na nią]; jak gdyby wszystko co byłoby we władzy biernej materii lub intelekcie możnościowym, byłoby w możności czynnej intelektu czynnego lub naturalnego czynnika. Jeśli zatem intelekt czynny będzie formą intelektu możnościowego, to konieczne się stanie, aby intelekt możnościowy poznawał wszystko na co rozciąga się moc intelektu czynnego”⁶⁶. Ten niezwykle intrygujący fragment potwierdza nie tylko, że

64 SCG II, c. 76: „Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius: habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam, ut dicitur in III de anima. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae humanae, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est; et intellectus agens erit etiam eiusmodi, et non erit unus omnium”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*..., t. 1, s. 489.

65 Zob. SCG II, c. 60.

66 SENT IV, d. 49, q. 2, a. 5, ad 11: „Ad undecimum dicendum, quod intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili, sicut etiam potentia materiae est proportionata potentiae agentis naturalis;

intelekt czynny jest w człowieku jako jemu właściwy (nie jest oddzielony), ale także ściśle zależność władz intelektualnych między sobą. Intelpekt możliwościowy poznaje przedmioty proporcjonalne do czynnika umożliwiającego ich poznanie. W tym kontekście przedmiot, który nie może zostać odsłonięty przez moc intelektu czynnego, nawet gdyby był czymś samym w sobie poznawany intelektualnie, nie zostanie poznany przez intelekt możliwościowy.

Oczywiście Akwinata dość zdawkowo wyraża się o intelekcie czynnym, że „jest czymś w duszy”, ale także wskazuje, iż nie jest wyłącznie władzą czy „sprawnością albo przyczyną sprawczą”⁶⁷. Słowa te, ze względu na pochodzenie z tekstu traktatu *O duszy*, wywołały wśród autorów średniowiecznych dyskusję, gdyż ponownie odwoływały się do nazwania intelektu czynnego władzą duszy. Akwinata, zdając sobie z tego sprawę, a także przyjmując za Arystotelesem kategorię sprawności intelektualnych, wskazał, że nie można utożsamiać intelektu czynnego ze sprawnością nazywaną *habitus principiorum* albo też *intellectus principiorum*. Komentując traktat Arystotelesa, tłumaczy go z jego słów: „Przy okazji tych słów niektórzy uznawali, że intelekt czynny jest tym samym intelektem, który jest sprawnością zasad. A tak być nie może, gdyż intelekt, który jest sprawnością zasad, zakłada wcześniej coś, co już jest poznane w akcie, mianowicie nazwy zasad, przez których rozumienie poznajemy zasady. Z tego stanowiska wynikałoby, że intelekt czynny nie czyni wszystkich przedmiotów poznania intelektualnego w akcie, jako twierdził Filozof. Należy więc powiedzieć, że określenie sprawności jest tu wzięte w taki sposób, w jaki Filozof często przyzwyczaił się nazywać każdą formę i naturę sprawności wedle tego, że sprawność odróżniona zostaje od braku i możliwości. I w ten sposób przez to, że nazwał intelekt czynny sprawnością, odróżnił go od intelektu możliwościowego, który jest w możliwości”⁶⁸.

Argument z proporcjonalności zostaje w *Kwestiach dyskutowanych o stworzeniach duchowych* potwierdzony przez ciekawą uwagę antropologiczną. Intelpekt możliwościowy i czynny jako władze są różne, ale w aktach

ut omne quod est in potentia passiva materiae vel intellectus possibilis, sit in potentia activa intellectus agentis vel naturalis agentis: et ideo si intellectus agens fuerit forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia ad quae se extendit virtus intellectus agentis”.

⁶⁷ Zob. SCG II, c. 78.

⁶⁸ *InDA* III, l. 10, n. 2: „Huius autem verbi occasione, quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu qui est habitus principiorum. Quod esse non potest: quia intellectus, qui est habitus principiorum, praesupponit aliqua iam intellecta in actu: scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia: et sic sequeretur, quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu, ut hic philosophus dicit. Dicendum est ergo, quod habitus, sic accipitur secundum quod philosophus frequenter consuevit nominare omnem formam et naturam habitum, prout habitus distinguitur contra privationem et potentiam, ut sic per hoc quod nominat eum habitum distinguat eum ab intellectu possibili, qui est potentia”.

poznawczych ściśle ze sobą związane. Właściwie jakiegokolwiek wypowiedzi o naturze człowieka poznającego powinny kończyć się uwagą o obydwu współdziałających intelektach. „Nie należy mówić, że intelekt czynny oddzielnie poznaje intelektualnie od intelektu możliwościowego, lecz człowiek poznaje dzięki obydwu. Kto bowiem posiada poznanie przez władze zmysłowe w rzeczach szczegółowych, ten dzięki intelektowi czynnemu je abstrahuje”⁶⁹. Realizowanie działania, musi być związane z posiadaniem odpowiedniej władzy, która je przyczynuje. Władza ta nie może być w podmiocie czymś przypadkowym, dodanym, bez czego w pewnych sytuacjach wyjątkowych działanie mogłoby zajść. W *Kwestiach dyskutowanych o stworzeniach duchowych* intelekt czynny, podobnie jak intelekt możliwościowy, zostają określone jako te, które formalnie (*formaliter*) tkwią w człowieku⁷⁰. Takiego „przypadkowego”, nieformalnego, połączenia człowieka z intelektem możliwościowym przez wyobraźnię domagał się Awerroes⁷¹. Jego pogląd jednak w sposób zdecydowany zostaje przez Akwinatę odrzucony w tym samym dziele⁷².

Argumentację Tomaszową, prowadzącą do wniosku stwierdzającego konieczność przyjęcia istnienia intelektu czynnego, a tym samym uznającą intelekt czynny za władzę duszy, można sprowadzić do następujących punktów, przywołując je za Robertem Pasnauem. Argumenty te odwołują się do generalnych uwag Tomasza na temat sposobu intelektualnego poznawania, jednak zestawione ze sobą pokazują, dlaczego intelekt czynny jest istotny w poznawaniu⁷³:

- (1) przedmioty intelektu (natura rzeczy zmysłowych) nie są aktualnie tym, co jest poznawane intelektualnie;
- (2) nic nie może sprawić, by coś było w akcie, poza tym, co jest w akcie;
- (3) musi istnieć władza w intelektualnej części duszy, która aktualizuje to, co intelektualnie poznawalne przez abstrahowanie form poznawczych z uwarunkowań materialnych.

69 QDSC a. 10, ad 15: „Non est autem dicendum quod intellectus agens seorsum intelligat ab intellectu possibili: sed homo intelligit per utrumque; qui quidem habet cognitionem in particulari, per sensitivas potentias, eorum quae per intellectum agentem abstrahuntur”.

70 QDSC a. 10, co.: „Omne autem agens quaecumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem quae est talis actionis principium. Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inherens homini, ut prius ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inherens homini”.

71 QDSC a. 10, co.: „Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit, sicut etiam supra de intellectu possibili ostensum est”.

72 QDSC a. 9, co.: „Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre: tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae”.

73 R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 310. Choć Pasnau odtwarza tę argumentację na podstawie *Summy teologii*, to jednak jest ona zgodna z artykułem 9 *Kwestii dyskutowanych o stworzeniach duchowych*.

Pasnau zgłasza jednocześnie uwagi co do tej argumentacji, mocno podkreślając, że niejasny jest wniosek, gdzie w duszy ma znajdować się ta władza i w jakim strukturalnym powiązaniu z intelektem możliwościowym pozostaje. Jednak podkreśla, że usunięcie wniosku tego rozumowania, a więc nieuznanie intelektu czynnego za władzę duszy, w łatwy sposób prowadzi do przyjęcia zawoalowanego sceptycyzmu. Pierwsza przesłanka, z której później wynika wniosek, w sposób ukryty zawiera tezę, że intelekt w człowieku (mając na myśli obydwa intelekty) jest skuteczny w poznawaniu swojego przedmiotu. Intelekt, jeśli ma przyjmować swój przedmiot, to musi mieć w sobie zdolność do przeobrażania swojego przedmiotu, musi sobie umożliwić jego poznawanie⁷⁴. Jeśli intelekt ludzki nie ma w sobie władzy do umożliwiania przyjmowania poznania, to albo nie uzyskuje wiedzy intelektualnej, a tym samym nie poznaje prawdziwie, albo też szuka pewności w intelekcie czynnym, który byłby oddzielony, albo który byłby Bogiem, oświecającym człowieka i faktycznie gwarantującym pewność.

Może się wydawać, że określenie intelektów jako władz, a także samo wyjaśnienie działań ludzkich za pomocą kategorii władz nie jest doniosłe poznawczo, czy też nie jest wystarczające i zadowalające w filozoficznych dociekaniach. Przecież może się wydawać, że jest to wyłącznie kwalifikacja metafizyczna, która niczego nie wnosi do wyjaśniania prawdziwej natury działania. Średniowieczne sposoby wyjaśnienia natury ludzkiej sprowadzały się jednak do takiego właśnie traktowania wszelkich działań, gdyż to możliwość, władza, moc (*potentia*), odpowiadały właśnie za działanie.

Oczywiście określenie intelektu jako władzy nie jest jedyne i wystarczające, gdyż termin *intellectus* i to co za nim stoi, wyraża o wiele bogatszą problematykę. Jednak w tym kontekście należy zwrócić uwagę na dwie kwestie, które pozostają niezwykle ważne. Akwinata przyjmował z całą odpowiedzialnością i wszelkimi konsekwencjami, a nawet bronił stanowiska, że intelekt czynny jest władzą duszy ludzkiej. Mówiąc zaś o intelekcie możliwościowym i używając kategorii *potentia*, podkreślał coś więcej, wskazując, że widział w nim wyjątkową możliwość duszy ludzkiej, która nie stanowi jej istoty (dusza jako forma pozostaje aktem, a intelekt możliwościowy jest w możliwości), nie jest dla niej dodaną przypadłością. Intelekt możliwościowy jest sferą możliwości, która gwarantuje intelektualny charakter działań samej duszy.

74 R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 311.

5.5. Intelpekt czynny a Augustyńska iluminacja i uczestniczenie w świetle

Akwinata, korzystając z wypowiedzi Arystotelesa o intelekcie czynnym jako świetle, musiał w jakiś sposób odnieść się do Augustyńskiej (a nawet Platońskiej) tradycji mówiącej o działaniu Boga w duszy, które gwarantowało prawdziwość poznania. Akwinata był z pewnością jednym z interpretatorów Augustyńskiej iluminacji. Podjął jednak pewne wątki Augustyńskiej koncepcji, osadzając ją w kontekście abstrakcji i w kontekście odróżnienia intelektu czynnego i możliwościowego. Wielu badaczy podkreśla, że jego propozycja interpretacyjna była nietrafiona, że była nadużyciem względem myśli biskupa Hippony. Pozostaje mimo wszystko nadal przedmiotem dyskusji również wśród badaczy zajmujących się właśnie samym Augustynem⁷⁵.

Najpierw należy zwrócić uwagę, że Augustyńska teoria iluminacji obejmuje trzy charakterystyczne punkty: (1) Bóg jest światłem (Słońcem) i oświeca wszystkich ludzi w różnym stopniu; (2) istnieją prawdy intelektualnie poznawalne jako wieczne zasady (*rationes aeternae*), które zostają przekazane przez Boga człowiekowi; (3) ludzki umysł może znać prawdę Bożą, tylko o tyle, o ile zostanie oświecony przez Boga⁷⁶. Augustyn, pisząc o iluminacji, najczęściej odwoływał się do analogii pomiędzy widzeniem zmysłowym i widzeniem intelektualnym. Robił to jednak zupełnie inaczej niż Arystoteles piszący o intelekcie, gdyż nawiązywał do wypowiedzi Platona. Bóg pozostaje w takim stosunku do duszy, w jakim słońce pozostaje do oka: „Raczej należałoby przyjąć, że dusza z natury swej, zgodnie z zamysłami Stwórcy, ogląda naturalne byty umysłowe. Widzi je w pewnego rodzaju niematerialnym świetle właściwym jej naturze, podobnie jak oko ciała w materialnym świetle widzi otaczające je przedmioty, to jest w świetle, jakie można otrzymywać i do jakiego jest dostosowane przez akt stworzenia”⁷⁷.

Bóg dla Augustyna będzie prawdą, w której, dzięki której, a także przez którą wszelka prawda będzie właśnie tym, czym jest. Będzie światłem, w którym, dzięki któremu i przez które wszelki przedmiot intelektualnie

75 A. D. FITZGERALD, *Illumination Divine*, s. 438; L. SCHUMACHER, *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, s. 4–7; R. H. NASH, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*.

76 A. D. FITZGERALD, *Illumination Divine*, s. 438.

77 AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* XII, XV, 24: „(...) sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditor, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus”. W przypadku tekstów Augustyna korzystam z dostępnych w języku polskim tłumaczeń.

poznawalny będzie mógł być oświecony, a więc i poznany⁷⁸. Trzeba pamiętać, że kontekst wypowiedzi Augustyna o iluminacji związany jest z wyrażaniem przez niego przekonań na temat koncepcji wiedzy, jej pewności, granic, prawdziwości, dostępności przedmiotu. Jednocześnie jest także zagadnieniem mającym znaczenie dla ludzkiej wiary, gdyż zdaniem Augustyna wszystko, co robimy – gdy mówimy, myślimy i podejmujemy decyzje – korzystamy z oświecenia⁷⁹.

W tekstach Augustyna wyróżnić można pięć różnych sposobów opisywania iluminacji Bożej⁸⁰. Ze względu na konteksty można wskazać fragmenty, które określają iluminację jako: (1) zdolność poznawczą, tkwiącą w duszy – „(...) ale prawdę, którą i on również odkrywa, bądź w sobie samym, bądź w tej prawdzie, która jest światłością duszy. Jeżeli ktoś, nawet gdy zwróci się na to jego uwagę nie może pojąć tych rzeczy, to znaczy, że wskutek wielkiego zaślepienia serca jest pogrążony w ciemnościach, nieświadomości i że trzeba by niezwyklej i cudownej pomocy Bożej, ażeby mógł dojść do prawdziwej mądrości”⁸¹; (2) poznawczą zawartość ludzkiego umysłu – „dusza zaś rozumna spośród stworzeń Boga, przewyższa wszystkie. Jest ona bliska Bogu, kiedy jest czysta. W jakiej też mierze tkwi w Bogu dzięki miłości, w takiej też przeniknięta Jego światłem umysłowym i przez nie oświecana poznaje, nie oczami cielesnymi, ale tą swoją główną częścią, którą przoduje, to jest swoim rozumem, owe zasady, których oglądanie czyni ją szczęśliwą. Zasady te, jak zostało powiedziane, wolno zwać ideami, formami, postaciami, jak też zasadami. Liczni też mogą nazwać wszystko, ale nieliczni widzą prawdę”⁸²;

78 AUGUSTYN, *Soliloquia* I, 1, 3: „Ciebie wzywam, Boże, któryś jest prawdą, bo w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie prawdziwe jest wszystko, co jest prawdziwe (...) Tyś jest, Boże, Światłością, nadzmysłową, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie staje się jasne dla rozumu wszystko, co jest dla niego jasne”. „Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. (...) Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia”.

79 Por. G. CATAPANO, *Augustine*, s. 562.

80 Zob. L. SCHUMACHER, *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, s. 4–7.

81 AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* XIV, VII, 9. Zob. AUGUSTYN, *Państwo Boże* XII, 3: „Bo wszakże mówimy tutaj o brakach natury takiej, która posiada umysł zdolny do przyjęcia onego światła duchowego, za pomocą którego rozróżnić można sprawiedliwe od niesprawiedliwego”.

82 AUGUSTYN, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, q. 46. Por. AUGUSTYN, *O nauczycielu* XII, 40: „Kiedy zaś chodzi o przedmioty, które widzimy myśłą, to jest za pomocą inteligencji i rozumu (*quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione*), słowa nasze odnoszą się wprawdzie do rzeczy obecnych, oglądanych w owym wewnętrznym świetle prawdy, którą oświeca się i której zażywa tak zwany wewnętrzny człowiek, lecz i wtedy nasz słuchacz, jeśli sam także widzi te przedmioty w sposób czysty ukrytym okiem duszy, wie o czym mówię, nie na podstawie moich słów, lecz własnego wewnętrznego widzenia. A więc nawet w tym przypadku nie poucza go słowami, gdyż on sam tę prawdę ogląda. Uczy się on nie z mych słów, lecz dzięki temu, że Bóg przed oczami jego duszy odsłania same rzeczy; zapytany o nie, mógłby sam odpowiedzieć”. Zob. AUGUSTYN, *Soliloquia* XII, 25: „Jeśli obaj widzimy, że zgodne z prawdą jest to, co mówię, to zastanówmy się: gdzie my to widzimy? Ani ja tego nie widzę w tobie, ani ty we mnie, lecz obaj to widzimy w nieziennej prawdzie, która jest ponad naszymi umysłami. Jeśli więc nie ma między nami

(3) sam proces poznawczy – „lecz ta światłość, którą ty nie jesteś, i to tobie pokazuje, że czymś innym są bezcielesne obrazy przedmiotów materialnych, a czym innym prawda ujmowana przez inteligencję”⁸³; (4) pewność uzyskiwana w poznaniu – „to i inne równie pewne rzeczy pokazała owa światłość (*haec et alia similiter certa oculis tuis interioribus lux illa*) twojemu wewnętrznemu wzrokowi. Czemu więc nie możesz widzieć samej prawdy utkwivszy w niej wzrok ducha, czemu, jak nie w grzechu?”⁸⁴; (5) wiedzę o Bogu uzyskaną tą drogą – „natomiast czym innym jest sama światłość, oświecająca duszę, ażeby wszystko w sobie czy też w niej właściwie rozumiejąc, dostrzegła. Tamto bowiem to sam Bóg, natomiast ona jest stworzeniem, jakkolwiek rozumnym i intelektualnym stworzonym na jego wyobrażenie, kiedy jednak usiłuje spojrzeć w ową światłość drży ze słabości i mdleje. Stamtąd też pochodzi wszystko, co ona rozumie, ile potrafi. Skoro zatem tam zostaje porwana i pozbawiona zmysłów cielesnych, nie odnośnie do miejsca staje wyrażnie wobec widzenia, ale na swój sposób widzi nawet ponad swoje możliwości, dzięki pomocy Tego, przez którego widzi wszystko, cokolwiek w sobie rozumiejąc, dostrzega”⁸⁵.

Wyróżnione elementy wypowiedzi Augustyna powodują wielość interpretacji, a także ekstrapolacje różnych stanowisk pojawiających się w przyszłości. W literaturze dyskutującej problem iluminacji wyróżnić można przynajmniej cztery stanowiska⁸⁶: (1) interpretacja Tomasza z Akwinu (i niektórych tomistów); (2) interpretacja Bonawentury (franciszkańska); (3) interpretacja ontologiczna; (4) formalne rozumienie oświecenia (Gilson i Copleston); (5) zmodyfikowane stanowisko franciszkańskie (Nash)⁸⁷. Stanowisk jest tak

sporu co do światła, które jaśnieje od Pana Boga naszego, to czemuż się spieramy o to, co myślał nasz bliźni?”. Zob. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* IX, VI, 9: „Nie przez to bowiem uzyskujemy wiedzę o duszy, że oczami ciała oglądamy wiele dusz ludzkich, a następnie na zasadzie porównania wytwarzamy sobie rodzajowe i gatunkowe pojęcie duszy ludzkiej. Nie, my tę wiedzę uzyskujemy w taki sposób, że mamy intuicję niezmienniej prawdy, według której doskonale – najlepiej jak to dla nas możliwe – określamy nie to, jaka jest dusza tego, czy innego człowieka, ale jaką ona ma być według «wiecznych przyczyn»”.

83 AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* XV, XXVII, 50; XII, XV, 24. Zob. AUGUSTYN, *O nauczycielu* XI, 38: „(...) podobnie jak nie jest rzeczą światła zewnętrznego, że wzrok cielesny ulega często złudzeniom; przyznajemy zaś, że radzimy się tego światła, gdy chodzi o rzeczy widzialne, aby nam je pokazało w tej mierze, w jakiej zdołają widzieć nasze oczy”. Zob. AUGUSTYN, *Soliloquia* I, VIII, 15: „(...) tak i ów Bóg ukryty, którego chcesz pojąć, ma trzy właściwości: że jest, że daje się poznać rozumowi, że umożliwia poznanie innych rzeczy”.

84 AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* XV, XXVII, 50.

85 AUGUSTYN, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, XII, 31, 59. Zob. G. B. MATTHEWS, *Knowledge and Illumination*, s. 180–181.

86 A. D. FITZGERALD, *Illumination Divine*, s. 438–439. Stanisław Kowalczyk proponuje trzy stanowiska: (1) interpretacja ontologiczna; (2) konkordystyczna (w tej grupie znajduje się stanowisko Tomasza z Akwinu i tomistów); (3) psychologiczno-egzystencjalna. Zob. S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 219–234.

87 Schumacher inaczej dzieli stanowiska, wyróżniając interpretacje: (1) tomistyczną; (2) innatystyczną; (3) franciszkańską; (4) idealistyczną; (5) formalistyczną. Por. L. SCHUMACHER, *Divine Illumination...*, s. 7–13.

wiele i są tak różnorodne ze względu na to, że nie tak łatwo odpowiedzieć, posługując się tekstami Augustyna, na pytanie: Jak człowiek może poznawać wieczne formy rzeczy, które istnieją w boskim umyśle? Najbardziej interesuje nas stanowisko Akwinaty, który jest jednym z interpretatorów i któremu poświęcone zostanie najwięcej miejsca w dalszej części pracy.

Ad (1). Tomasz z Akwinu, interpretując Arystotelesa, wielokrotnie wypowiadał uwagi na temat intelektu czynnego, którego umieszczał w każdym człowieku. Tomasz był oczywiście przekonany, że intelekt czynny oświeca wyobrażenia otrzymane drogą poznania zmysłowego i abstrahuje konieczne i powszechne elementy rzeczy obecne w wyobrażeniu. Powszechnie uważa się, że Tomasz był przekonany, iż Augustyński opis iluminacji, dzięki której ludzki intelekt poznaje, dotyczy wprost intelektu czynnego. Oczywiście to Bóg miałby być źródłem tego światła w człowieku, a intelekt czynny byłby jedynie światłem uczestniczącym. Badacze i znawcy myśli Augustyna są przeciwni interpretacji Tomaszowej, gdyż Augustyńska iluminacja stanowi dziedzictwo Platónskie, przyjmowana zaś mimo wszystko jako najważniejsza dla teorii poznania Tomasza abstrakcja jest dziedzictwem Arystotelesowskim. Trzeba pamiętać, że stanowiska tych dwóch autorów nie zgadzają się nie tylko w sprawie poznania intelektualnego i jego przedmiotu, ale także co do zasadniczego rozumienia roli poznania zmysłowego i empirycznego źródła ludzkiej wiedzy, nie mówiąc o zupełnie innym rozumieniu duszy i jej związku z ciałem. Tomaszowe stanowisko jest również dalekie od Augustyńskiego rozumienia mądrości (*sapientia*), która stanowi warunek uzyskiwanej wiedzy (*scientia*)⁸⁸. Ponieważ jednak to zwolennicy albo też badacze Augustyna sugerują, że Tomaszowa interpretacja jest błędna, to należałoby się przyjrzeć, dlaczego w ogóle Tomasz jest brany pod uwagę jako interpretator Augustyńskiej iluminacji. Przecież doszedł on do wniosków na temat działania intelektu czynnego w sposób niezależny od Augustyna, więc można postawić pytanie, czy w ogóle dopuszczalne jest wiązanie ich obydwu, szczególnie że nawet Gilson pisze, iż w myśli Augustyńskiej intelekt czynny jest zupełnie niepotrzebny, gdyż wrażenia zmysłowe nie stanowią faktycznego źródła poznania intelektualnego⁸⁹.

W tym miejscu należy zasygnalizować Tomaszową interpretację Augustyńskiego rozumienia iluminacji. Zanim się to jednak dokona, warto wspomnieć o często cytowanych na ten temat dwóch wypowiedziach Akwinaty,

⁸⁸ Odróżnienie ich związane jest z ewentualnym odróżnieniem intelektu i rozumu. Por. A. KIJEWSKA, *Święty Augustyn*, s. 163–164.

⁸⁹ É. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 107.

negatywnie oceniającego ujęcia Augustyna. Pierwszy z fragmentów pojawia się w *Kwestiach dyskutowanych o stworzeniach duchowych*: „Augustyn zaś, naśladowując Platona na tyle, na ile wiara katolicka tego dopuszcza, nie przyjął istniejących samych przez siebie gatunków rzeczy, lecz w ich miejsce przyjął zasady rzeczy w umyśle boskim. Przyjął, że dzięki nim, zgodnie z intelektem oświeconym przez boskie światło sądzimy o wszystkim. Jednak nie w ten sposób, że owe racje widzimy – to bowiem byłoby niemożliwe, bez widzenia istoty Boga – lecz w ten sposób, że owe najwyższe racje odciskają się w naszych umysłach. W ten bowiem sposób Platon przyjął, że mamy wiedzę o gatunkach oddzielonych nie dlatego, że możemy je oglądać, lecz że zgodnie z nimi umysł nasz partycypuje i ma o rzeczach wiedzę”⁹⁰. Tomasz nie zgadzał się na ontologizacyjne odczytywanie Augustyna, ale jednocześnie widział w jego stanowisku pewną kontynuację filozofii Platona. To jednak, czy „partycypowanie naszego umysłu” w świetle Bożym jest ukłonem Tomasza w stronę Platona, nie jest takie oczywiste. Tomaszowe sformułowania mówiące o intelekcie czynnym, który uczestniczy w świetle Bożym, nie pozostają w związku z Augustyńską myślą, ale raczej pozostają w nurcie Arystotelesowskiego odczytywania dziedziny działań intelektualnych, dla których Augustyn jest tłem⁹¹. Drugi z zapowiedzianych fragmentów krytycznych wobec Augustyna (o ile oczywiście uznamy za krytyczne Tomaszowe uwagi o myśli platońskiej) odnaleźć można w *Summie teologii*: „Dlatego też Augustyn, będąc przesiąknięty nauką platońską, przyjmował z niej wszystko, co uważał za zgodne z wiarą, twierdzenia zaś, które uznać musiał za przeciwne naszej wierze, zmieniał i ulepszał”⁹².

Zasadniczym punktem odniesienia Tomasza do Augustyńskiej iluminacji jest sugestia, że człowiek w swojej naturze ma intelekt czynny. A więc oświecenie jak najbardziej zachodzi, ale pochodzi od wewnętrznej władzy, przynależnej do każdej jednostkowej duszy. Z drugiej strony, jeśli przedmiotem ludzkiego poznania w naturalny sposób pozostaje istota rzeczy materialnej, a nie idee boskie, to w pewien sposób nie ma potrzeby, aby oświecenie pochodziło z zewnętrznego źródła, gdyż Bóg nie musi zamiesz-

90 QDSC, q. 10, ad 8. „Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur; sed secundum eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet”.

91 Zob. H. Z. ARREGUIN, *The Separate Substances and Aquina's Intellectus Agens*, s. 359–377.

92 ST I, q. 84, a. 5, co. „Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit”.

kiwać w duszy, aby dokonywało się abstrahowanie. Co więcej, aby poznawać intelektualnie jakikolwiek przedmiot, nie ma konieczności spełniania warunku – „oglądania istoty Boga”⁹³. Takie uwagi są oczywiście zgodne z tym, że wedle Akwinaty Bóg jest źródłem wszelkiej aktywności intelektualnej, ale w taki sposób, w jaki jest źródłem całej struktury bytu ludzkiego. Tomasz dopuszcza istnienie oddzielnego intelektu czynnego, jednak nie będzie on ingerował w poznanie jakiegokolwiek przedmiotu zmysłowego – będzie on światłem prowadzącym do szczęśliwości⁹⁴. Dodatkowo dla Akwinaty ważne jest, że jeśli jakimkolwiek bytowi można byłoby przypisywać status oddzielnego intelektu czynnego, który miałby oddziaływać na człowieka, to byłby to jedynie sam Bóg, który stwarza światło intelektu czynnego⁹⁵. Światło intelektu czynnego pozostaje oczywiście odbłaskiem światła pierwszej zasady (*impressio veritatis primae*)⁹⁶, jednak nie pociąga to za sobą dostępu do widzenia w świetle zasad, które zna jedynie Bóg i zbawieni⁹⁷. Tomasz nie tylko nie zgadza się, aby działalność intelektu czynnego zinterpretować na sposób iluminacji Augustyńskiej, ale nawet nie zgadza się, aby Augustyńską iluminację potraktować jako wyjaśnienie uzyskiwania przez człowieka zdolności widzenia wszystkiego z pozycji umysłu Boga, widzenia pierwowzorów wszystkich rzeczy. Tomasz w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* pisze: „mówimy więc, że widzimy coś w świetle niestworzonej prawdy z tej racji, że sądzimy o czymś przez odbijającą się w naszym umyśle podobiznę, tak jak wnioski oceniamy za pośrednictwem znanych przez się zasad. Nie jest więc konieczne, abyśmy widzieli niestworzoną prawdę w jej istocie”⁹⁸. Tomasz wskazuje, że pierwsze zasady, wedle których oceniamy rzeczywistość, są pierwszymi pojęciami intelektu (*primas conceptiones*) i są tymi, wedle których działa intelekt czynny, przygotowując poznanie dla intelektu możliwościowego⁹⁹.

Ad (2). Teraz należy odnieść się do drugiej interpretacji, która znajduje się w średniowiecznej szkole mistrzów franciszkańskich. W tradycji

93 ST I, q. 12, a. 11, ad 3. „Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei”.

94 Zob. ST I, 79, a. 4, co.

95 QDSC, a. 10, co. „Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus”. Por. SENT II, d. 17, q. 2, a. 1, co. „Et ideo quidam Catholici doctores corrigentes hanc opinionem, et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt, ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est; et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan. 1, 9: erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum”.

96 Zob. ST I, 88, a. 3, ad 1.

97 Zob. ST I, q. 84, a. 5, co.

98 QDV q. 10, a. 11, ad 12.

99 Zob. QDV q. 11, a. 3, co. Por. SCG III, c. 47. Zob. M. CUDDEBACK, *Thomas Aquinas on Divine Illumination and the Authority of the First Truth*, s. 579–602.

tej odnaleźć można zdania, w których autorzy dzielą myśl Tomasza o związaniu kategorii intelektu czynnego ze światłem, jednak od razu umieszczanym w Bogu (było tak z powodu wczesnej i być może bezkrytycznej recepcji traktatu *O duszy* Awicenny). Boża iluminacja dostrzegana jest przede wszystkim w wytwarzaniu, wlewaniu czy też odciskaniu Bożych form w ludzkim umyśle¹⁰⁰. Formy te staną się normami służącymi do oceny ludzkiego doświadczenia, będą miały kapitalne znaczenie w formułowaniu sądów dotyczących moralnego działania. Do autorów idących tą drogą można zaliczyć Bonawenturę, Wilhelma z Owernii, Rogera Bacona albo też Rogera Marstona. W kontekście takiego ideogenetycznego stanowiska można zapytać o charakter czynny ludzkiego intelektu – okazuje się, że w żaden sposób nie może spełniać takich funkcji, pozostając całkowicie biernym względem tego, co otrzymuje¹⁰¹. Fitzgerald sugeruje, że wlanie przez Boga jakichkolwiek form w postaci predyspozycji wiedzy albo dyspozycji do poznawania rzeczy wywołuje wyłącznie czynne funkcje intelektu¹⁰².

Ad (3). Ontologistyczną interpretację Augustyńskiej iluminacji odnaleźć można u wielu autorów szczególnie nowożytnych, począwszy od Marcilio Ficino, Nicolasa Malebranche’a, Vincenzo Giobertiego, Antonio Rosminiego, Gerarda Ubaghsa, aż po Johanna Hessena. Wedle niej są w ludzkim umyśle w pełni gotowe treści poznawcze (w tym również te zmysłowe), gdyż wszystkie rzeczy są „widziane w Bogu”. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że ontologizm jest całkowicie sprzeczny z wieloma wypowiedziami Augustyna na temat tego, że widzenie samego Boga dla człowieka w trakcie jego życia ziemskiego jest niemożliwe (poza doświadczeniami Mojżesza, św. Pawła). Ponieważ jest to stanowisko krytykowane i dyskutowane, należy jedynie zastrzec, że ontologizm może być Augustynowi przypisany tylko przy założeniu, że dostrzeże się w jego myśli tożsamość porządku ontologicznego i epistemologicznego¹⁰³.

100 Zdaniem Shumacher nie należy tego stanowiska utożsamiać ani z ontologistyczną interpretacją czy też innatyzmem. Podkreśla, że w stanowisku Bonawentury dostrzec można raczej współpracę, swoisty pomocny *concursus* w działaniu ludzkiego i boskiego intelektu. Jeśli chodzi o wyróżniony innatyzm, to jest on stanowiskiem najbardziej rozpowszechnionym wśród współczesnych badaczy, a podkreśla się w nim, że iluminacja dotyczy idei, które są znane człowiekowi jako wieczne i niezmiennie intelektualnie poznawalne prawdy (dobroć, prawda, piękno, sprawiedliwość). Interpretacja ta wprost nawiązuje do myśli Platonskiej, jednak podkreśla się w niej, że w miejsce reminiscencji została umieszczona koncepcja iluminacji w taki sposób, że pojęcia nie wyrażają uprzednio zdobytej wiedzy, lecz wiedzę, która konstituuje ludzki umysł. Zob. L. SCHUMACHER, *Divine Illumination...*, s. 9–10.

101 Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 2, s. 77.

102 Zob. A. D. FITZGERALD, *Illumination Divine*, s. 439. Jak sam pisze, takie czynne działanie intelektu bliższe pewnie by było Kantowi, ale może stanowić odpowiedź na wątpliwość.

103 Zob. S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 225.

Ad (4). Étienne Gilson i Frederick Copleston są uznawani za autorów opowiadających się za formalną teorią wyjaśniającą Augustyńską iluminację (w literaturze są również jedynymi, którzy krytykują koncepcję franciszkańską, są jednak krytykowani przez interpretatorów Augustyna). Nie do końca nawet można powiedzieć, że w ich ujęciu chodzi o ograniczenie działania Bożego do sfery sądów, jak sugeruje Stanisław Kowalczyk, ale o podkreślenie, że iluminacja nie daje określonych treści wiedzy, ale daje pewność albo też konieczność pewnych idei¹⁰⁴. Franciszkańskie stanowisko podkreślało źródło ludzkiej wiedzy, a tutaj podkreślone zostaje zagadnienie jej pewności. Można wprost postawić pytanie, czy według Augustyna Bóg jest przyczyną sprawczą i początkiem niezmiennych form, czy też chciał on wyjaśnić, dlaczego pewne idee są konieczne i niezienne. Fitzgerald, krytykując to stanowisko, pisze, że jeśli u Augustyna nie ma abstrakcji oraz intelektu czynnego, to wówczas iluminacja musi dotyczyć w jakimś sensie treści poznanego przedmiotu¹⁰⁵.

Ad (5). Wyjątkową obronę stanowiska Augustyna odnaleźć można w stanowisku Ronalda Nasha, w jego książce *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. Argumentuje on, że w myśli Augustyna nie ma miejsca na jakąkolwiek koncepcję abstrakcji, gdyż zarówno dla Augustyna, jak i wcześniej dla Platona, nie ma w wyobrażeniu żadnych treści powszechnych, które mogłyby być wyabstrahowane. Jego zdaniem żadna adekwatna interpretacja Augustyńskiej teorii iluminacji nie może rozwiązywać trzech zasadniczych paradoksów, które ze sobą niosą teksty Augustyna. Dla Augustyna bowiem intelekt jest zarówno czynny, jak i bierny, formy znajdujące się w umyśle są oddzielone i nie są oddzielone od ludzkiego umysłu i wreszcie ludzki umysł jest światłem, ale także nie jest

104 Gilson pisze: „Wiemy od niego tylko to, że oświecenie daje nam pojęcia (*notiones*) pochodzenia nie doświadczalnego i że ich treść sprowadza się dla nas do sądów, które je wyrażają. Nie mówi nam on, czy te umysłowe pojęcia (*notiones*) są czymś jeszcze poza prawidłami i sądami, które je objawiają. Kto przyjmuje regulującą i formalną rolę Augustyńskiego oświecenia, ten trzyma się pewnego terenu. Na równie pewnym gruncie stoi również ten, kto nie chce widzieć w oświeceniu namiastki abstrakcji, ponieważ nawet przyznanie, że daje nam ono pojęcia, nie oznacza, że są to abstrakcje rzeczy zmysłowych”. É. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 114.

105 Zob. A. FITZGERALD, *Illumination Divine...*, s. 439. Wydaje się, że względem tego, co mówi F. Copleston, zarzut jest nietrafiony. On sam pisze: „Wyżej powiedziałem, że uznaję taką interpretację myśli Augustyna, według której funkcja Boskiej iluminacji polega na tym, iż dzięki niej umysł jest zdolny dostrzec element konieczności w wiecznych prawdach, że tym samym odrzucam jakąkolwiek interpretację w duchu ontologizmu. Odrzucenie to pociąga oczywiście za sobą negację poglądu, jakoby według Augustyna umysł postrzegał wprost ideę piękną, tak jak ona jest na przykład w Bogu; ale nie zamierzam również opowiadać się za poglądem, że według Augustyna Bóg w rzeczywistości wlewa do umysłu gotową ideę piękną lub jakąkolwiek ideę normatywną. (...) To skrajnie ideogenetyczne stanowisko sprowadzałoby funkcję Boskiej iluminacji do funkcji czegoś w rodzaju oddzielnego intelektu czynnego; w istocie Bóg byłby ontologicznie oddzielnym intelektem czynnym wlewającym idee do umysłu ludzkiego bez jakiegokolwiek udziału ludzkiej wrażliwości zmysłowej czy też intelektu, udziału sprowadzającego się wyłącznie do czysto biernej roli umysłu”. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 2, s. 77.

światłem, które czyni wiedzę ludzką możliwą. Konflikt pomiędzy aktywnością i biernością ludzkiego intelektu jest rozwiązywany w ten sposób, że jest bierny względem otrzymywanej wiedzy (*sapientia*) o wiecznych formach, ale pozostaje czynny względem wiedzy (*scientia*) na temat rzeczy zmysłowych, które są poznawane przez zmysły (rzeczy niższe następnie podlegają sądowi ze względu na formy wyższe). Poznawane formy najpierw istnieją w umyśle boskim, a potem wtórnie w umyśle ludzkim, stanowiąc część rozumnej ludzkiej natury¹⁰⁶. Wcześniejsze istnienie form w umyśle boskim dla Augustyna funkcjonuje zarówno w wymiarze czasowym, logicznym, jak i ontologicznym. Augustyn wielokrotnie podkreśla, że ludzki umysł jest światłem i nie ma w tym sprzeczności z wypowiedziami, że światłem jest sam Bóg¹⁰⁷. Ostatecznie więc, opisując relację duszy do form, Nash stwierdza, że formy w umyśle są: *a priori* (choć nie mogą być oddzielone od doświadczenia), wirtualnie (są wypowiedziane w umyśle, nawet gdy same nie są przedmiotem myślenia¹⁰⁸), warunkami wiedzy (wiedza jest możliwa, o ile idee są zastosowane do obrazów pochodzących ze zmysłów)¹⁰⁹.

106 Zob. AUGUSTYN, *Wyznania* X, 12; *O nieśmiertelności duszy* IV, 6; *O Trójcy Świętej*, VIII, II, 4; *Państwo Boże* VIII, 6.

107 R. H. NASH, *The Light of the Mind...*, s. 104–107.

108 Zob. AUGUSTYN, *O nieśmiertelności duszy* IV, 6. „Może więc w duszy być coś, czego obecności w sobie sama dusza nie czuje i to przez jakikolwiek bądź okres czasu”.

109 R. H. NASH, *The Light of the Mind...*, s. 108–109.

ROZDZIAŁ 6

REALNA RÓŻNICA MIĘDZY INTELEKTEM CZYNNYM I MOŻNOŚCIOWYM A PROBLEM PRZEDMIOTU OBYDWU INTELEKTÓW

Celem kolejnego rozdziału jest uzasadnienie istnienia realnej różnicy między intelektem czynnym i możliwościovym na podstawie teoriopoznawczej myśli Akwinaty¹. Choć wielu autorów sugeruje taki właśnie charakter dystynkcji, to jednak nikt nie sili się na jej uzasadnienie². Zaprezentowane zostanie samo rozumienie realnej różnicy między istnieniem a istotą jaką dostrzega się w bytach stworzonych, by w jego świetle określić różnicę między intelektami. Pozwoli to na dostrzeżenie metafizycznego statusu tych władz. Warto podkreślić, że Akwinata właściwie nigdy nie wypowiedział się na temat realnej różnicy między istotą a istnieniem oraz intelektami właśnie w taki sposób. Jednak należy wyciągnąć konsekwencje z jego propozycji rozumienia dwóch intelektów. Kluczowym elementem pozostanie odróżnienie intelektów na podstawie formalnej racji ich przedmiotów, a także odróżnienie ich na podstawie aktów, co pozwala na zbudowanie odpowiedniej argumentacji.

Trzeba pamiętać, że dystynkcje, do których odwoływali się średniowieczni autorzy, a więc różnica realna, myślna, a także formalna, dodana później przez Duns Szkota, stosowane były do wielu problemów filozoficznych. Sednem tego zróżnicowania było odróżnienie bytu realnego oraz myślnego, a także problem tożsamości bądź nietożsamości dwóch składników bytowych. Było ono zatem czymś kluczowym dla rozważań metafizycznych. Różnica realna jest czymś odkrywaniem przez intelekt, jednak będąc czymś w rzeczach, nie jest efektem jego działania. Z kolei różnica myślna pozostaje skutkiem operacji intelektualnych, nie mając uzasadnienia w rzeczywistości. Zagadnienie to w sprawach teologicznych wiązało się przede wszystkim z realną różnicą między Osobami w Bogu i było świadectwem wypracowywania kategorii filozoficznych, stosowanych do opisu Trójcy. Różnicę tę odnoszono także do

1 Zasadnicza treść tego rozdziału została opublikowana w o wiele szerzej ukazującym problem artykule: M. ZEMBRZUSKI, *Realna różnica między intelektem czynnym i możliwościovym w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 63–95.

2 Zob. M. GOGACZ, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, s. 99–112; M. A. KRAPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 486–498; D. BRAINE, *The Active and Potential Intellects. Aquinas as a Philosopher In His Own Right*, s. 22–32.

odróżnienia Samoistnego Istnienia – w zupełny sposób prostego, w którym istnienie i istota były tylko myślnie odróżniane do stworzeń, których bytowość właśnie charakteryzowała nietożsamość istoty i istnienia. Stosowano ją również do odróżnienia formy od materii, podmiotu od przypadłości, poszczególnych przypadłości, duszy i jej władz, samych władz między sobą. Oczywiście spory na ten temat rozgorzały wraz z pojawieniem się filozofii Dunsa Szkota, który nie zgadzał się na obowiązywalność tomistycznej dychotomii stosowanej przez tomistów do odróżnienia istnienia i istoty, tym bardziej, że nie zgadzał się na samo rozumienie bytu³.

6.1. Konieczność doprecyzowania różnicy między intelektem czynnym i możliwościowym ze względu na współczesne interpretacje

W literaturze podejmującej zagadnienie intelektu możliwościowego i czynnego u Akwinaty, o czym była już mowa, często pojawia się wskazówka, jakoby różnica między nimi była różnicą realną, a nie wyłącznie myślną. Ta ostatnia miałaby zachodzić między intelektem a np. rozumem, pamięcią intelektualną albo też umysłem (o ile będzie on rozumiany jako intelekt), albo między intelektem a użytymi przez Akwinatę i pochodzącymi z tradycji arystotelesowskiej określeniami intelektu w możliwości, w akcji czy też intelektu usprawnionego. W związku z tym pojawiają się różne „funkcjonalne” nazwy intelektów, pokazujące ogromną liczbę sposobów, za pomocą których Akwinata opisywał intelekt możliwościowy i czynny. Spośród określeń, które pojawiły się w *Summie teologii* (szczególnie w q. 79), należy wymienić: intelekt, pamięć, rozum, umysł, rozum wyższy i niższy, inteligencję, intelekt spekulatywny i praktyczny, praszumienie i sumienie. Taką interpretację przyjął Krąpiec⁴, a za nim podtrzymują ją (i w pewien sposób rozwijają) Mazur⁵, a także Sulenta⁶. Interpretację tę – postępując za wymienionymi autorami – można zawęzić do dwóch punktów:

- (1) nie ma realnej różnicy między „intellektem” a jakkolwiek spośród nazw intelektu;
- (2) nazwy intelektu przypisywane są intelektowi ze względu na spełniane przez niego funkcje.

3 Por. R. MAJERAN, *Różnica formalna („distinctio formalis”) jako narzędzie rozumienia bytu*, s. 175.

4 Zob. M. A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 486–498.

5 Zob. P. S. MAZUR, *O nazwach intelektu*, s. 72–79.

6 Zob. P. SULENTA, *Ogół czy konkretny przedmiot ludzkiego poznania? Rozważania na podstawie q. 2 a. 6 „Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei”*, s. 113–133.

Twierdzenie (1) ma podwójne uzasadnienie czy też wyjaśnienie. Jeśli w obszarze intelektu zachodzą jakiekolwiek różnice, to mają one charakter myślny. Różnice między intelektem jako władzą poznania intelektualnego a pamięcią, rozumem, myślą itd. są wyłącznie pojęciowe i dotyczą tej samej władzy. Intelekt jest w związku z tym podstawą orzekania o wykonywanych przez niego aktach, przedmiotach, które różnicują akty, oraz nabywanych przez niego sprawnościach. Jedynym wyjątkiem, a więc punktem uchylającym to twierdzenie, jest uwaga, że realna różnica, jaka zachodzi w intelekcie, dotyczy intelektu możnościowego i czynnego. Z kolei twierdzenie (2) zostaje wielokrotnie potwierdzone w odniesieniu do poszczególnych nazw intelektu: tę samą intelektualną władzę poznawczą raz nazwiemy *x*, a raz *y*, w zależności od funkcji, jakie ona spełnia⁷. Ta argumentacja, choć może mieć wartość pod względem systematycznego wyjaśnienia („metafizyki ludzkiego poznania”), to jednak jest nieprecyzyjna i ma niewielki związek z myślą i wypowiedziami samego Akwinaty. Co więcej, Mazur zastrzega, że nawet jeśli określi się władze intelektualne jako funkcje, to uczyni się to poniekąd wbrew Akwinacie, który nie używał tego terminu, i w szerokim znaczeniu podkreśli się różne działania intelektualne (*functio* – jako działanie)⁸.

Po takim zreferowaniu tej drogi interpretacyjnej można przeciwstawić się tym twierdzeniom i stwierdzić, że (ad 1) gdyby wszystkie nazwy opisujące działanie intelektualne nie miały jakiegoś (przedmiotowego, a w związku z tym aktowego i sprawnościowego) odróżnienia, to wówczas zbędne byłyby dystynkcje między określeniami intelektu, a także nie miałoby faktycznej wartości odróżnienie między intelektem możnościowym i czynnym. Ponadto (ad 2) gdyby wszystkie nazwy intelektu były tylko myślnym dopowiedzeniem do tego, czym jest sam intelekt (możnościowy i czynny), to wówczas na równi należałoby postawić władzę intelektu, jej akty, a także sprawności. Do tych uwag należałoby dodać jeszcze kolejną, gdyż największe wątpliwości budzi nieuwzględnienie kontekstu, w jakim Akwinata mówi o poszczególnych nazwach intelektu, a on niekiedy umyka autorom idącym w ślad za Krąpcem. Bez uwzględnienia tego, że Akwinata rozważał różne, pojawiające się w dziejach historyczne sposoby, jakimi filozofowie opisywali dziedzinę intelektu, nie można właściwie uchwycić sensu jego wypowiedzi. Pojawiają się w tym kontekście zarówno Arystoteles, jak i Augustyn, przywołani zostają, niemilkący filozofowie arabscy z ich koncepcją substancji intelektualnych

7 Por. M. A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 494.

8 Zob. P. S. MAZUR, *O nazwach intelektu*, s. 90.

określanych mianem inteligencji. Akwinata robi wszystko, by uporządkować dane historyczne i właściwie określić intelekt możliwościowy i czynny działające na różne sposoby człowieku. Najważniejszą jednak sprawą pozostaje kwestia realnej różnicy między intelektem możliwościowym i czynnym, pozostałe zaś odróżnienia są myślnie i wtórne w stosunku do pierwotnego odróżnienia.

6.2. Realna różnica między istnieniem i istotą w bytach stworzonych (narzędzie do ukazania różnicy między intelektem czynnym a możliwościowym)

Aby w jak najlepszym świetle ukazać i uzasadnić różnicę realną między intelektami, warto skorzystać z opracowanego tematu realnej różnicy między istnieniem a istotą. Zagadnienie to ma bogatą literaturę, a jeśli przyjmie się, że związane są z nim poważne wątpliwości co do rozstrzygnięcia⁹, to ryzykowne okaże się jego poruszanie i prezentowanie przy zupełnie innej problematyce. Zostaną w związku z tym przedstawione wyłącznie najważniejsze punkty, by służyły jako narzędzie do zastosowania i by zostały przeniesione na grunt filozofii intelektu.

Dystynkcja dotycząca różnicy realnej w powszechny sposób związana jest w metafizyce z granicą (nietożsamością) między istotą rzeczy (tym, czym rzecz jest – *quod est*) a istnieniem rzeczy (tym, że rzecz jest – *quo est*) we wszystkich bytach stworzonych. Przygodna istota rzeczy rozważana w sobie traktowana jest jako pewien rodzaj możliwości (potencjalności), a jej istnienie jako rodzaj aktualności (urzeczywistnienia). Tomaszowe argumenty, za Edwardem Feserem, można sprowadzić do czterech¹⁰:

- (1) Argument pojawiający się w *O bycie i istocie*, nazywany *intellectus essentiae*, który brzmi następująco: „Wszystko to, co nie należy do pojęcia istoty, lub tego, czym coś jest (*quidditas*) – pochodzi z zewnątrz i tworzy z tą istotą złożenie; nie można by zatem pojąć istoty, nie ujmując jednocześnie wszystkich jej elementów składowych.

⁹ Historia problemu dostatecznie pokazuje, że dla Akwinaty to odróżnienie nie było aż tak ważne, jak dla Idziego Rzymianina i dyskutującego z nim Henryka z Gandawy. Z powodu tych autorów, a nie Akwinaty, pod koniec XIII w. temat ten stał się jednym z ważniejszych problemów metafizycznych. To, co było u Tomasza argumentem za wyjątkowością istnienia (*esse*) względem istoty, stało się dla późniejszych autorów podstawą do formułowania kolejnych argumentów za uzasadnieniem już samego twierdzenia o realnej różnicy w bytach stworzonych. Zob. W. SEŃKO, *Spór o realną różnicę między istotą a istnieniem na przełomie XIII i XIV w.*, s. 181–187. Por. P. MILCAREK, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, s. 336–339.

¹⁰ Zob. E. FESER, *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, s. 241–255.

Tymczasem można pojąć każdą istotę lub to, czym dana rzecz jest, nie ujmując jednocześnie jej istnienia, mogą bowiem zrozumieć, czym jest człowiek albo feniks, a jednak nie wiedzieć, czy istnieje one w rzeczywistości. Istnienie jest więc czymś różnym od istoty, chyba że istnieje jakaś rzecz, której istotą jest istnienie”¹¹. Argument ten, utrzymując, że możemy poznać istotę rzeczy bez wiedzy o tym, czy ta lub inna istota istnieje, podkreśla, że różnica między istotą i istnieniem może być uzasadniona poznawczo. Istota nie jest tożsama z istnieniem, ponieważ za każdym razem, gdybyśmy ją poznawali, musielibyśmy stwierdzać jej istnienie. Choć nietożsamość nie musi prowadzić do wniosku o realnej różnicy, to jednak należy uwzględnić wagę argumentacji, która poprowadzi do sprzeczności każdego, kto chciałby istnienie włączać w definiowaną istotę rzeczy¹². Poznanie istoty rzeczy w taki sposób, że poznane zostałoby jej istnienie, pociągałoby za sobą konsekwencję, że poznana rzecz istniałaby jako konieczna oraz że istnienie byłoby czymś koniecznym. Oznaczałoby to, że w ten sposób nie tylko człowiek miałby pełne i bezpośrednie poznanie istoty rzeczy, ale również istniałyby takie rzeczy, jak jeden, niezmiotłokrotniony, ogólny człowiek¹³.

- (2) Argument kolejny związany jest z poprzednim ze względu na pojawienie się w tekście *O bycie i istocie*, ale jest różny ze względu na przesłankę pierwszą¹⁴. Tomasz utrzymuje, że we wszystkich bytach poza jednym istota i istnienie są realnie różne. Gdyby istota i istnienie nie były realnie różne, byłyby identyczne i mogłyby być identyczne tylko w tym, czego istota jest tylko samym istnieniem (*ipsum esse*). Dlatego, aby mogło być więcej rzeczy niż jedna, w których jest tylko istnienie, musiałyby być coś, co je różnicuje (tym czymś byłaby albo materia, sama różnica gatunkowa między dwoma samoistnymi

11 DEE c. 4. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, s. 69. Por. TOMASZ Z AKWINU, *O bycie i istocie*, tłum. S. Krajński, s. 155.

12 Zob. J. SURZYN, *Realna różnica między istotą a istnieniem według Tomasza z Akwinu*, s. 215.

13 Por. J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas...*, s. 132–150.

14 W czwartym rozdziale *O bycie i istocie* Akwinata pisze: „Niemożliwe jest bowiem, by dana rzecz [samoistne istnienie – dop. M.Z.] mogła mnożyć się inaczej, jak tylko przez dodanie do niej jakiejś różnicy, tak jak wielokrotnie się natura rodzaju w gatunkach; lub przez to, że forma bywa przyjmowana przez różne materie, tak jak wielokrotnie się sama natura gatunku w różnorodnych jednostkach; lub przez to, że jedno jest czymś samym w sobie, a inne w czymś przyjętym (...). Jeśli zaś weźmiemy taką rzecz, która byłaby tylko istnieniem, tak że byłoby to istnienie samoistne, to rzecz taka nie przyjąłaby żadnego dodatku w postaci różnicy, gdyż wówczas przestałaby już być samym istnieniem, lecz oprócz istnienia byłaby w niej jeszcze jakaś forma. (...) Stąd trzeba przyjąć, że w jakiegokolwiek innej rzeczy oprócz tej właśnie, czym innym jest jej istnienie i czym innym jej istota, natura lub forma”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, s. 71. Por. TOMASZ Z AKWINU, *O bycie i istocie*, tłum. S. Krajński, s. 155–156.

istnieniami, albo różniłyby się ze swojej natury przez coś trzeciego, nieokreślonego). Akwinata w *Summie przeciw poganom* wyraża się następująco na temat tej kwestii: „jeśli istnienie jest samoistne, nie można do niego poza samym istnieniem niczego dodać dlatego, że nawet w tych bytach, w których istnienie nie jest samoistne, to, co jest w bycie prócz istnienia, jest zjednoczone z tym bytem. Nie jest jednak czymś jednym z jego istnieniem, chyba że przypadłościowo: o tyle, o ile jest jednym podmiotem mającym istnienie i to, co jest poza istnieniem – jak na przykład w Sokratesie prócz jego substancjalnego istnienia jest białosc, która jest różna od jego istnienia substancjalnego (...) Istnienie jako istnienie nie może być różnorodne, może jednak być zróżnicowane przez coś, co jest poza istnieniem – jak np. istnienie kamienia jest różne od istnienia człowieka. To więc, co jest istnieniem samoistnym, może być tylko jedno”¹⁵. Akwinata dalej podaje analogię do zwierzęcości, którą można rozważać abstrakcyjnie. Nie może być więcej niż jedna rzecz, która jest zwierzęcością jako abstrakt. Gdybyśmy starali się wyróżnić więcej niż jedną taką rzecz, przez rozważanie np. zwierzęcości, to nie mówilibyśmy dłużej o tym, co jest zwierzęcością wspólną dla specyficznej natury np. kota i specyficznej natury człowieka. Nie ma więc sensu, aby była ustalana większa niż jeden liczba istnień, które są samymi istnieniami. I w ten sposób jest tylko jeden byt, w którym istnienie i istota nie są realnie różne. Ten argument należy odczytywać z perspektywy całościowej wizji Boga u Tomasza, w której prostota, a więc niezłożoność Boga, jest fundamentem budowania filozoficznych spekulacji na temat natury *ipsum esse*. Różnica realna zachodzi bowiem wyłącznie w bycie strukturalnie złożonym z elementów możliwościowych oraz aktualizujących.

- (3) Argument wiążący realną różnicę między istnieniem i istotą z różnicą między aktem i możliwością (*actus – potentia*). Istota należy do rodzaju możliwości, istnienie do rodzaju aktu, zatem różnica między istnieniem i istotą jest różnicą realną, a nie wyłącznie myślną. Związanie istnienia z istotą nie może oznaczać utożsamienia, gdyż groziłoby to błędem kategoryalnym. Świetną uwagę na ten temat odnaleźć można w *Kwestiach dyskutowanych o stworzeniach duchowych*, gdzie Tomasz mówi o złożeniach bytowych: „Z tego powodu w rzeczach złożonych

15 SCG II, c. 52. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. 1, s. 393.

należy rozważyć podwójny akt i podwójną możliwość. Albowiem z jednej strony materia jest możliwością ze względu na formę, a forma jest jej aktem, z drugiej strony natura ukonstytuowana z materii i formy jest możliwością, ze względu na samo ich istnienie, o ile natura ta jest zdolna do jego przyjęcia. Właściwie więc, gdybyśmy usunęli fundament materii, to gdyby pozostała jakaś forma określonej natury istniejąca samoistnie nie w materii, to nadal byłaby porównywana do swojego istnienia jak możliwość do aktu; nie twierdzę przy tym, by możliwość była oddzielona od aktu, lecz że zawsze towarzyszy swojemu aktowi [istnieniu]¹⁶. W tym kontekście *esse* w Bogu nie będzie miało rodzaju ani gatunku, natomiast każda istota, w której różnica między istnieniem a istotą będzie miała miejsce, będzie określona albo rodzajowo i gatunkowo, albo też sama będzie gatunkiem (anioł).

- (4) Argument kolejny pochodzi z przygodności istnienia rzeczy przygodnych i konieczności istnienia Bytu Pierwszego (*necessitas – contingentia*). Gdyby istnienie przygodnej rzeczy nie różniło się od jej istoty, wówczas miałoby istnienie tylko z mocy tej istoty. Wówczas ta rzecz istniałaby dzięki samej naturze i wówczas nie byłoby rzeczy przygodnych, lecz wszystkie byłyby konieczne. W związku z tym, skoro istota rzeczy przygodnej nie jest konieczna, to jej istnienie musi być realnie różne od jej istoty. Doskonały przykład tego rodzaju argumentacji odnaleźć można w *Summie teologii* we fragmencie nie mającym aż tak mocnego Awiceniańskiego obciążenia: „Nie jest możliwe, by istnienie miało przyczynę wyłącznie w zasadach istotowych rzeczy, ponieważ żadna rzecz nie jest dla siebie wystarczającą przyczyną istnienia, jeżeli jej istnienie ma przyczynę. W tym zatem, czego istnienie jest różne od istoty, istnienie musi mieć przyczynę w czymś innym¹⁷”.
- (5) Ostatni argument jest bliski poprzedniemu, gdyż wskazuje na realną różnicę między istnieniem a istotą w bytach jednostkowych, które mają ograniczoną naturę. Jest to podkreślenie relacji między tym, co

16 QDSC a. 1, co.: „Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur”. Można podać więcej fragmentów identyfikujących istnienie i istotę jako akt i możliwość. Najbardziej charakterystyczne i paralelne fragmenty znajdują się w: SENT I, d. 19, q. 2, a. 2, co.; ST I, q. 3, a. 4, co.; ST I, q. 4, a. 1, ad 3; DEE, c. 4.

17 ST I, q. 3, a. 4, co. Ostatecznie również sama tzw. trzecia droga dowodząca istnienia Boga dotyczy tego argumentu.

absolutne, i tym, co skończone lub ograniczone. Absolutny charakter istnienia związany jest z tym, że nie jest ono w niczym przyjęte, czy też umieszczone, a tym charakteryzuje się istnienie skończone i ograniczone jakąś naturą¹⁸. Akwinata w następujący sposób to wyjaśnia w *Komentarzu do Sentencji*: „Sądzę, że dwójaki jest rodzaj stworzenia. Pierwszy jest ten, który ma kompletne istnienie w sobie, tak jak człowiek i istoty jemu podobne; takie stworzenie jest wybrakowane w stosunku do prostoty Bożej, gdyż występuje w nim złożenie. Skoro bowiem tylko w Bogu Jego istnienie jest jego istotą (*quidditas*), to trzeba uznać, że w jakimkolwiek stworzeniu, czy to cielesnym, czy to duchowym, znajduje się istota lub własna natura oraz samo istnienie, które jest przez nią uzyskane od Boga, którego istota (*essentia*) jest własnym istnieniem; w ten sposób składa się z istnienia lub też tego, dzięki czemu jest, oraz tego, czym jest. Jest również pewne stworzenie, które nie ma istnienia w sobie, lecz jedynie w czymś innym, jak jest w przypadku materii pierwszej, jakiegokolwiek formy czy też powszechnika; nie jest bowiem istnieniem czegoś innego, niż czegoś szczegółowego istniejącego samodzielnie w naturze. W ten sposób takie stworzenie również nie dorównuje prostocie i również jest złożone”¹⁹. Ograniczenie i nieograniczenie oznacza związaną z możliwością lub brak takiego związania. Akwinata tę problematykę przedstawia zawsze w kontekście nieskończoności bytu boskiego²⁰.

6.3. Różnica między intelektem czynnym a możliwościowym w ich przedmiotach i aktach

Przyjmując, że dusza nie jest tym samym co jej władze, należy zdaniem Akwinaty konsekwentnie odróżniać dusze na podstawie posiadanych władz,

18 SENT I, d. 8, q. 5, a. 1, s. c. 2: „Praeterea, omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit”.

19 SENT I, d. 8, q. 5, a. 1, co.: „Dico ergo quod creatura est duplex. Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et huiusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spiritali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est. Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicujus, nisi particularis subsistentis in natura; et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita”.

20 Zob. CT c. 18; ST I, q. 7, a. 1, co.; SCG I, c. 43; SENT I, d. 43, q. 1, a. 1, co.; SENT I, d. 8, q. 2, a. 1, co.

władze na podstawie spełnianych przez nie aktów, a także przedmiotów, które stanowią ostateczną podstawę działania władz (decydują o aktualizacji). Takie ujęcie rozważań nad problematyką intelektu przeważa wśród interpretatorów myśli Tomasza. I nie ma co się dziwić, gdyż to metodologiczne założenie realizuje on w swoich dziełach bardzo konsekwentnie. Charakteryzując władze poznawcze i dążeniowe, władze zmysłowe i intelektualne, władze wegetatywne i władzę ruchu, a nawet wchodząc głębiej w szczegóły, odróżniając poszczególne zmysły wewnętrzne, stosuje tę samą zasadę, by mówić o władzach na podstawie aktów, a o aktach na podstawie przedmiotów.

Dodatkowo trzeba pamiętać, że Akwinata (za Arystotelesem) odróżnia przedmiot formalny oraz materialny władz. Władze aktualizują swoje działania właśnie poprzez przedmiot formalny (formalną stronę przedmiotu), do którego odnoszą się wprost, natomiast do tego, co w przedmiocie jest materialne, odnoszą się przypadłościowo²¹. W ten sposób Akwinata często podkreśla, że każda z władz ma przedmiot właściwy, wobec którego zawsze działa bezbłędnie²², w przeciwieństwie do przedmiotu przypadłościowego, którego ujęcie naraża na popełnienie błędu.

Najbardziej klasycznym tekstem mówiącym o przedmiotowej różnicy formalnej i materialnej we władzach jest fragment *Kwestii dyskutowanej o miłości*²³. Podkreślone zostaje w nim, że formalny aspekt przedmiotu ma podstawę w materialnym, jednak to ten pierwszy pozwala na aktualizowanie władzy, gdyż odnosi się ona do niego istotowo, a nie przypadłościowo. Jest tak ze względu na to, że to, co istotowe, różnicuje rzeczy, a nie to, co przypadłościowe. Klasyczny przykład ze wzrokiem i jego przedmiotem doskonale to przedstawia: przedmiotem formalnym wzroku jest kolor (o ile rzecz jest kolorowa, o tyle jest widzialna), natomiast kamień, człowiek i niebo są przedmiotami materialnymi dla wzroku (nie powodują odróżnienia w tym, co widzialne). Oczywiście kolor jest przypadłością ciała, jednak dla wzroku jest przedmiotem, który istotowo pozwala odróżnić władzę poznającą ciało żółte od władzy poznającej ciało słodkie.

21 Por. M. GŁOWAŁA, *Możliwości i ich akty...*, s. 80–85.

22 Zob. *ST I*, q. 85, a. 6, co.: „Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei”. Akwinata określa przedmiot właściwy jako ten, wobec którego władza poznawcza zawsze działa właściwie. Ta kwestia implikuje problematykę prawdy w działaniu władz poznawczych, które działają nieomylnie właśnie ze względu na swój przedmiot. Jeśli coś jest przypadłościowo poznawane przez jakąś władzę, wówczas władza ta może popełnić względem niej błąd.

23 Zob. *QDC a. 4*, co. Por. *QDP q. 9*, a. 9, ad 3.

W tym miejscu należałoby postawić fundamentalne pytanie, czy przedmiotowa – formalna różnica między władzami pozwala na postawienie wniosku, że między władzami istnieje różnica realna? Czy w myśli Tomasza różnice przedmiotowe między władzami są różnicami realnymi? Tę problematykę należy rozpatrzyć z trzech punktów widzenia: (1) przedmiotu intelektu ludzkiego; (2) przedmiotu intelektu czynnego i możliwościowego; (3) poszczególnych aktów intelektu. Jednocześnie należy podjąć się w jakiś sposób prezentacji odpowiedzi na wcześniejsze pytania.

6.3.1. Przedmiot intelektu ludzkiego

Jak zaznacza Piotr Cysiura, nie można wprost u Akwinaty znaleźć podziału na właściwy i adekwatny przedmiot intelektu, a jedynie na przedmiot właściwy, a także wspólny (szczególnie gdy Akwinata mówi o zmysłach zewnętrznych i zmyśle wspólnym), choć tomiści chętnie wychodzą od tej dystynkcji, omawiając kwestię przedmiotu intelektu²⁴. Oczywiście są podstawy do tego, żeby o tym zagadnieniu w ten sposób mówić, gdyż wielokrotnie Akwinata wiąże działanie ludzkiego intelektu posługującego się wyobrażeniami, z „obecnym stanem życia”, a więc adekwatnością przedmiotu dla człowieka. Działanie intelektualne w ogóle, a więc charakterystyczne dla każdego rodzaju intelektu, związane jest z przedmiotem, jakim jest „istota rzeczy (*quidditas rei*)”, lub też „tym, czym rzecz jest (*quo quid est*)”²⁵. Akwinata od razu zazwyczaj precyzuje, że w przypadku intelektu ludzkiego działanie poznawcze nastawione jest na byt o charakterze materialnym, przez co przedmiotem jego działań jest istota rzeczy materialnej (*quidditas rei materialis*), natura rzecz poznawalnej zmysłowo (*natura rei sensibilis*) czy też istota rzeczy cielesnej (*quidditas rei corporalis*)²⁶.

Akwinata zasadniczo podkreśla więc, że posiadanie takiej zdolności, która umieszcza człowieka w szeregu natur intelektualnych, nie powoduje

24 Por. ST I, q. 84, a. 7, co. Różnicę między przedmiotem właściwym i adekwatnym akcentuje Swieżawski m.in. w swoich komentarzach do *Summy teologii*. Sugeruje on wprost, że właściwym przedmiotem intelektu (ludzkiego, anielskiego i boskiego) jest „byt w całej rozciągłości”, z kolei przedmiot właściwy jest „dostosowany do natury danego intelektu”. Zob. S. SWIEŻAWSKI, *Wstęp do kwestii 84*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 472.

25 Najlepiej ten temat prezentuje Cysiura w artykule zatytułowanym *Terminologia przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*. Choć odróżnienie przedmiotów intelektu czynnego i możliwościowego nie zostało wyczerpująco przedstawione, to jednak przedmiot intelektualnego poznania w ogóle został opracowany wyczerpująco.

26 Zob. P. CYSIURA, *Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*, s. 119.

zasadniczo innego stanu jego istnienia. To raczej struktura ontyczna człowieka, w której związane zostaje na zasadzie kompozycji to, co intelektualne, oraz to, co materialne, decyduje o posiadaniu specyficznego podziału wśród władz intelektualnych.

Trzeba pamiętać, że dla Tomasza „obecny stan życia”, swoisty sposób życia (*modus*), oznacza zarówno osadzenie temporalne, a więc i poznawanie intelektualne w czasie²⁷, poznawanie przez podobieństwa, a nie wprost (w tym szczególnie przez wyobrażenia)²⁸, korzystanie w tego rodzaju poznawczym działaniu po prostu ze zmysłów²⁹, tym bardziej ten wyjątkowy stan jest przez Akwinatę podkreślany w kontekście niemożliwości intelektualnego poznania Boga³⁰.

Jeśli człowiek, w ramach własnego poznania intelektualnego będzie miał – ze względu na swoją naturę – dwie zasady decydujące o jego spełnianiu (a więc intelekt czynny i możliwościowy), to będzie to faktycznie wyjątkowe wśród istot intelektualnych. Tę wyjątkowość dostrzec można, rozpatrując człowieka jako istotę intelektualną, rozpatrując naturę aniołów jako istot intelektualnych oraz zwracając uwagę na intelekt Boga.

Patrząc od strony rozumienia człowieka, wyjątkowość jego intelektu (a więc wyjątkowy jego stan) będzie świadczyła o swoistej słabości, gdyż obdarzony nim człowiek wśród natur z podobną własnością będzie zajmował ostatnie miejsce. Co niezwykle interesujące, gdy Akwinata mówi właśnie o stopniach intelektów oraz słabości intelektu ludzkiego, korzysta z neoplatońskiej tradycji. Powołuje się np. na Awerroesa, Izaaka Izraelęgo, autora *Liber de Causis*³¹, Pseudo-Dionizego Areopagite oraz Boecjusza (była

27 SENT I, d. 8, q. 2, a. 3, co.: „Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit Boetius; et ideo, quia ratio nostra connaturale habet secundum statum viae accipere cum tempore, propter hoc quod ejus cognition oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia”.

28 Zob. SENT I, d. 17, q. 1, a. 4, co. Por. QDV q. 10, a. 2, ad 7.

29 InDT I, q. 1, a. 2, co.: „Quia igitur intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas, quae a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata sicut visus ad colores, utdicitur in III de anima, non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam quae est essentia sua, sed sic cognoscetur in patria a beatis”.

30 InDT III, q. 6, a. 3, co.

31 W *Liber de causis* pojawiają się ciekawe uwagi o tym, że człowiek jest obdarzony zdolnością intelektualną, swoistą godnością boską, jednak nie jest w stanie jej realizować: „Tak więc te, które są najwyższe w porządku intelektów lub inteligencji, za sprawą bliższego i doskonalszego uczestnictwa zależą od Boga, bardziej uczestnicząc w Jego dobrach oraz Jego powszechnej przyczynowości. Dlatego też nazywane są one intelektami boskimi bądź boskimi inteligencjami, podobnie jak i Dionizy mówi, że najwyżsi aniołowie istnieją jakby rozmieszczeni w przedśionkach boskości. Natomiast intelektu niższe, które nie osiągają aż tak wzniosłego uczestnictwa w boskim podobieństwie, są tylko intelektami nieposiadającymi owej boskiej godności. Ze względu na intelektu ta sama zasada dotyczy dusz, gdyż dusze najwyższe są intelektualne jako bliskie porządkowi intelektów. Inne dusze niższe natomiast nie są intelektualne, ale posiadają tylko to, co jest [właściwe] duszy, że mianowicie są ożywiające, jak to najbardziej jest oczywiste

o tym mowa w rozdziale drugim). Wszystkie te neoplatońskie określenia intelektu podkreślają, że intelekt człowieka jest na najniższym stopniu działań intelektualnych, przez co ma w sobie zróżnicowanie, a więc jest w pewien sposób w akcie i w możliwości do poznawania.

Ze strony substancji niemających w swojej strukturze materii, a więc aniołów, należałoby podkreślić, że nie ma w nich działania, które świadczyłoby o istnieniu w nich intelektu czynnego i możliwościowego. Akwinata, odpowiadając w *Summie teologii* na pytanie, czy w aniołach jest intelekt czynny i możliwościowy, mówi o anielskim intelekcie w analogii do intelektu ludzkiego³². W związku z nim również rozważa pytanie o powód przyjmowania w człowieku rozróżnienia na intelekt możliwościowy i czynny. Po raz kolejny odpowiada, że jest ona podyktowana pewnym stanem ludzkiego intelektu, który nie zawsze aktualnie pojmuje, będąc jednocześnie w możliwości do tego. Aktualne poznanie nie polega na niczym innym jak na wprowadzeniu w akt władzy, która może nadal pozostawać w możliwości względem poznawania czegokolwiek innego. Władza poznawcza, która może zostać zaktualizowana przez poznanie swojego przedmiotu i prowadzenie rozważań nad nim, jest intelektem możliwościowym. Intelekt czynny jest również konieczny do poznania, jednak z innego powodu. Racją za uznaniem jego konieczności jest przedmiot poznania intelektualnego, który istnieje poza duszą w możliwości do poznawania. Poznanie rzeczywistości materialnej na sposób intelektualny musi zostać umożliwione z tego powodu, że intelektualnie poznawalna natura rzeczy jest w możliwości do poznania w tym, co aktualnie jest fizyczne. Intelekt czynny będzie władzą (*virtus*) sprawiającą poznawalność, dostępność tego, co jest w możliwości do poznania. Po wyrażeniu tych wstępnych założeń Akwinata stwierdza, że żadna z tych konieczności nie zachodzi w aniołach: „[Aniołowie] nigdy nie są tylko poznającymi intelektualnie w możliwości wobec tego, co poznają w sposób naturalny; podobnie i to, co intelektualnie poznawalne, nie jest dla nich w możliwości, lecz jest w akcie. Przede wszystkim i w sposób zasadniczy poznają intelektualnie rzeczy niematerialne, jak zostanie dowiedzione, i dlatego nie może być w nich być intelektu czynnego i możliwościowego, chyba że wieloznacznie”³³. Biorąc pod

w przypadku dusz zwierząt i roślin”. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, n. 19, tłum. A. Rosłan, s. 143–144.

32 ST I, q. 54, a. 4, co.

33 ST I, q. 54, a. 4, co.: „Quia neque sunt quandoque intelligentes in potential tantum, respect eorum quae naturaliter intelligunt, neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligent enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, t. 4, s. 178.

uwagę formułę często służącą do odróżnienia intelektów w duszy ludzkiej, podkreśla, że jest to kwestia dwóch zasad odpowiadających za zmianę: „jak w każdej naturze jest coś, dzięki czemu może stać się wszystkim, i jest coś, dzięki czemu może uczynić wszystko, tak również jest z duszą”³⁴. Zasada zmiany i zasada umożliwiająca ją tkwią w duszy ludzkiej jako pryncypia poznawcze, a także są w innych bytach, w których funkcjonuje rodzenie i powstawanie (*generari vel fieri*). W przypadku aniołów wiedza ani się nie rodzi, ani nie powstaje, ale istnieje ze względu na ich naturę. Nawet gdyby uznać, że ze względu na oświecanie innych aniołów i odbieranie tego oświecenia przez kolejnych można przypisać im posiadanie intelektu czynnego i możliwościowego, to nie będzie to przypisanie właściwe. Anioł nie ma bowiem zróżnicowania w intelekcie.

Patrząc od strony bytu, który jest Bogiem, brak realnej różnicy między intelektem możliwościowym i czynnym, wynika z Jego natury, którą można w Nim zidentyfikować. Różnica stopni materialności poznania powoduje różnicę w rodzaju samego poznania. Doskonałość zaś jest uzależniona od formy poznawczej posiadanej przez odpowiedni umysł – forma zaś zawsze jest ograniczona przez materię. Bóg nie ma w sobie żadnej możliwości – umysł Boga jest czystym aktem i intelekt i przedmiot są w Nim tym samym. Intelekt ludzki poznaje w możliwości – dlatego nie jest formą poznawczą, choć nią się staje. W Bogu forma poznawcza to substancja boskiego intelektu. To może przede wszystkim uzasadniać brak zróżnicowania na intelekt możliwościowy i czynny. Dodatkowo Bogu, ponieważ jest niematerialny, w najwyższy sposób przysługuje poznanie w najwyższym stopniu – w stosunku do umysłu anielskiego, który mimo wszystko w swojej strukturze ma możliwość, oraz w stosunku do umysłu człowieka.

Charakteryzując dalej poznanie, jakie przysługuje Bogu, należałoby powiedzieć, że w najwyższym stopniu ma wiedzę o sobie. On sam w najwyższym stopniu powraca do siebie samego i poznaje siebie samego (a to poznanie jest Nim samym). Człowiek nawet siebie samego poznaje przez podobieństwo (formę poznawczą), dzięki której poznaje swoje akty, tymczasem Bóg poznaje siebie przez siebie. Poznawanie siebie przez podobieństwo w przypadku człowieka jest świadectwem funkcjonowania w człowieku intelektu możliwościowego i czynnego, ponieważ przedmiotem poznania jest rzeczywistość fizyczna, zmysłowo poznawalna, co powoduje, że działanie dwóch intelektów daje możliwość poznania siebie na podstawie wykonywa-

34 ST I, q. 54, a. 4, ad 1. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, t. 4, s. 178.

nych przez siebie aktów³⁵. Z kolei Bóg jest bytem prostym w najwyższym stopniu, a więc takim, w którym nie ma żadnych różnic realnych, zarówno co do istoty, która jest istnieniem, jak co do atrybutów, które wszystkie są ze sobą tożsame.

Tomasz wielokrotnie w swoich dziełach odpowiada na pytanie, czy Boga można nazwać Intelktem Czynnym. Sugeruje, że wielu autorów, nauczycieli wiary katolickiej, tak czyniło, jednak on sam jest gotowy przyznać to stanowisko wyłącznie w odniesieniu do działania Boga na człowieka w oświeceniu, jakie daje On w sprawach wiary.

6.3.2. Różnica między intelektami od strony ich przedmiotów

Wracając do tematu przedmiotu intelektu możliwościowego i czynnego, należałoby zwrócić uwagę na bardzo charakterystyczną tezę Akwinaty w odniesieniu do rozumienia samej poznawalnej przez człowieka rzeczywistości. Jak się wydaje, odróżnienie dwóch intelektów, które w przypadku ich przedmiotów ma charakter formalny, a więc jest wystarczającym powodem determinacji władz, związane jest z główną tezą dotyczącą tego, co było określone jako przedmiot ludzkiego intelektu (natura rzeczy zmysłowych), oraz tego, co nazywane jest realizmem tomistycznym. Przedmiot ludzkiego intelektu nie jest czymś aktualnie intelektualnym (*intelligibile in actu*), gdyż znajduje się w rzeczach jednostkowych, poznawanych przez zmysły zewnętrzne i wewnętrzne. Gdyby przedmiotem ludzkiego intelektu była istota rzeczy w sobie, forma oddzielona od tego, co jednostkowe, to intelekt poznawałby ją bezpośrednio, to znaczy bez zwracania się do wyobrażeń i abstrahowania³⁶. Ta negatywna konsekwencja jest wyrazem platońskiego (idealistycznego) rozumienia rzeczywistości i poznania, zgodnie z którym dusza (a więc intelekt możliwościowy) z natury swojej zna formy poznawcze i jest nimi wypełniona. Dusza nie poznaje intelektualnie rzeczy zmysłowych, lecz gatunki i rodzaje, w których rzeczy zmysłowe uczestniczą³⁷. Akwinata z tego powodu uznaje to stanowisko za skrajnie realistyczne, gdyż charakteryzuje się utożsamieniem sposobu istnienia ze sposobem poznawania: „A błąd Platona zdaje się polegać na tym, że wierzył, iż forma przedmiotu poznanego z konieczności znajduje się w poznającym w taki sposób, w jaki

35 ST I, q. 87, a. 1, co.

36 ST I, q. 84, a. 7, co.

37 ST I, q. 84, a. 1, co.

jest w poznanym przedmiocie, skoro – jego zdaniem – wszelkie poznanie dokonuje się dzięki pewnemu podobieństwu poznającego do poznanego. Wiedział zaś, że forma rzeczy poznanej umysłowo jest w intelekcie w sposób powszechny, niematerialny i nieruchomy, co przejawia się w samej działalności intelektu, który poznaje w sposób powszechny oraz z pewną koniecznością; typ działania stosuje się bowiem do typu formy wykonującej działanie. I dlatego utrzymywał, że rzeczy poznane umysłowo powinny same w sobie bytować w ten sam sposób, to znaczy niematerialnie i nieruchomo³⁸.

Twierdzenia antyplatońskie w myśli Akwinaty są wzmacniane przywoływaniem stanowiska Arystotelesowskiego³⁹. Jeśli intelekt człowieka, zgodnie ze swoją naturą poznaje „coś jednego w wielu i o wielu rzeczach”⁴⁰, czym jest „natura rzeczy zmysłowej”, to w otaczającym człowieka świecie nie ma czegoś takiego, co mogłoby być przez niego poznawane⁴¹. Odkrywanie pryncypiów poznawanej rzeczy, zasad decydujących o tym, co istotne, a także o tym, co przypadłościowe i związane z istotą, musi się dokonać przez władzę umożliwiającą poznanie. Dopóki to, co istotne, to, co decyduje o tym, czym rzecz jest, jest w możliwości do poznania, jest w takim stanie ontycznym, że nie poruszy intelektu możliwościowego, który czeka na treści intelektualnie poznawalne. Te elementy, które są w możliwości do poznania, nie poruszają tego, co jest w możliwości do poznania. Intelekt czynny jest nastawiony na tego rodzaju działanie, które odsłania naturę rzeczy, transformując ją (aktualizując), by stała się przedmiotem poznawany przez intelekt możliwościowy. W ten sposób to, co jest w akcie formalnie, jest przedmiotem jakiejś władzy, a nie to, co jest w możliwości do poznawania.

Przedmiotem intelektu czynnego – inaczej mówiąc – będzie to, co jest poznawalne w możliwości (*intelligibile in potentia*), podczas gdy to, co poznawalne w akcie (*intelligibile in actu*), będzie racją formalną wyróżnienia intelektu możliwościowego. Akwinata wprost pisze o tym w *Kwestii dyskutowanej o prawdzie*: „to, co poznawalne intelektualnie w akcie, jest przedmiotem intelektu możliwościowego, gdy działając w nim przeprowadza go z możliwości do aktu.

38 Tamże.

39 Doskonałym przykładem odrzucenia stanowiska platońskiego jest fragment *Kwestii o duszy*, w którym na płaszczyźnie relacji jedności do wielości wskazuje na Arystotelesowskie stanowisko jako na bliższe realizmowi. Końcowy fragment tej dyskusji jest bardzo znamieny dla odróżnienia intelektów: „W takim razie więc intelekt tworzy ową jedność powszechnika przez abstrakcję: nie dlatego, że jest jeden we wszystkich, ale dlatego, że jest niematerialny”. QDA a. 3, ad 8. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestia o duszy*, s. 50.

40 QDA a. 4, co.

41 Dla Akwinaty nie ma sprzeczności między twierdzeniem, że pojęcia ogólne nie istnieją poza duszą oraz że intelekt, poznając te pojęcia, poznaje rzeczy będące poza nią. Zob. SCG II, c. 75.

Natomiast to, co poznawalne intelektualnie w możności, jest przedmiotem intelektu czynnego, dzięki któremu staje się czymś poznawalnym w akcie⁴². Trzeba przy tym pamiętać, że różnica w przedmiotach nie jest różnicą materialną, gdyż dla intelektu człowieka przedmiotem pozostaje ta sama rzecz. Oznacza to, że jedno i to samo najpierw jest poznawane w możności, aby następnie być poznawanym w akcie⁴³. Ale oznacza to także coś więcej – intelekt czynny nie jest dla intelektu możnościowego aktem powodującym poznanie, tym aktem jest istota rzeczy poznana w jednostkowym bycie.

6.3.3. Różnica między intelektami od strony ich aktów

Różnica w przedmiocie intelektu czynnego i możnościowego pociąga za sobą różnice w sprawowanych przez nie aktach. I nawet jeśli trzy podstawowe akty intelektu w ogóle, a więc proste rozumienie (*simplex apprehensio*), łączenie i dzielenie poznanych rzeczy, a więc wydawanie sądów twierdzących i przeczących (*compositio et divisio*) oraz przeprowadzanie rozumowań (*ratioinatio*) należą do obydwu, ściśle współpracujących ze sobą intelektów, to mimo wszystko możliwe jest wyróżnienie właściwych dla nich aktów. Może się to dokonać przy konsekwentnym trzymaniu się odróżnienia przedmiotów ich obydwu i dostrzeganiu różnicy między nimi. Różnice zostaną uwypuklone przy podkreśleniu bierności i receptywności intelektu możnościowego, a także aktywności intelektu czynnego.

Akwina nie mówi wprost o poszczególnych aktach intelektu czynnego, jednak z jego tekstów można wydobyć przynajmniej trzy aspekty działań tego intelektu. Zasadniczy jego akt wyraża się w oświecaniu, sprawiającym wydobyć z wyobrażenia treści intelektualnych, które określane bywają jako pryncypia poznawanego bytu⁴⁴. Drugie działanie polega na abstrakcji właśnie – oderwaniu formy intelektualnej przedmiotu, uwikłanego w to, co konkretne i jednostkowe. Trzeci akt to wielokrotnie już przywoływane przekształcanie tego, co jest intelektualnie poznawane w możności, w to, co przyjmowane w intelekcie możnościowym jako będące już w akcie. Wszystkie te akty potwierdzają działanie o charakterze czynnym względem właściwego dla tego intelektu przedmiotu – *intelligibile in potentia*⁴⁵.

42 QDV q. 15, a. 2, co.

43 QDV q. 15, a. 2, ad 13.

44 ST I, q. 79, a. 4, ad 1.

45 Zob. M. PENCZEK, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, s. 20–50. W tej pracy odnaleźć można wiele atrakcyjnych uwag na temat aktów intelektu czynnego.

Z kolei zasadniczy akt intelektu możnościowego związany jest z samym przyjmowaniem formy poznawczej (*receptio*), które czasami Akwinata nazywa inaczej, używając analogicznych określeń: uzyskiwanie formy poznawczej (*assimilatio*); ujmowanie formy (*apprehensio*). W innym aspekcie działanie intelektu możnościowego charakteryzuje akt doznawania (*passio*). Jest to najlepsza charakterystyka jego aktów, gdyż podyktowana jego naturą – jest w możliwości do wszystkiego, co intelektualnie poznawalne, wszelkiego bytu⁴⁶. Do tego „bierność” jest najlepszą charakterystyką ludzkiego poznania intelektualnego w ogóle – przy czym trzeba pamiętać, że jest to bierność, która niczego nie pozbawia intelektu możnościowego – intelekt możnościowy, nawet jeśli przechodzi w akt i zostaje udoskonalony, nadal pozostaje władzą bierną⁴⁷. Aby jeszcze mocniej uwypuklić możnościowy charakter aktów intelektu, należy wskazać na przechowywanie form poznawczych (*conservatio*). Choć gdy Akwinata mówi o pamięci w intelekcie i przechowywaniu form, nie wskazuje wprost na intelekt możnościowy, to jednak wyraźnie zaznacza, że pamięcią intelektualną można nazwać intelekt usprawniony do poznawania, co jest jednym ze stanów intelektu możnościowego⁴⁸; to w tym kontekście Akwinata chętnie przypomina zdanie Arystotelesa, że „intelekt możnościowy jest miejscem form”, mając na myśli intelekt możnościowy⁴⁹.

6.4. Argumenty za realną różnicą między intelektem czynnym i możnościowym

Po bardzo szerokim zarysowaniu problemu różnicy między intelektem czynnym i możnościowym, należy teraz przejść do uzasadnienia jej charakteru. Należy skorzystać z uzasadnienia realnej różnicy między istnieniem a istotą w bytach stworzonych, choć trzeba pamiętać, że uzasadnienie to może mieć tylko podobny, analogiczny charakter, gdyż nie dotyczy tego samego. Jeśli realna różnica dotycząca istnienia i istoty w bytach stworzonych została sprowadzona do pięciu punktów, to tutaj postępować będziemy podobnie:

- (1) Argument uzasadniający realną różnicę między istnieniem a istotą wychodził z założenia, że możliwe jest poznanie istoty rzeczy bez poznania jej istnienia, przez co istnienie było realnie różne. Na

⁴⁶ Zob. *ST I*, q. 79, a. 2, ad 3.

⁴⁷ *ST I*, q. 79, a. 2, co.

⁴⁸ Zob. *ST I*, q. 79, a. 6, ad 3.

⁴⁹ Zob. *SCG II*, c. 75.

tej podstawie można poczynić analogię do przedmiotu poznania intelektualnego, którym jest istota rzeczy materialnej, która uzasadniałaby realną różnicę między intelektami. Aby możliwe było poznanie istoty rzeczy materialnej, która nie istnieje samoistnie bez materii, konieczne jest, by była czymś aktualnie intelektualnie poznawalnym. Aby stała się taka i aby jako taka została poznana przez człowieka, musi on mieć w sobie czynnik decydujący o aktualizacji przedmiotu poznawania i obszar możliwości, który zostanie zaktualizowany przez nabytą formę. Jest to kwestia zasadniczego pytania o to, na czym polega poznanie ludzkie. Sama natura poznawania określona jest jako obecność „formy poznawczej tego, co poznane w poznającym”⁵⁰. Poznawanie intelektualne jest możliwe dzięki temu, że człowiek ma w sobie obszar niematerialny, który jest właściwym powodem poznawalności (kresem poznania jest intelekt możliwościowy), a także władzę, która sprawia i umożliwia posiadanie formy poznawalnej. Można w tym punkcie poprowadzić argumentację nie wprost: gdyby w człowieku istniał wyłącznie intelekt możliwościowy, niemożliwe byłoby poznanie o charakterze intelektualnym (chyba że intelekt miałby z siebie wiedzę o naturze rzeczy); z kolei gdyby w człowieku był wyłącznie intelekt czynny, to wówczas poznanie ludzkie byłoby już w pełni zaktualizowane i nie dokonywałoby się poznawanie (jako nabywanie form i rozumienia). Realna różnica między intelektami wyraża istotę poznania intelektualnego, którą jest nabywanie form intelektualnych z rzeczywistości materialnej.

- (2) Drugi argument, potwierdzający różnicę między istnieniem a istotą w bytach stworzonych, akcentował wyjątkowość i jedyność takiego bytu, w którym takiej różnicy nie ma. Odnosząc tego rodzaju argument do różnicy między intelektami, należy podtrzymać twierdzenie, że tylko w Bogu wiedza jest w pełnym akcie, nie jest aktualizowana w żaden sposób przez cokolwiek i z tego powodu nie ma zróżnicowania w Jego intelekcie: „Ponieważ Bóg nie ma nic z możliwości, lecz jest czystym aktem, intelekt i przedmiot poznania musi w Nim być tym samym pod każdym względem; w ten sposób mianowicie, że Bogu nie brakuje formy poznawczej, jak brakuje jej naszemu intelektowi, gdy poznaje w możliwości. Forma poznawcza to nic innego niż substancja boskiego intelektu, tak jak zdarza się

50 *ST I*, q. 14, a. 1, co.

to w naszym intelekcie, gdy poznaje w akcie. Sama jednak forma poznawcza jest samym boskim intelektem”⁵¹. Oczywiście nie jest tak, że wyłącznie w Bogu nie ma różnicy między intelektem możliwościowym a czynnym. Jak była o tym mowa, również w przypadku intelektu anielskiego nie zachodzi potrzeba przyjmowania dwóch intelektów, gdyż nie ma zmiany w ich sposobie poznawania i nie są one w możliwości względem tego, co jest dla nich z natury poznawane. Nawet jeśli nie zachodzi różnica między intelektem możliwościowym i czynnym, to jednak intelekt anielski nie jest tym samym, co istnienie ani też istota anioła. I nawet gdybyśmy mogli orzekać o ich poznaniu, że jest w stały sposób w akcie, to akt, jako działanie poznawcze jest czymś towarzyszącym (*concomitans*), a nie wyrażającym istotę. Inaczej mówiąc, istocie anioła towarzyszy akt intelektualny, który jest jego intelektem, ale anioł ani nie istnieje jako intelekt, ani jego istotą nie jest intelekt. Trzeba podkreślić również, że intelekt anielski wiedzę otrzymuje, co odróżnia jego intelekt od intelektu Boga. W przypadku człowieka jest podobnie – intelekt czynny jest swoim działaniem, nie w ten sposób, jakby to była jego istota, ale jest swoim działaniem jako to, co towarzyszy aktualizacji działania intelektu możliwościowego⁵². Oczywiście nie oznacza to, by czynnik towarzyszący był w jakikolwiek sposób zbędny – raczej jako towarzyszący jest niezbędny dla działania intelektu możliwościowego, którego aniołowie nie posiadają.

- (3) W argumentacji trzeciej, wykazującej realną różnicę między istnieniem i istotą, kluczowe odróżnienie związane było z realną różnicą między aktem i możliwością. Jeśli chcemy poczynić analogię do różnicy między intelektami, trzeba być ostrożnym, ponieważ różnica między nimi funkcjonuje na takiej zasadzie, jednak nie względem tego samego (to znaczy relacja między nimi nie jest na zasadzie aktu i możliwości). Najpierw trzeba zwrócić uwagę, że Akwinata często, mówiąc o intelekcie czynnym i możliwościowym, mówi o władzy czynnej i biernej. Przykład zaczerpnięty z *Summy teologii* jest bardzo znamieny w tym względzie: „różnią się od siebie władza intelektu czynnego i władza intelektu możliwościowego, gdyż w odniesieniu do

51 ST I, q. 14, a. 2, co.

52 ST I, q. 54, a. 1, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam, quia cum sit in actueius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, t. 4, s. 178.

jednego i tego samego przedmiotu władzą czynną, która wprowadza przedmiot w akt, powinna być inna zasada niż zasada stanowiąca władzę bierną, podlegającą poruszeniom władzy pochodzącym od przedmiotu aktualnie istniejącego. Władza czynna ustosunkowuje się więc do swego przedmiotu jak byt aktualny do bytu w możności – natomiast władza bierna odnosi się do swego przedmiotu w sposób przeciwny. Mianowicie jak byt w możności do bytu aktualnego⁵³. Do tego można dodać, że intelekt czynny, jako będący w akcji, nie jest przedmiotem poznania przez intelekt możnościowy, co wskazuje wyraźnie, że przedmiot poznania intelektualnego, jakim jest istota rzeczy materialnej, jest tym, względem czego intelekt czynny jest aktem, a intelekt możnościowy jest w możności⁵⁴. Akwinata nawet do absurdu doprowadza taką wątpliwość – gdyby intelekt czynny był przedmiotem poznania intelektu możnościowego: „wówczas wynikałoby, że bezzwłocznie poznalibyśmy wszystko, skoro zadanie intelektu czynnego polega na tym, by wszystko uczynić poznawalne⁵⁵. Patrząc zaś od strony intelektu możnościowego, należy zaznaczyć, że jest on w możności w podwójnym sensie: jest w możności względem wszystkiego, co jest poznawalne i jest dla niego przedmiotem oraz pozostaje w możności do dalszego poznawania, nawet gdy już jakąś wiedzę ma⁵⁶. Oznacza to, że trzeba pamiętać, iż nawet jeśli podkreślimy różnicę między intelektem czynnym i możnościowym ze względu na ich aktowy i możnościowy stosunek do poznawanego przedmiotu, to nie można w intelekcie możnościowym dostrzegać różnic (w domyśle realnych) ze względu na jakiekolwiek różnice w poznawanym przedmiocie⁵⁷. Posiadanie przez intelekt czynny wyjątkowego statusu aktu oznacza przede wszystkim bycie niematerialną władzą w stosunku do przedmiotu, który otoczony jest zasłaniającymi treścią intelektualne elementami. Dlatego intelekt czynny, dematerializując formy intelektualne, czyni je sobie podobnymi – nie stając się nimi, gdyż jest to właściwe dla intelektu możnościowego⁵⁸. Intelekt czynny działa jak przyczyna sprawcza *agit sibi simile*⁵⁹.

53 ST I, q. 79, a. 7, co.

54 Por. QDV q. 16, a. 1, ad 13.

55 ST I, q. 79, a. 4, ad 3.

56 Zob. ST I, q. 79, a. 6, co.

57 Zob. ST I, q. 79, a. 7, co.

58 InDA III, l. 10, n. 12: „Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, in quantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia”.

59 Zob. TH. SCARPELLI-CORY, *Averroes and Aquinas on the Agent Intellects Causation*, s. 37–46.

- (4) W argumencie czwartym za różnicą między istnieniem i istotą pojawiło się uzasadnienie odwołujące się do kategorii konieczności i przygodności. Można poczynić również w tym względzie analogię do różnicy między intelektami, pytając, czy intelekt ludzki z konieczności zawsze jest w akcie i na czym polega bycie w akcie intelektu czynnego. Aby to wyjaśnić, należy odwołać się do czterech określeń intelektu, z których wyłącznie w przypadku jednego zachodzi różnica między intelektem czynnym i możliwościowym. Akwinata mówi o tym, komentując słowa Arystotelesa: „Następnie gdy mówi «i to», przywołuje cztery określenia intelektu czynnego, z których pierwsze jest to, że jest oddzielony, drugie, że jest niedoznający, trzecie, że jest niezmieszany, to znaczy nie jest złożony z natur cielesnych, ani połączony z organem cielesnym; lecz w tych trzech zgadza się z intelektem możliwościowym; czwarte określenie jest takie, że jest w akcie według swojej substancji, w czym różni się od intelektu możliwościowego, który jest w możliwości według swojej substancji, znajduje się zaś w akcie tylko względem nabytych form poznawczych”⁶⁰. Intelekt czynny nie jest jednak w akcie w taki sposób, że jest zdeterminowany formami poznawczymi, które miałyby przekazywać intelektowi możliwościowemu. Bycie w akcie intelektu boskiego na tym właśnie polega i świadczy o konieczności działania intelektualnego. W przypadku aniołów intelekt w pełnym sensie ma taki charakter, ale z tą różnicą, że jest on w akcie nie dzięki sobie, lecz dzięki czemuś innemu, zewnętrznemu. Ludzki intelekt czynny pozostaje w akcie, jednak nie jest zdeterminowany formami. Trzeba w tym punkcie przywołać dłuższy *passus* z *Komentarza do „O duszy”*: „To jednak z łatwością zostanie rozwiązane, jeśli ktoś właściwie rozważy, w jaki sposób intelekt możliwościowy jest w możliwości do przedmiotów poznania intelektualnego i w jaki sposób są one w możliwości względem intelektu czynnego. Intelekt możliwościowy jest w możliwości do tych przedmiotów tak jak niezdzeterminowany do tego, co determinujące. Intelekt możliwościowy bowiem nie ma zdeterminowanej natury jakiejś rzeczy zmysłowo poznawalnej. Jakikolwiek przedmiot intelektualny jest pewną określoną naturą

60 *InDA* III, l. 10, n. 5: „Deinde cum dicit et hic ponit quatuor conditiones intellectus agentis: quarum prima est, quod sit separabilis: secunda, quod sit impassibilis: tertia quod sit immixtus, idest non compositus ex naturis corporalibus, neque adiunctus organo corporali; sed in his tribus convenit cum intellectu possibili: quarta autem conditio est, quod sit in actu secundum suam substantiam; in quo differt ab intellectu possibili, qui est in potentia secundum suam substantiam, sed est in actu solum secundum speciem susceptam”.

jakiegoś gatunku. Dlatego [Arystoteles] powiedział wyżej, że intelekt możnościowy porównywany jest do przedmiotów intelektualnych jak tablica do określonych obrazów. Względem nich intelekt czynny nie jest w akcie. Gdyby intelekt czynny miał w sobie determinację wszystkich przedmiotów poznania intelektualnego, intelekt możnościowy nie potrzebowałby wyobrażeń, lecz [wyłącznie] przez sam intelekt czynny byłby przeprowadzany w akt względem wszystkich przedmiotów intelektualnych i nie byłby porównywany do przedmiotów intelektualnych jak sprawiający do tego, co sprawione, jak mówi Filozof, lecz jak sam istniejący przedmiot poznania intelektualnego. Porównywany jest jak akt do przedmiotów intelektualnych, o ile jest pewną czynną władzą niematerialną, mającą moc uczynić podobnymi inne przedmioty, to znaczy uczynić niematerialnymi⁶¹. Intelekt czynny działa z konieczności, jednak nie jest to konieczność determinowania przedmiotów, jest to raczej bycie w akcie, które polega na czynieniu poznawalnym to, co intelektualne. Jest to bycie ograniczone tym, że mimo wszystko jest władzą względem poznawanego przedmiotu⁶².

- (5) Odnosząc się do ostatniego argumentu za realną dystynkcją między istnieniem i istotą, należy uwypuklić różnicę, jaka zachodzi między skończonością a tym, co skończone. Oczywiście tylko w tym, co skończone, różnica między istnieniem a istotą była realna. Ponieważ była mowa o różnicach między intelektami bytu ludzkiego, anielskiego i boskiego w tym aspekcie, tutaj raczej należy podkreślić sposób, w jaki intelekt ludzki, składający się z czynnego i możnościowego jako realnie różnych władz, dochodzi do poznania nieskończoności. Nie tylko chodzi tu o to, że to, co nieskończone, nie jest w rzeczach materialnych w formie zaktualizowanej (jedna rzecz następuje po drugiej), ale również o to, że intelekt ludzki nie może nawet uchwycić za pomocą jednej formy nieskończonej liczby przedmiotów, ujmując

61 *InDA* III, l. 10, n. 11–12: „Sed hoc de facili solvitur, si quis recte consideret, quomodo intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, et quomodo intelligibilia sunt in potentia respectu intellectus agentis. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum. Nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicuius rerum sensibilibum. Unumquodque autem intelligibile, est aliqua determinata natura alicuius speciei. Unde supra dixit, quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas. Quantum autem ad hoc, intellectus agens non est in actu. Si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium, et sic non compararetur ad intelligibilia ut faciens ad factum, ut philosophus hic dicit, sed ut existens ipsa intelligibilia. Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, in quantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia”.

62 Zob. *SENT* II, d. 17, q. 2, a. 1, co.

je mimo wszystko zawsze jeden po drugim⁶³. Jak pisze Akwinata: „w naszym intelekcie to, co nieskończone pojawia się w możliwości, mianowicie w tym, że jedno ujmujemy po drugim, z powodu czego intelekt nasz nigdy nie poznaje na tyle, byśmy już więcej nie mogli poznawać”⁶⁴. Brak ograniczenia i nieskończoność przysługuje temu elementowi, który określany jest jako forma, a więc temu, co jest poznawane przez intelekt. Poznanie wyabstrahowanej formy powinno być szczytem poznania intelektualnego, gdyby działanie poznawcze faktycznie polegało wyłącznie na abstrahowaniu. Intelekt ludzki ze względu na swoją naturę, a więc na podział władz w intelekcie, musi skłaniać się ku wyobrażeniom, poznając rzeczy, nabywając i uzyskując formy. Poznanie rzeczy materialnych decyduje również o tym, że to, co powinno być najbardziej oczywiste dla intelektu, oczywistym nie jest.

Uwypuklając powyższe argumenty, należy stwierdzić, że nie jest tak, iż intelekt czynny i możliwościowy są jedną władzą, która ma dwa aspekty działania, dwie funkcje – czynną i bierną. W ten sposób intelekt czynny byłby sprawcą działania intelektualnego, a możliwościowy byłby jego podłożem, czynny by sprawiał, a możliwościowy przyjmował to, co tamten sprawił⁶⁵. W ten sposób różnica między nimi byłaby myślna. Nie jest tak z tego powodu, że jak wykazano (1) między tym, co jest poznawane, a intelektem możliwościowym zachodzi dysproporcja, która może być usunięta przez przyjęcie realnie różnego od możliwościowego intelektu czynnego. Między intelektami zachodzi realna różnica wyłącznie w przypadku intelektu ludzkiego (2), gdyż zarówno w Bogu, jak i w bytach anielskich to zróżnicowanie nie jest potrzebne. Realna różnica między intelektami zasadza się na różnicy między aktem i możliwością albo też bytem w akcie i bytem w możliwości (3), jednak nie są one aktem i możliwością względem siebie, lecz poznawanego przedmiotu. Co więcej, intelekt czynny jako będący w akcie (4) nie jest władzą zdeterminowaną ani determinującą przedmiot poznania intelektu możliwościowego, nie jest również przedmiotem poznawanym przez niego. Wreszcie, jeśli sposób poznania zależy od spo-

63 Zob. *ST I*, q. 86, a. 2, co.

64 Zob. tamże.

65 Warto wspomnieć o próbach wykazywania, że dystynkcja między intelektami jest zbędna. Leopold Regner, korzystając ze szkotystycznej metody, „by z dwóch twierdzeń dawać pierwszeństwo temu, które prowadzi do rozwiązania prostszego”, wykazuje, że intelekt czynny jest aspektem działania intelektu możliwościowego. Jego argumentacja jest potrójna: z jednej strony wskazuje, że niematerialny intelekt czynny nie może czegokolwiek czynić, jeśli nie zostanie poruszony przez coś innego; z drugiej strony koncepcja dwóch intelektów sugeruje, że niemożliwe jest poznanie przez intelekt tego, co zmysłowe i jednostkowe, wreszcie po trzecie, odróżnienie ma charakter psychologiczny (metafizyczny), a nie epistemologiczny. Zob. L. REGNER, *Krytyka tezy o różnicy między umysłem czynnym a umysłem biernym*, s. 33–36.

sobu istnienia, to intelektualne poznanie nieskończoności (5) pozostaje dla człowieka w możliwości, przez co trzeba w człowieku wyróżnić dwa intelekty.

6.5. Jedność i różnicowanie w intelekcie ludzkim

Nawet gdybyśmy uzasadnili i przyjęli istnienie realnej różnicy między intelektem możliwościowym i czynnym oraz odrzucili różnicę myślną, to w tekstach Akwinaty odnajdziemy wiele sformułowań, w których pisze on wprost o działaniu intelektu bez uszczegółowienia, o który intelekt chodzi⁶⁶. Zasadne jest bowiem postawienie pytania o jedność działania intelektu, skoro tak mocno podkreśla się realną (rzecзовą) różnicę (oczywiście nie w znaczeniu *res et res*), a więc taką, za którą idzie nietożsamość dwóch elementów. Kluczowy pod tym względem jest fragment pochodzący z *Summy przeciw poganom*, mówiący o intelekcie w akcie, który w trakcie poznania staje się przedmiotem poznawany, zachowując oddzielenie od rzeczywistości zmysłowej: „teza ta odnosi się do tego, co obejmuje oba intelekty, mianowicie do intelektu w akcie, o którym [Arystoteles] mówił, ponieważ tylko ten jest w duszy naszej oddzielony i nie posługuje się żadnym narządem. Przysługuje to intelektowi w akcie, to znaczy tej części duszy, przez którą w sposób rzeczywisty pojmujemy, a która obejmuje intelekt czynny i możliwościowy”⁶⁷. Takie sformułowania nie dotyczyłyby już intelektu, który mógłby być rozumiany jako władza, jako właściwość duszy, lecz dotyczyłyby duszy samej, która w człowieku byłaby zasadą najdoskonalszych działań – działań intelektualnych. Gdy Akwinata mówi po prostu o intelekcie, to odnosi to często do samej duszy. A ponieważ określenie władzy najwyższej może przejść na określenie samej rzeczy, więc również rzecz można nazwać określeniem władzy, o ile ta władza faktycznie z niej wynika⁶⁸.

66 SCG II, c. 83: „Intellectus igitur cum sit unavis, 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 comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles”.

67 SCG II, c. 78: „Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur: quia hoc solum in anima nostra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu; idest, illa pars animae qua intelligimus actu, comprehendens possibilem et agentem”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. I, s. 507. Por. *DUI* c. 1: „Hoc enim dictum est antequam Aristoteles probet esse intellectum possibilem et agentem; unde intellectum dicit hic partem in communi, secundum quod continet et agentem et possibilem, sicut supra in secundo manifeste distinxit intellectum contra alias partes animae, ut iam dictum est”.

68 QDV q. 10, a. 1, co.: „Et ideo, sialiqua res per suampotentiamdebeatdesignari, oportet quod designetur per ultimopotentiaesuae. (...) Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus”.

ROZDZIAŁ 7

NIEMATERIALNOŚĆ INTELEKTU

Zagadnienie niezależności duszy ludzkiej od ciała jest jednym z ciekawszych problemów antropologii Tomaszowej¹. Jego atrakcyjność wynika z tego, że u Akwinaty można znaleźć intrygujące argumenty za niematerialnością, ale także z tego, iż temat ten jest szeroko dyskutowany przez współczesnych tomistów². Godny uwagi jest fakt, że ciężar argumentacji zostaje przeniesiony z istoty samej duszy (aktu) na rzecz najwyższej poznawczej władzy (możności), jaką jest intelekt możliwościowy³.

Należy podkreślić, że ciekawość, o jakiej mowa, nie jest rzeczą *curiositas*, lecz *studiositas*. Intelekt, niezależny w swoich działaniach od ciała oraz dusza, niezależna w swoim istnieniu od niego, wymagają pilnego przebadania. Wymagają studiowania ze względu na to, że to w nich mieści się formalny element decydujący o naturze człowieka. Można dodać do tego także, że nauka o duszy, filozofia duszy, jest dla Tomasza dziedziną najszlachetniejszą i właśnie najbardziej godną teoretycznego namysłu. Akwinata w *Komentarzu do „O duszy”* Arystotelesa wypowiada następujące słowa,

1 Treść tego rozdziału została opublikowana w artykule, w którym o wiele szerzej został zarysowany ten argument. Zob. M. ZEMBRUSKI, *Tomaszowy argument „z blokowania” za niematerialnością działań intelektu*, s. 77–98.

2 Zasadniczo temat ten jest obecny w literaturze anglojęzycznej, w której również temat relacji między duszą i ciałem w ramach tzw. *mind-body problem* stał się kluczowy. Do najważniejszych publikacji poświęconych myśli Tomaszowej można zaliczyć następujące: D. P. LANG, *Aquinas's Impediment Argument for the Spirituality of the Human Intellect*, s. 107–124; S. L. BROCK, *The Physical Status of the Spiritual Soul in Thomas Aquinas*, s. 231–258; G. KLIMA, *Aquinas's Proofs of the Immateriality of the Intellect from the Universality of Human Thought*, s. 19–28; G. KLIMA, *Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect*, s. 163–182; R. PASNAU, *Comments on Gyula Klima, "Aquinas's Proofs of the Immateriality of Intellect"*, s. 29–36; R. PASNAU, *Philosophy of Mind and Human Nature*, s. 348–368; N. KRETZMANN, *Philosophy of Mind*, s. 128–159; A. KENNY, *Aquinas on Mind*, s. 129–143. Spośród polskich autorów, którzy zwracają uwagę na ten temat, należy wymienić choćby: M. GOGACZ, *Istnieć i poznawać*, s. 164–167; M. A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 380–394; P. DUCHLIŃSKI, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*, s. 633–676.

3 Warto odnotować, że Tomaszowa droga uzasadniająca niematerialność duszy i jej niezależność od ciała na podstawie działań intelektu możliwościowego nie była tak łatwo akceptowalna przez późniejszych średniowiecznych myślicieli. Kłopotem pozostawało przeniesienie racji niematerialności właśnie z aktu na możliwość. Duns Szkot wyraził wątpliwość, że wedle takiego stanowiska intelekt możliwościowy, aby faktycznie był zasadą niezależności, musi być zaktualizowany, a jeśli tak, to musi poznawać coś zewnętrznego wobec niego, co by go aktualizowało. Przy takim założeniu należałoby powiedzieć, że wedle Tomasza to, co decyduje o niezależności duszy od ciała, realizuje się dopiero w kontakcie z poznawanym przedmiotem. A idąc dalej, należałoby powiedzieć, że to zewnętrzny względem duszy czynnik, przedmiot będący czymś intelektualnym w akcie, decyduje o jej niematerialności. Zob. JOANNIS DUNS SCOTI, *Opus Oxoniense* IV, d. 43, q. 2, co.

podkreślając wyjątkowość tej nauki: „Następnie, gdy mówi: «wydaje się bowiem», zmierza do uzyskania przychylności ze strony czytelnika ze względu na podkreślenie użyteczności tej nauki, mówiąc, że poznanie duszy wydaje się bardziej pomagać w poznaniu wszelkiej prawdy, którą zajmują się inne nauki. Gwarantuje ona niezwykle możliwości wszystkim częściom filozofii. Ponieważ jeśli zastanowimy się nad filozofią pierwszą, to [stwierdzimy, że] nie możemy dojść do poznania rzeczy Bożych i najwyższych przyczyn inaczej niż przez to, co nabywamy dzięki władzy intelektu możliwościowego. Gdyby bowiem nie była nam znana natura intelektu możliwościowego, to nie moglibyśmy znać porządku substancji oddzielonych, jak mówi Komentator w XI księdze *Metafizyki*. Jeśli zaś odniesiemy się do filozofii moralnej, to nie możemy doskonale dojść do [poznania] nauki moralnej, jeśli nie znamy władz duszy. Z tego powodu Filozof w *Etykach* każdą cnotę przypisuje różnym władzom duszy. W naukach naturalnych jest ona użyteczna, gdyż większa część rzeczy naturalnych ma duszę, a sama dusza jest źródłem i zasadą wszelkiego ruchu w rzeczach ożywionych. Dusza «jest jakby zasadą istot żywych». Określenie «jakby» nie zostało przez niego użyte w znaczeniu porównania, lecz dla uwyrażnienia⁴. Badanie natury duszy i intelektu jest, zdaniem Akwinaty, podstawą do prowadzenia rozważań w ramach samej filozofii, o ile jest ona rozumowym dociekaniem prawdy. W tym kontekście nie dziwi współczesna popularność filozofii umysłu i zainteresowanie tym tematem wśród filozofów. Filozofowie badają i dyskutują nad jednym z najbardziej użytecznych dla samej filozofii tematów.

Argument „z blokowania”, o którym będzie mowa, nie jest jedynym sposobem uzasadnienia niezależności duszy od ciała. Akwinata zdawał sobie sprawę, że do tego samego wniosku można dojść, biorąc pod uwagę powszechność (ogólność) ujęć poznawczych oraz zdolność do poznawania samego siebie (refleksja)⁵. Te sposoby są nie mniej interesujące od argumentu

4 *InDA* I, l. 1, n. 7: „Consequenter cum dicit *videtur autem* reddit auditorem benevolum ex utilitate huius scientiae: dicens, quod cognitio de anima videtur multum proficere ad omnem veritatem, quae traditur in aliis scientiis. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones. Quia si ad philosophiam primam attendamus, non possumus devenire in cognitionem divinarum et altissimarum causarum, nisi per ea quae ex virtute intellectus possibilis acquirimus. Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem substantiarum separatarum, sicut dicit Commentator super undecimo metaphysicae. Si vero attendatur quantum ad moralem, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae. Et inde est, quod philosophus in *Ethicis* attribuit quaslibet virtutes diversis potentiis animae. Ad naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis. *Est enim anima tamquam principium animalium*. Ly *tamquam* non ponitur similitudinarie, sed expressive”.

5 *SENT* II, d. 19, q. 1, a. 1, co.: „Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet; quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut objectorum; unde oportet illud principium cuius

„z blokowania” i dopełniają obrazu wysiłku, jakiego Akwinata nie szczędził, by sformułować racjonalne podstawy nauki o niematerialnej duszy i niematerialnym intelekcie. Te argumenty są jednak w literaturze przedmiotowej podejmowane częściej niż uzasadnienie, które zostanie omówione. Zanim jednak przedstawiony zostanie argument „z blokowania”, należy mimo wszystko ukazać Tomaszowe rozumienie duszy, która jest zasadą działań intelektualnych. Argumentacja, o jakiej mowa, nie pojawia się przecież w próżni, lecz wyrażona zostaje w kontekście rozumienia duszy i natury człowieka. Co więcej, to argument „z blokowania” ma potwierdzać „oddzielony” od ciała sposób istnienia duszy.

7.1. Argument „z blokowania” w *Summie teologii*

Najbardziej przejrzyste sformułowanie argumentacji za niezależnością duszy od ciała znajduje się w pierwszej kwestii *Traktatu o człowieku*⁶. Po rozstrzygnięciu, że dusza nie jest ciałem (a. 1), Akwinata stawia w kwestii 75 pytanie, czy dusza jest czymś subsystentnym, samoistnym (a. 2). Argument ten zatem wprzęgnięty jest w o wiele szerszy kontekst, który Tomasz interesował, o którym była mowa wcześniej – czy dusza będąc formą ciała, zachowuje wyjątkowy charakter duszy intelektualnej, wynoszący ją ponad porządek świata materialnego⁷. Interesujący nas fragment w tłumaczeniu Świeżawskiego brzmi następująco: „Jest bowiem oczywiste, że człowiek swym intelektem poznawać może naturę wszelkich ciał. Co zaś może poznawać pewne rzeczy, nie może w swej naturze zawierać niczego z tych rzeczy, bo wówczas to, co by tkwiło z natury w poznającym, przeszkadzałoby w poznawaniu innych rzeczy. Tak np. język chorego obłożony mdłym i gorzkim

est haec operatio, ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est universalium; in organo autem corporali recipi non possunt nisi intentiones individuae. Tertio, quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute cuius operatio sit per organum corporale; cuius ratio est, quia secundum Avicennam, cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus”.

6 Zob. ST I, q. 75, a. 2, co. Można wskazać także inne miejsca poza *Summą teologii*, w których pojawia się argument „z blokowania”: *InDA* III, l. 7, n. 10; *QDA* a. 2, co.; *QDA* a. 14; *SCG* II, c. 73. W *Summie przeciw poganom* Tomasz wyłącznie wspomina o tym argumentie jako o uzasadnieniu opartym na przesłance, wedle której intelekt możliwościowy może poznać wszystko i tylko wtedy będzie niezmienny z materią. Zob. *SCG* II, c. 69.

7 Zob. *QDP* q. 3, a. 8, ad 7; *SCG* II, c. 68. Warto podkreślić, że tok myśli Akwinaty jest taki, że argument „z blokowania” uzasadnia wyjątkowy charakter duszy ludzkiej jako niezależnej od ciała – taka jest droga poznawania. A z drugiej strony mamy porządek bytowania, wedle którego to rzeczy działają zgodnie z posiadaną formą (powszechnie przypisuje się Tomaszowi formułę *operari sequitur esse*, której literalnie u Tomasa znaleźć nie można, jest zaś – choćby w *Summie przeciw poganom* – zdanie następujące: *unumquodque enim operatur secundum quod est*, które ostatecznie wyraża to samo).

nalotem nie może czuć smaku czegoś słodkiego, lecz wszystko odczuwa jako gorzkie. Gdyby więc w zasadzie działalności umysłowej tkwiła natura jakiegoś ciała, wówczas zasada ta nie mogłaby poznawać wszystkich ciał. Każde zaś ciało ma jakąś określoną naturę, a więc jest niemożliwością, by zasada działalności umysłowej była ciałem. Ale jest również niemożliwe, by owa zasada działalności umysłowej poznawała za pomocą organu cielesnego. Wówczas bowiem natura owego organu cielesnego przeszkadzałaby w poznawaniu wszelkich ciał. Podobnie ma się sprawa z pewną określoną barwą; gdy nie tylko żrenica jest nią zabarwiona, lecz i naczynie szklane, to nalany do tego naczynia płyn wydawać się będzie tak samo zabarwiony. Zasada działań intelektualnych, którą nazywa się umysłem lub intelektem posiada więc działalność wykonywaną przez nią samą, w której ciało nie bierze udziału”⁸.

Na początku należy podkreślić, że argument ten źródłowo pochodzi z tekstu Arystotelesa, z jego traktatu *O duszy*. Arystotelesowskie sformułowania w sposób zasadniczy podkreślają, że gdyby intelekt miał naturę cielesną, to blokowałaby ona działanie przysługujące mu z natury: „Konsekwentnie, ponieważ o wszystkim myśli, musi koniecznie być wolny od jakiejkolwiek przymieszki, aby – jak powiada Anaksagoras – panował nad wszystkim, to znaczy, aby wszystko poznawał; bo objawiając się ubocznie [w akcie rozumu] element obcy [domieszany] stanowi przeszkodę i uniemożliwia [poznanie]. Dlatego rozum nie może mieć żadnej innej natury oprócz tej: być możliwością [do poznania]”⁹. Tomasz, zanim przedstawił argumentację w *Summie teologii*, skomentował wcześniej wypowiedź samego Arystotelesa. Okazuje się bowiem, że wypowiedź w *Summie teologii* jest już skrótem, w stosunku do egzegezy tekstu Arystotelesa, i zwraca przede wszystkim uwagę na podsta-

8 ST I, q. 78, a. 2, co.: „Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus”.

9 Arystoteles, *O duszy* III, 4 (429a18–22). W tłumaczeniu Wilhelma z Moerbeke tekst Arystotelesa miał następujące brzmienie: „Necesse est itaque, quoniam omnia intelligit, inmixtum esse, sicut dicit Anaxagoras, ut imperet, hoc autem est ut cognoscat. Intus apparens enim prohibebit extraneum et obstruet. Quare neque ipsius esse naturam neque unam, set aut hanc quod possibilis”.

wową rzecz – przeszkodę w poznawaniu, jakiego mimo wszystko dokonuje intelekt możliwościowy.

Zanim w postaci poszczególnych przesłanek zostanie przedstawiony argument, należy odnieść się do samej nazwy argumentu „z blokowania” – *ex impedimentia*. Sam Tomasz, jak wiemy, nie nazywa tego argumentu w ten sposób. Nazwa dotyczy sformułowań Tomasza, który wypowiada się o tym następująco: „to, co by tkwiło z natury w poznającym, przeszkadzałoby (*impediret*) w poznawaniu innych rzeczy”. Blokowanie związane jest z naturą rzeczy poznawanej, której nie może mieć poznający, gdyż powstrzymywałoby to istotę poznającą (władzę poznawczą) przed samym aktem poznania. Sam Tomasz, zanim wyraził ten argument w *Summie teologii*, odniósł się do formuły tego uzasadnienia właśnie jako „argumentu blokującego” w *Komentarzu do „O duszy”* Arystotelesa: „Podobnie i intelekt, gdyby miał jakąś naturę zdeterminowaną, to owa «wspólnaturalna» sobie natura powstrzymywałaby go przed poznaniem innych natur. I to jest to, co powiedział: «wewnątrz pojawiający się [element] powstrzymywałby przed poznaniem i zasłaniałby [przedmiot poznania]», to znaczy blokowałby rozumienie (*impediet intellectum*) i w pewien sposób ukrywałby i krępował przed oglądaniem innych przedmiotów. I nazywa «wewnątrz pojawiający się [element]» czymś, co gdyby było wspólnaturalne względem intelektu, to pojawianie się jego w nim stale blokowałoby intelekt (*impeditur intellectus*) przed poznaniem innych rzeczy – tak jak powiedzieliśmy o gorzkim nalcie pojawiającym się wewnątrz języka człowieka mającego gorączkę”¹⁰.

7.2. Analiza argumentu

Aby nie wejść w szczegółowe zależności między poszczególnymi wypowiedziami Tomasza na temat tego rodzaju uzasadnienia, należy przejść od razu do sformułowania poszczególnych kroków, które doprowadzają do wniosku uznającego niezależność intelektu od ciała. Argumentację w *Summie teologii* można sprowadzić do trzech punktów, z których dwa, zgodnie z tekstem Akwinaty, mają „rozszerzenia”:

¹⁰ *InDA* III, l. 7, n. 10: „Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum. Et hoc est quod dicit: *intus apparens enim prohibebit cognoscere extraneum et obstruet*, idest *impediet intellectum*, et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliorum. Et appellat intus apparens aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia: sicut si diceremus quod humor amarus esset intus apparens linguae febricitantis”.

- (1) Przedmiotem ludzkiego intelektu jest natura wszystkich ciał.
- (2.1.) W naturze poznającego intelektu nie może zawierać się nic z natury tego, co jest jego przedmiotem.
- (2.2.) Gdyby natura tego, co jest poznawane, zawierała się w intelekcie poznającego, przeszkadzałaby w jego działaniu.
- (3.1.) Niemożliwe jest, aby intelekt był ciałem.
- (3.2.) Niemożliwe jest, aby intelekt poznawał za pomocą organu cielesnego.

Wielu autorów podkreśla, że to wnioskowanie pod względem logicznym nie jest precyzyjne i nie prowadzi do jasnego i oczywistego wniosku, gdyż wypowiedziane w nim przesłanki nie są oczywiste, a dodatkowo zawierają niedopowiedzenia, które nie powinny w takim wnioskowaniu się pojawić. Takie sugestie wyrażają między innymi Kenny oraz Pasnau¹¹. Wydaje się, że trzeba odpowiedzieć na wątpliwości, jednak nie należy spodziewać się oczywistości w przywoływanych w tej argumentacji przesłankach. Spróbujmy więc wyjaśnić poszczególne punkty, odnosząc się do przykładów, które padają w tym wnioskowaniu oraz do innych wypowiedzi Akwinaty, w których można odnaleźć echa pojawiających się argumentów.

Rozpocznijmy od pierwszego punktu (1). Należy wyraźnie podkreślić, że twierdzenia Akwinaty na temat władz poznawczych (dotyczy to również intelektu możliwościowego) podyktowane są określeniem ich przedmiotu. Z tym jednak wiąże się dodatkowy problem – czy przedmiot ludzkiego intelektu, o jakim mowa w pierwszej przesłance, to przedmiot adekwatny. A jeśli tak, to dlaczego nie dotyczyłoby to przedmiotu właściwego dla intelektu, przez co argumentacja dotyczyłaby bytu anielskiego i boskiego¹². Zasadnicze twierdzenia na ten temat pojawiły się w rozdziale poprzednim, gdy istota rzeczy materialnej (*quidditas rei materialis*) została określona jako przedmiot poznania intelektualnego. Nie ma oczywiście sprzeczności między takim określeniem a sformułowaniem zasadniczym, że przedmiotem poznania intelektualnego dla każdego rodzaju bytu intelektualnego pozostaje byt i prawda. Akwinata dostatecznie jasno mówi o tym we fragmencie *Summy teologii*: „(...) pierwszym przedmiotem naszego intelektu w warunkach naszego doczesnego bytowania nie jest jakikolwiek byt i jakakolwiek rzecz prawdziwa, lecz – jakeśmy to już zaznaczyli – byt i prawdziwe (*ens et verum*),

11 Zob. A. KENNY, *Aquinas on Mind*, s. 131–135; R. PASNAU, *Philosophy of Mind and Human Nature*, s. 355.

12 Drugi przypadek mógłby dotyczyć bytów anielskich, a także intelektu boskiego. Przedmiot adekwatny intelektu jest właściwy dla człowieka i wskazuje na wyjątkową strukturę człowieka jako bytu intelektualnego.

rozważane w rzeczach materialnych, z których wychodząc dochodzi intelekt do poznania wszelkich innych rzeczy”¹³.

Jeżeli w rozważaniach nad intelektem będziemy nadal podkreślali przedmiotowe zorientowanie działań intelektualnych człowieka, to będzie to prowadziło do podkreślania źródła jego aktywności, jakim są przecież zmysły albo też same wyobrażenia. Taka droga jednak może budzić wątpliwości, jeśli będziemy chcieli uznać sensowność wniosku końcowego (3.2.). Aby intelekt mógł poznać adekwatny dla siebie przedmiot, będzie musiał przecież „posługiwać się” zmysłami. Czy posługiwanie się zmysłami nie burzy całego wnioskowania, które zmierza do tego, aby wykazać, że intelekt ma samodzielne działanie, niezależne od ciała? Ten wątek zostanie jeszcze podjęty, w tym momencie należy jedynie podkreślić, że nawet jeśli wedle Tomasza wszelkie poznanie intelektualne związane jest z przedmiotem zmysłowym, co więcej, nawet jeśli można mówić o pochodzeniu wiedzy ze zmysłów, to nie ma powodu, aby od razu rozstrzygać, że działanie intelektualne w związku z odpowiednim przedmiotem wyraża aktualizację jakiegoś organu ciała albo jakiejś części mózgu. Akwinata zresztą jest przekonany, że w tym punkcie jest także miejsce na dopowiedzenia w związku z koniecznością przyjęcia władzy intelektualnej, która byłaby czynna względem przedmiotu poznania intelektualnego. Ta władza transformowałaby rzecz materialną w taki sposób, że dawałaby intelektowi możliwościowemu możliwość poznania natury tej rzeczy (jest tu pewne założenie, że sama rzecz zmysłowa nie ma mocy oddziaływania na intelekt możliwościowy). Taką władzą jest oczywiście intelekt czynny, który umożliwia poznanie intelektualne, odsłania istotne elementy rzeczy zmysłowej w taki sposób, że mogą być one poznawane przez człowieka.

Odnosnie do przesłanki pierwszej (1.) warto dodać, że na jej podstawie, ten argument bywa nazywany argumentem z „plastyczności” intelektu¹⁴. Akwinata wyraża w nim założenie epistemologiczne dotyczące niebywalej możliwości ludzkiego intelektu, która będzie przeciwstawiać się każdej postaci sceptycyzmu. Ludzki intelekt jest w stanie poznać istotę każdej rzeczy materialnej, jaka byłaby mu przedstawiona do poznania, byleby tylko droga poznawania prowadziła przez usunięcie uwarunkowań materialnych. Tę przesłankę można uzasadnić całościowym rozumieniem intelektu możliwościowego, który w tekście Arystotelesa został opisany jako *in quo omnia*

13 ST I, q. 87, a. 3, ad 1: „(...) primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit”.

14 Zob. N. KRETZMANN, *Philosophy of Mind*, s. 132. Por. S. JUDYCKI, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, s. 135–137.

*fiunt*¹⁵. Warto dodać, że Tomasz wyprowadzi z tego wnioszek, iż sama dusza może w pewien sposób stać się każdym przedmiotem zmysłowym i intelektualnym¹⁶. Kolejne przesłanki (2.1. oraz 2.2.) tak naprawdę uszczegóławiają tę „plastyczność”, opisują ją w sposób pozytywny i negatywny. Ostatecznie przecież owa „plastyczność” niemożliwa by była do ukształtowania (byłaby zablokowana), gdyby intelekt miał naturę cielesną (3.1.) lub gdyby posługiwał się ciałem jako organem (3.2.).

Odnosząc się do punktu drugiego w postaci dwóch równorzędnych przesłanek (2.1. i 2.2.), należy podkreślić, że Tomaszowi chodzi o stan intelektu, który wyraża bycie w możności względem poznawanego przedmiotu. I jeśli pierwsza z nich nie jest spełniona, to blokuje działanie władzy, która jest w możności względem odpowiedniego przedmiotu i aktu. Na takie powiązanie wskazuje Tomaszowy *Komentarz do „O duszy”* Arystotelesa: „Wszystko, co jest w możności do czegoś, co jest także zdolne do przyjęcia czegoś, jest pozbawione tego, względem czego jest w możności i co jest zdolne przyjąć. Tak jak żrenica, która jest w możności względem kolorów, będąc zdolną do ich przyjmowania, jest pozbawiona wszelkiego koloru. W ten sposób nasz intelekt poznaje przedmioty poznania intelektualnego, że jest w możności wobec tych, które przyjmuje, tak jak zmysł względem przedmiotów zmysłowych jest także pozbawiony wszystkich owych rzeczy, których z natury rzeczy dotyczy akt pojmowania. Ponieważ nasz intelekt z natury ma zdolność do pojmowania wszystkich rzeczy zmysłowych i cielesnych, konieczne jest, aby był pozbawiony wszelkiej natury cielesnej, tak jak zmysł wzroku pozbawiony jest wszelkich kolorów przez to, że jest poznającym kolory”¹⁷. Akwinata zresztą w ten sposób określa poznawanie czegokolwiek jako uzyskiwanie formy innej niż ma ją poznający z racji swojej natury. Poznanie jest aktem i zyskaniem doskonałości względem stanu naturalnego. To z kolei będzie oznaczać zróżnicowanie wśród istot poznających, których natura będzie determinowała do odpowiedniego przystosowywania się do poznawanych przedmiotów. Akwinata, gdy w początkowych artykułach swojej *Summy*

15 ARYSTOTELES, *O duszy* III, 5 (430a 15). Tak brzmiał fragment przełożony przez Wilhelma z Moerbeke. Sam Akwinata w swoim komentarzu interpretuje to następująco: „Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium”.

16 Zob. *InDA* III, l. 13, n. 1 i 4. „(...) anima est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia”.

17 *InDA* III, l. 7, n. 10. „Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum; sicut pupilla, quae est in potentia ad colores, et est receptiva ipsorum, est carens omni colore: sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium: ergo caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc quod est cognoscitivus coloris”.

teologii wypowiada zdania na temat wiedzy Boga, podkreśla, że w każdym przypadku jakiś rodzaj niematerialności jest powodem, dla którego byty poznają – nawet w przypadku poznania zmysłowego¹⁸. Akwinata pisze: „zmysł ma możliwość poznania, ponieważ jest zdolny do przyjmowania form poznawczych bez materii. Intelkt zaś ma jeszcze większą możliwość poznania, ponieważ jest bardziej oddzielony od materii i niezmieszany, jak mówi się w III księdze traktatu *O duszy*”¹⁹.

Odnosząc się do samego tekstu *Summy teologii*, w którym pojawiła się argumentacja za subsystentnym sposobem istnienia duszy na podstawie niematerialnego działania intelektu, warto zwrócić uwagę na pojawiającą się analogię. Analogia związana ze wzrokiem dotyczy przesłanki pierwszej (1), gdyż przez tę władzę może być widziany każdy rodzaj barwy (chromatyczne i achromatyczne), bo źrenica oraz siatkówka nie są zabarwione (2.1.). Oczywiście władza wzroku, według Tomasza, posługuje się organem (organ przystosowuje się do odbierania odpowiedniego przedmiotu), jednakże budowa organu oraz samo jego działanie są możliwe przy założeniu, że receptor jest pozbawiony natury przedmiotu poznawanego. Choć Tomasz zasadniczo odwołuje się do wzroku oraz smaku, to przecież tę samą analogię można

18 ST I, q. 14, a. 1, co.

19 Tamże. Aby doprecyzować terminologię, należy podkreślić, że argument „z blokowania” dowodzi niezależności intelektu od ciała, dowodzi jego duchowości, a w konsekwencji prowadzi do uznania istnienia duszy istniejącej również samodzielnie. Doskonale widać, że droga uzasadnienia ma charakter genetyczny – od działań podmiotu dochodzimy do natury i istoty podmiotu. Należy tutaj podkreślić znaczenie terminu „niematerialność”, o którym jest mowa. Kwestia ta jest oczywiście szerszym problemem, dotyczącym niematerialnego przyjmowania form poznawczych. Sam Akwinata twierdzi, że „niematerialność jakiejś rzeczy jest racją tego, że jest ona zdolna do poznawania (*immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva*)”. Zob. ST I, q. 14, a. 1, co. Jeśli chodzi o przyjmowanie form, to należy odróżnić bytowe przyjmowanie form, które zachodzi choćby w materii pierwszej i konstytuuje byt naturalny (*ens naturae*), od przyjmowania poznawczego, czy też intencjonalnego. Podmiot poznający, czy to zwierzę obdarzone zmysłami, czy człowiek obdarzony intelektem, mając własną formę, przyjmuje również formy innych rzeczy (*ut formam alterius*). W efekcie tego w akcie poznania zachodzi tożsamość poznającego i rzeczy poznanej. Choć wyjściowo można powiedzieć, że niematerialność jest analogiczna w zwierzętach i ludziach, to jednak ostatecznie należy stwierdzić, że w przypadku człowieka lepiej jest mówić o duchowym sposobie poznania, a w zwierzętach jedynie o niematerialnej recepcji form poznawczych. Jeśli chodzi o duchowość poznania intelektualnego, to Akwinata zdecydowanie zaprzecza, aby niematerialność poznania była nic nieznaczącym negatywnym określeniem. Niematerialność wyrażona zostaje przez niego w kategoriach doskonałości bytowej (aktu). Tomasz wielokrotnie podkreśla zależność między zdolnością do bycia poznawanym a stopniem zaktualizowania i doskonałości bytowej: „poznanie dowolnego poznającego ma zakres odpowiadający swoistości formy, która jest zasadą poznania (...); zmysłowa forma poznawcza, która jest w zmyśle, jest podobizną tylko jednej jednostki. Za jej pośrednictwem może zostać poznana tylko jedna jednostka. Intelektualna forma poznawcza jest podobizną rzeczy ujmującą naturę gatunku, w takiej podobiznie może uczestniczyć nieskończona liczba jednostek. Nasz intelekt zatem za pomocą formy poznawczej człowieka poznaje w jakiś sposób także nieskończoną liczbę ludzi, lecz nie jako różniących się od siebie nawzajem, ale jako zgodnych w naturze gatunku”. ST I, q. 14, a. 12, co. Im bardziej byt jest niematerialny albo bardziej w akcie, tym bardziej będzie również poznawalny, a w związku z tym jako byt intelektualny będzie zajmował wyższe miejsce wśród stopni intelektów. Człowiek ze względu na swój sposób istnienia zajmuje najniższe miejsce w tej hierarchii, gdyż jego intelekt, jak to wielokrotnie Tomasz podkreśla, jest zaciemniony w stosunku do innych intelektów. Zob. SENT III, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2.

poczynić także do słuchu, gdyż błona bębenkowa (a także cały aparat słuchu) podlega działaniu dźwięku, a sama go nie wytwarza. Raczej jest tak, że jeśli wytwarza dźwięk, to są to szумы, które przeszkadzają w słyszeniu. Jeśli smak został przez Tomasza wymieniony, to tak samo będzie w przypadku zmysłu węchu, który również odczytuje związki chemiczne (odoranty). I ponownie, jeśli jest ich pozbawiony, to może je odczuć. Zmysł dotyku z pewnością by tylko to potwierdzał, gdyż rejestrowanie faktury przedmiotu poznającego jest możliwe tylko w warunkach zrównoważonych nacisków. W przypadku tego zmysłu należałoby jedynie zwrócić uwagę, że jego przedmiotem nie jest temperatura przedmiotu, gdyż ciało człowieka również ją ma, dlatego dotykając czoła dziecka, trudno określić wysokość gorączki.

Podając punkt drugi przedstawianej argumentacji (2.1 oraz 2.2.), Akwinata korzysta z analogii między poznaniem zmysłowym i intelektualnym. Posługuje się on proporcją zachodzącą między tymi władzami poznawczymi a ich przedmiotem. Jednak na tej podstawie będzie chciał zbudować wniosek, że każda z władz zmysłowych będzie posługiwać się organem (albo będzie miała miejsce w mózgu, jak w przypadku zmysłów wewnętrznych), a poznanie intelektualne będzie miało działanie własne, niezależne od działania zmysłów. Czy zachodzi tutaj tylko ograniczoność analogii i przykładu, czy też zachodzi pewna sprzeczność w wynikaniu? Aby mogły być wyprowadzone wnioski co do niematerialności działań intelektualnych (3.1 oraz 3.2.), powinny zostać, przynajmniej w ramach przesłanki drugiej, dodane zastrzeżenia podkreślające różnice między zmysłowym i intelektualnym poznaniem. Akwinata tego nie robi, gdyż zdaje sobie sprawę, że cała argumentacja dotyczy wprost poznania intelektualnego, a przykłady mają jedynie obrazować, jak mogłoby przebiegać ewentualne blokowanie poznania w intelekcie i zmysłach. Gdybyśmy na przykład do przesłanki pierwszej dodali, że poznanie adekwatnego dla ludzkiego intelektu przedmiotu jest zasadniczo różne od poznania odpowiedniego przedmiotu zmysłowego, gdyż polega na dematerializacji tego, co zmysłowe, to wówczas w punkcie wyjścia założone byłoby to, co miałoby zostać uzasadnione (pojawi się błąd *petitio principii*). W ten sposób argumentowanie polegałoby na przejściu od założonego niematerialnego poznania do istnienia podmiotu tego poznania, jakim jest niematerialna dusza. Tymczasem w tej argumentacji Tomaszowi zupełnie nie o to chodzi. Dla Tomasza czymś bardziej interesującym jest kwestia blokowania poznania w sytuacji, w której natura władzy poznawczej pokrywa się (jest identyczna) z naturą przedmiotu poznawanego.

Trzeba jednak pamiętać i o tym, że natura władzy poznawczej będzie musiała mimo wszystko ująć naturę rzeczy poznawanej przynajmniej wte-

dy, gdy faktycznie spełniany ma być akt poznawczy. Dodatkowo po ujęciu poznawczym natura ta nie może blokować poznania, także w ramach dalszych aktów. Ten wątek akurat jeszcze lepiej podkreśla, że w przesłance drugiej (2.1 i 2.3.) zaakcentowany zostaje możliwościowy charakter władzy intelektu, która nie wyczerpuje swojej możliwości. Spełnione akty poznawcze nie znikają z władzy intelektu możliwościowego, lecz przyjmują inną formę – formę intelektualnych sprawności poznawczych (np. wiedzy, mądrości czy rozumienia zasad).

Argument „z blokowania”, który znajduje się w przesłance drugiej (2.1. oraz 2.3.), został w niezwykle interesujący sposób podany w *Kwestiach dyskutowanych o duszy*. Zamiast formuły, że poznający nie może mieć żadnego powiązania z naturą rzeczy poznawanej, podkreślona zostaje zdolność natury intelektu możliwościowego i ewentualnie jego ograniczenie w przypadku, gdyby miał naturę zmysłową. Intelekt możliwościowy musi być pozbawiony wszelkich natur zmysłowych dlatego, że gdyby je miał, to byłby nie tylko zablokowany, ale ograniczony, a wręcz zdeterminowany do danej natury. Podany przez Tomasza przykład, również odwołujący się do wzroku, jest nieco inny, gdyż sugeruje, że władza wzroku jest po prostu ograniczona przez naturę oka do widzenia i do tego do widzenia odpowiednich przedmiotów²⁰. W odniesieniu do intelektu można byłoby powiedzieć, że gdyby mózg był organem intelektu, to operacje intelektualne ograniczone byłyby do natury mózgu. Byłaby to wyjątkowa postać redukcjonizmu, który funkcjonuje w wielu współczesnych stanowiskach naturalistycznych²¹. W *Kwestiach dyskutowanych o duszy* w większym stopniu zaakcentowane zostaje „niezmieszanie” natury intelektualnej, o czym mówił Arystoteles, gdy formułował swój „dowód”. Dodatkowo w artykule 14 tej kwestii pojawia się wątpliwość, czy istnieje jakiś organ zmysłowy, który mógłby umożliwiać realizowanie przez intelekt działań poznawczych (przesłanka pierwsza (1)) oraz spełniałby przesłankę drugą (szczególnie (2.2.)). Tomasz mówi wprost: „nie da się znaleźć żadnego narządu cielesnego, który byłby zdolny do przyjęcia wszystkich zmysłowych natur, głównie dlatego, że przyjmujący musi być pozbawiony natury tego, co przyjmuje”²². Akwinata, formułując

20 QDA a. 2, co.: „Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilium rerum. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi”.

21 Zob. E. FESER, *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*, s. 53–57.

22 QDA a. 14, co.: „Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti”.

w tym miejscu argument „z blokowania”, ponownie dostrzega, że w tym uzasadnieniu trzeba zaznaczyć różnicę między poznaniem intelektualnym i zmysłowym, choć w poznaniu zmysłowym władza i organ są pozbawione właściwego przedmiotu, który blokowałby jego poznanie, to jednak władze zmysłowe mają mimo wszystko naturę zmysłową. Intelpekt, poznając każdą naturę zmysłową, w zupełności jest jej pozbawiony²³.

W ten sposób dochodzimy do wniosku (3.1. oraz 3.3.), w którym w sposób wyraźny zaznaczona zostaje różnica między poznaniem intelektualnym i zmysłowym. Gdy Akwinata wnioskuje, że intelekt nie jest ciałem, a mózg nie jest jego organem, to robi tak z powodu założenia, iż intelekt nie jest blokowany i spełnia akty poznawcze, przez które ujmuje swój przedmiot. Choć w formule argumentu nie zostało to wyrażone, to jednak w tekście *Summy teologii*, a także w innych fragmentach, w których pojawia się ten typ argumentu, pojawiają się sformułowania: „zasada działalności umysłowej, innymi słowy: umysł lub intelekt, ma więc działalność wykonywaną przez nią samą, w której ciało nie bierze udziału”²⁴. Wniosek ma podwójny charakter głównie z tego powodu, że obydwa elementy mają istotne znaczenie dla niezależnego działania intelektu²⁵. Niezależność intelektu od ciała oznacza zarówno, że intelekt nie jest ciałem (3.1.) – wniosek sformułowany właściwie na podstawie przesłanki drugiej (2.1.), jak i że intelekt nie ma organu cielesnego (3.2.) – wniosek również sformułowany na podstawie przesłanki drugiej, ale z zastrzeżeniem właśnie blokowania działań intelektualnych przez ewentualny organ cielesny (2.2.).

7.3. Stosunek niematerialnego intelektu do organicznych władz zmysłowych

Temat, który jako ostatni należy podjąć, domaga się oczywiście szerszego studium. Trzeba jednak odnieść się do zagadnienia korzystania ze zmysłów i posługiwania się poznaniem zmysłowym w ramach działań intelektu, który pozostaje władzą niematerialną i nieorganiczną. Choć zagadnienie to zostało

23 QDA a. 14, co.: „Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum; unde impossibile est quod eius operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale”.

24 ST I, q. 75, a. 2, co.

25 Por. SCG II, 69. „Iam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore”.

podjęte wcześniej, to teraz ponownie należy do niego wrócić. Problem jest dość subtelny, gdyż nawet potocznie wypowiadamy się w ten sposób, że intelekt, spełniając akty niematerialne, posługuje się zmysłami. Czy jednak, wyrażając się w ten sposób, nie sugerujemy, że gdy intelekt posługuje się władzami cielesnymi, to stanowią one dla niego narzędzia umożliwiające osiągnięcie własnego przedmiotu? Należy zwrócić uwagę na cztery zasadnicze punkty, określające charakter korzystania z władz zmysłowych przez władzę niezmysłową.

- (1) Według Tomasza poznanie intelektualne rozpoczyna się wraz poznaniem zmysłowym. Właściwie formuła, tak często przypisywana Tomaszowi – *nihil est in intellectu...*, – pojawia się w jego tekstach tylko raz, i to w zarzucie w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*²⁶. Tomasz chętniej używa innej formuły, a mianowicie: *cognitio intellectus oritur a sensu* – „poznanie intelektu bierze początek w zmyśle”²⁷. Akwinata wyraża tym samym zasadę realizmu epistemologicznego, że intelektualne poznanie ludzkie pochodzi z poznania rzeczy – *oritur a rebus*²⁸. Człowiek jest w możliwości do poznawania, przeciwnie do bytów anielskich oraz Boga, którzy mają wiedzę o rzeczach i jest ona w nich w akcji. Należy w tym punkcie powiedzieć, że nawet jeżeli poznanie intelektualne ma swoje źródło w poznaniu zmysłowym, to jednak nie decyduje o tym, że akt poznania intelektualnego jest zmysłowy albo sam intelekt jest ciałem.
- (2) Poznanie zmysłowe samo z siebie nie może oddziaływać na władze intelektualne. Nie ma mowy, aby przedmiot zmysłowy oddziaływał przyczynowo na intelekt możliwościowy, wytrącając go z bierności, ze stanu możliwości. I nie chodzi tu wyłącznie o regułę, zgodnie z którą to, co niższe, nie może powodować zmian i doskonałości we władzy wyższej, ale o charakter poznania zmysłowego i intelektualnego – „nic cielesnego nie może pozostawić śladu w rzeczy niecielesnej”²⁹. W przypadku poznania zmysłowego można mówić o tego rodzaju przyczynowaniu, którego skutkiem jest uzyskanie *species sensibilis* w zmysłach wewnętrznych³⁰. Wrażliwy na odpowiedni przedmiot

26 QDV q. 2, a. 3, arg. 19. Biorąc pod uwagę, że kwestie te były zapisem faktycznych debat, które odbywał Tomasz, to należy raczej przyjąć, iż taka formuła mogła być powszechnie używana przez teologów i filozofów na Uniwersytecie Paryskim, aniżeli została wprowadzona i uznana przez Tomasza za swoją.

27 Zob. SENT I, d. 8, q. 2, a. 3, co.; SCG III, c. 56; QDV q. 9, a. 4, ad 4; QDV q. 10, a. 4, s.c. 3; QQDL V, q. 5 a. 2, arg. 2; QDV q. 10, a. 6, s.c. 2.

28 SENT I, d. 38, q. 1, a. 3, ad 2; SCG II, c. 75; QDV q. 1, a. 1, co.; InMET V, l. 19, n. 5.

29 ST I, q. 84, a. 6, co.

30 Między zmysłami zewnętrznymi a wewnętrznymi w tej kwestii zachodzi istotna różnica, gdyż zmysły wewnętrzne przetwarzają i organizują poznanie zmysłowe, które wyłącznie biernie było przekazywane przez zmysły zewnętrzne.

zmysł, choć jest pozbawiony swojego przedmiotu, odbiera ten przedmiot zgodnie ze swoją naturą. W przypadku poznania intelektualnego, które poprzez uzyskanie *species intelligibilis* zmierza do wyrażenia rozumienia (*conceptio intellectualis, verbum cordis*), konieczne jest przyjęcie przyczyny umożliwiającej taką swoistą transformację *species sensibilis*. Zmysłowa forma poznawcza staje się aktualną dopiero po oddziaływaniu władzy poznawczej, która za Arystotelesem nazywana jest intelektem czynnym. Poznanie zmysłowe, jak pisze Tomasz, jest materią dla działania przyczyny działań intelektualnych³¹. Oczywiście w jakimś sensie można więc przypisać zmysłom przyczynowe oddziaływanie na intelekt, jednak pozostanie to oddziaływanie przyczyny materialnej. Akwinata jednak nie zgodzi się, aby przypisując zmysłom wyjściową rolę w poznaniu intelektualnym, można było mówić o nich tylko jako o czynniku umożliwiającym poznanie. Akwinata wyraża się o tym następująco: „władze zmysłowe są w inny sposób potrzebne duszy przy poznawaniu umysłowym: nie przypadłościowo jako czynniki pobudzające, co zakładał Platon, nie jedynie jako czynniki przystosowujące, jak twierdził Awicenna, lecz jako czynniki dostarczające (*repraesentantes*) duszy umysłowej właściwy przedmiot”³².

- (3) Akwinata w opisie relacji między poznaniem zmysłowym a intelektualnym podkreśla nie tylko drogę genetyczną, drogę nabywania wiedzy, ale także strukturalne funkcjonowanie intelektu. W sposób konieczny, intelekt rozważając jakikolwiek przedmiot, musi zwracać się do wyobrażeń, ilustrujących poznany intelektualnie przedmiot. Pewną kontynuacją abstrahowania pozostaje właśnie przedstawianie treści pojętych za pomocą wyobrażeń. Nie oznacza to, że intelekt posługuje się wyobrażeniami jako narzędziem cielesnym, raczej zwraca się do władzy wyobraźni (*convertat se ad phantasmatum*), aby to ona jako władza cielesna przygotowała zmysłowe podobieństwo intelektualnie poznanego przedmiotu³³. Jakikolwiek korzystanie z efektów działania poznania zmysłowego, nawet w postaci ponow-

31 *ST I*, q. 84, a. 6, co.: „Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae”.

32 *QDA* a. 15, co.: „(...) potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato posuit; neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna; sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestia o duszy*, s. 187.

33 *ST I*, q. 84, a. 7, co.; *ST I*, q. 85, a. 5, ad 2.

nego rozpatrywania uzyskanej wiedzy, nie czyni z intelektu władzy zmysłowej, posługującej się jakimś organem.

- (4) Władze zmysłowe, mające cielesne organy, podlegają organicznemu „zmęczeniu” albo też „uszkodzeniu”, co nie dotyczy władzy intelektualnej. I choć może się wydawać, że jakiekolwiek operacje intelektualne (szczególnie rozumowania) mogą wywoływać zmęczenie, to jednak nie dotyczy to władzy nie mającej organu. Akwinata w *Summie teologii* pisze: „Gdy przedmiot zmysłowy działa na zmysł, wówczas następuje zmiana cielesna – tak że zbytnia gwałtowność wrażenia może nawet uszkodzić dany zmysł. W odniesieniu do intelektu to nie zachodzi; pojmowanie bowiem najwznioslejszych przedmiotów poznania ułatwia tylko intelektowi pojmowanie przedmiotów mniej wzniosłych. Zmęczenie zaś ciała przy pracy intelektu jest skutkiem przyczyny przypadłościowej i zachodzi dlatego, że intelekt korzysta z działania władz zmysłowych, dostarczających mu wyobrażeń”³⁴.

Każdy z przywołanych punktów wskazuje na naturalną dla intelektu ludzkiego drogę poznawania poprzez zmysły tego, co w rzeczach konieczne i ostateczne. Korzystanie to jednak nie polega na tym, że zmysły są narzędziem dla intelektu, nie są bowiem jego organem. Oczywiście, pokazując różnice między poznaniem zmysłowym i intelektualnym w kontekście niezależności od ciała tej ostatniej władzy, nie wyprowadza się wniosków, jakoby poznanie w człowieku rozdzielało się na dwie oddzielone przepaścią sfery. Intelekt oddziałuje na władze zmysłowe w ramach operacji zmysłów wewnętrznych, które człowiek ma podobnie jak inne zwierzęta. Jednak zmysły wewnętrzne w człowieku z powodu bliskości intelektu mają wyjątkowy charakter – w ramach wyobraźni (*imaginatio*) działa wyobraźnia czynna (*phantasia*), w miejsce władzy oceny (*vis aestimativa*) człowiek ma rozum szczegółowy (*ratio particularis*), a z pamięcią (*memoria*) wiążą się akty przypominania (*reminiscentia*). Akwinata o tym wpływie mówi w zdecydowany sposób, gdyż intelektowi „zawsze należy się pierwszeństwo wobec wszystkiego, co poza nim znajdujemy w człowieku, wszystkie władze zmysłowe słuchają intelektu i mu służą”³⁵.

Wyraźnie trzeba więc zaznaczyć, że udział ciała w poznaniu intelektualnym nie pokrywa się z rolą organu zmysłowego, który mają zmysły. Ciało i organy zmysłowe dostarczają przedmiotu poznania, ale poznania

34 ST I, q. 75, a. 3, ad 2.

35 Zob. ST I, q. 76, a. 2, co.: „(...) intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalem habet, obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt”.

zmysłowego. Tego rodzaju zależność nie ogranicza duszy w jej samoistnym istnieniu, a więc nie ogranicza również intelektu w działaniu niezależnym od ciała³⁶.

7.4. Argument „z blokowania” a określenie duszy jako formy subsystentnej

W kontekście argumentu „z blokowania” warto na koniec podkreślić, że sam argument zasadniczo służył Tomaszowi do wykazywania subsystentnego charakteru duszy ludzkiej. Ze względu na niezależne od ciała działanie dusza zyskiwała wyjątkowy sposób istnienia, będąc formą i aktem ciała, pozostawała w swoim istnieniu i działaniu od niego niezależną (*habet operationem per se – per se subsistit*). Dopiero w tym kontekście widać wyraźną potrzebę dopowiedzeń do tego dowodu. Trzeba bowiem w sposób szczególnie wykazać, jak dokonuje się poznanie intelektualne, w którym forma poznawanego przedmiotu ujmowana jest w oderwaniu od materii tego przedmiotu. Trzeba dodatkowo dowieść ogólności i niematerialności ludzkiego poznania. Ogólność w poznaniu intelektualnym również potwierdza niezależność ludzkiego poznania intelektualnego od ciała i niezależność od lokalizacji mózgowej. Tę niezależność dodatkowo potwierdza zdolność ludzkiego intelektu do refleksji nad własnymi aktami, co w żaden sposób nie może przysługiwać władzom zmysłowym.

Dusza jako zasada wszystkich władz jest przyczyną takich działań, które są nieorganiczne (władze intelektualne – intelekt i wola), oraz takich, które są organiczne (władze zmysłowe poznawcze i pożądawcze, wegetatywne i władza ruchu). Taka dystynkcja jest wystarczającym powodem do wskazania na dwa rodzaje możliwości, które mieszczą się w duszy – możliwości niematerialnej i materialnej. Jednak tylko jedna z nich ma organy bądź części ciała, w których jest umieszczona. Im wyższy rodzaj działalności duszy, tym większa i bardziej skomplikowana jest struktura cielesna, która i tak pozostaje uporządkowana względem aktu całości. W ten sposób możliwość materialna podmiotuje wszelkie władze organiczne, nawet te najbardziej skomplikowane jak mózg. Z kolei możliwość niematerialną, którą się wyróżnia w tomizmie konsekwentnym, jako odpowiadającą za działania intelektualne (jest różna od formy jako aktu określającego stałą tożsamość człowieka) –

³⁶ Zob. *ST I*, q. 75, a. 2, ad 2.

zarówno poznawcze (intelekt), jak i dążeniowe (wola) – można z pewnością powiązać z pojawiającym się w tekstach Tomasza określeniem *principium intellectivum*³⁷. To właśnie tej zasadzie przysługuje niematerialność działań, która jest uzasadniana przez argument „z blokowania”. Argument ten w związku z tym prowadziłby do ukazania właściwego charakteru możności niematerialnej.

Tomaszowy argument z „blokowania” ukazuje intelekt człowieka jako niezdeteterminowaną w żaden sposób możność. Oczywiście możność ta nie wykracza poza zasadę, od której pochodzi, to znaczy nie może podlegać absolutyzacji i zyskać odrębne istnienie niezależne od duszy (w takim sensie intelekt jest wyjątkową przypadłością). Intelekt nie jest funkcją zdeterminowanej struktury cielesnej. Intelekt nie może znajdować się w podmiocie cielesnym, jakim jest mózg, a ten nie stanowi dla niego organu rozumowań i rozumień. Jeżeli człowiek jest *compositum* duchowo-cielesnym, to intelekt jest w nim w części niecielesnej i przynależy do tej całości jako jej część. Dusza ludzka i intelekt są częściami człowieka w taki sposób, że to dusza będzie podmiotem intelektu, a także zasadą jego działań. Argument „z blokowania” nie dowodził przecież, że w człowieku nie może istnieć komponent cielesny, który ograniczałby poznanie intelektualne. Cały wręcz argument polegał na tym, aby pokazać, że intelekt może realizować swoje działania, o ile dusza jako forma jest zjednoczona z ciałem. Akwinata tym samym podkreślał zdolność człowieka do poznawania całej natury rzeczywistości zmysłowej w sposób, który nie jest wyłącznie fizyczny i zmysłowy.

³⁷ Zob. *ST I*, q. 76, a. 1, co.; *ST I*, q. 82, a. 4, ad 3; *ST I*, q. 118, a. 2, co.; *QDA* a. 2, co.; *QDA* a. 14, co.; *DUI* c. 3. W ramach tomizmu konsekwentnego dyskutowany jest problem, czy można możność intelektualną utożsamić z intelektem możnościowym. Zob. T. STĘPIEŃ, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 45.

ROZDZIAŁ 8

NAZWY INTELEKTU – OKREŚLENIA INTELEKTU MOŻNOŚCIOWEGO I CZYNNEGO

Akwinata konsekwentnie stosuje odróżnienia nazw oznaczających władze intelektualne. Nazwy te wyrażają akty, stany bądź sprawności intelektu. W tym rozdziale przedstawione zostaną najważniejsze określenia odnoszące się do intelektu możnościowego i czynnego, które obejmują: intelekt teoretyczny i praktyczny, inteligencję, rozum, pamięć, rozum wyższy i niższy, sumienie i synderezę oraz umysł. Wszystkie pojawiły się w artykule 79 w pierwszej części *Summy teologii*, ale także w 10 oraz 15 kwestii ze zbioru *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*. Problematykę tego rozdziału można inaczej określić mianem „semantyki nazw intelektu”. Taki zwrot został użyty przez Piotra Duchlińskiego w jego recenzji książki *O nazwach intelektu* Piotra Mazura¹. Formuła jest adekwatna do tego, co wyraził w swoich dziełach Akwinata, gdyż wyraża naturalne dążenie do poszukiwania desygnatu dla nazw określających intelekt, które mają różne treści. Formuła ta jednak nie pasuje do rozważań prowadzonych w ramach metafizyki intelektu. Samo zagadnienie jak najbardziej mieści się w tematyce metafizyki, gdyż Tomasz nazwy i ich użycie sprowadza do aktów i przedmiotu poznania intelektualnego.

8.1. Intelekt teoretyczny i praktyczny

Określenia teoretyczności i praktyczności były związane z filozofią od samego początku tak bardzo, że wniknęły do różnych aspektów i wielorakich kwestii. Można wśród nich wymienić: różnicę między życiem czynnym i aktywnym (*vita contemplativa et activa*), oddzielenie nauk teoretycznych i praktycznych (w tym rozstrzygnięcia na temat samej teologii jako nauki spekulatywnej bądź praktycznej), określenie wyników poznawczych jakimi są intelligibilia, jako tych, które są przedmiotem oglądu (kontemplacji), a także rzeczywistości jednostkowej, jako tej, w której realizuje się praktyczne działanie. Ta dystynkcja została przez Arystotelesa zastosowana także do opisu

1 Zob. P. DUCHLIŃSKI, *Semantyka nazw intelektu u św. Tomasza z Akwinu*, s. 223–232.

natury intelektu. To w traktacie *O duszy* odnaleźć można sformułowania, które stały się dla Tomasza sposobem opisywania działań intelektualnych.

Akwinata, przywołując określenia Arystotelesa, podchodzi do nich twórczo, chcąc, aby mogły służyć do opisanego wewnętrznego i zewnętrznego życia człowieka (intelekt teoretyczny wyraża recepcję rzeczywistości, a praktyczny zewnętrzne realizowanie działań). Najpierw należy podkreślić, że intelekt teoretyczny i praktyczny nie stanowią odrębnych władz, gdyż nie ma podstawy, która w bezwzględny sposób determinowałaby dwie oddzielne władze. Różnica, która związana jest z intelektem teoretycznym i praktycznym, ma charakter jedynie przypadłościowy, a jest nią cel. Są one nazwami intelektu możliwościowego, który realizuje różne akty. Celem intelektu teoretycznego jest poznanie prawdy, jej kontemplacja, celem intelektu praktycznego jest poznanie prawdy, która zostaje odniesiona do działania (w tym szczególnie rozpoznanie środków prowadzących do dobra). Akwinata nie utożsamia intelektu praktycznego z wolą, tym samym nie wprowadza żadnego pomieszania władz, broniąc odróżnienia poznania i pożądania. Nawet jeśli wypowie zdanie, że „przedmiotem intelektu praktycznego jest dobro, mogące być skierowane do dokonania jakiegoś dzieła”², to będzie to dla niego oznaczać dobro ujęte w aspekcie prawdy (jako prawdziwe – *sub ratione veri*). A czegoś takiego wola w żaden sposób dokonać nie może. Trzeba jednak podkreślić, że działania intelektu praktycznego realizowane są w ścisłym związku z wolą³. Ta bliskość wyraża się w tym, że to intelekt praktyczny, a nie intelekt teoretyczny, porusza wolę. To intelekt praktyczny skierowuje do działania, które jest podejmowane przez wolę⁴. Jednocześnie jest tak, że dlatego, iż nie są to odrębne władze, to intelekt teoretyczny z łatwością „przechodzi” w intelekt praktyczny⁵. Może się to oczywiście nie dokonać, gdy na przykład intelekt praktyczny nie wyprowadzi żadnych wskazówek do zastosowania, co zasadniczo ma miejsce choćby w matematyce.

Prawda o poznanej rzeczy, która została przyjęta przez intelekt teoretyczny, zostaje w samym poznającym jako przedmiot jego dalszych operacji. Prawda przez intelekt teoretyczny jest ujęta w sposób bezwzględny (*absolute*)⁶. Prawda, która jest odniesiona do działania, będzie przyporządkowywać

2 ST I, q. 79, a. 11, ad 2.

3 P. S. MAZUR, *O nazwach intelektu*, s. 117.

4 ST I, q. 79, a. 11, ad 1. „Ad primum ergo dicendum quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis”.

5 Zob. ST I, q. 79, a. 11, sc. „(...) przez rozszerzenie (zakresu) intelektu spekulatywny staje się praktycznym (*intellectus speculativus per extensionem fit practicus*)”. Por. ST II-II, q. 4, a. 2, ad 3; QDV q. 22, a. 10, arg. 4.

6 SENT III, d. 23, q. 2, a. 3, qc. 2, co.: „Ad secundam quaestionem dicendum, quod intellectus speculativus et practicus in hoc differunt quod intellectus speculativus considerat verum absolute, practicus

intelekt ludzki do czegoś, co jest na zewnątrz⁷. To prowadzi do uznania, że rzecz materialna poznana intelektualnie zyskuje pewien koniecznościowy wymiar, natomiast rozpoznanie jej praktyczności i zastosowania pociąga za sobą kontyngentność i odniesienie do rzeczy jednostkowych⁸.

Powyższe sformułowania, pochodzące z *Summy teologii*, nie wyjaśniają wszystkiego na temat dwóch intelektów, a szczególnie nie ukazują właściwego związku intelektu teoretycznego i praktycznego z intelektem możliwościowym i czynnym. Wśród wypowiedzi Akwinaty na ten temat nie można niestety odnaleźć wypowiedzi, która w sposób ostateczny i pełny wiązałaby ze sobą i wyjaśniała wymienione intelekty.

8.2. Inteligencja

Akwinata inteligencją (*intelligentia*) nazywa akt intelektu możliwościowego, który polega na ujmowaniu (*intelligere*) istotowych elementów poznawanej rzeczy. Tym językowym wyjaśnieniem chce się zasłonić i w bardzo szybki sposób rozwiązać spekulacje na temat inteligencji obecne w tradycji arabskiej. Niezwykle interesująca, choć bardzo lapidarna wypowiedź, pochodząca z *Summa teologii*, rzuca światło na to zagadnienie: „W niektórych księgach przełożonych z arabskiego inteligencjami nazywa się substancje oddzielone od materii, określane przez nas jako aniołowie; nazywają się one tak być może dlatego, że tego rodzaju substancje zawsze poznają intelektualnie. Natomiast w księgach tłumaczonych z języka greckiego nazywają się intelektami lub umysłami”⁹. Aniołowie w sposób rodzajowy różnią się od człowieka, co związane jest ze wskazywaniem w człowieku dwóch różnych intelektów. Aniołowie w stały sposób są w akcie poznawania, co oznacza, że nie ma w nich intelektu możliwościowego. Pozwala to także na określanie

autem considerat verum in ordine ad opus. Contingit autem quandoque quod verum ipsum quod in se considerabatur, non potest considerari ut regula operis, sicut accidit in mathematicis, et in his quae a motu separata sunt; unde huiusmodi veri consideratio est tantum in intellectu speculativo”.

7 ST I–II, q. 3, a. 5, ad 2: „Ad secundum dicendum quod intellectus practicus ordinatur ad bonum quod est extra ipsum, sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus, quod quidem intellectus practicus non habet sed ad illud ordinat”.

8 ST I–II, q. 57, a. 5, ad 3. Zob. SENT IV, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod bonum cui intellectus speculativus coniungitur per cognitionem, est communis bono cui coniungitur intellectus practicus, inquantum intellectus speculativus magis separatur a particulari quam intellectus practicus cuius cognitio in operatione perficitur, quae in singularibus consistit”.

9 ST I, q. 79, a. 10, co.: „In quibusdam tamen libris de Arabico translatis, substantiae separatae quas nos Angelos dicimus, intelligentiae vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de Graeco translatis, dicuntur intellectus seu mentes”.

ich samych mianem inteligencji i jednocześnie zabrania określania tym mianem samego człowieka. Zasadnicza różnica między aktem i możliwością oraz to, że człowiek jest w możliwości do poznawania, sprawiają, iż człowiek ma intelekt możliwościowy, który podlega aktualizowaniu, przez co zyskuje nową wiedzę. Zacytowany fragment również pokazuje, że Tomasz widzi różnicę między tradycją grecką i arabską, ale jednocześnie widzi, że jest to poniekąd problem nazewnictwa intelektu możliwościowego.

Warto zaznaczyć, że utożsamienie inteligencji z aktem intelektu możliwościowego w dziełach Akwinaty nie jest takie oczywiste. Brak oczywistości będzie pochodził już nie z tradycji arabskiej, ale z o wiele żywszej, a mianowicie augustyńskiej (w tym szczególnie Alchera z Clairvaux). Jeśli Akwinata redukuje inteligencję do aktu intelektu możliwościowego, to tym samym podaje w wątpliwość to, czy triada pamięci – inteligencji – woli, odpowiada obrazowi Boga w duszy człowieka. Pamięć jest aktem intelektu możliwościowego, podobnie jak inteligencja, wola zaś jako odrębna władza zależy od ujęć intelektualnych. Obraz Boga w duszy, który był centralnym tematem Augustyńskich rozważań nad tematem duszy, sprowadzony został do jedynie dwóch władz – intelektu i woli, co nie wiązałoby się – jak chciał Augustyn – w tak oczywisty sposób z Trójcą Świętą. Problematyczność rozwiązania Tomaszowego dla augustyników tamtego czasu wiązała się także z tym, że struktura władz i zdolności człowieka nie była tak wyraźnie zhierarchizowana. Zgodnie z traktatem *Liber de spiritu et anima* w człowieku występowały kolejno władze: zmysły, wyobrażenia, rozum, intelekt, inteligencja¹⁰. Akwinata nie zgodził się na jakieś szczególne wyróżnienie inteligencji, tym samym nie zgodził się na wskazanie wyróżnionej władzy poza intelektem i wolą, odpowiedzialnej za relacje z Bogiem, podatnej na przyjęcie od Niego natchnienia.

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę znaczący tekst *Komentarza do Sentencji* (I, d. 3, q. 4, a. 1), okaże się, że utożsamienie pamięci i inteligencji z intelektem możliwościowym nie jest takie bezsporne. Stawiając pytanie, czy pamięć przynależy do obrazu Boga, stwierdza, że jak najbardziej tak, a to z tego powodu, że dusza (nie jako cała, ale intelekt w niej) jest miejscem przechowywania form intelektualnych. Inteligencja jako element obrazu jest konsekwencją pamięci. Jednak z innego powodu – z powodu niematerialno-

¹⁰ Sam Akwinata sugeruje, że nie tylko Alcher podtrzymywał takie ujęcie. Zob. QDA q. 12, arg. 1 i 2. W poszukiwaniu jego źródła można sięgnąć także do *Listu o duszy*, jaki skierował do Alchera Izaak ze Stella (zob. IZAAK ZE STELLA, *List o duszy* 7, tłum. M. Czubak, s. 108), a także do Boecjusza (zob. BOECJUSZ, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, V, 4, tłum. M. Antczak, G. Kurylewicz, s. 120).

ści duszy w człowieku (w tym szczególnie części intelektualnej). Akwinata w tym fragmencie nie sugeruje tak jasno nałożenia kategorii Arystotelesowskich na Augustyńskie. Należy przytoczyć wypowiedź Akwinaty w całości, by dostrzec brak tej jednoznaczności, której już nie ma w *Summie teologii*: „Należy powiedzieć, że każda właściwość wynikająca z istoty duszy według swojej natury nazywa się władzą duszy, [i] albo służy do działania, albo nie. Ponieważ zaś natura duszy jest przyjmującą o tyle, o ile ma coś z możliwości – tym zaś, co wszystko ma od czegoś innego, jest w możliwości [samo] w sobie, jak dowodzi Awicenna, i nie jest wyciśnięta (*impressa*) w organie cielesnym, skoro ma działanie całkowicie [oddzielone] od ciała, mianowicie pojmowanie; to wynika z tego, że jest w niej samej pewna właściwość, dzięki której pozostaje to, co wyciśnięte (*impressa*). Stąd mówi się, że dusza jest miejscem form, lecz nie cała, lecz [jedynie] intelekt. Ta zaś władza zachowywania nazywa się władzą pamięci. Następnie, ponieważ dusza jest wolna od materii, a cała taka natura jest intelektualna, to wynika z tego, że to, co w niej się zatrzymuje, jest przez nią poznawane intelektualnie, i w ten sposób po pamięci następuje inteligencja (zgodnie z triadą Augustyna – dop. M.Z.). Podobnie, ponieważ to, co poznane intelektualnie, przyjęte jest jako zgodne z poznającym; dlatego następuje wola, która zmierza do tego, co z nią jest zgodne: nie może wychodzić poza; ponieważ wola jest ze względu na cel, skoro jej przedmiotem jest dobro, a doskonałość rzeczy nie rozszerza się poza cel. I według tego są trzy władze oddzielone od siebie nawzajem: pamięć, inteligencja i wola”¹¹.

Stwierdzenie, że inteligencja jest aktem intelektu możliwościowego, związane jest z innym określeniem intelektu możliwościowego, a mianowicie z określeniem intelektu w akcie (*intellectus in actu*). To określenie domaga się większego doprecyzowania, gdyż właściwie chodzi o akt drugi (*in actu secundo*). Pierwszym aktem intelektu możliwościowego jest uzyskanie wiedzy, która jest sprawnością. To utożsamienie inteligencji z intelektem

11 SENT I, d. 3, q. 4, a. 1, co.: „Respondeo dicendum, quod omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab aliquo est possibile in se, ut probat Avicenna, et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietas, ut impressa retineat. Unde dicitur, quod anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed intellectus. Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae. Ulterius, quia anima est immunis a materia, et omnis talis natura est intellectualis, consequitur ut id quod in ipsa tenetur ab ea intelligatur, et ita post memoriam sequitur intelligentia. Item, quia id quod intelligitur accipitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas, quae tendit in ipsum conveniens: nec potest ultra procedere; quia voluntas est respectu finis, cum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas”.

w akcie pozwala Tomaszowi na uniknięcie zwielokrotnień wprowadzanych przez wielu myślicieli w ramach tradycji arystotelesowskiej (szczególnie za Aleksandrem z Afrodyzji). Akwinata w *Summie teologii* dokonuje jeszcze innego utożsamienia – intelekt możnościowy, który jest w akcie, który jest nazywany inteligencją, jest jednocześnie intelektem nabytym (*intellectus adeptus*)¹². W ten sposób nazwa inteligencja obejmowałaby zarówno intelekt w akcie, jak i intelekt usprawniony.

8.3. Rozum

Należy się teraz zmierzyć z najtrudniejszym pytaniem dotyczącym nazw intelektu możnościowego i czynnego. To pytanie dotyczy tego, czy lepszym (właściwszym) określeniem władzy poznawczej człowieka jest intelekt czy rozum, i czy można mówić o tożsamości tych dwóch władz, czy są jednak władzami odrębnymi. Odpowiednie fragmenty *Summy teologii* nie poświadczają złudzeń na ten temat, jednak wiele wypowiedzi z tekstów Tomasza wskazuje, że to rozum, a nie intelekt, we właściwy sposób odpowiada naturze ludzkiej, która posługuje się rozumowaniem w działaniu.

W *Summie teologii* Akwinata uzasadnia, że nie ma powodu, aby intelekt i rozum były odrębnymi władzami. W strategii argumentacyjnej, przyjętej przez niego, pod uwagę wzięte są akty, jakie spełnia intelekt i rozum. Okazuje się, że akty są różne, gdyż proste ujmowanie prawdy intelektualnej różni się od przechodzenia od jednej rzeczy poznanej do drugiej. Jednak, jeśli weźmiemy pod uwagę analogię do ruchu i spoczynku, okaże się, że różnica między nimi ma charakter relatywny. „Widzimy więc jasno, że rozumowanie ma się do poznawania umysłowego jak znajdowanie się w ruchu do spoczynku lub jak zdobywanie czegoś do posiadania tegoż – a z tych [ewentualności] jedna przysługuje temu, co doskonałe, druga zaś niedoskonałemu”¹³. Akwinata dostrzega jednak w tej analogii ważną sugestię dla rozstrzygnięcia kluczowego pytania. Ruch rozpoczyna się wtedy, gdy kończy się spoczynek i kończy, gdy zaczyna się spoczynek. Tym samym wszelkie rozumowanie rozpoczyna się od aktu intelektu i w nim również osiąga swój kres. Pierwsze zasady są

12 ST I, q. 79, a. 10, co.: „Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis, qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus”.

13 ST I, q. 79, a. 8, co.: „Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti”.

punktem wyjścia, ale także kryterium, według którego ocenia się na końcu to, co zostało poznane w procesie rozumowania. Tomasz wskazuje dalej, że nie ma potrzeby szukania dwóch odrębnych władz, które uzasadniałyby dwa różne działania. Jest jedna władza intelektualna, która w człowieku spełnia obydwa akty¹⁴.

Takie rozwiązanie może nie być zadowalające, jeśli zwrócimy uwagę, że ludzkie pojmowanie nie jest doskonałe, jak w przypadku bytów anielskich. Niedoskonałość ludzkiej drogi poznawczej polegająca przede wszystkim na tym, że człowiek nie ma wiedzy wrodzonej i jest w możności do poznawania przez intelekt możnościowy, w pewien sposób degradowe człowieka z istot intelektualnych i umieszcza wśród bytów rozumnych. Oczywiście tego rodzaju określenia nie stanowią właściwego określenia natury ludzkiej, a są jedynie wartościującym umieszczeniem człowieka wśród innych bytów. Zgodnie z myślą Akwinaty nie można przecież wartościować poznania rozumowego względem poznania intelektualnego, choć można ustanawiać porządek i hierarchię między bytami, które mają intelekt.

8.4. Pamięć

Określenie intelektu możnościowego mianem pamięci nastrocza wielu kłopotów. Jest tak szczególnie, jeśli za wyjściowe przyjmie się kategorie Arystotelesa. I nie chodzi tu wcale o to, że Arystoteles w traktacie *O duszy* nie nazywa intelektu pamięcią, ani także o to, że o wiele więcej o pamięci mówi w swoich *Parva naturalia*. Kłopotem jest samo określenie pamięci, które wiąże się z czasem, jako przypadłością fizyczną, czymś mierzalnym, a więc przypadłościowym dla poznania intelektualnego. Nie ma wątpliwości, że Akwinata pamięć zalicza do zmysłów wewnętrznych. Wątpliwości pojawiają się dopiero w momencie, w którym chcielibyśmy doszukiwać się pamięci w intelekcie i w ogóle, zgodnie z wielowiekową tradycją platońską i augustyńską, intelekt nazywać pamięcią.

W *Summie teologii* Tomasz podejmuje i rozwiązuje tę problematykę w bardzo specyficzny sposób (zupełnie inny niż w swoim *Komentarzu do „O pamięci i przypominaniu”*¹⁵). Zastanawiając się nad tym, czy pamięć znaj-

¹⁴ ST I, q. 79, a. 8, co.

¹⁵ W swoim komentarzu zasadniczo rozwiązywał tę trudność, odróżniając pamięć *per se*, która przynależy do jednego ze zmysłów wewnętrznych, od pamięci *per accidens*, przysługującej intelektowi, ale niestanowiącej głównego jego zadania. Kategoria pamięci *per accidens* przysługuje w pewnej relacji, pod pewnymi warunkami (wyraźnie to widać, gdy wprowadza w swoim komentarzu tryb warunkowy

duje się w intelektualnej części duszy, rozstrzyga, że jeśli istotą pamięci jest zachowywanie form poznawczych rzeczy, które aktualnie nie są ujmowane, to należy z konieczności pamięć uznać za część należącą do intelektualnego poziomu *władz* duszy. Dodaje, że na tym poziomie zachowywanie powinno dokonywać się w sposób o wiele doskonalszy niż w zmysłach. Postacie zmysłowe mogą być utracone, gdy organ cielesny zostanie uszkodzony, natomiast postacie intelektualne są nieutralne. Pamiętanie na tym poziomie byłoby dużo bardziej doskonalsze, gdyż nieprzemijające.

Jeżeli więc uznajemy istnienie pamięci w intelekcie, to tylko ze względu na akt przechowywania form poznawczych. O formach poznawczych w intelekcie nie można mówić, że są ujęciem przedmiotu w aspekcie przeszłym. Mogą być ujęte w przeszłości, co zdarza się, gdy wyrażamy sąd, że pewnego dnia coś zrozumieliśmy. Jednak to rozumienie, które dokonało się w przeszłości nie ma charakteru czasowego. Intelektualne formy poznawcze nie są ujęte jako przeszłe, są ujęte w sobie, w swych koniecznych pryncypiach (nie szczegółowych). Intelekt poznaje na przykład człowieka jako człowieka, a przypadkowe jest dla tego ujęcia to, że dokonało się to przed chwilą. Przypadłością jest to, że rozumienie dokonuje się w teraźniejszości, przeszłości lub pojawi się w przyszłości¹⁶.

Akwinata w ten sposób dotyka ważnego zagadnienia związanego z istnieniem czasowości w intelekcie. Nie jest bowiem rzeczą oczywistą, czy w stosunku do intelektu możemy stosować określenia czasu właściwe dla zmysłów. Wraca więc ponownie do pytania o pamięć w intelekcie. Skoro pamięć dotyczy przeszłości, jest wyznaczona przez przedmiot ograniczony czasem, ten zaś odnosi się do zmysłów, to zastanawia się Akwinata, czy możliwe jest faktycznie wskazywanie pamięci w intelekcie. Odpowiada na to pytanie, rozróżniając zamię przeszłości, które odnosi się do poznawanego przedmiotu oraz sam akt poznawania. W części zmysłowej te dwa elementy

określenia – *sit intellectiva sed per accidens*). Zob. *InDMR* II, l. 10. Pamięć nie jest więc tylko dziedziną rzeczy poznawalnych zmysłami. Tomasz odróżnia dwie dziedziny pamięci – intelektualną i zmysłową. Człowiek pamięta, że odczuł jakąś rzecz (*sensisse*), a także zachowuje pamięć tego, że zrozumiał – czyli ujął ją intelektem (*intellexisse*). Pamięć intelektualna musi jednak posługiwać się wyobrażeniem, z którego intelekt odczytuje (*intelligere*) swój przedmiot. Intelekt zgodnie ze swoją istotą odbiera swój przedmiot z tego, co mu dostarcza wyobrażenia. Ustala w wyobrażeniu pewne określenie, które jest jemu właściwe, a przez to może rozważać rzecz nieobecną. Zob. *InDMR* II, l. 10: „*Dictum est enim supra, quod intelligens proponit in phantasmate quantum determinatum, licet intellectus secundum se consideret rem absentem*”. Intelektowi zaś, przeciwnie do zmysłów, nie przysługuje ujmowanie rzeczy w odniesieniu do czasu. Pamięć zmysłowa ukazuje wyobrażenia rzeczy nieobecných (dokonuje tego *per se*), natomiast „*per accidens* służy do ukazywania (wyrażania) sądu intelektu”. *InDMR* II, l. 10: „*Unde per se memoria pertinet ad apparitionem phantasmatum, per accidens autem ad iudicium intellectus*”.

¹⁶ Por. *ST* I, q. 79, a. 6, ad 2.

się łączą, są nierozdzielne od siebie. U zwierzęcia zachodzi jednocześnie pamięć o tym, że wcześniej odczuwało, w przeszłości odbierało wrażenia zmysłowe, jak również – że poznawało jakiś przedmiot przeszły. W poznaniu intelektualnym przeszły charakter nie przysługuje przedmiotowi. Nie jest ważne, czy intelektualnie poznawana rzecz jest przeszła, przyszła, teraźniejsza, ważna jest poznana istota rzeczy (oczywiście może być ujmowana wraz z przypadłościami, a także przede wszystkim wraz z urealnianym istotę istnieniem).

Znamię przeszłości może występować w intelekcie w akcie poznania intelektualnego. Akt ten zawsze jest mimo wszystko czymś szczegółowym i zachodzi w konkretnym czasie – „człowiek poznaje teraz, wczoraj lub jutro”¹⁷. W akcie refleksji może zajść szczegółowe poznanie, w którym intelekt zaczyna poznawać własne akty, które zachodziły w przeszłości: „w ten sposób zyskuje uzasadnienie występowania w intelekcie pamięci (aktu pamięci) jako władzy dotyczącej tego co przeszłe, dzięki której intelekt poznaje, że poprzednio poznawał”¹⁸. W intelekcie zatem znajduje się pamięć nie tylko dlatego, że zachowuje (*conservare*) formy poznawcze. Występuje także pamięć dlatego, że intelekt potrafi poznać swoje spełniane wcześniej akty.

Należy jeszcze odnieść się do rozstrzygnięcia związanego wprost ze św. Augustynem. Pytanie, jakie stawia sobie Akwinata, dotyczy tego, czy we władzach umysłowych tym samym jest intelekt i pamięć intelektualna. Dla Augustyna pamięć zajmowała obok intelektu i woli naczelne miejsce, była czymś od nich odrębnym ze względu na odrębne działania¹⁹. Tomasz wskazuje, że odróżnienie władz zmysłowych między sobą zależy od przedmiotów, jakich dotyczą. Jednak w intelekcie zachodzi inna sytuacja – przedmiot intelektu jest jeden i jest nim byt w ogólności, a dla intelektu ludzkiego jest nim istota bytu materialnego²⁰. W przedmiocie intelektu nie ma różnic, które występują pośród bytów. Władze intelektu nie różnią się przedmiotowo, lecz w odniesieniu do tego samego przedmiotu jedna z nich zachowuje się czynnie, a druga zaś biernie. Władza czynna zachowuje się jak byt aktualny stosunku do bytu w możności (swego przedmiotu), natomiast władza bierna odwrotnie – jak byt w możności do bytu w akcie. Te dwie władze są zatem

¹⁷ ST I, q. 79, a. 6, co.

¹⁸ Tamże: „Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse”.

¹⁹ Dotyczy to oczywiście triady: pamięć, inteligencja i wola. Zob. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* X, XI, 17.

²⁰ Por. DEE (prooemium). „Ens autem et essentia sunt quae primo intellectui concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae”. Przedmiotem intelektu możnościowego jest byt w ogólności, dzięki czemu „stać się może wszystkim”. Zob. ST I, q. 79, a. 7, co.

na poziomie intelektualnym (poznawczym) – czynne i bierne. Nie można wskazywać pamięci jako władzy odrębnej, innej od intelektu. Pamiętanie przysługuje władzy biernej, ponieważ ona nie tylko przyjmuje, ale także przechowuje²¹.

Warto tutaj przywołać zdanie Gilsona, który stwierdza, że „pamięć (jako zdolność przechowywania form umysłowych) jest czynnikiem kształtującym działania umysłowe, nie jest zatem władzą odrębną od intelektu”²². Mazur z kolei analizując działanie pamięci na poziomie intelektualnym, uznał, że Tomasz w odniesieniu do niej zastosował „analogię, jaka musi zachodzić między poznaniem zmysłowym i umysłowym”²³. Jeżeli pamięć jest zachowywaniem form poznawczych, to zachodzi zarówno na poziomie zmysłowym, jak i intelektualnym.

Akwinata w jednym z fragmentów *Summy teologii* dotyczących zagadnienia funkcjonowania duszy ludzkiej po śmierci, rozważa kwestię istnienia w duszy sprawności wiedzy i aktu pamięci po jej oddzieleniu od ciała²⁴. Jest to niezwykle fragment, gdyż problem sprowadzony jest w nim do zagadnienia zapominania. Pytanie, czy możliwe jest pamiętanie czegokolwiek po śmierci jest tożsame z pytaniem o to, czy możliwe jest w intelekcie zapominanie. W przypadku aktu intelektu, jakim jest proste rozumienie (*simplex apprehensio*), nie może być mowy o jego przeciwieństwie, a więc o zaniku, zniszczeniu, a więc i zapomnieniu. Gdy jednak intelekt poznaje przez rozumowania (*ratiocinatio*) bądź wydaje sądy twierdzące czy przeczące (*componendo et dividendo*), a więc gdy dopuszczony jest w ludzkim poznaniu fałsz, wtedy również może pojawić się zanik wiedzy bądź zapominanie. Zapominanie i „wyrzucanie” wiedzy z intelektu powstaje albo w sytuacji poznania prawdy (i wydawania na jej podstawie sądów), które oczyszcza i niszczy fałsz, albo w rozumowaniu, w którym dochodzimy do wiedzy prawdziwej wcześniej nieposiadanej. Ten pozytywny wymiar zapominania wiedzy fałszywej przez dochodzenie do prawdziwej, może mieć odzwierciedlenie w wymiarze negatywnym – zapominaniu tego, co prawdziwe. Ma to z kolei miejsce, gdy powstają błędy poznawcze, zachodzące w fałszywych wnioskowaniach. Gdy człowiek bierze fałsz za prawdę, natychmiast „podlega omyłce”, zostaje odwiedziony od prawdy. Zapominanie zatem jest prostym zanikiem sprawności wiedzy w ludzkim intelekcie i jest związane wyłącznie z dwoma

21 Zob. *ST I* q. 79, a. 7, co.: „Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu: ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere”.

22 É. GILSON, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 246.

23 P. S. MAZUR, *O nazwach intelektu*, s. 107.

24 Zob. *ST I*, q. 89, a. 5 i a. 6.

aktami intelektu – rozumowaniem i wydawaniem sądów. Konsekwencje są takie, że w duszy oddzielonej od ciała, która nie wykonuje tych dwóch aktów, pozostaną proste rozumienia nabyte w życiu ludzkim i pozostanie sprawność wiedzy, która jest pamięcią intelektualną. Oddzielając sprawność wiedzy od aktu jej nabywania, Tomasz powie jednoznacznie: „Akt wiedzy nabytej w tym świecie trwa więc wprawdzie dalej w duszy oddzielonej od ciała, ale nie w taki sam sposób, w jaki przysługuje jej w doczesności”²⁵.

Do poznawania ludzki intelekt w sposób konieczny potrzebuje wyobrażeń i z tego powodu jakiekolwiek nabywanie wiedzy, ale także dokonywanie rozumowań i wydawanie sądów, domaga się zwrotu ku wyobrażeniom. Dusza oddzielona od ciała będzie miała sprawność wiedzy, będzie pamiętała rozumienia, jednak nie będzie mogła poznawać w ten sam sposób, w jaki poznawała za życia. Warto odnotować, że pamięć zmysłowa również może objąć zapominanie, jednak dzięki intelektowi, a właściwie dzięki operacji rozumowania, człowiek jest wyposażony we władzę przypominania przywołującą to, co zapomniane²⁶.

8.5. Rozum wyższy i niższy

Podobnie jak w przypadku wcześniejszych określeń intelektu możliwościowego, należy teraz przyrzeć się określeniom rozumu wyższego i niższego. Co ciekawe, o wiele praktyczniejsze, a więc dotyczące działania ludzkiego opartego na prawie wiecznym, są określenia zawarte w *Komentarzu do Sentencji*. Jednak należy pozostać przy sformułowaniach z *Kwestii dyskutowanej o prawdzie* i *Summy teologii*, gdyż one w wystarczający sposób oddają rozwiązania Tomasza.

Akwinata w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* poświęca tej dystynkcji oddzielną kwestię, rozpoczynając ją od omówienia samego rozróżnienia na intelekt i rozum. Podobnie jak w przypadku kwestii 10 (*O umyśle*) pojawia się tutaj swoisty wykład, wręcz komentarz do *O Trójcy* Augustyna, gdyż spośród zarzutów pojawiających się w argumentacji jest aż siedem razy przywołany traktat biskupa Hippony. Nie wydaje się, aby Akwinata w zupełności odrzucał Augustyński rozum wyższy i niższy, a z całą pewnością można powiedzieć, że inaczej go zrozumiał w ramach swojej antropologii. Samo zresztą pytanie,

25 ST I, q. 89, a. 6, co.

26 Zob. ST I, q. 78, a. 4, co.

które stawia w artykule 2, które zostanie powtórzone w *Summie teologii*, jest znaczące: „czy rozum niższy i wyższy są różnymi władzami?”.

Augustyńskie rozumienie rozumu wyższego i niższego można streścić następująco:

- (1) Rozum wyższy i niższy są różnymi częściami duszy²⁷.
- (2) Rozum wyższy bardziej wyraża obraz Trójcy niż rozum niższy²⁸.
- (3) Rozum wyższy trwa przy rzeczach wiecznych, rozum niższy zajmuje się tym co czasowe, przypadkowe. Różnica między nimi ma charakter przedmiotowy²⁹.
- (4) Rozum wyższy i niższy spełniają różne funkcje (domniemana różnica aktów)³⁰.
- (5) Rozum wyższy, rozum niższy i zmysłowość w człowieku są paralełą mężczyzny, kobiety i węża w raju³¹. Rozum wyższy nie grzeszy, rozum niższy czasem grzeszy.
- (6) Rozumowi wyższemu przysługuje sprawność mądrości, niższemu sprawność wiedzy³².
- (7) Rozum niższy pochodzi z rozumu wyższego, który nim kieruje i rządzi³³.

Aby rozstrzygnąć zagadnienie rozumu wyższego i niższego, Akwinata buduje szeroką argumentację ukazującą sens odróżnień między władzami duszy. Kluczowe w *Kwestiach diskutowanych o prawdzie* jest to, że Akwinata bardzo mocno stoi przy twierdzeniu o przedmiotowym rozróżnieniu władz. Nie godzi się, aby akty czy też przedmioty były tylko znakami. Przedmioty w sposób przyczynowy odróżniają władze, są zasadami wszelkich aktów. Jeśli jest tak, że przedmioty przekraczają naturę poznającego, to taki intelekt poznający może być nazwany rozumem wyższym. Akwinata wyraźnie akcentuje tutaj, że rozum wyższy jest nazwą stosowaną dla władzy intelektu możliwościowego lub czynnego (choć nie twierdzi, aby intelekt czynny można było nazwać rozumem wyższym): „ze względu na to, że zwraca się do natur wyższych, czy to aby kontemplować doskonale ich prawdę i naturę, czy to aby przyjąć od nich wzór i zasadę działania, nazywamy ją [władzę intelektu – dop. M.Z.] rozumem niższym”³⁴.

27 AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* XII, c. 7.

28 Tamże, c. 4.

29 Tamże, c. 7.

30 Tamże, c. 4.

31 Tamże, c. 4.

32 Tamże, c. 14.

33 Tamże, c. 4.

34 QDV q. 15, a. 2, co.

Pytanie, które w kontekście intelektu możliwościowego i czynnego a także rozumu wyższego i niższego można zadać, dotyczy tego, dlaczego rzecz w możliwości lub w akcie jest wystarczającym powodem realnego zróżnicowania, a nie są nimi na przykład rzeczy, których natury są realnie różne. Dlaczego przedmiot zmysłowy i przedmiot intelektualny, które na różne sposoby są w rzeczach poznawalnych, są racją zróżnicowania, a nie są nią rzeczy o różnych naturach. Akwinata rozwija te wątpliwości zaznaczając wyraźnie: „to, co poznawalne intelektualnie w akcie, jest przedmiotem intelektu możliwościowego, gdy działając w nim, przeprowadza go z możliwości do aktu. Natomiast to, co poznawalne intelektualnie w możliwości, jest przedmiotem intelektu czynnego, dzięki któremu staje się czymś poznawalnym intelektualnie w akcie (...) obie natury: wyższą i niższą, dusza ludzka ujmując zgodnie z zasadą wspólną temu, co pojmowalne intelektualnie: naturę wyższą, o ile sama jest przez się niematerialna, niższą o ile akt duszy wydobywa ją z materii”³⁵. Różnica między intelektem możliwościowym i czynnym jest zatem różnicą o charakterze realnym (i formalnym), nawet jeśli przedmioty te są materialnie identyczne (poznawane drzewo). Tymczasem rozum wyższy i niższy różnią się z powodów różnych przedmiotów materialnych, ale formalnie, te różne rzeczy ujmowane są w ten sam sposób, ujmowane są ostatecznie zgodnie z ich racją poznawalności (*ratio cognoscibilis*)³⁶.

Ostatecznie więc, zgodnie z kwestią dotyczącą rozumu wyższego i niższego, która pochodzi z *Kwestii diskutowanych o prawdzie*, nie ma potrzeby odróżniać dwóch władz od siebie. Rozum wyższy i niższy są jedną i tą samą władzą (*unam et eandem*), w różny sposób odnoszącą się do różnych przedmiotów. Akwinata czynił to, podkreślając, że różnica ta jest o wiele mniejsza niż różnica między intelektem czynnym i możliwościowym³⁷.

Analogicznie wygląda sytuacja w *Summie teologii*, gdzie Akwinata przyjmuje dystynkcję między rozumami jedynie w dziedzinie aktów i sprawności. W sposób o wiele bardziej skrócony prezentuje to, co zostało przedyskutowane

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, ad 4, ad 13.

³⁷ Należy dodać, że w *Kwestiach diskutowanych o prawdzie* w o wiele wyraźniejszy sposób przebijają akcent postawiony na jedność formy substancjalnej w człowieku, jako argument przeciw faktycznemu wprowadzaniu zróżnicowania między rozumem wyższym i niższym. U augustyników XIII w. różnica między rozumami mogła być również argumentem za wprowadzaniem wielości dusz w człowieku i uzasadnieniem, że tylko częścią wyższą duszy człowiek może łączyć się z Bogiem. Akwinata w *Kwestiach diskutowanych o prawdzie* pisze następująco: „W duszy bowiem nie ma dwóch form, a tylko jedna, która stanowi jej istotę, gdyż jest ona duchowa dzięki swej istocie oraz dzięki niej jest formą ciała, a nie z powodu czegoś dodatkowego. Toteż rozum wyższy i niższy nie są zakorzenione w dwóch formach, ale w jednej istocie duszy. Nie jest także prawdą, że rozum niższy jest zakorzeniony w istocie duszy z racji tego odniesienia, w którym jest ona formą ciała”. Zob. QDV q. 16, a. 1, ad 13.

w ramach średniowiecznych dysput. Sama różnica przedmiotowa – rzeczy niższe i wyższe – jest różnicą relacyjną, gdyż natury wyższe człowiek poznaje jedynie za pomocą tego, co niższe. Dopuszczalna jest sytuacja odwrotna, to znaczy sądzenie na podstawie rzeczy wyższych dotyczy tego, co niższe. W ten jednak sposób w *Summie teologii* Akwinata chce uznać, że poznawanie dokonuje się w zupełnie inny sposób niż sądzenie, jednak nie jest to powód zróżnicowania władz. Jest to powód zróżnicowania aktów bądź sprawności, które i tak należy przypisać ludzkiemu intelektowi³⁸.

To, co znaczące dla *Summy teologii*, to wyraźne sformułowanie o przedmiocie intelektu jako tym, co formalnie jest wspólne dla rozumu wyższego i niższego. Zaakcentowane przez Augustyna rzeczy konieczne i przygodne, jako różnicujące rozum wyższy i niższy, podpadają pod wspólne pojęcie bytu (*communi ratione entis*)³⁹.

Idąc tym tropem i akcentując Augustyńskie rozróżnienie na rozum niższy i wyższy, można byłoby oddzielać przedmiotowo to, co podlega badaniom naukowym (*scientificum*), to, co jest przedmiotem rozumowania (*ratiocinativum*), a także rzeczywistość opisywaną w kategoriach mniemań (*opinativum*). Jednak Akwinata, wyczuwając to, co stoi za tego rodzaju platońskim podziałem, podkreśla wyraźnie, że nie można z powodu tego rodzaju działań, wyróżniać właściwych dla nich władz. Intelekt ludzki poznaje zarówno rzeczy konieczne, jak i przygodne, choć w różny sposób i z różną skutecznością. Skutecznością właśnie Akwinata w *Summie teologii* opisuje doskonałościowy charakter poznania intelektualnego, które w przypadku poznania rzeczy koniecznych ma taki właśnie charakter, gdyż wiąże się z pewnością (*certitudo*), a w przypadku rzeczy przygodnych poznanie pozostaje niedoskonałe. Tego rodzaju zróżnicowania nie prowadzą do przypisywania właściwych władz dla działań – co najwyżej można mówić o różnych aktach lub też o sprawnościach władzy intelektu.

8.6. Sumienie i syndereza

Obydwa określenia, sumienie i syndereza (prasumienie), wyrażają działania intelektualne i odpowiadają aktowi i sprawnościom intelektu możnościowego, które są zasadą tego aktu⁴⁰. Gdy Akwinata podejmował tę problematykę,

³⁸ *ST I*, q. 79, a. 9, co.

³⁹ Tamże, ad 3.

⁴⁰ Problemy terminologiczne związane z sumieniem (*conscientia*) i synderezą (*synderesis*) zostały opisane przez Andrzejuka w pracy Zatorowskiego. Choć do każdego rozwiązania terminologicznego można zgłosić zastrzeżenia, to jednak z powodu braku lepszych należy przyjąć określenie prasumienia.

rozstrzygał zasadniczo ich status (władza, akt czy sprawność), a także rozważał ich obowiązywalność w momencie, w którym popadają w ludzkim działaniu w błąd⁴¹. Dla podejmowanego tematu szczególnie ważne będzie zagadnienie pierwsze i związek sumienia i synderezy z intelektem możliwościowym i czynnym.

Gdy Akwinata dotyka zagadnienia synderezy, podobnie jak w przypadku innych określeń intelektu, dokonuje pewnego zredukowania tradycyjnych określeń. Duch, umysł, wyobraźnia jako coś, co mogłoby być doskonalsze od będącego w dyskursie rozumu, odpowiadałoby za skłanianie człowieka do dobrego działania. W *Summie teologii* Akwinata rozważa zagadnienie synderezy w kontekście tradycji Augustyńskiej i Arystotelesowskiej. Z jednej strony dostrzega wagę wypowiedzi św. Hieronima i Augustyna na ten temat, a z drugiej sięga do Arystotelesowskich zasad określających naturę intelektualną⁴². To za Augustynem przyjmuje określenie synderezy jako „reguł i zarodka cnót, prawdziwych i niezmiennych”⁴³. To za Augustynem również przyjmuje określenie synderezy jako czegoś związanego z rozumem, który wnioskuje na podstawie zasad, nie będąc związany uczuciowością (pożądliwością czy gniewliwością). Jednak od Arystotelesa przejmuje sformułowania mówiące o tym, że syndereza jest sprawnością, a nie władzą, gdyż tak jak w dziedzinie teoretycznej rozumowanie opiera się na pierwszych niepodważalnych zasadach, tak rozumowanie praktyczne opiera się na zasadach odnoszących człowieka do konkretnego działania (*principia operabilium*).

W tym punkcie widać wyraźne powiązanie synderezy z intelektem praktycznym, jednak nie oznacza ono ich utożsamienia. Syndereza jest pewną naturalną sprawnością intelektu, intelekt praktyczny zaś jest określeniem władzy realizującej pewne odniesienie do działania. Sprawność synderezy „pobudza do dobrego, a sprzeciwia się złemu w tym stopniu, w jakim dzięki pierwszym zasadom zmierzamy ku temu, czego poszukujemy, i osądzamy to, cośmy znaleźli”⁴⁴.

Zob. J. ZATOROWSKI, *Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje*. Zob. A. ANDRZEJUK, *Syndereza i sumienie w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, s. 111–128. Szczegółową analizę Tomaszowych wypowiedzi na temat sumienia i prasuśmienia odnaleźć można w pracy Jana Krokosa. Zob. J. KROKOS, *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, s. 21–115.

41 Najważniejsze wypowiedzi na temat synderezy i sumienia odnaleźć można u Akwinaty w następujących miejscach: *SENT* II, d. 24, q. 2, a. 3–4; *SENT* II, d. 39, q. 3; *QDV* q. 16–17; *ST* I, q. 79, a. 12–13; *ST* I–II, q. 19, a. 5–6; *ST* I–II, q. 96, a. 4; *QQDL* 8, q. 6, a. 3; *QQDL* 9, q. 7, a. 2; *QQDL* 3, q. 12; *InROM* 2, lec. 3; *InROM* 14, lec. 3. Najbardziej szczegółowe rozważania odnaleźć można we fragmentach w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*. Wypowiedzi znajdujące się w *Summie teologii* nie przynoszą nowych rozwiązań ani też stanowią ewolucji poglądów, a jedynie nowe wyrażenie tego samego.

42 Zob. T. C. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, s. 46–47.

43 *ST* I, q. 79, a. 12, arg. 3.

44 *ST* I, q. 79, a. 12, co.

Te skrótowe określenia pochodzące z *Summy teologii* w stosunku do wypowiedzi z *Kwestii dyskutowanej o prawdzie* są wręcz znikome⁴⁵. Formułując oddzielną kwestię na temat synderezy, Akwinata ukazuje ją jako spełniającą odpowiednie działanie poznawcze. Wychodząc od analogii na temat poznania ludzkiego i anielskiego, podkreśla, że w człowieku jest pewien rodzaj poznania, zarówno teoretycznego, jak i praktycznego, które nie ma charakteru dyskursywnego. W bytach anielskich jest ono pełne, natomiast w człowieku pozostaje na poziomie sprawnościowym. Nie chodzi tu o wiedzę w znaczeniu posiadanych uprzednio informacji⁴⁶, ale o uprzednią sprawność będącą znajomością zasad, które są pewne i trwałe (*certiora et stabiliora*). Jest to wcześniejsza sprawność, różna od sprawności wiedzy, ale „zawsze gotowa do użycia, kiedy zajdzie taka potrzeba”⁴⁷. Jest ona dana z natury, stanowi zarodek dalszego poznania, jest początkiem uzyskiwanej wiedzy praktycznej. Oznaczać to może, że przedstawia ogólną przesłankę dla rozumowania, w którym to, co ogólne, zostaje zastosowane do konkretnego działania. W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* Akwinata jednoznacznie mówi, że zasady poznania praktycznego należy utożsamiać z powszechnymi zasadami prawa naturalnego⁴⁸.

Dla naszych rozważań o intelekcie możliwościowym i czynnym ważne jest, że podmiotem sprawności pierwszych zasad działania, a więc synderezy, jest intelekt możliwościowy. Akwinata mówi o tym jednoznacznie, podkreślając, że przedmiot działań synderezy pozostaje w akcie względem władzy

45 Dość znacząca dla *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* jest refleksja Akwinaty nad tym, czy synderezę należy nazwać naturalną sprawnością w sposób bezwzględny (*absolute*), tak jak można mówić o sprawności pierwszych zasad (*habitus principiorum*), czy też synderezę należy nazwać sam rozum ze względu na powiązaną z nim sprawność. W artykule Akwinata wskazuje, że jest to problem samego znaczenia nazwy (*nominis significationem*), a rozstrzygnięcie nie ma większego znaczenia. Ważne jest jedynie, aby rozum samemu w swoim naturalnym działaniu nie nazywać synderezę i nie twierdzić, że jest ona jakąś przedwiedzą (*praescientia*). Dopiero w odpowiedzi na zarzut 13 pojawia się sugestia, aby jednak o synderezie mówić jako o rozumie, w jego powiązaniu ze sprawnością. Warto pamiętać, że w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* pytanie artykułu pierwszego dotyczyło tego, czy syndereza jest władzą, czy sprawnością (odpowiedź była taka, że jest to sprawność, ale należy mówić o władzy intelektu w powiązaniu ze sprawnością), w *Summie teologii* zaś pytanie dotyczyło tego, czy syndereza jest jakąś szczególną władzą, różną od intelektu. I to w tym dziele padła jednoznaczna odpowiedź, że syndereza jest sprawnością intelektu, a nie władzą intelektu. Zob. QDV q. 16, a. 1–3.

46 Władza intelektu, jak również sprawność wrodzona, nie wymagają, by w czasie dokonywało się wcześniejsze ich działanie. Syndereza może być czymś wrodzonym, gdyż będąc sprawnością nie wymaga wcześniejszego aktu poznania. Jako sprawność wrodzona warunkuje jednak każdy akt działania praktycznego. Zob. QDV q. 16, a. 1, ad 14.

47 Tamże: „(...) in promptu existat ea uti cum fuerit necesse”.

48 Tamże: „Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalis principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet”.

biernej, która taką sprawność będzie uzyskiwać⁴⁹. Akwinata tym samym podkreśla, że syndereza wyraża dyspozycję raczej do odczytywania zasad postępowania moralnego aniżeli ich kształtowania (*potentia passiva*)⁵⁰. W ten sposób intelekt czynny nie może ani być tożsamy z synderezą, ani nie może być jej podmiotem. Jednak przy zagadnieniu synderezy doskonale widać współpracę intelektu czynnego z możliwościowym. Nawet jeśli intelekt możliwościowy jest podmiotem sprawności synderezy, to sprawność ta jest nam dana z powodu posiadania światła intelektu czynnego odczytującego pierwsze zasady. Akwinata wyraźnie pisze o tym w *Komentarzu do Sentencji*: „Dlatego twierdzę, że syndereza różni się od rozumu praktycznego nawet nie z powodu substancji władzy, lecz przez sprawność, która jest w pewien sposób wrodzona dla naszego umysłu z [racji] samego światła intelektu czynnego, podobnie i sprawność zasad teoretycznych, takich jak to, że całość jest większa od swoich części, i inne tego rodzaju; jakkolwiek dla wyznaczenia tego rodzaju poznania potrzebujemy także zmysłu i pamięci, jak powiedziane jest w 2 księdze *Analitik wtórych*”⁵¹. Ten związek synderezy z intelektem czynnym widać także, gdy pod uwagę weźmiemy stałość i pewność tej sprawności. Człowiek nie może być pozbawiony synderezy, podobnie jak nie może zostać pozbawiony światła intelektu czynnego. To właśnie intelekt czynny umożliwia możliwościowemu poznawanie zasad zarówno w dziedzinie teoretycznej, jak i praktycznej. Także to dzięki intelektowi czynnemu – o czym mówi Akwinata w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* – dusza jest czymś (przynajmniej strukturalnie) poznającym intelektualnie dzięki intelektowi czynnemu⁵².

Nie przypadkiem Świeżawski w swoim tłumaczeniu *Traktatu o człowieku z Summy teologii* na oznaczenie synderezy używał słowa „prasumienie”. Chciał podkreślić, że syndereza w myśli Akwinaty jest wcześniejsza (nie tylko w znaczeniu czasowym) od sumienia. Tym zresztą Akwinata tłumaczy częste nazywanie wyróżnionego prasumienia, sumieniem (Hieronim, Bazyli, Jan Damasceński).

49 QDV q. 16, a. 1, ad 13: „Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis est potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum, sed magis intellectus possibilis: unde et ipsa potentia quae habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa”.

50 Zob. QDV q. 16, a. 1, ad 13.

51 SENT II, d. 24, q. 2, a. 3, co.: „Unde dico, quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut, omne totum est majus sua parte, et hujusmodi; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus, ut in 2 Posteriorum dicitur”.

52 Zob. QDV q. 16, a. 3, co.

Sumienie (*conscientia*) jest aktem intelektu możnościowego, polegającym na zastosowaniu naszego poznania lub też samej wiedzy do tego, co czynimy lub też będziemy spełniać. Akwinata w swoich dziełach wprowadza dwa terminologiczne wyjaśnienia sumienia. Pierwsze w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* jest następujące: „działać zgodnie z sumieniem, to jakby wiedzieć zarazem [o wielu rzeczach] (*conscire dicitur quasi simul scire*)”⁵³. Z kolei w *Summie teologii* pojawia się określenie, że „sumienie znaczy przyporządkowanie wiedzy do czegoś (*conscientia dicitur cum alio scientia*)”⁵⁴. Obydwa określenia sprowadzają się jednak do wspólnego mianownika – aplikacji bądź przyporządkowania wiedzy do działania, do tego, co stanowi czyn człowieka. Taki, a nie inny, status sumienia Akwinata uzasadnia właściwościami jemu przypisywanymi. Chodzi o znamiona, swoiste dla sumienia, wymienione w *Summie teologii*, które zostały pogrupowane przez Akwinatę. Sumienie może dotyczyć tego, co zostało uczynione lub nie uczynione – wówczas sumienie świadczy (*testificari*). Jeśli intelekt osądza to, co należy uczynić, to wówczas sumienie wyraża się w zobowiązaniu lub pobudzaniu (*ligare vel instigare*). Ostatecznie sumienie może oskarżać lub gryźć (*accusare vel remordere*) czy też wyrzucać (*reprehendere*), jeśli nasze działania są dobre lub jeśli są złe⁵⁵. W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* dołączone zostają określenia obrony i usprawiedliwienia (*defendere vel excusare*), gdyż działania te związane są z oceną czynów, które realizowały zgodność z posiadaną wiedzą⁵⁶. W przypadku określeń znajdujących się w *Summie teologii* to działania sumienia były albo kierujące (świadczanie, zobowiązanie lub pobudzanie), albo oceniające (oskarżanie, gryzienie, wyrzucanie). Dla Tomasza w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* to kierowanie i ocenianie, stanowiąc właściwym określeniem aktu sumienia. Kierowanie polega na odkrywaniu i wyprowadzaniu wniosków z zasad, ocenianie zaś polega na rozważeniu i sprawdzeniu, czy wykonane działania są właściwe, prawe. W obydwu jednak przypadkach sumienie korzysta ze sprawności synderazy – w odkrywaniu korzysta ze sprawności, a w ocenianiu odnosi działanie właśnie do sprawności. W tym ostatnim przypadku, a więc w ocenie czynów, które poddane są rozważeniu przez intelekt, co stanowi akt sumienia, działa nie tylko synderaza, ale także sprawność mądrości i wiedzy⁵⁷.

53 QDV q. 17, a. 1, co.

54 ST I, 79, a. 13, co. W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* Tomasz pisze: „sumienie oznacza zastosowanie wiedzy do czegoś (...) oznacza sam akt zastosowania którejkolwiek sprawności lub wiedzy do jakiegoś jednostkowego działania”. QDV q. 17, a. 1, co. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *De conscientia. O sumieniu*, tłum. A. Białek, s. 52.

55 ST I, 79, a. 13, co.

56 QDV q. 17, a. 1, co.

57 QDV q. 17, a. 1, co.: „Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus iam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et

Choć synderesa jako sprawność intelektu ze względu na odniesienie do pierwszych zasad działania pozostaje zawsze bezbłędna, to sumienie może popaść w błąd z powodu zakradnięcia się fałszywej przesłanki do rozumowania albo też fałszywego rozumowania⁵⁸. Wyjaśnienie tego można odnaleźć w teleologicznej racji, gdyż „natura we wszystkich swoich działaniach zmierza do dobra oraz do zachowania tego, co powstaje dzięki jej działaniu. Dlatego we wszystkich działaniach natury zasady są zawsze trwałe i niezmiennie i zachowują prawość. (...) Aby więc w ludzkim działaniu mogła być obecna jakaś prawość, musi istnieć pewna trwała zasada, która miałaby niezmienną prawość i stanowiła kryterium wszystkich ludzkich działań. Owa stała zasada powoduje odrzucenie wszelkiego zła i przyjęcie każdego dobra, i to jest właśnie synderesa”⁵⁹. Wydaje się zatem, że w działaniu synderesy Akwinata dostrzega związek z pierwszym aktem intelektu możliwościowego, jakim jest proste ujęcie (*simplex apprehensio*), w działaniu zaś sumienia drugi oraz trzeci akt intelektu, jakimi są sążenie i rozumowanie, do których może zakraść się błąd⁶⁰. I to dzięki temu staje się jasne, dlaczego w *Traktacie o sprawnościach* Akwinata utożsamia działanie synderesy z samym intelektualnym pojmowaniem (*intellectus*): „Dlatego cnota moralna nie może istnieć bez roztropności. A w konsekwencji nie może też istnieć bez intelektualnego pojmowania. Dzięki pojmowaniu poznaje się zasady znane z natury, zarówno w dziedzinie teoretycznej, jak praktycznej. I tak jak właściwy sąd w sprawach teoretycznych, o ile wywodzi się z zasad poznawanych w sposób naturalny, zakłada pojmowanie tych zasad, tak też [zakłada je] roztropność, która jest właściwym sądem w sprawach teoretycznych”⁶¹.

habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiae, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum”.

58 Por. T. HOFFMANN, *Conscience and synderesis*, s. 255–264.

59 QDV q. 16, a. 2, co.

60 Por. QDV q. 17, a. 2, co.

61 ST I–II, q. 58, a. 4, co.: „Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quae est recta ratio agibilium”. We fragmencie *Summy teologii* dotyczącym roztropności Akwinata wskazuje, że cel cnót moralnych, a więc ostateczne uzasadnienie życia cnotliwego, odnaleźć można nie w roztropności, ale w synderesie, która ujmuje zasady życia praktycznego. To synderesa, już odróżniona od pojmowania intelektualnego, wprawia w ruch roztropność stosującą środki do celu. Zob. ST II–II, q. 47, a. 6, co.; ad 1; ad 3.

8.7. Umysł

Z zagadnieniem umysłu⁶² związane są wątpliwości co do tego, czy można mówiąc o umyśle, mówić o jednej władzy, składającej się z intelektu i woli (intelekt i wola są wówczas dwoma aspektami jednej rzeczywistości), czy umysł i intelekt oznaczają to samo, i wreszcie czy umysł jest tym samym co dusza (wówczas nazwa umysłu nie mogła by przysługiwać intelektowi w sposób jednoznaczny). Należy odpowiedzieć na te pytania, wiedząc jednocześnie, że w wyjściowym fragmencie *Summy teologii*, w którym Akwinata charakteryzuje nazwy władzy intelektualnej, nie pada określenie umysłu. Warto podkreślić jednocześnie, że sam ten termin prawie nie pojawia się w *Summie teologii*, o wiele częściej pojawia się we wcześniejszych dziełach – w tym w *Komentarzu do Sentencji* oraz w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*. Wśród kwestii dyskutowanych zresztą znalazła się jedna w pełni poświęcona temu zagadnieniu.

W kwestii dziesiątej z *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*, zatytułowanej *O umyśle*, Akwinata wprost mówi, że umysł (*mens*) jest nazwą, którą można orzekać o duszy w taki sam sposób, jak orzeka się o niej nazwą intelekt (*intellectus*). Jednak ze względu na to, że już w tym wczesnym dziele intelekt dla Tomasza jest o wiele lepszą nazwą na władzę duszy niż umysł, dlatego wskazuje, że określenie umysłu bardziej można stosować do duszy niż do władzy. To uprzywilejowane miejsce dla intelektu widać na podstawie jego wypowiedzi, w której wyjaśnia genezę nazwy umysł, czerpiąc ją z wypowiedzi Jana Damasceńskiego i wiążąc z Arystotelesem – „nazwę umysł przyjęto od wyznaczania miary, albowiem jak wynika z X księgi *Metafizyki*, miarą dla rzeczy dowolnego rodzaju jest to, co w ich rodzaju stanowi jednostkę i podstawową zasadę”⁶³. I dalej Akwinata nie ma wątpliwości, że zasadą mierzącą w człowieku jest intelekt, mierzący rzeczy zgodnie ze swoimi zasadami.

Akwinata formułuje takie wypowiedzi ze względu na to, że orzekanie o duszy cokolwiek, co byłoby jednym z elementów istoty rzeczy, może się dokonać jedynie ze względu na najwyższą władzę przysługującą tej rzeczy. Można więc mówić o duszy umysłowej, tak samo jak i o duszy intelektualnej

62. Zagadnienie umysłu jako nazwy przysługującej intelektowi zostanie omówione później, w rozdziale poświęconym Tomaszowej filozofii umysłu. W tym miejscu jednak należy zasygnalizować najważniejsze pytania i rozstrzygnięcia uwypuklające takie określenie intelektu możliwościowego i czynnego.

63. QDV q. 10, a. 1, co.: „Dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum. Res autem uniuscuiusque generis mensuratur per id quod est minimum, et principium primum in suo genere, ut patet in X *Metaphysicae*”.

ze względu na najwyższą władzę albo też liczne władze, jakie człowiek ma⁶⁴. W ten sposób nazwa umysł będzie oznaczała raczej rodzaj władz, a więc nie tylko intelekt, ale także wolę. Z tego względu, że obydwie władze wykraczają poza uwarunkowania materialne, określenie umysłu będzie odpowiadało rodzajowi władz, przeciwstawnemu władzom zmysłowym (jednej albo wszystkim – zmysłom zewnętrznym, wewnętrznym, jak i zmysłowym władzom pożądanym)⁶⁵. Chodziłoby tutaj Akwinacie o całość władz w znaczeniu całości integralnej⁶⁶. Jednak nie jest tak, co warto jest podkreślić, że umysł jest jedną władzą, której aspektami są intelekt i wola. Nie jest też tak, że można utożsamić umysł z duszą, ponieważ nie można utożsamić najwyższej władzy z najważniejszym aktem istoty rzeczy (nawet jeśli można najwyższy akt określać, stosując nazwę najwyższej władzy).

Akwinata zdawał sobie sprawę z trudności związanych z określeniem umysłu, ale jednocześnie widział, że termin intelekt jest o wiele lepszy w określaniu natury najwyższej władzy w człowieku. W ramach Augustyńskiego zagadnienia obrazu Boga w człowieku i Arystotelesowskiej antropologii, którą przyjął (dusza jako forma i akt ciała organicznego), musiał poradzić sobie z przypisaniem duszy przyjętych w objawieniu atrybutów Trójcy. W kwestii *O umyśle* nie trzyma się kurczowo określeń Augustyna i w miejsce pamięci, inteligencji i woli jako trzech rzeczywistości wyrażających jeden umysł, jedną duszę i jedną istotę umieszcza intelekt i wolę, które są najwyższymi władzami nietożsamymi z duszą. Pamięć jako jeden z członów obrazu będzie aktem bądź sprawnością intelektu możliwościowego.

⁶⁴ QDV q. 10, a. 1, co.: „Unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis divina imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius. Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia”.

⁶⁵ QDV q. 10, a. 1, ad 2.

⁶⁶ SENT I, d. 3, q. 4, a. 2, ad 1.

ROZDZIAŁ 9

FILOZOFIA INTELEKTU A FILOZOFIA UMYŚŁU

W kolejnym rozdziale przyjrzymy się bardziej szczegółowo Tomaszowemu rozumieniu umysłu. Nie należy się tak łatwo zgodzić na utożsamienie intelektu z umysłem, a tym samym na utożsamienie filozofii intelektu z filozofią umysłu. Nie można również tak łatwo powiedzieć, że Tomasz w oczywisty sposób konfrontował przyjęte przez siebie Arystotelesowskie rozumienie duszy i intelektu z Augustyńskim ujęciem¹. Spróbujmy najpierw ukazać w jaki sposób Tomasz rozumiał umysł, a następnie ustalić to, jak zinterpretował Augustyńskie i Arystotelesowskie wypowiedzi na ten temat. Spróbujmy także odpowiedzieć na pytanie, czy możliwe jest budowanie na podstawie myśli Tomasza filozofii umysłu.

9.1. Czym jest umysł według Tomasza

Analizując wypowiedzi Akwinaty, można dojść do stwierdzenia, że kategoria umysłu jest przez niego używana przynajmniej w trzech znaczeniach. Zostały one już poniekąd zaznaczone, ale teraz należy je rzeczowo wyodrębnić. Kategoria umysłu nie ma charakteru jednoznacznego ani też wieloznacznego, ale pozostaje analogicznym terminem stosowanym do opisanía odpowiedniej rzeczywistości. Jak zostało także wspomniane, jest jedną z używanych przez Tomasza nazw intelektu.

Po pierwsze, umysł jest dla Tomasza rodzajowym określeniem władz duszy (intelektu i woli), które w swoich działaniach pozostają niezależne od materii². Niematerialność władz jest widoczna nie tylko na przykładzie intelektu, ale także woli, której można przeciwstawić pożądanie zmysłowe odnoszące się do szczegółowego dobra (tu i teraz – w uwarunkowaniach materialnych). Wola zwraca się do swojego przedmiotu w taki sposób, w jaki zostanie ujęty przez intelekt, a ujęty jest jako ogólny (pragnienie dobra

¹ Por. M. ZEMBRZUSKI, *Tomaszowe naturalizowanie Augustyńskiej koncepcji umysłu*, s. 119–158.

² QDV q. 10, a. 1, ad 2: „Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum, absque hoc quod sit essentia animae; inquantum, scilicet, nominat quoddam genus potentialium animae, ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illae potentiae quae in suis actibus omnino a materia et conditionibus materiae recedunt”.

w ogóle – w pewnym oddzieleniu od uwarunkowań materialnych). Z tego powodu wola należy do rodzaju intelektualnych władz, to znaczy umysłowych, przez co można powiedzieć, że „mieści się w umyśle”. Ten zwrot, mający podbudowę Augustyńską, zostaje jednak przez Tomasza zmieniony, gdyż umysł, choć jest całością części (jedna istota, jedno życie, jeden umysł), to jednak nie jest jednością aktów³. Będzie to oznaczało, że umysł nie jest władzą różną od intelektu i woli, choć wola i intelekt różnią się między sobą w sposób zasadniczy. Umysł po prostu będzie nazwą określającą dwie władze, ale nie będzie władzą dla władz. Jest to niezwykle ważna sugestia, chociaż Tomasz poświęca bardzo wiele uwagi relacjom między intelektem i wolą, to jednak nie pisze o władzy, która jednoczyłaby akty intelektu i woli. Z tego też powodu pod wielkim znakiem zapytania pozostanie budowanie i tworzenie tzw. filozofii umysłu. Będzie to poszukiwanie u Tomasza tego, czego właściwie znaleźć się nie da. Sam Tomasz zresztą mówi, że termin umysł pojawia się w momencie, w którym opisując naturę ludzką przypisujemy jej różne władze: „jeśli więc rozważa się tego rodzaju władze z tego względu, że wypływają z istoty duszy, która jest jakby ich podmiotem, wtedy wola należy do tego samego porządku, co intelekt (...) Dlatego właśnie umysł może obejmować wolę oraz intelekt, choć nie jest istotą duszy”⁴. Warto zaznaczyć, że w tym rozumieniu umysłu intelekt i wola zostają potraktowane na równi jako części całości. Akwinata w kwestii 22 ze zbioru *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* będzie jednak bardzo mocno akcentował nierówność tych władz, widząc w intelekcie władzę wyższą⁵.

Po drugie, w niektórych wypowiedziach Akwinaty, w tym również w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*, umysł zostaje utożsamiony z intelektem, o ile mówimy o działaniu umysłu jako „wyznaczaniu miary”. Tomasz twierdzi, że miarą dla rodzaju rzeczy jest to, co stanowi w nim zasadę i jednostkę. A intelekt i (zgodnie ze źródłosłowem – *mens*) również

3 Nie można traktować umysłu, a więc całości władz, jako władzy dla innych władz. Umysł nie może być traktowany jako podmiot dla władz – a tego chciał Augustyn po to, aby umysł mógł być podmiotem dla obrazu Boga. Obraz ten oparty jest na trzech władzach (a umysł jako podmiot miałby być istotą duszy). W 1 artykule kwestii *O umyśle*, w odpowiedzi na drugi zarzut, Tomasz formułuje uwagę, że umysł jest całością (jeśli miałby oznaczać jakąkolwiek władzę), a nie podmiotem. To dusza jest podmiotem, a całość władz, jeśli miałyby być podstawą obrazu, powinna być władzą, a nie duszą, czyli podmiotem. Umysł w związku z tym nie jest żadną z władz obok pamięci, intelektu i woli, lecz całością zawierającą w mocy (w możliwości) wszystkie władze intelektualne jako jej części. Jako przykład służy możliwość budowania domu, która oznacza całość zdolności, posiadającą w mocy wszystkie zdolności jako części (ciosanie kamieni, wznoszenie murów). Władze zmysłowe są różne i oddzielone od władz umysłowych, gdyż umysł jest odrębną częścią duszy nie tylko dlatego, że jest wyższą częścią władz duszy, ale jest zupełnie różną całością władz. Zob. QDV q. 10, a. 1, ad 7.

4 QDV q. 10, a. 1, ad 2.

5 Zob. QDV q. 22, a. 11, co. Zob. TOMASZ Z AKWINU, *De bono. O dobru*, s. 150.

umysł są tymi, które poznając rzeczy nadają miarę według swoich zasad (działanie intelektualne i umysłowe zostaje sprowadzone do postępowania zgodnie z zasadami metafizycznymi)⁶. Jest to niezwykle sformułowanie, które pokazuje redukcjonizm kategorii umysłu do intelektu – mają wspólne, identyczne działanie, przez co nie ma potrzeby wyodrębniać władz i mnożyć ich ponad potrzebę. Trzeba jednak pamiętać o koniecznym warunku – mają identyczne działanie, o ile umysł i intelekt określają rzeczy według ich zasad. W takim rozumieniu umysłu mielibyśmy do czynienia ze wskazaniem na powiązanie intelektu możliwościowego i czynnego oraz działanie *intellectus principiorum*, którym odpowiadałby termin umysł. Umysł więc to intelekt, który poznaje rzecz według pierwszych zasad poznania i bytowania.

Po trzecie, kategorią umysłu można wreszcie opisać najwyższe władze w człowieku, które pozwoliłyby na utożsamienie ich z określeniem duszy (dusza umysłowa, władze umysłowe). I tak o ile o roślinach mówimy, że ich władzą najwyższą jest dusza odżywcza czy wegetatywna, a o zwierzętach mówimy, iż zmysł jest ich zasadą najwyższą, o tyle dusza ludzka potrzebuje tej najwyższej zasady, gdy jest w stanie osiągnąć swój najwyższy stopień. Można wówczas ją nazwać duszą intelektualną bądź intelektem, bądź też umysłem. W tym znaczeniu umysł będzie oznaczał w duszy zasadę wyróżnienia, a więc różnicę gatunkową duszy ludzkiej⁷. Umysł będzie więc możliwością intelektualną duszy – i ze względu na nią będzie można w człowieku doszukiwać się obrazu Trójcy Świętej⁸. Tomasz mówi o tym określeniu umysłu jako zasadzie działań umysłowych (*intellectivum principium*)⁹. Inaczej mówiąc, to dzięki umysłowi człowiek jest istotą intelektualną (rozumną). Takie jednak określenie umysłu jest kompatybilne z określeniem duszy jako formy, z której pochodzą różne władze.

6 Zob. QDV q. 10, a. 1, co.: „Dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum. Res autem uniuscuiusque generis mensuratur per id quod est minimum, et principium primum in suo genere, ut patet in X Metaphys.; et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut et nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus quasi mensurando eas ad sua principia”. Zob. TOMASZ z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, s. 435.

7 QDV q. 10, a. 1, co.: „Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiae suae. Anima autem quae est in plantis, non habet nisi infimum gradum inter potentias animae; unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiore gradum, scilicet qui est sensus; unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus”.

8 Zob. QDV q. 10, a. 1, co.

9 Zob. ST I, q. 75, a. 1, co.: „Respondeo dicendum quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem”. Zob. ST I, q. 76, a. 1, co.: „Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma”.

9.2. Tomaszowe rozumienie umysłu w kwestii *O umyśle*

Te zasadnicze uwagi na temat Tomaszowego rozumienia umysłu pochodzą z *Kwestii diskutowanych o prawdzie*, a dokładniej z kwestii *O umyśle*¹⁰. Kwestia ta jest wyrazem ustosunkowania się do myśli Augustyńskiej, a nawet stanowi swoisty komentarz do *O Trójcy* Augustyna. Może być jednocześnie określona jako pewna Tomaszowa propozycja budowania filozofii umysłu, co zostanie za chwilę pokazane. Kwestia ta nie jest jedynym modelem budowania filozofii umysłu, gdyż można ją zestawić z tym, co Tomasz robi w *Summie teologii* aby dostrzec, jaka zmiana dokonała się w tym uznawanym za główne dzieło¹¹.

Pierwszy artykuł kwestii *O umyśle* i jego pytanie wystarczająco dobrze pokazują Augustyński charakter (w znaczeniu pytań a nie odpowiedzi) 13 pojawiających się w niej pytań: „W pierwszym artykule zbadamy, czy umysł, o ile przyjmujemy, że znajduje się w nim obraz Trójcy, jest istotą duszy czy też jakąś jej władzą?”¹². Augustyn zasadniczo jest cytowany w zarzutach, co ukazuje go jako autorytet, którego ujęcia mogą raczej stanowić źródło wątpliwości lub być źródłem błędu.

Patrząc od strony prezentowanego tematu, a więc poszukiwania ewentualnej Tomaszowej filozofii umysłu, błędem byłoby stwierdzenie, że ten Augustyński akcent wyklucza silną obecność Arystotelesowskich tematów w diskutowanych problemach. A więc nie jest tak, że Tomaszowa filozofia umysłu, jeśli gdzieś by się pojawiła w jego tekstach, to wykluczałaby Arystotelesowskie rozwiązania. Filozof oczywiście nie był celowo zapomniany i nie był pomijany. Pytanie ważne i chyba podstawowe jest następujące: Jak tematy Arystotelesowskie zostają wcielone do toczonych na Uniwersytecie Paryskim dyskusji na temat umysłu jako obrazu Boga (*imago Dei*)? Odpowiedzi można udzielić niemal od razu – podczas gdy Augustyn powstrzymywał się przed nazywaniem pamięci, intelektu i woli władzami duszy, Tomasz nie waha się ani trochę. W odpowiedzi na kwestię pierwszą wskazuje, że umysł nie jest istotą duszy, ale jej władzą („umysł oznacza najwyższą władzę duszy”)¹³.

10 Warto pamiętać, że była przygotowana w drugim roku pierwszej regensury w Paryżu (1257–1258), a więc ponad 10 lat przed napisaniem *Komentarza do „O duszy”* i *Traktatu o człowieku*. Zasadnicze rozwiązania Tomaszowe na temat człowieka można znaleźć w tych późniejszych dziełach, natomiast dystansowanie się od Augustyna właśnie w *Kwestiach diskutowanych o prawdzie*.

11 Większość uwag w tym rozdziale oparta jest na artykule O’Callaghana, będącym krytyką książki Kenny’ego. Zob. J. P. O’CALLAGHAN, *Aquinas Rejection of Mind, Contra Kenny*, s. 15–59. Autor ten negatywnie odniósł się do zniekształcającej myśl Tomaszową propozycji Kenny’ego. Jednocześnie wskazał, w jakim sensie można mówić o budowaniu filozofii umysłu.

12 QDV q. 10, a. 1, co.: „Et primo quaeritur utrum mens, prout in ea ponitur imago Trinitatis, sit essentia animae, vel aliqua potentia eius”.

13 QDV q. 10, a. 1, co. Zob. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, s. 435.

Tomasz również w tym punkcie wprowadza Arystotelesowski temat – sama dusza (cała dusza ze względu na jej jedność) nazywana jest obrazem Bożym (choć wtórnie i przez analogię) ze względu na najwyższe władze. Przeciwnie postępował Augustyn, który wyłącznie w umyśle dostrzegał odbicie Trójcy. Augustyn był dość ostrożny w nazywaniu ludzkiej duszy (*anima*) umysłem (*mens*), gdyż funkcją duszy było przede wszystkim ożywianie ciała, a to przysługiwało również duszom zwierzęcym. Tomasz nie miał takich wątpliwości i utożsamiał duszę z umysłem (w ramach pewnego ograniczonego znaczenia umysłu).

Sama odpowiedź artykułu pierwszego z kwestii *O umyśle*, ważna dla naszego tematu, nie będzie najważniejsza, gdyż takimi będą odpowiedzi udzielone na postawione zarzuty. Najciekawszą z nich jest odpowiedź na zarzut piąty, w którym pojawia się zagadnienie jedności duszy. Jeśli do istoty duszy należy życie, to podobnie do istoty duszy należy umysł (jak chciał Augustyn). Akwinata odpowiada, sugerując, że to, co w Bogu może stanowić jedność, w człowieku nie musi i nie stanowi. Interpretacja myśli Augustyna idzie tropem Arystotelesowskim, mówiącym o władzach: „Nazywa się jednak te trzy [pamięć, intelekt, wola] «jedną istotą» o ile pochodzą z jednej istoty umysłu (nie będąc nim – dop. M.Z.) (...) «jednym umysłem», o ile jeden umysł obejmuje je jako całość części, tak samo jak zmysłowa część duszy obejmuje wzrok i słuch”¹⁴. W ten sposób umysł może być określeniem całości władz, które jednak w przeciwieństwie do natury Bożej nie stanowią jedności¹⁵ – zgodnie z zaprezentowanym trzecim określeniem umysłu. Umysł w ten sposób nie byłby niczym innym niż grupą władz, której charakter wyznacza jedność gwarantowana przez wypływanie z jednej istoty duszy.

Jednak problem przyniesiony przez Arystotelesowską psychologię rozważającą władze duszy, doprowadził do tego, że wbrew autorytetowi Augustyna Tomasz zidentyfikował umysł jako odrębną władzę, a nie jako istotę czy substancję. Dla Augustyna było rzeczą oczywistą, że umysł jest jednością wielości i odpowiada istocie duszy. W artykule Tomasz nie odwołuje się do odróżnienia pamięci, intelektu i woli – triady Augustyńskiej, podkreśla jedynie językowe uzasadnienie oparte na genetycznym wyjaśnieniu termi-

14 QDV q. 10, a. 1, ad 5: „(...) dicuntur tamen haec tria una essentia, inquantum ab una essentia mentis procedunt; una vita inquantum ad unum genus vitae pertinent; una mens, inquantum sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto, sicut visus et auditus comprehenduntur sub parte animae sensitiva”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, s. 438.

15 QDV q. 10, a. 1, ad 5: „Nec tamen oportet quod ex hoc ipso in anima dicatur mens et vita quod et essentia; quia non est idem in nobis esse, vivere et intelligere, sicut et in Deo”.

nu mens: „Nazwę umysł przyjęto od wyznaczania miary (*mensurando*)”¹⁶. Akwinata mówi dalej, że intelekt jest władzą duszy, a więc umysł również jest władzą duszy. Intelekt, jak i umysł, należą do najwyższych władz duszy i to właśnie w tym sensie, w jakim jako nazwy mogą być orzekane o duszy. Ale to, że mogą być orzekane nie oznacza, że są tożsame z duszą.

W tym momencie rozważań zaczynają rodzić się pewne trudności, gdyż nawet jeśli dusza może być nazywana (porządek nazywania) umysłem ze względu na najwyższą władzę, to umysł nie będzie identyczny z duszą (porządek rzeczowy). Pamięć, intelekt i wola są oddzielnymi władzami wpływającymi jednak z istotowej jedności duszy. Jeśli tak, to ta sama jedność zapewnia jedność władz odżywiania, rośnięcia, rozmnażania, spostrzeżeń zmysłowych i innych (wszystkie władze wypływają z jedności duszy). Pytanie jest więc następujące: Jaka byłaby racja (mocniejsza i inna niż filozoficzna) wyodrębniania pamięci, intelektu i woli jako specjalnego przedmiotu rozważań i w związku z tym tematu kwestii dyskutowanej?

Umysł (a nie dusza) zostaje wyodrębniony jako specyficzny temat dlatego, że Akwinata był zainteresowany teologicznym problemem i rozstrzygnięciami związanymi z autorytetem Augustyna. Ostatecznie Tomasz jako jedyny w XIII w. komentował *O Trójcy* Boecjusza, a nie *O Trójcy* Augustyna¹⁷. Chciał rozważać – postępując za tradycją chrześcijańską – obraz Boga w umyśle człowieka. Chciał znaleźć odpowiedź na pytanie o jedność umysłu, która by była inna niż ta, która związana jest z duszą. Akwinata chciał znaleźć specjalny rodzaj jedności dla umysłu, który by konstytuował jego wyjątkowy status – inny niż Arystotelesowska jedność władz ujawniona jako całość wypływająca z istoty duszy. Trzeba dać już tutaj wskazówkę, że Tomasz znajdzie taką jedność właściwą dla Augustyńskich rozważań.

Zdaniem Tomasza nie można traktować umysłu, a więc całości władz jako władzy dla innych władz¹⁸. Umysł nie może być traktowany jako podmiot dla władz, jak chciał Augustyn, by umysł był podmiotem dla obrazu Boga, który sprowadza się do trzech władz (a jako podmiot miałby być istotą

16 QDV q. 10, a. 1, co.: „(...) nomen mentis a mensurando est sumptum”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, s. 435.

17 Oczywiście, jak zaznaczono wcześniej, kwestia *O umyśle* może być uznana za komentarz w formie „kwestii dyskutowanej”. Oczywiście taki komentarz dotyczył nie całego dzieła, ale zasadniczego jego punktu – co znaczy, że w człowieku, w jego umyśle odnaleźć można obraz Boga. Jeśli jednak uznamy, że Tomasz skomentował Augustyńskie *O Trójcy Świętej*, to upadałoby pytanie, które postawił Marian Kurdziałek, wyjaśniając rolę Tomaszowych komentarzy do Boecjusza. Zob. M. KURDZIAŁEK, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował „De Trinitate” i „De hebdomadibus” Boecjusza?*, s. 217–228.

18 Przeciwnego zdania jest np. Edmund Morawiec. Zob. E. MORAWIEC, *Umysł ludzki w koncepcji filozofii klasycznej nurtu realistycznego*, s. 56–65.

duszy). W odpowiedzi na drugi zarzut Tomasz formułuje uwagę, że umysł jest całością (jeśli miałby oznaczać jakąkolwiek władzę), a nie podmiotem. To dusza jest podmiotem, a całość władz, jeśli miałyby być podstawą obrazu, powinna być władzą, a nie duszą, czyli podmiotem¹⁹.

Umysł jako część duszy ma własną jedność poza jednością duszy – i jest oddzielony od części zmysłowej, która jest nam wspólna razem ze zwierzętami. Taka jest „filozofia umysłu”, która jest możliwa do znalezienia w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* – koncepcja umysłu jako władz woli i intelektu związanych ze sobą nie tylko funkcjonalnie, ale i substancjalnie jako możliwość mająca charakter intelektualny w duszy.

9.3. Możliwości i ograniczenia Tomaszowej filozofii umysłu

Poza tymi skrótowymi uwagami egzegetycznymi dotyczącymi odczytywania kwestii *O umyśle*, można sformułować kilka wskazówek co do samego projektu filozofii umysłu, która jest w niej zawarta.

Po pierwsze, temat umysłu w tradycji chrześcijańskiej związany jest z Augustyńskim rozumieniem samego umysłu, który jest istotą duszy i jednocześnie obrazem Trójcy w niej. Dyskutując z Augustynem, Tomasz stara się wyjaśnić relacje między supranaturalistycznym (używając terminologii stosowanej we współczesnej filozofii umysłu) rozumieniem umysłu a rozumieniem ściśle filozoficznym, naturalistycznym, które pochodzi od Arystotelesa, a które zna i stosuje w tym miejscu. Filozofia umysłu dla Tomasza byłaby więc próbą wyjaśniania relacji między wypowiedziami teologicznymi a filozoficznymi, które domagają się uzgodnienia w ramach całościowego obrazu relacji między Bogiem i człowiekiem, a także całościowego obrazu samej natury ludzkiej. Z pewnością jest tak, że Tomaszowe wyjaśnienia intelektu będą miały zarówno naturalistyczny charakter, jak i będą też do nich aplikowane elementy supranaturalistyczne (np. gdy Tomasz będzie mówił o darze intelektu, który będzie usprawnieniem intelektu możliwościowego). Przykładem wniosku wynikającego z takiego rozumienia filozofii umysłu będzie stwierdzenie, że wyróżniony przez Augustyna człon obrazu Trójcy – pamięć intelektualna, nie będzie żadną władzą, ale sprawnością intelektu możliwościowego: „Toteż obraz jest ujmowany ze względu na władze, co nie znaczy jednak, że pamięć mogłaby być w umyśle jakąś władzą obok inteli-

¹⁹ QDV q. 10, a. 1, ad 2.

gencji. Zróznicowanie władz wynika bowiem z różnorodności przedmiotów (...) Chociaż więc umysł, czyli intelekt, może w jakiś sposób poznawać to, co przeszłe, to jednak, ponieważ bez różnicy odnosi się do poznawania rzeczy teraźniejszych, przeszłych i przyszłych, różnica pomiędzy teraźniejszością i przeszłością jest dla przedmiotu, który może być poznawany intelektualnie przypadłościowa”²⁰. Będzie to oznaczało, że w duszy należy doszukiwać się obrazu Trójcy, ale nie należy dodawać do władz duszy jakiegoś trzeciego członu – on oczywiście będzie, wówczas, gdy będziemy widzieli różnicę między sprawnością, władzą i jej aktem.

Po drugie, projekt filozofii umysłu znajdujący się w kwestiach *O umyśle* związany jest ściśle z określonymi zagadnieniami (które zresztą są inaczej ustawione niż np. w *Summie teologii*). Osadzenie obrazu Trójcy w ramach działań intelektualnych (poznawczych i wolitywnych) generuje odpowiednią liczbę zagadnień: problem pamięci intelektualnej (wyjątkowo rozwinięty), problem poznawania rzeczy materialnych i jednostkowych, problem korzystania przez umysł z poznania zmysłowego, problem poznawania siebie i swoich działań (sprawności, aktów woli), problem poznania istnienia Boga²¹ i poznania Jego natury. Co ciekawe, można nawet w takim zestawieniu problemów dostrzec pewien plan, który polegałby na powrocie od zewnętrznego człowieka do wewnętrznego, i w końcu do Boga. Akwinata ostatecznie kończy kwestię *O umyśle* pytaniem o możliwości rozumowego poznania Trójcy Osób w Bogu.

Po trzecie, w filozofii umysłu, którą można wyczytać w ramach kwestii *O umyśle*, należy podkreślić sposób postępowania i charakterystyczną metodę. Tomasz w swoich rozważaniach o Augustyńskim umyśle stosuje zasadę pochodzącą z traktatu *O duszy*²², gdzie Arystoteles mówił, że dusza może być określona przez władze, te zaś wyróżnia się ze względu na akty, akty z kolei ze względu na przedmioty. Ta zasada stanowi „kamień węgielny” położony pod odchodzenie Akwinaty od Augustyńskiej idei z *O Trójcy* i kierowanie się w stronę skryzalizowanego Arystotelesowskiego stanowiska,

²⁰ QDV q. 10, a. 3, co.

²¹ QDV q. 10, a. 12, co. Do problemu poznania istoty Boga (i jego istnienia) przez umysł w trakcie ludzkiego życia Akwinata stosuje arystotelesowskie rozróżnienie, pochodzące z *Analitik wtórych*, na dowodzenie *quia* i *propter quid*. Dowodzenie *quia* jest dostępne dla ludzkiego umysłu zwracającego się do materialnych natur rzeczy, dowodzenie zaś *propter quid* nie jest mu dostępne. Nawet jeśli Akwinata może uznać augustyńską drogę, przez którą człowiek przechodzi od tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne, by poznać Boga, to jednak jego argument jest Arystotelesowski, gdy od skutków (materialnych przedmiotów otaczających go) człowiek wznosi się do poznania Boga. I nie jest tak, że Jego istnienie jest dowodzone z istnienia prawd wiecznych (*propter quid*).

²² Zob. ARYSTOTELES, *O duszy* II, 4 (415a14–16), tłum. P. Siwek, s. 81.

które pojawi się w pełni w *Summie teologii* w *Traktacie o człowieku*. I jeśli umysł ma być poznawany tylko przez swoje władze, władze przez akty, to i władze mogą być określone przez przedmioty, o ile przedmioty odróżniają akty. Biorąc pod uwagę, że intelekt poznaje natury rzeczy materialnych (a te są zdaniem Akwinaty właściwym jego przedmiotem), oraz uwzględniając, że inne władze umysłu przechodzą w akt ze względu na akt intelektu, należy wnioskować, że umysł może być poznany przez to, jak dochodzi do ujęcia rzeczy materialnego świata. Jednak takie ujęcie i zaangażowanie się w fizyczne przedmioty zakłada akt poznania zmysłowego, co pociąga za sobą to, że rozważania o umyśle powinny być nierozdzielnie związane z rozważaniem o ciele i jego zmysłowych władzach, nawet jeśli nie są częścią umysłu. Jest to wyraźne odrzucenie Augustyńskich „metodologicznych twierdzeń”, że umysł może być znany w sposób jasny tylko przez odwrócenie się od swego pierwszego i swoście odstręczającego złączenia z ciałem i władzami zmysłowymi. Studiowanie problematyki władz zmysłowych jest integralną częścią tego, co można by nazwać „filozofią umysłu” rozwijaną przez Akwinatę, w tym szczególnie ważne byłoby rozważanie zmysłów wewnętrznych – to jednak zostanie zrealizowane dopiero w projekcie filozofii umysłu znajdującym się w *Summie teologii*. Dla Augustyna zaś umysł, będąc oddzielony od świata, swoście wyseparowany, jest znany przez siebie i oczywisty dla siebie. Dla Tomasza umysł nie jest czymś znanym dla nikogo, ale staje się takim, dzięki poznaniu własnych aktów i przedmiotów, których te akty dotyczą.

Po czwarte, Akwinata, mając już Arystotelesowskie rozumienie duszy jako formy i pierwszego aktu ciała, nie zgadzał się na Augustyńskie określenie duszy jako tej zasady, która ożywia cielesną strukturę i aktualizuje wszystkie zmysły. Umysł nie może być również zdolnością duszy do odwracania się od ciała. Augustyńska propozycja była dualistyczna i rzutowała na oczyszczanie umysłu od tego, co cielesne i związane z poznaniem zmysłowym (oddzielanie człowieka zewnętrznego od wewnętrznego). Umysł był dostępny dla człowieka i poznawany dzięki samej obecności. Akwinata kwestionuje to i podkreśla, że „dusza jest sama dla siebie obecna jako poznawalna intelektualnie, co znaczy, że może być poznawana intelektualnie, lecz nie znaczy, że jest poznawana w sobie samej, lecz na podstawie swoich przedmiotów”²³.

Po piąte i ostatnie, zagadnienie umysłu postawione w ramach kwestii *O umyśle* wiązałyby się w sposób ścisły z zagadnieniem jedności władz, jakie można byłoby dostrzec w duszy. Dotyczyłoby to wszystkich władz, które wynikają z jednej

23 QDV q. 10, a. 8, ad sc. 4.

duszy, jednak szczególnie ważna byłaby jedność intelektu i woli. Jeśli jedność umysłu gwarantuje jedność władz, to kwestią otwartą pozostałoby to, w jakim sensie można mówić o różnych aktach i w związku z tym różnych władzach.

9.4. Tomaszowe rozumienie umysłu w *Summie teologii*

Przyjrzyjmy się teraz projektowi filozofii umysłu, który – jeśli w ogóle – odnaleźć można w *Summie teologii*. Z całą pewnością podczas pisania tego dzieła Akwinata wypracował własne rozumienie dotyczące natury ludzkiej, a w tym szczególnie natury duszy oraz władz intelektualnych. Warto podkreślić, że termin *mens* w *Summie teologii* pojawia się sporadycznie²⁴. O’Callaghan zwraca uwagę, że przejście od filozofii umysłu, jaką Tomasz miał w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* do tego, co znajduje się w *Summie teologii* najlepiej widać na przykładzie pewnej jednej znaczącej wypowiedzi, która zaczerpnięta została z księgi VI *Metafizyki* Arystotelesa²⁵. W argumentie 8 w zagadnieniu 22 *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* pojawia się cytat: *verum autem [est] in mente tantum*, który pochodzi z tłumaczenia Wilhelma z Moerbeke. Dobro jest w rzeczach, prawda zaś tylko w umyśle. Oczywiście tym, kto sformułował argument i użył cytatu nie musiał być sam Tomasz, jednak w odpowiedzi następuje już „wyprostowanie” użycia terminów w tym zdaniu. Prawda jest proporcjonalna do intelektu, a nie do umysłu. Gdybyśmy założyli wymienione wyżej drugie rozumienie umysłu, właśnie jako intelektu, to można byłoby uznać zamiennność tych określeń, co nie wywoływałoby żadnych problemów. Jednak w kwestii *O umyśle* to znaczenie nie było jedyne. Jeśli uznamy, że umysł to nazwa dla intelektu i woli albo też zespół najwyższych władz człowieka, to wypowiedź, że dobro jest w rzeczach, a prawda w umyśle, staje się problematyczna. W *Summie teologii* w miejscu, w którym Akwinata rozważał zagadnienie wyższości intelektu nad wolą, przytoczył ponownie to samo tłumaczenie Arystotelesa, ale nie miał już żadnych wątpliwości co do znaczenia umysłu, gdyż utożsamiał go z intelektem, wskazując, że „bycie przedmiotem intelektu” oznacza „bycie w umyśle”²⁶.

24 W pierwszej części *Summy* Tomasz używa 261 razy terminu *mens* (podczas gdy *intellectus* pojawia się ok. 1900 razy, a *voluntas* – 904). Należy jednocześnie zaznaczyć, że zazwyczaj termin ten jest używany jako odpowiednik *intellectus*. Warto podkreślić, że w Tomaszowym *Komentarzu do „O duszy”* Arystotelesa termin *mens* pojawia się 9 razy i to wyłącznie jako odpowiednik *intellectus*.

25 J. P. O’CALLAGHAN, *Aquinas Rejection of Mind, Contra Kenny*, s. 39–40.

26 Zob. *ST I*, q. 82, a. 3, co.: „Et ideo philosophus dicit, in VI *Metaphysicorum*, quod bonum et malum, quae sunt objecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quae sunt objecta intellectus, sunt in mente”.

Zasadniczo intelekt i umysł funkcjonują w *Summie teologii* jako synonimy, nawet jeśli intelekt ma specyficzne znaczenie. Jest to wyraźne w początkowych kwestiach *Traktatu o człowieku* i związane z charakterystycznym wyrażeniem odpowiadającym temu określeniu. Wyrażenie „zasada działań intelektualnych (*principium operationis intellectualis*)” jest przez Tomasza zamiennie traktowane z intelektem bądź umysłem. To określenie może być z powodzeniem zastosowane do duszy, o ile dostrzeżemy trzecie z wyróżnionych na początku znaczeń umysłu (najwyższe władze, które stanowią różnicę gatunkową duszy). Ta zasada, jak Tomasz pisze w kwestii 76, w artykule 1, ma działanie przez siebie (*per se*), w którym nie ma łączności z ciałem, choć jeśli jest określona jako forma, to będzie formą i pierwszym aktem ciała. Zasada działań intelektualnych jest czymś niecielesnym i subsystującym (istniejącym samodzielnie). Trzeba także pamiętać, że w *sed contra* artykułu 2 kwestii 75 przywołany został Augustyński fragment z *O Trójcy*, w którym zaakcentowana została samoistość umysłu, całkowicie zgadzająca się z samoistością intelektu, którą przedstawiał Tomasz.

Cała sprawa może się komplikować, gdy dostrzeżemy, że w *Summie teologii* dusza jest nazywana umysłem lub intelektem, podczas gdy jednocześnie intelekt jest władzą duszy, a nie samą duszą. Ważne jest tutaj podkreślenie, że Tomasz „nazywa duszę intelektem” i nie mówi o niej wprost, iż dusza ze swej istoty jest intelektem. Intelekt według Tomasza nie stanowi istoty duszy będąc jej władzą. W kontekście pytania, czy intelekt jest władzą duszy (jedną z władz duszy – q. 79, a. 1) odwołuje się do Augustyna sugerującego, że „umysł i duch oznaczają istotę duszy”. Tomasz w odpowiedzi na zarzut 1 wskazuje, że określenie jakichś najwyższych funkcji wiąże się z substancjalnym określeniem. Duszę zmysłową nazywa się zmysłem ze względu na najwyższą w duszy zmysłowej władzę. Intelektem nazywa się duszę mającą intelekt ze względu na jej władzę najwyższą (naczelną – *principalior*). W ten jednak sposób w *Summie teologii* z trzech wyróżnionych znaczeń umysłu pozostają jedynie dwa ostatnie.

Zdaniem O’Callaghana, gdyby chciało się mówić o „filozofii umysłu” w *Summie teologii*, to należałoby szukać jej w ramach filozofii duszy albo filozofii intelektu. Jego zdaniem zresztą żadna z opcji nie jest do końca właściwa, gdyż wiązałaby się z teoretycznym budowaniem uzasadnień podmiotu, który nie ma władz albo wyjaśnień władzy, która nie ma podmiotu. Jak zauważa w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*, dusza jest sprowadzona do umysłu, w *Summie teologii* umysł zredukowany zostaje do duszy albo też do intelektu. Istnienie umysłu w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*

było w swoisty sposób utożsamione z tym, czym umysł jest (rozważania o tym, czym coś jest, zdecydowały o uznaniu istnienia tego)²⁷. Odpowiedź na pytanie, czym jest umysł, sprawiła chęć pozytywnego rozstrzygnięcia istnienia czegoś takiego jak umysł. Nawet jeśli umysł odpowiada temu, co Augustyn nazwał *imago Dei*, to nie oznacza, że bycie na „obraz Boga” jest aktem istnienia tego bytu. Tomasz zresztą musi odpowiedzieć na zarzut, w którym pojawia się analogia między umysłem a aktem istnienia bytu: „Skoro więc miłowanie jest aktem miłości, a poznawanie aktem poznania, wydaje się, że istnienie jest aktem istoty, przeto umysł jest samą istotą duszy”²⁸. Tomasz dostrzega brak inferencji w tym argumentie – istnienie nie odpowiada umysłowi, który miałby być istotą duszy, gwarantującą w związku z tym jej funkcjonowanie.

W *Summie teologii* zagadnienie umysłu zatem nie funkcjonuje tak, jak w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*. Pojawia się w ramach rozważań nad duszą, jej związkiem z ciałem, a przede wszystkim obejmuje ogromną liczbę zagadnień, w których ukazany zostaje intelekt możliwościowy i czynny w powiązaniu z innymi władzami. W ramach *Summy teologii* projekt filozofii umysłu zostaje zastąpiony filozofią duszy i filozofią intelektu. Projekt ten po pierwsze ma skryształizowaną metodę badawczą, w której uzasadnienia będą funkcjonować według klucza od przedmiotu do aktu, od aktu do władzy, od władz do duszy. Po drugie, projekt ten w ramach porządku wykładu rozpocznie się od scharakteryzowania samej duszy, jej związku z ciałem, określenia władz i ich powiązania ze sobą. Po trzecie, problematyka związku zagadnień supranaturalistycznych zostanie przeniesiona do kwestii doskonalenia i uzyskiwania usprawnień i nie będzie stanowiła głównego przedmiotu zainteresowania. Po czwarte, filozofia intelektu w *Summie teologii* w sposób zasadniczy będzie odwoływać się do konceptualnych narzędzi metafizycznych i do tego bardzo wyraźnie określonych i osadzonych na zmodyfikowanych Arystotelesowskich pryncypiach bytowych – istnieniu i istocie, akcie i możliwości, formie i materii, substancji i przypadłościach. Być może o wypracowaniu takiej propozycji filozofii umysłu, która jest filozofią intelektu, przesądził dydaktyczny cel *Summy teologii*, ale być może była to również naturalna potrzeba opracowania tematu natury ludzkiej według klucza intelektu jako najważniejszej władzy, jaką posiada człowiek.

27 J. P. O'CALLAGHAN, *Aquinas Rejection of Mind, Contra Kenny*, s. 36–38.

28 QDV q. 10, a. 1, arg 3.

PODSUMOWANIE CZĘŚCI I

W ramach metafizyki intelektu, w części pierwszej, podjęto zagadnienia, które zmierzały do ustalenia natury ludzkiego intelektu. To, co zostało zrealizowane można przedstawić za pomocą następujących punktów:

- (1) Arystoteles jest autorem odróżnienia dwóch intelektów, intelektu możnościowego i czynnego. Odróżnienie to stało się dla kontynuatorów jego myśli filozoficznej prawdziwym *crux philosophorum*, gdyż było powodem rozchodzenia się interpretacji, które prowadziły albo do absolutyzowania intelektu czynnego, albo też do materializowania intelektu możnościowego. Niełatwy w lekturze tekst Arystotelesa z pewnością nie umożliwiał rozstrzygnięcia co do prawdziwości różnych interpretacji. Akwinata nie tylko przeprowadził wyjaśnienie samego tekstu Stagiryty, ale również wskazał racje jakie przyświecały mu w wykorzystaniu tej dystynkcji. Tomasz przyjął za Arystotelesem samą metodę mówienia o intelekcie poprzez formułowanie analogii do poznania zmysłowego, ale także podkreślił wagę uzasadnienia elementów możliwości i aktu w bycie poznającym intelektualnie. Akwinata zastrzegł, że Arystoteles w traktacie *O duszy* nie odnosił swoich słów do intelektu, który jako jedyny poznawał sam siebie, lecz do natury ludzkiej duszy rozumnej. Dążył w swojej interpretacji do uzasadnienia obecności obydwu intelektu w pojedynczym człowieku, gdyż tylko takie twierdzenie pozwala na obronę tezy: *hic homo intelligit*.
- (2) Tomasz z Akwinu, rozważając zagadnienie intelektu ludzkiego, stale odnosił się do struktury świata, zwracając uwagę na inne istoty intelektualne, tym samym podkreślając jego wyjątkowość. Jednak sposób wyjaśniania tej rzeczywistości, który rozpoczynał się od natury bytu absolutnego, był stale odnoszony do ustaleń na temat intelektu ludzkiego. Posiadanie intelektu możnościowego i czynnego jest rzeczą charakterystyczną dla człowieka, właściwie określa jego istotę jako najniższego, najbardziej spotencjalizowanego spośród bytów intelektualnych, a więc niematerialnych. Stopniowność intelektów nie tylko dotyczy różnych bytów, ale także samych ludzi, którzy w ramach usprawnień doskonali swoje działania aż do uzyskiwania mądrości. Jednak nawet najmądrzejszy spośród filozofów nie może przekroczyć stanu naturalnego i nie może dorównać

najniższemu spośród aniołów. Akwinata korzystając szczególnie z tradycji neoplatońskiej, opisuje intelekt ludzki jako: istotę rozumną niedosięgającą natury intelektualnej (Pseudo-Dionizy Areopagita), rozum ograniczony w poznawaniu tego, co poznają inteligencje (Boecjusz), „niższy” intelekt nieposiadający Boskiej godności, jaką mają aniołowie (*Księga o przyczynach*), rozum będący „w cieniu” natury intelektualnej (Izaak Izraeli), „ostatni” w naturze intelektualnej (Awerroes). W tradycji neoplatońskiej powstaje problem określenia natury ludzkiej zdolności poznawczej i kluczowe staje się rozstrzygnięcie czy człowiek ma rozum, czy intelekt. Według Tomasza, który wychodzi w tym temacie z zasad Arystotelesowskich problemu nie będzie, gdyż odróżni porządek nazywania od porządku rzeczywistego i wówczas posiadanie dwóch intelektów wystarczy, aby uznać zarówno słabość ludzkiego intelektu, jak i uznać, że właściwe dla człowieka jest posługiwanie się rozumem w poznawaniu.

- (3) Intelekt boski jest przez Tomasza określony jako prosty akt, w którym z powodu doskonałości nie ma żadnej możliwości. Akwinatę w określeniu natury intelektu Boga i Jego wiedzy interesuje sposób, w jaki funkcjonują w nim formy poznawcze. Postępując w orzekaniu o naturze Boga drogą negacji, przyczynowania i doskonałości, uznawał, że w naturze Boga, która jest jednością, intelekt, przedmiot poznania, sama forma poznawcza, a także poznanie, będą jednym i tym samym. Akwinata wielokrotnie wypowiada się słowami analogii o relacji intelektu boskiego do ludzkiego podkreślając, że pierwszy jest przyczyną rzeczy i pozostaje ich miarą i czymś mierzącym, drugi zaś jest w całkowitej swojej naturze mierzony naturą rzeczy. Doskonałość i prostota Boga są dla Tomasza wyznacznikami określania natury intelektu boskiego. Akwinata dotyka tematu istnienia intelektu możliwościowego i czynnego w aniołach. Negatywnie rozwiązując ten problem, podkreśla, że intelekt anioła w swojej naturze pozostaje w akcie poznania, w którym został ustanowiony. I choć ma wiele form w swoim intelekcie i może zmieniać formy, które rozważa, to jednak nie ma intelektu możliwościowego, który umożliwiałby zdobywanie wiedzy, ani też czynnego, aby dokonywać abstrahowania. Tym samym inny jest sposób poznawania rzeczy jednostkowych – radykalnie różny od ludzkiego, ale zarazem bliski poznaniu, jakie ma Bóg.

- (4) Dotykając zagadnienia intelektu ludzkiego, ukazano jego odniesienie do duszy jako formy ciała ludzkiego. Intelekt człowieka jest wyznaczanym przez formę obszarem możliwości (intelekt możliwościowy) i przyczynowanym przez duszę aktem (intelekt czynny) umożliwiającym każdorazowo poznanie intelektualne. Aby zrozumieć naturę intelektu ludzkiego jako władzy niematerialnej, konieczne było ukazanie funkcjonowania duszy jako formy subsystentnej, jako struktury organizującej ciało, ale także niezależnej od niego. Tomasz uzasadniał ten sposób istnienia naturą działania intelektualnego, którym człowiek przekracza działalność ograniczoną czasem i przestrzenią. O ile forma bytu każdorazowo określa stałą tożsamość danego bytu, o tyle intelekt zapewnia kształtowanie wyjątkowego charakteru bytu ludzkiego, właściwie okazuje się samym jądrem tej tożsamości, gdy człowiek przez poznanie intelektualne („doświadcza”) poznaje siebie samego. Ponieważ ten temat został podjęty w kontekście odpowiedzi na pytanie, czy intelekt stanowi istotę człowieka, to naturalne stało się skorzystanie w jego rozstrzygnięciu z określeń opisujących relację całości do części. Akwinata wielokrotnie, szczególnie w dyskusjach z awerroizmem, określał intelekt ludzki jako formę człowieka. Nie ma wątpliwości, że takie określenie nie kłóciło się z odróżnieniem intelektu od samej formy, która pozostawała pierwszym i ostatecznym aktem ciała ludzkiego.
- (5) Poruszana problematyka intelektu możliwościowego i czynnego domagała się wielu wyjaśnień i rozstrzygnięć przy próbie zarysowania ich statusu ontycznego jako władz duszy. Choć wedle Tomasza *compositum* duchowo-cielesne jest za każdym razem podmiotem władz, to jednak forma jest ich zasadą, przyczyną sprawczą i celową. Natura obydwu intelektów wyraża się w byciu przypadłością i właściwością. Choć odróżnienia zastosowane przez Tomasza w określaniu charakteru przypadłości i właściwości mogą wydawać się przesadzone pod względem teoretycznym, to jednak wyrażają pragnienie dotarcia do rozpoznania ich natury, a konsekwencje ich zrozumienia narzucają się same w sytuacji przypisywania czy też ich odmawiania człowiekowi. Tomasz określił intelekt możliwościowy jako władzę bierną a intelekt czynny władzę czynną, sugerując tym samym ich ścisły związek w działaniu intelektualnym. Jednym z ważniejszych pytań rozdziału piątego było to, które dotyczyło określenia

intelektu czynnego jako władzy duszy. Akwinata zdecydowanie przypisuje intelektowi czynnemu zarówno pozycję aktu w aktach poznawczych, jak i przypadłościowy charakter, wyznaczony przez formę substancjalną.

- (6) Intelpekt możnościowy i czynny różnią się jako dwie władze ze względu na spełniane akty, a także ze względu na przedmioty, które warunkują wykonanie takich, a nie innych aktów. Jeśli przedmiotem ludzkiego intelektu pozostaje istota rzeczy materialnej, to z konieczności jej poznanie domaga się wyróżnienia władzy, która *intelligibile in potentia* wprowadzi w stan *intelligibile in actu*, a ono zostanie przyjęte przez odrębną władzę. Tym samym przedmiotem intelektu czynnego jest to, co intelektualne w możliwości, a przedmiotem intelektu możnościowego jest to, co intelektualne w akcie. Przy czym trzeba podkreślić, że intelekt czynny odsłaniając intelektualną strukturę przedmiotu, jest skierowany w relacji właśnie do przedmiotu, a nie do intelektu możnościowego. Intelpekt czynny nie jest aktem, który aktualizowałby przedmiot intelektu możnościowego. Opierając się na odczytanych w tekstach Akwinaty argumentach za realną różnicą między istotą a istnieniem, można ukazać sens realnej różnicy między intelektem możnościowym i czynnym.
- (7) Intelpekt możnościowy i czynny są w tekstach Akwinaty podstawą do budowania wyjaśnień wszelkich operacji, sprawności i aktów intelektualnych. Można to dostrzec na poziomie, który został określony jako semantyka nazw intelektu, gdyż Tomasz bardzo chętnie znajduje w intelekcie możnościowym i czynnym desygnaty używanych w tradycji filozoficznej nazw i terminów. Postępując w ten sposób, Akwinata wskazał na desygnat dla takich nazw, jak: intelekt teoretyczny i praktyczny, inteligencja, rozum, pamięć, rozum wyższy i niższy, sumienie i syndereza oraz umysł. Oczywiście nazwy te należą do różnych kategorii i należy je jak najbardziej traktować jako nazwy traktujące o różnych klasach: aktywnościach, sprawnościach albo grupach nazw.
- (8) Natura intelektu możnościowego posłużyła do uzasadnienia niematerialności sfery intelektualnej. Argumentem noszącym miano „z blokowania” Tomasz pokazywał, że tylko natura w żaden sposób nie zdeterminowana wobec swego przedmiotu, nie zdeterminowana cielesnością, może spełniać swoje akty, dochodząc do poznania istoty każdej rzeczy poznawanej. Natura znajdującą się w intelek-

cie może jedynie blokować jej działania, może powstrzymywać przed poznaniem nowych przedmiotów. „Plastyczność” intelektu możliwościowego, która jest pierwszym założeniem tej argumentacji, pozwala na zwrócenie uwagi na to, że ta władza, *in quo omnia fiunt* jest ograniczona materialnością tylko o tyle, o ile ona stanowi jego przedmiot poznania. Omówiony argument „z blokowania” jednocześnie pokazywał, że choć dusza z powodu działalności intelektualnej jest niematerialna, to jednak związek z ciałem nie prowadzi do ucieleśnienia duszy. Zadanie zaś intelektu czynnego będzie wyrażać dążenie do dematerializowania przedmiotu, który będzie pobudzał intelekt możliwościowy.

- (9) Ostatnim punktem w części pierwszej było zwrócenie uwagi na zagadnienie umysłu. Choć jego znaczenie zostało omówione w ramach semantycznych określeń intelektu, to tutaj poświęcono mu uwagę bardziej z powodu ustalenia ścisłych relacji między intelektem i umysłem, a także możliwości zbudowania filozofii intelektu w opozycji do nietrafionych w odniesieniu do Tomasza prób budowania na jego myśli filozofii umysłu. Dla Tomasza umysł może oznaczać zespół dwóch najwyższych w człowieku władz duszy – intelekt i wolę w ich współpracy na rzecz realizacji natury ludzkiej. Umysł może być również identyczny z działaniem intelektualnym, o ile mowa jest o „wyznaczaniu miary”, jednak wówczas nie będzie potrzeby mówienia o czymś więcej w dziedzinie poznania intelektualnego. Wreszcie umysł może oznaczać również zespół najwyższych władz w człowieku, jednak w odniesieniu do podmiotu, który te władze wyznacza, będzie on identyczny z duszą jako zasadą wszelkich działań intelektualnych. Nie ma wątpliwości, że jakiegokolwiek wypowiedzi Akwinaty o umyśle miały związek z próbą wypracowania w ramach tradycji augustyńskiej rozumienia duszy i jej władz, które charakteryzowałoby tradycję Arystotelesowską.

CZĘŚĆ II

TEORIA POZNANIA INTELEKTUALNEGO

Problematyka intelektu ludzkiego zostanie w części drugiej ściśle związana z jego aktywnością, tak aby pokazać dynamikę poznawczej działalności człowieka. Choć tej dynamiki powinno oczekiwać się po wskazaniu na władzę, moc, potencjalność ludzkiego intelektu, to jednak dopiero podczas charakteryzowania aktów intelektu można ją faktycznie dostrzec i wyrazić.

Tę część pracy wyznacza grupa tematów związanych najpierw z wyjaśnieniem genezy i źródeł ludzkiego poznania. Słynna formuła o Arystotelesowskiej proveniencji – *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* – pokazuje wyraźnie jaki jest sens Tomaszowego realizmu filozoficznego. Następnie podjęty zostanie problem pierwszorzędno aktu intelektu czynnego, jakim jest abstrahowanie. W związku z aktami intelektu możliwościowego wyjaśnione zostanie „rozumienie tego, co niepodzielone” oraz „łączenie i dzielenie”. Dalej podjęty zostanie problem intelektualnych form poznawczych (*species intelligibilis*) oraz jedności i tożsamości intelektu ludzkiego z przedmiotem poznawanym. Przy zagadnieniu poznania intelektualnego nie może zabraknąć węzłowych Tomaszowych tematów filozoficznych: poznania prawdy, intuicji oraz poznania siebie. Ostatni temat, domykający tę problematykę będzie pokazywał formowanie pojęcia i słowa w ludzkim intelekcie.

ROZDZIAŁ 1

NIHIL EST IN INTELLECTU... – POZNANIE ZMYŚLOWE ŹRÓDŁEM POZNANIA INTELEKTUALNEGO

Temat, który zostanie podjęty w tym rozdziale, jest bardzo rozległy, a tutaj zostanie jedynie zasygnalizowany. Jego rozległość wiąże się bowiem z generalnym pytaniem teoriopoznawczym o źródła ludzkiej wiedzy, a co za tym idzie o jej naturę. Pytanie, które należałoby tutaj postawić, by ograniczyć w pewien sposób obszar poszukiwań, dotyczy relacji między intelektem jako władzą niematerialną (duchową) poznającą istotę rzeczy materialnych a zmysłami, które mają organiczny, fizyczny charakter, które poznają to, co przypadłościowe. Najłatwiej na to pytanie byłoby odpowiedzieć, że intelekt korzysta ze zmysłów spełniając akty niematerialne, poznając w danych zmysłowych istotę rzeczy. Czy jednak, wyrażając się w ten sposób, nie sugerujemy, że gdy intelekt posługuje się władzami cielesnymi, to stanowią one dla niego narzędzia umożliwiające osiągnięcie własnego przedmiotu? Jeśli pozostaną jego narzędziami, to będą dla niego organami, ale wówczas trudno będzie uzasadnić niematerialny status ludzkiego intelektu. Zawężenie tematu relacji między poznaniem zmysłowym a intelektualnym dokona się poprzez próbę zarysowania odpowiedzi na pytanie, co oznacza w myśli Akwinaty słynne *adagium: nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*.

Warto na początku podkreślić, że rozważania nad naturą poznania zmysłowego były dla Tomasza bardzo istotne¹. W *Summie teologii* w miejscu, w którym rozpoczyna opis władz duszy, pisze, że i tak dla teologa najważniejsze jest wyjaśnienie władz intelektualnych: intelektu i woli oraz ich sprawności². Charakterystyka pozostałych władz nie pozostaje bez znaczenia. Władze zmysłowe powinny zostać omówione, ale pod warunkiem, że może to dalej służyć ukazaniu właściwego charakteru działań intelektualnych. Omówienie władz poprzedzających opis natury sfery intelektualnej oznacza

1 Współcześni autorzy chętnie zastanawiają się, czy można mówić o swoistej teorii spostrzeżenia zmysłowego u Akwinaty. Zob. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature...*, s. 171–180. A. J. LISSKA, *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*, s. 8–29.

2 *ST* I, q. 78, proemium.: „Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentialium quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animae in speciali erit tripartita, primo namque considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum; secundo, de potentiis intellectivis; tertio, de potentiis appetitivis”.

wejście w „przedsionki” wyjaśnień zagadnienia intelektu. Tomasz wprowadza tę kategorię, mówiąc, że trzeba rozważyć władze, na których opiera się działalność intelektu, a dokładniej władze zmysłowe, gdyż stanowią one właśnie *preambula ad intellectum*. Tym samym Akwinata podkreśla bardzo wyraźnie, zapożyczoną od Arystotelesa zasadę metodologiczną – żeby mówiąc o władzach intelektualnych opierać się na analogiach związanych z poznaniem zmysłowym. Tomasz podejmuje się więc omówienia poznania zmysłowego z dwóch różnych powodów: dlatego, że poznanie intelektualne rozpoczyna się wraz z poznaniem zmysłowym, a także dlatego, że ustalenie charakteru działania intelektów dokonuje się na podstawie wiedzy na temat poznania zmysłowego.

1.1. Tomaszowy empiryzm

Stanowisko Akwinaty odnośnie do określenia roli poznania zmysłowego dla poznania intelektualnego w sposób zdecydowany można określić jako empiryczne. Jak podkreśla Anthony Lisska, nie można jednak powiązać tego stanowiska z jakimkolwiek nowożytnym ujęciem, a szczególnie z tradycją brytyjskiego czy też amerykańskiego empiryzmu (od Locke’a i Berkeley’a po Hume’a czy Milla). Jego zdaniem wprowadzenie do wyjaśnienia poznania zmysłowego władzy myślenia (*vis cogitativa*) oraz intelektu czynnego, umożliwia wykroczenie poza ograniczenia nowożytnego stanowiska empirystycznego³. Pierwsza z tych władz umożliwia poznanie zmysłowej rzeczy jednostkowej, która nie jest tylko zwykłą wiązką wrażeń. Z kolei przyjęcie intelektu czynnego do wyjaśnienia ludzkiego poznania, nie pozwala na stwierdzenie, że Akwinata faktycznie pozostał do końca empirystą (choć przez niektórych interpretatorów jest mimo wszystko określany jako natywista)⁴. Empiryzm do jakiego był przekonany Tomasz, zostaje przekroczony w opisie aktu abstrakcji, którego dokonuje intelekt czynny.

Za Lisską warto podkreślić również, że Tomaszowy empiryzm nie był stanowiskiem teoriopoznawczym wyseparowanym względem jego metafizyki. Wynikało ono z założeń metafizycznego realizmu. Samo przyjęcie zasady *nihil est in intellectu* nie musi być znakiem rozpoznawczym empirysty. Tomasz, wypowiadając je, nie zgadza się jednocześnie, aby istniały w sposób samoistny

3 A. J. LISSKA, *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*, s. 65.

4 Zob. H. SMIT, *Aquinas's Abstractionism*, s. 85–118.

jakieś substancje, które służyłyby jako przedmioty wiedzy ludzkiej – poza jednostkowymi substancjami istniejącymi w świecie fizycznym⁵. Odmawia więc istnienia platońskim ideom-formom, które w tradycji średniowiecznej określano mianem *universalia ante rem*. Zasada, która mówi, że „nie ma niczego w intelekcie, czego nie byłoby wcześniej w poznaniu zmysłowym”, zakłada również, że patrząc od strony źródła ludzkiego poznania, nie będzie w naturalny sposób poznawane przez człowieka coś, co nie istnieje w czasie i przestrzeni (choć oczywiście wiele z tego, co niepoznane przez zmysły, może zostać wyrozumowane). Co do tego, czy w ogóle nie będzie poznawalne, to jest inne zagadnienie, na pewno należy powiedzieć, że o takich bytach, których nie można poznawać poprzez zmysły, nie można mieć także wiedzy na miarę ludzkiego intelektu możliwościowego. Wiedza o aniołach i Bogu jest dla człowieka z tego właśnie powodu ograniczona. Akwinata choć mógł znać jedynie trzy spośród *Dialogów* Platona⁶, pisał o ontologii Platona w następujący sposób: „Utrzymywał bowiem Platon, że formy przedmiotów otaczającego nas świata bytują samoistnie bez materii, w następstwie czego są umysłowo poznawalne, gdyż dana rzecz jest aktualnie poznawalna umysłowo dzięki temu, że jest niematerialna. Tego rodzaju formy nazywał gatunkami lub ideami i był zdania, że dzięki uczestnictwu w nich zarówno materia cielesna kształtuje się na to, by jednostki w sposób naturalny przynależały do właściwych im rodzajów i gatunków, jak i intelekty nasze stają się zdolne do tego, by miały wiedzę o rodzajach i gatunkach rzeczy”⁷. Co interesujące, Akwinata wypowiadał się krytycznie na temat Platońskiego rozumienia rzeczywistości właśnie w kontekście stwierdzenia konieczności przyjęcia intelektu czynnego. Patrząc na ten problem od drugiej strony, gdyby poznanie zmysłowe nie było czymś wyjściowym dla ludzkiego intelektu, wówczas właściwy przedmiot poznania intelektualnego byłby formą oddzieloną, ale również natura rzeczy zmysłowych nie istniałaby w tym, co szczegółowe.

5 A. J. LISSKA, *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*, s. 64.

6 Chodzi o *Fedona*, *Menona*, *Parmenidesa* i fragmenty *Timajosa*. Zob. R. PASNAU, CH. VAN DYKE, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, t. 2, s. 798.

7 ST I, q. 79, a. 3, co.: „Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et huiusmodi vocabat species, sive ideas, ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent”. Por. SCG II, c. 77, s. 500; QDA a. 4, co.

1.2. Charakterystyka zmysłów zewnętrznych

Akwinata, mówiąc o poznaniu zmysłowym, chcąc całościowo omówić ten rodzaj działań poznawczych, kieruje swoją uwagę na podziały zachodzące wśród władz zmysłowych, a także podkreśla wyraźną różnicę między poznaniem zmysłowym i intelektualnym. Jeśli chodzi o poznanie zmysłowe, to należy przedstawić następującą charakterystykę tego etapu poznawczego:

- (1) Każdy zmysł składa się dwóch elementów – władzy oraz organu cielesnego. Ich połączenie jest bardzo ścisłe, na zasadzie połączenia formy substancjalnej i materii pierwszej w bytach materialnych⁸. Przez organ zmysłów wewnętrznych nie należy rozumieć wyłącznie narządów umieszczonych na zewnątrz, ale również ich przedłużenie, które prowadzi przez nerw do obszaru zmysłu wspólnego⁹. Akwinata akcentuje również to, że ostatecznie „w głowie” należy zlokalizować wszystkie zmysły (w przypadku dotyku, jego zasada i tak tkwi w mózgu) – zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne¹⁰. Sam organ spełnia funkcję pośredniczącą między władzą a przedmiotem¹¹.
- (2) Przedmioty poszczególnych zmysłów w sposób bezpośredni dokonują w nich zmiany, przez co ich wyróżnianie oparte jest na rozwinięciu problematyki ich przedmiotów. Przedmioty zmysłów są następujące: *per se* oraz *per accidens*, przy czym pierwszy z przedmiotów ma odróżnienie w postaci przedmiotów *per se* właściwych (*propria*) oraz *per se* wspólnych (*communia*). Do przedmiotów przypadłościowo postrzeganych przez zmysły zewnętrzne należą: biała ściana, ptak wijący gniazdo. Przedmiotem właściwym *per se* dla wzroku jest

8 *InDA* II, l. 2, n. 7: „Sed corpus quod est perfectum per animam, est potentia habens quidem actum primum, sed aliquando carens actu secundo. Sed sicut oculus est aliquid compositum ex pupilla sicut materia, et visu sicut forma, ita animal est compositum ex anima sicut forma et ex corpore sicut materia”. Por. S. ADAMCZYK, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, s. 2–4.

9 *InDMR* I, l. 5, n. 6: „(...) sed sensitivum animae dicitur potentia sensitiva, quae quia est principium sensibilis operationis animae quae per corpus exercetur, oportet esse in aliqua determinata parte corporis; et sic principium visionis est interius iuxta cerebrum, ubi coniunguntur duo nervi ex oculis procedentes. Et ideo oportet quod intra oculum sit aliquod perspicuum receptivum luminis, ut sit uniformis immutatio a re visa usque ad principium visivum”.

10 *ST* III, q. 8, a. 1, co.: „Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. (...) Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus. Et inde est quod dicitur Isaiae IX, senex et honorabilis ipse est caput. Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem”.

11 *SENT* II, d. 19, q. 1, a. 1, co.: „(...) cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus. Visus enim nihil cognoscit nisi illud cujus species potest fieri in pupilla”.

- biel ściany, przedmiotem wspólnym *per se* jest powierzchnia białej ściany ujęta w kategoriach ilości (wielkości)¹².
- (3) Działanie zmysłów jest wyjaśniane za pomocą kategorii zmiany i to zmiany zarówno naturalnej, jak i duchowej (*immutatio naturalis et spiritualis*). Tomaszowi za przykład służy zmysł wzroku ze względu na jego wyjątkowość w stosunku do działań pozostałych zmysłów. We wzroku nie następuje naturalna zmiana narządu i przedmiotu, co wyraźnie dokonuje się w pozostałych zmysłach¹³. W obydwu przypadkach przyjęcie formy poznawanego przedmiotu dokonuje się bez materii¹⁴, jednak w przypadku zmiany duchowej mamy do czynienia z „powstaniem intencji zmysłowej”, gdyby było inaczej, jak pisze Tomasz, wszystkie byty mogłyby poznawać¹⁵.
- (4) Każdy ze zmysłów odbiera odpowiednie formy, które ze względu na aktualne działanie zmysłu wspólnego staną się *species sensibilis*. Ta ostatnia, jak również wszystkie formy poszczególnych zmysłów, na których odcisnęły piętno właściwe, przypadłościowe i wspólne przedmioty, zachowuje swoją jednostkowość. Jak pisze Tomasz „zmysł przyjmuje co prawda formę poznawczą bez materii, ale wraz z materialnymi uwarunkowaniami”¹⁶. Uwarunkowania te przedmiotowo jednostkują formę poznawczą, która musi być poddana abstrakcji, aby być poznawaną przez władzę intelektu możliwościowego¹⁷.
- (5) Żaden ze zmysłów zewnętrznych nie dokonuje aktu refleksji, a więc nie poznaje siebie ani też własnych aktów – „zmysł właściwy i szczegółowy odbiera wrażenia z racji poruszenia narządu materialnego, pochodzącego od zewnętrznych podmiotów zmysłowych.

12 ST I, q. 78, a. 3, ad 2: „Ad secundum dicendum quod magnitudo et figura et huiusmodi, quae dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens et sensibilia propria, quae sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes. Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet quod sunt species quantitatis”.

13 Zob. ST I, q. 78, a. 3, co.

14 *InDA* II, l. 24, n. 3: „Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, inquantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale”.

15 ST I, q. 78, a. 3, co.: „Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur”.

16 QDV q. 2, a. 2, co.: „Sensus autem recipit quidem species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus”. Zob. ST I, q. 84, a. 2, co.; ST I, q. 85, a. 1, co.

17 SENT III, d. 23, q. 1, a. 2, co.: „Uno modo comprehendit essentias rerum quae cadunt in sensu, abstrahendo ab omnibus individuandis, sub quibus cadebat in sensu et in imaginatione; et sic remanebit pura essentia rei, puta hominis, quae consistit in his quae sunt hominis inquantum est homo”.

Jest zaś niepodobieństwem (*non est autem possibile*), by jakaś rzecz materialna poruszała samą siebie, lecz jedna rzecz bywa poruszana przez drugą. I dlatego akt zmysłu właściwego i szczegółowego bywa przyjęty przez zmysł wspólny”¹⁸.

- (6) Władze zmysłowe podlegają uszkodzeniom ze względu na uszkodzenia organów.

Wszystkie te wyjaśnienia mają charakter konceptualny – stanowią bowiem teoretyczny sposób wyjaśnienia działania władz zmysłowych ze względu na założenia i racje wyznaczone przez myśl Arystotelesowską¹⁹. Tomasz dodaje do nich jednak pewne szersze wyjaśnienia, które nie mogą zostać pominięte, a związane są z teleologicznym ich ujęciem. Akwinata jest przekonany, że wyjaśnienie władz zmysłowych może się dokonać przez wskazanie, do czego poznanie zmysłowe prowadzi, a więc wskazanie na przyczynę celową organizującą je. Można przecież zapytać, dlaczego człowiek ma pięć zmysłów zewnętrznych i cztery wewnętrzne. Odpowiedź Tomasza jest jednoznaczna: „Ponieważ natura nie zawodzi w tym, co konieczne, wobec tego powinno być tyle działań duszy zmysłowej, ile potrzeba do życia doskonałego zwierzęcia. A żadnego z tych działań nie można sprowadzić do jednej zasady; przeciwnie, domagają się one rozmaitych władz, skoro władza duszy nie jest niczym innym, jak tylko najbliższą zasadą działania duszy”²⁰.

1.3. Charakterystyka zmysłów wewnętrznych

Według Tomasza poznanie zmysłowe polega na różnorodnym odbieraniu jakości, których dostarczają zmysły. Ma ono jednak charakter stopniowalnego przechodzenia od aktualnego spostrzegania do zdolności umożliwiających odtwarzanie minionych spostrzeżeń. Niektóre zwierzęta, w tym również czło-

18 ST I, q. 87, a. 4, ad 3: „(...) sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem”.

19 Zob. ST I, q. 77, a. 3, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente. Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei”. Zob. *InDA* III, l. 1, n. 19: „Deinde cum dicit inquit autem inquit causam pluralitatis sensuum. Et hoc est quoddam consequens speciem totam et in talibus assignanda est causa finalis, ut philosophus docet in ultimo de generatione animalium”.

20 Zob. ST I, q. 78, a. 4, co.: „cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias, cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae”.

wiek, mają władze zmysłowe, które odbierają także takie rodzaje spostrzeżeń, które formalnie nie są spostrzegane przez zmysły zewnętrzne. Zagadnienie zmysłów wewnętrznych pokazuje, jak dalece zwierzęta przez naturę i jej Stwórcę mogą być udoskonalone w swoim działaniu. Temat ten w kontekście zasady *nihil est in intellectu* pozwala na dostrzeżenie jeszcze jednego aspektu, a mianowicie tego, że ostatecznie intelekt korzysta z wyobrażeń (*phantasma*) jako efektu działań tych władz – to na nich dokonuje abstrakcji, a także do nich zwraca się w każdym akcie intelektualnego poznania.

Przez zmysły wewnętrzne zasadniczo należy rozumieć cztery władze poznawcze: zmysł wspólny, wyobraźnię, władzę osądu myślowego i pamięć²¹. Ich wyróżnienie dokonuje się ze względu na determinujące je właściwe przedmioty oraz na działania, czyli akty, które spełniają. Ich charakterystyka wyraża się także w tym, że spośród wymienionych, dwa zmysły (zmysł wspólny, władza osądu myślowego) wyłącznie przyjmują, odbierają spostrzeżenia zmysłowe bądź też odbierają to, co ma charakter zmysłowy, ale przez zmysły zewnętrzne nie jest zauważalne, jak chociażby użyteczność przedmiotu, jego szkodliwość. Pozostałe dwa zmysły zatrzymują i przechowują to, co zostało doznane, poznane, czy też doświadczone (wyobrażenia z fantazją i pamięć z przypominaniem).

Poszczególne zmysły wewnętrzne można zaprezentować, wskazując na ich przedmioty i akty:

- (1) Zmysł wspólny (*sensus communis*) stanowi „korzeń”, zasadę zmysłów zewnętrznych, ponieważ jego aktem jest spostrzeganie aktów poszczególnych zmysłów. Zmysł wspólny odróżnia zmysłowe jakości właściwe dla poszczególnych zmysłów (oko – np. kolor żółty; smak – np. słodczy; węch – np. kwiatostan lipy; dotyk – np. kleistość), następnie wydaje sąd stwierdzający dokonywanie się postrzegania przez zmysły zewnętrzne – „widzę, że widzę” (czego żaden ze zmysłów nie potrafi). Właściwym przedmiotem zmysłu wspólnego są tzw. wspólne przedmioty zmysłowe, nieuchwytne przez konkretne zmysły, np. ruch, liczba, kształt, wielkość.

21 Argument na istnienie zmysłowych władz wewnętrznych ma wymiar teleologiczny. Tomasz wychodzi z założenia, że „natura” nie zawodzi w tym, co jest konieczne do działania poszczególnych bytów. Niezawodność – a więc i konieczność – wiąże on w tym miejscu z doskonałością (Zob. *ST I*, q. 78, a. 4, co). Doskonałość danego bytu (*esse in actu*) oraz jego działania wymagają posiadania takiej ilości potencjalności, która jest możliwa i konieczna do zrealizowania. Działania duszy są przeciw podmiotowane przez jej władze (*potentiae*). A władza nie jest niczym innym jak „najbliższą zasadą działania” (Zob. *ST I*, q. 78, a. 4, co). Dlatego posiadanie wielu działań nie sprowadza się do jednej zasady, ale przeciwnie – różne działania domagają się rozmaitych władz (podmiotów tych działań).

- (2) Wyobraźnia (*imaginatio*) jest jakby skarbcem przechowującym zmysłowe obrazy poznawanych przedmiotów. Do aktów tego zmysłu wewnętrznego należą: zatrzymywanie i zachowywanie, przedstawianie się rzeczy w wyobraźni (*apparitio*). Kolejnym aktem jest to, co w sposób potoczny kojarzone jest z wyobrażaniem sobie – zespalanie i łączenie obrazów w nowe formy poznawcze (np. złota góra). Należy powiedzieć, że ten akt wyobraźni sprawia, że można ją nazwać „fantazją”. Przedmiotem zaś wyobraźni jako władzy biernej, jest wyobrażenie rzeczy, która jest nieobecna dla aktualnie poznającego podmiotu (jest np. za drzwiami, była widziana wczoraj).
- (3) Władza osądu myślowego (*vis cogitativa*) działa w ten sposób, że przyjmuje przedmioty nieodebrane przez zmysły zewnętrzne (jak chociażby wspomniana ocena użyteczności niedostrzegana przez wzrok, a uchwycona właśnie przez tę władzę). Spostrzega zmysłowe intencje rzeczy niespostrzeżone przez zmysły zewnętrzne. Władza ta również, działając pod wpływem intelektu ludzkiego, wyprowadza szczegółowe wnioski z podanych przez intelekt czynny przesłanek, zestawia ujęcia szczegółowe, ujmując przedmiot jednostkowy jako należący do wspólnej z innymi natury. Tomasz wówczas mówi, że działa na zasadzie rozumu szczegółowego (*ratio particularis*).
- (4) Pamięć (*memoria*) jest podobnie jak wyobraźnia skarbcem, lecz nie zmysłowych obrazów, tylko ujęć będących przedmiotem władzy osądu myślowego. Przedmiot pamięci tym się również charakteryzuje, że jest on określony jako przeszły, poznany wcześniej (czasowo) oraz opatrzone ujęciem szkodliwości, użyteczności, odpowiedniości, wrogości czy też przykrości, które pochodzi od władzy oceny.

Dla Akwinaty oczywiste jest, że zwierzęta również mają zmysły wewnętrzne. Jednocześnie oczywiste jest, że na tych władzach kończy się zmysłowe życie zwierząt. I choć mogą one dzięki zdolności władzy osądu działać na podobieństwo człowieka, to jednak pozostanie to działanie „jakby rozumne”. Akwinata, mówiąc o życiu zmysłowym zwierząt, wskazuje, że niektóre zwierzęta doskonałe mają komplet władz, inne mogą być ograniczone w zakresie spostrzegania zmysłowego²².

22 Nie wszystkie zwierzęta mają zmysły wewnętrzne, a jedynie te, które są nazywane „zwierzętami doskonałymi”, gdyż wiąże się to ze strukturą i doskonałością organizmu oraz posiadaniem: (1) „największej różnorodności organów”; (2) wielu czynności w swoim życiu, które są możliwe przez różnorodne części; z zastrzeżeniem, że części nie znajdują się w całym ciele, ponieważ dla gatunku zwierząt niedoskonałych (np. *anulosa* – pierścienice) odcięcie fragmentu ich ciała nie powoduje śmierci gatunku, co może nastąpić w przypadku zwierząt doskonałych; (3) ruchu o charakterze progresywnym (nie jest cyrkularny, jak

Człowiek ma zmysły wewnętrzne, które działają jednak inaczej niż w zwierzętach – np. człowiek ma władzę myślenia, w miejscu władzy osądu, ma władzę nazywaną *phantasia*, a nie wyłącznie wyobraźnię, pamięć wraz z przypominaniem (*reminiscentia*), a nie wyłącznie doskonałą pamięć. Te sformułowania uchylają już w pewien sposób naturalizm i pokazują strategię myślenia Akwinaty, które związane jest zawsze z pewnym zastrzeżeniem. Człowiek ma to, co zwierzę, jednak to dusza – forma rozumna ciała – wyznacza władze, które są ontologicznie doskonalsze, choć funkcjonalnie mogą być gorsze.

Wymienione cztery zmysły wewnętrzne stanowią propozycję wyjaśniania zmysłowego etapu poznawania. Zgodnie z zasadą Arystotelesa, że „niczego nie ma w intelekcie, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach”, władze te tłumaczą, w jaki sposób intelekt ludzki poznający z natury to, co intelektualne, osiąga wiedzę o tym, co szczegółowe. Jednocześnie rozwiązują problem aspektowego poznania zmysłowego – przedmiot zmysłowy nie jest rozpatrywany w aspekcie wyłącznie jakości związanych ze zmysłami zewnętrznymi, ale również wraz z ujęciem tego przedmiotu w obrębie przedmiotu wspólnego, wyobrażonej formy, ujętej zmysłowej intencji oraz uchwycenia jego przeszłego, uprzedniego poznania.

1.4. Korzystanie z wyobrażeń

Należy zwrócić uwagę na jeszcze inny aspekt wyjaśniający omawianą formułę zapewniającą teoriopoznawczy realizm. Oznacza ona również, że działanie intelektualne polega na używaniu i sięganiu do wyobrażeń, jako czegoś, co warunkuje akty poznawcze. Akt intelektu, który polega na zdobywaniu nowej wiedzy, oznacza posługiwanie się wyobrażeniami, ale również posługiwanie się wiedzą posiadaną sprawnościowo, również domaga się współwystępującego wyobrażenia²³. Wyobrażenia (*phantasmata*) nie są niczym innym, jak „zmysłowym obrazem (*imagines corporum*)”²⁴ albo też

w gwiazdach, ani nie jest związany z rośnięciem, jak w przypadku roślin); naturalnej potrzeby wielu rzeczy do utrzymania swojego życia, przez co muszą się poruszać, by zdobyć z daleka to, co im do życia konieczne; (4) wszystkich zmysłów zewnętrznych, w przeciwieństwie do zwierząt niedoskonałych, które mogą mieć wiele, lecz nie wszystkie (np. *talpa* – kret) lub mogą mieć jeden (np. dotyk), konieczny do życia; (5) wszystkich organów zmysłowych, przez które mogą poznawać wszystkie przedmioty zmysłowe. Dla Tomasza i tak zwierzęta doskonałe będą tym się charakteryzować, że będą miały pamięć. Zob. M. ZEMBRZUSKI, *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania*, s. 183–185.

²³ ST I, q. 84, a. 7, co.

²⁴ SENT III, d. 23, q. 1, a. 2, co.

„podobizną szczegółowej rzeczy (*similitudo rei particularis*)”²⁵, która istnieje w czasie i przestrzeni (tu i teraz).

Akwinata w opisie relacji między poznaniem zmysłowym a intelektualnym podkreśla nie tylko drogę genetyczną, drogę nabywania wiedzy, ale także strukturalne funkcjonowanie intelektu. W sposób konieczny intelekt, rozważając jakikolwiek przedmiot, musi zwracać się do wyobrażeń, ilustrujących poznany intelektualnie przedmiot. Pewną kontynuacją abstrahowania pozostaje właśnie przedstawianie treści pojętych za pomocą wyobrażeń. Nie oznacza to, że intelekt posługuje się wyobrażeniami jako narzędziem cielesnym, raczej zwraca się do władzy wyobraźni (*convertat se ad phantasmatum*), aby to ona jako władza cielesna przygotowała zmysłowe podobieństwo później poznanego intelektualnie przedmiotu²⁶. Jakiegokolwiek korzystanie z efektów działania poznania zmysłowego, nawet w postaci ponownego rozpatrywania uzyskanej wiedzy, mimo wszystko nie czyni z intelektu władzy zmysłowej, posługującej się jakimś organem. Korzystanie ze zmysłów nie oznacza dla intelektu, że traci on swój niematerialny charakter.

W tym punkcie warto podkreślić także, że władze zmysłowe, które mają cielesne organy, podlegają organicznemu „zmęczeniu” albo też „uszkodzeniu”, co nie dotyczy władzy intelektualnej. I choć może się wydawać, że jakiegokolwiek operacje intelektualne (szczególnie rozumowania) mogą wywoływać zmęczenie, to jednak nie dotyczy to władzy niemającej organu. Akwinata w *Summie teologii* pisze: „Gdy przedmiot zmysłowy działa na zmysł, wówczas następuje zmiana cielesna – tak, że zbytnia gwałtowność wrażenia może nawet uszkodzić dany zmysł. W odniesieniu do intelektu to nie zachodzi; pojmowanie bowiem najwznioślejszych przedmiotów poznania ułatwia tylko intelektowi pojmowanie przedmiotów mniej wzniosłych. Zmęczenie zaś ciała przy pracy intelektu jest skutkiem przyczyny przypadłościowej i zachodzi dlatego, że intelekt korzysta z działania władz zmysłowych, dostarczających mu wyobrażeń”²⁷. Wedle Akwinaty jednak zależność poznania intelektualnego od zmysłowego zasadniczo jest taka, że uszkodzenie bądź zniszczenie organu ogranicza poznanie intelektualne. Będzie to zresztą jeden z ważniejszych argument przeciw natywizmowi koncepcji Platońskiej.

W tym kontekście jasne stają się Tomaszowe przykłady mówiące o zniszczeniu bądź uszkodzeniu organów zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, które mogłoby oddziaływać na aktualne działanie intelektualne: „Gdy

25 *ST I*, q. 84, a. 7, ad 2.

26 *ST I*, q. 84, a. 7, co.; *ST I*, q. 85, a. 5, ad 2.

27 *ST I*, q. 75, a. 3, ad 2.

bowiem skutkiem uszkodzenia narządu nieprawidłowo działa wyobraźnia, np. u szaleńców, i podobnie – jak to bywa w wypadku letargu – gdy pamięć natrafia na przeszkodę w swym działaniu, wówczas widzimy, że człowiek traci możliwość aktualnego poznania intelektualnego nawet i tych rzeczy, których wiedzę nabył już uprzednio²⁸. Uszkodzenia mózgu wprowadzają dysfunkcję w działaniu intelektualnym, jednak nie oznacza to, że zupełnie je wyłączają czy też blokują. Tomasz dopuszcza jednak działanie zmysłów „poza” intelektem, które dla człowieka oznaczałoby działanie wyrażające się w pozbawieniu własnej natury, oraz funkcjonowanie w nim wyłącznie działań zwierzęcych (sensytywnych). Co ciekawe, Tomasz uważa, że w dwóch sytuacjach umożliwiających takie operacje jedna byłaby faktycznie poniżeniem człowieka, a druga jego wyniesieniem w zachwyceniu mistycznym: „działanie związane wyłącznie z rzeczami zmysłowymi, pomijające intelekt i rozum, nie przysługuje mu jako człowiekowi, lecz ze względu na naturę, która jest wspólna jemu i zwierzętom. Wtedy zatem jego naturalne poznanie ulega przemianie, gdy oderwany od zmysłów spostrzega coś bez nich. Przemiana taka zachodzi czasem z powodu uszkodzenia właściwej władzy, jak dzieje się w przypadku szaleńców i innych, którzy stracili rozum. Takie oderwanie od zmysłów nie jest wyniesieniem człowieka, lecz raczej jego upadkiem. Czasem natomiast oderwanie takie następuje dzięki Bożej mocy i wtedy dokonuje się właściwe wyniesienie kogoś²⁹”.

1.5. Krytyka natywizmu

Akwinata w swoich wypowiedziach wielokrotnie podejmuje się krytyki natywistycznych koncepcji teoriopoznawczych. Tym samym twierdzenie *nihil est in intellectu...*, zostaje uzasadnione również w ten negatywny sposób. Jest tak dlatego, że podejmuje się pytania dotyczącego tego, jak człowiek zdobywa wiedzę. Brak zgody na koncepcje natywistyczne nie wyraża niczego

28 ST I, q. 84, a. 7, co.: „Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit”. Por. SENT III, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 2; SCG II, c. 73; SCG III, c. 84; InDMR II, l. 2, n. 4. W *Kwestiach dyskutowanych o złu* (QDM q. 3, a. 9, co.) Tomasz pisze na ten temat, akcentując związanie użycia rozumu z powodu uszkodzenia władz zmysłowych.

29 QDV q. 13, a. 1, co.: „(...) operatio vero qua solis sensibilibus inhaeret praeter intellectum et rationem, non est eius inquantum est homo, sed secundum naturam quam cum brutis habet communem. Tunc igitur a naturali modo suae cognitionis transmutatur, quando a sensibus abstractus aliqua praeter sensum inspicit. Haec ergo transmutatio quandoque fit ex defectu propriae virtutis, sicut accidit in phreneticis, et aliis mente captis; et haec quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed magis depressio. Aliquando vero talis abstractio fit virtute divina: et tunc proprie elevatio quaedam est”.

innego niż chęć podkreślenia, że na poziomie poznania intelektualnego ludzka władza odpowiedzialna za to poznanie jest w stanie czystym – *tabula rasa*. To porównanie intelektu do czystej tablicy, które jest prowieniencją arystotelesowskiej (szczególnie Aleksandra z Afrodyzji), służy Akwinacie do potwierdzenia możliwościowego charakteru ludzkiego poznania w ogóle³⁰.

Akwinata w *Summie teologii* formułuje dwa argumenty przeciw natywistycznym koncepcjom wyjaśniającym sposób ludzkiego poznania. Identyfikuje takie stanowisko z Platonem i platonikami, którzy mieliby utrzymywać, że intelekt ludzki jest wypełniony formami poznawczymi, a połączenie z ciałem pozostaje jedynie przeszkodą w aktualizacji wiedzy o nich. Pierwszy argument sprowadza się do tego, że natywistyczne stanowisko zawodzi w sposobie wyjaśnienia, jak rzekome wrodzone poznanie jest ukryte przed nami do momentu, w którym pierwszy raz je sobie uzmysłowimy. Jeżeli mamy wiedzę wrodzoną na różne tematy (szczególnie matematyczne i filozoficzne), to dlaczego nie mamy wiedzy na ten temat we właściwy sposób zanim sobie tego nie uświadomimy. Można zapytać, co sprawia, że taka wiedza została zapomniana. Odpowiedź przecież najczęściej związana jest z obarczeniem winą ciała. Akwinata pisze wprost: „Najpierw dlatego, że gdyby dusza miała naturalne poznanie wszystkiego, to wydaje się niemożliwym, by do tego stopnia zatraciła pamięć tego naturalnego poznania, aby nie zdawała sobie sprawy (*nesciat*) z posiadania tego rodzaju wiedzy. Żaden bowiem człowiek nie zapomina tego, co w sposób naturalny poznaje”³¹. Dla Tomasza niemożliwe jest, aby funkcjonowała w ludzkim intelekcie wiedza przy jednoczesnym braku poznania. Akwinata nie może przyjąć, aby ciało człowieka, które jest elementem natury ludzkiej, mogło blokować działania, które dla człowieka są również naturalne³². W ten sposób przyjęcie twierdzenia o wrodzoności poznania ludzkiego koliduje z koncepcją człowieka, wedle której człowiek jest *compositum* duszy i ciała³³. Utrudnia bowiem zrozumienie relacji ciała

30 ST I, q. 79, a. 2, co.: „Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III *De anima*. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu”. Por. ST I, q. 101, a. 1, s.c.; QDA a. 8, co.

31 ST I, q. 84, a. 3, co.: „Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere, nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit (...)”.

32 ST I, q. 84, a. 3, co.: „(...) si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est, inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam”.

33 Zakłada zresztą preegzytencję duszy, co dla Tomasza jest zupełnie nie do przyjęcia – zarówno pod względem teologicznym, jak i filozoficznym. Zob. QDV q. 10, a. 6, co. „Esset autem opinio consona illi positioni quae ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas; quia tunc

do duszy, a także duszy do jej naturalnych władz, które zostają z niewyjaśnionych powodów zablokowane w działaniu³⁴.

Drugi argument jest nieco inny i bardziej pozostaje na poziomie działania samych zmysłów i ich relacji do intelektu. Przyjmując wrodzoność ludzkiego poznania na poziomie intelektualnym, należy w zdecydowany sposób ograniczyć rolę poznania zmysłowego. Poznanie zmysłowe będzie jedynie okazją do wydobywania wrodzonych pojęć bądź zasad poznania intelektualnego³⁵. Przy takim założeniu zmysły mogłyby służyć usunięciu blokady spowodowanej przez zapomnienie. Wedle stanowiska natywistycznego, posiadana dzięki poznaniu zmysłowemu uaktualniona i utrwalaona wiedza nie mogłaby być utracona, gdyby jeden ze zmysłów został zniszczony. Akwinata komentuje taką sytuację, podkreślając absurdalność tego stanowiska: „zanika wiedza, dotycząca przedmiotów przyjmowanych do świadomości przez jakiś zmysł, gdy zmysł ten zawiedzie, np. ślepy od urodzenia nie może mieć żadnej znajomości barw. To by nie zachodziło, gdyby pojęcia wszystkich przedmiotów poznania umysłowego w sposób naturalny przysługiwały duszy”³⁶. Posiadanie pełnej wrodzonej wiedzy intelektualnej dopuszcza więc sytuację, w której uszkodzenie jakiegoś zmysłu nie przeszkadzałoby w posiadaniu wiedzy na temat danego obszaru spostrzeżeń (ślepy ma poznanie barw bez posiadania spostrzeżeń barwnych przedmiotów). W kontekście całości analizowanego problemu, a więc tego, co znaczy, że intelekt korzysta z poznania zmysłowego, należałoby powiedzieć, że człowiek miałby wiedzę, nawet wtedy, gdyby nie poznawał zmysłowo³⁷.

Akwinata poza krytyką stanowiska uznającego wrodzoność ludzkiej wiedzy krytycznie odnosi się do Awicennańskiej propozycji wyjaśniającej genezę ludzkiej wiedzy. Choć ta propozycja jest przeciwna Platońskiej, to jednak w pewien sposób ją kontynuuje. Awicenna zakładał, że intelektualne poznanie ma źródło w emanacji pochodzącej z wyższej od człowieka natury intelektualnej – intelektu czynnego. Samoistność idei zostaje w jego przypadku zastąpiona ułożeniem między podporządkowanymi sobie intelektami,

compositio corporis et animae non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animae. Quae quidem opinio et secundum fidem et secundum philosophorum sententias reprobanda iudicatur.

34 Zob. M. PICKAVÉ, *Human knowledge*, s. 315.

35 Akwinata w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* przywołuje stanowisko Adama Pulchrae Mulieris, który miał głosić, że choć intelekt nie ma wiedzy wrodzonej, to jednak jego dusza sama z siebie jest przyczyną wiedzy – dusza kształtuje w sobie podobieństwo rzeczy zmysłowych. Akwinata negatywnie odnosi się do takiej wizji, sugerując, że jest ono inną wersją tego samego innatywistycznego platonizmu – aby dusza mogła kształtować podobizny rzeczy, musiała je w sobie mieć. Zob. QDV q. 10, a. 6, co.

36 ST I, q. 84, a. 3, co.: „(...) deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus”.

37 Zob. QDV q. 10, a. 6, co.

które nawzajem przekazują sobie wiedzę w takiej kolejności, że ostatni intelekt udziela jej człowiekowi. Awicenna zatem nie zgadzał się na natywizm, ale także odrzucił możliwość posiadania trwałego poznania w akcie. Oznacza to więc, że propozycja Awicenny, w której koncepcja poznania zmysłowego – szczególnie w obszarze zmysłów wewnętrznych – została opracowana w sposób wyjątkowy, nie uznawała tego rodzaju poznania za wartościowe, a w związku z tym nie traktowała ciała ludzkiego i związku duszy z nim za coś naturalnego. Akwinata, komentując stanowisko Awicenny, wypowiada się następująco: „gdyby zaś dusza zgodnie ze swą naturą miała naturalną zdolność przyjmowania umysłowych form poznawczych wyłącznie dzięki oddziaływaniu jakichś oddzielonych od materii zasad, a nie odbierałaby ich od zmysłów, to ciało nie byłoby jej potrzebne do poznawania umysłowego – i wobec tego na próżno łączyłaby się z ciałem”³⁸. Po raz kolejny więc Akwinata odwołuje się do naturalnego związku duszy z ciałem, które gdy jest rozumiane w kategoriach formy i materii, pozwala na podkreślenie zależności i konieczności korzystania ze zmysłów przez intelekt.

Warto podkreślić, że to właśnie w kontekście odrzucenia natywistycznego stanowiska, a także odrzucenia poglądów Awicenny, które miałyby wyjaśniać źródła ludzkiej wiedzy, pojawiają się wypowiedzi Akwinaty na temat intelektu możliwościowego i czynnego. Wedle Tomasza to intelekt możliwościowy jest zasadą ludzkiego poznania i jako taki właśnie jest pozbawiony jakichkolwiek form poznawczych, ale jest także zdolny do ich odbierania³⁹. Jako ten, który poznaje formy intelektualne wyabstrahowane z wyobrażeń, może w pewien sposób wydawać się pośledniejszy, że dzięki czemuś niższemu zyskuje swoją doskonałość. Jednak to dzięki intelektowi czynnemu podobieństwo rzeczy zmysłowej obecne w *species intelligibilis* aktualizuje intelekt możliwościowy⁴⁰.

Jeśli chodzi o intelekt czynny, to konieczność jego przyjęcia jako władzy duszy Akwinata podkreśla właśnie w kontekście tego, że intelekt ludzki korzysta z poznania zmysłowego. Gdybyśmy zapytali o nieempiryczne źródła naszych pojęć i zasad (choćby zasady niesprzeczności), to z pewnością możnaby wskazać na intelekt czynny, który operuje na wyobrażeniach i poznaniu zmy-

38 ST I, q. 84, a. 4, co.: „Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum, unde frustra corpori uniretur”.

39 Zob. QDV q. 10, a. 6, co.

40 QDV q. 10, a. 6, ad 8: „(...) quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, inquantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia. Et sic, quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis”.

słowym, z którego je wprowadza. Pierwsze zasady, które stanowią w pewien sposób załączek naszej wiedzy (*semina scientiarum*), są uzyskiwane dzięki współpracy intelektu czynnego i poznania zmysłowego. W świetle intelektu czynnego jest nam w pierwotny sposób dana cała wiedza, którą możemy mieć dzięki powszechnym pojęciom. Jednak nie należy tego interpretować jako założenia innatystycznego, gdyż taka sytuacja jest niemożliwa bez poznania zmysłowego. Pierwsze zasady będą stanowiły uprzednią wiedzę, która warunkuje dalszą, jednak nie jest ona zdobyta zanim dokonało się całkowicie pierwsze poznanie zmysłowe⁴¹. Akwinata pisze nawet, że powszechne pojęcia jak gdyby preegzystują w naszym intelekcie: „O zdobywaniu wiedzy również należy powiedzieć, że istnieją w nas uprzednio (*praeexistunt in nobis*) jakby nasiona wiedzy, którymi są pierwsze pojęcia intelektu, poznawane bezpośrednio w świetle intelektu czynnego poprzez postacie wyabstrahowane z rzeczy zmysłowych”⁴². Ta preegzystencja jednak nie jest tym samym, co wrodzoność pojęć, która została przed chwilą zakwestionowana. Nie można utożsamiać w myśli Akwinaty posiadania i nabywania sprawności pierwszych zasad (*habitus principiorum*) z wrodzonością naszej wiedzy⁴³. Cała wiedza w sposób genetyczny pochodzi z poznania zmysłowego, a tym, co byłoby wrodzone, a więc przysługujące z natury człowiekowi, jest światło intelektu czynnego, które umożliwia odczytywanie tych zasad.

1.6. Zależność intelektu od zmysłów

Anthony Lisska w swojej pracy *Aquinas's Theory of Perception* wskazuje na trzy główne sposoby wyjaśnienia zależności poznania intelektualnego od zmysłowego: (1) treść ujęć poznawczych zależy od procesu abstrahowania, którego dokonuje intelekt czynny na podstawie wyobrażeń powstałych

41 QDV q. 10, a. 6, co.: „Et secundum hoc, verum est quod scientiam mens nostra a sensibilibus accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. Ut secundum hoc etiam illa opinio veritatem habeat quae ponit, nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse”.

42 QDV q. 11, a. 1, co.: „Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas (...)”.

43 Zob. *InPA* II, l. 20, n. 11: „Unde concludit quod neque praeexistunt in nobis habitus principiorum, quasi determinati et completi; neque etiam fiunt de novo ab aliquibus notioribus habitibus praeexistentibus, sicut generatur in nobis habitus scientiae ex praecognitione principiorum; sed habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praeexistente”.

w ramach działania zmysłów wewnętrznych; (2) jest czymś koniecznym dla intelektu możliwościowego zwracanie się do wyobrażeń w aktach pojmowania; (3) właściwe funkcjonowanie intelektu domaga się właściwego funkcjonowania organów zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych⁴⁴. Pierwsze z tych sformułowań domaga się wyjaśnienia, czym jest dla Akwinaty abstrakcja jako działanie intelektu czynnego i dlaczego ona jest czymś właściwym dla poznania intelektualnego. To zagadnienie zostanie omówione w kolejnym rozdziale. Twierdzenie drugie związane jest z tym, że wedle Tomasza nie ma możliwości, aby intelekt możliwościowy spełniał swoje akty, nie odnosząc się do wyobrażeń – i to zarówno w aktualnym poznaniu, jak i w działaniu określanym mianem *conversio ad phantasmatum*. W twierdzeniu trzecim najlepiej widać różnicę, jaka zachodzi między zmysłem a intelektem ze względu na to, że poznanie zmysłowe jest działaniem właśnie organicznym. Ale jednocześnie twierdzenie trzecie powinno być w o wiele większym stopniu wyjaśnione o tyle, o ile podkreślona zostanie niematerialność intelektu.

W każdym punkcie odsłaniającym temat tego rozdziału wskazywano na naturalną dla intelektu ludzkiego drogę poznawania poprzez zmysły tego, co w rzeczach konieczne i ostateczne. Korzystanie to jednak nie polega na tym, że zmysły są narzędziem dla intelektu, nie są bowiem jego organem. Oczywiście, pokazując różnice między poznaniem zmysłowym i intelektualnym w kontekście niezależności od ciała tej ostatniej władzy, nie wyprowadza się wniosków, jakoby poznanie w człowieku rozdzierało się na dwie oddzielone przepaścią sfery. Intelekt oddziałuje na władze zmysłowe w ramach operacji zmysłów wewnętrznych, które ma człowiek a także niektóre zwierzęta doskonałe. Jednak zmysły wewnętrzne w człowieku z powodu bliskości intelektu mają wyjątkowy charakter – w ramach wyobraźni (*imaginatio*) działa wyobraźnia czynna (*phantasia*), w miejsce władzy oceny (*vis aestimativa*) człowiek ma rozum szczegółowy (*ratio particularis*), a z pamięcią (*memoria*) wiążą się akty przypominania (*reminiscentia*). Akwinata o tym wpływie mówi w zdecydowany sposób, gdyż intelektowi „zawsze należy się pierwszeństwo wobec wszystkiego, co poza nim znajdujemy w człowieku, wszystkie władze zmysłowe słuchają intelektu i mu służą”⁴⁵.

Wyraźnie trzeba więc zaznaczyć, że udział ciała w poznaniu intelektualnym nie pokrywa się z rolą organu zmysłowego. Ciało i organy zmysłowe dostarczają przedmiotu poznania, ale nadal jest to *sensibile*. Tego rodzaju

44 Zob. A. J. LISSKA, *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*, s. 66.

45 Zob. *ST I*, q. 76, a. 2, co.: „(...) intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet, obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt”.

zależność nie ogranicza duszy w jej samoistnym istnieniu, a więc nie ogranicza również intelektu w działaniu niezależnym od ciała⁴⁶. Dodatkowo można powiedzieć, że zmysły służą intelektowi i istnieją ze względu na niego. Władze zmysłowe uczestniczą w działalności intelektualnej człowieka. Tomasz powie nawet, że wywodzą się z intelektu w taki sposób jak rzecz niedoskonała z doskonałej⁴⁷.

⁴⁶ Zob. *ST I*, q. 75, a. 2, ad 2.

⁴⁷ Zob. *ST I*, q. 77, a. 7, co.

ROZDZIAŁ 2

ABSTRACTIO – JAKO WŁAŚCIWY AKT INTELEKTU CZYNNEGO

Zagadnienie abstrakcji w myśli Akwinaty jest jednym z bardziej skomplikowanych i zarazem trudniejszych w jego teorii poznania. Jest tak zapewne ze względu na trudną do zinterpretowania rolę intelektu czynnego, a także niekiedy przeakcentowaną rolę intelektu możliwościowego, na którym według tomistów egzystencjalnych spoczywa odpowiedzialność za poznawanie istnienia jednostkowego bytu. Zasadnicze zagadnienie, jakie jest z tym tematem związane można przedstawić inaczej – w jaki sposób człowiek poznaje istotę rzeczy zmysłowej w sytuacji, w której poznanie zmysłowe wyłącznie obraca się wokół jakości i tego, co przypadłościowe w rzeczy, a w poznaniu intelektualnym ujmuje się to, co konieczne. Inaczej mówiąc, w jaki sposób, doświadczając rzeczywistości jednostkowej, jednocześnie ujmujemy w niej to, co konieczne i powszechne.

W tekstach Akwinaty dostrzec można trojaki funkcjonowanie tego zagadnienia. Abstrakcja może wyrażać: (1) czynną zasadę działania intelektu czynnego generującą *species intelligibilis* z wyobrażenia; (2) sposób poznawania istoty rzeczy bez uwzględniania elementów jednostkujących ją; (3) działanie intelektualne (jako swoista metoda poznawania na poziomie wiedzy), które polega na uwyrażnianiu tego, co dokonało się w bezpośrednim kontakcie władz z bytem (*cognitio confusa*).

2.1. Intelekt czynny jako czynna zasada generująca *species intelligibilis*

Na wyjątkową rolę intelektu czynnego jako czynnej zasady poznawania zwraca uwagę Scarpelli-Cory, analizująca zagadnienie abstrakcji u Tomasza od strony jej arabskich źródeł. Zwraca ona szczególnie uwagę na metaforykę światła, które w odniesieniu do intelektu czynnego jest celowe i znaczące, i nie jest tylko zwykłym obrazem¹. Interesujące jest, na co zwraca uwagę

¹ TH. SCARPELLI-CORY, *Rethinking Abstractionism: Aquinas's Intellectual Light and Some Arabic Sources*, s. 607–646.

w punkcie wyjścia, ponieważ dostrzega wielość nieporozumień, które narosły w ramach refleksji nad zagadnieniem abstrakcji. Z jednej strony podkreśla się, że abstrakcja w myśli scholastycznej jest procesem polegającym na prześwietlaniu pewnych własności danych w doświadczeniu, na izolowaniu tego, co nie istotne, pomijaniu tego, co przypadłościowe i jednostkowe, a z drugiej polegającym na wydobywaniu, swoistym rozpakowywaniu wyobrażenia, które dostarcza istotnych treści poznawanego przedmiotu. Pierwszy z tych modeli autorka ta nazywa „X-Ray Model” a drugi „Unwrapper Model”. Abstrakcja wedle tych modeli byłaby odpowiednio „rentgenowskim” prześwietlaniem wyobrażenia albo jego „rozpakowywaniem”. O ile w pierwszym z nich zaakcentowana jest selektywność w działaniu intelektu czynnego, który wybiera treści istotne, skupiając uwagę na formie rzeczy i pomija jako nieistotne elementy związane z materialnym uposażeniem poznawanej rzeczy, o tyle w drugim modelu mamy do czynienia bardziej z wydobywaniem części zawartości wyobrażenia, obnażeniem-odsłanianiem powszechnej i niematerialnej natury, która zostaje umieszczona w intelekcie możliwościowym. Scarpelli-Cory wskazuje, jak w anglosaskiej tradycji tomistycznej popularne są obydwa modele. Zwolennikami pierwszego są m.in.: Robert Pasnau², Paul MacDonald³, Anthony Kenny⁴, Bernard Lonergan⁵, Richard J. Mayer⁶, Joseph Bobik i Kenneth M. Sayre⁷, drugiego zaś: Norman Kretzmann⁸, Eleonora Stump⁹, Francis A. Cunningham¹⁰, Peter King¹¹, Edward D. Simmons¹². Warto dodać, że wśród polskich tomistów również można wskazać zwolenników tych dwóch sposobów interpretacji abstrakcji. Model abstrakcji akcentujący prześwietlającą rolę intelektu czynnego akcentują: Lech Szyndler¹³, Piotr Cyciu-

2 R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of „Summa theologiae” Ia 75–89*, s. 310–317.

3 P. MACDONALD, *Knowledge and the Transcendent: An Inquiry into the Mind’s Relationship to God*, s. 81–134.

4 A. KENNY, *Aquinas on Mind*, s. 101–110.

5 F. E. CROWE, R. M. DORAN (red.), *Collected Works of B. Lonergan. Verbum: Word and Idea*, s. 152–186.

6 R. J. MAYER, *Abstraction: Apriori or Aporia? A Remark Concerning the Question of the Beginning of Thought in Aquinas, Aristotle, and Kant*, s. 709–746.

7 J. BOBIK, K. M. SAYRE, *Pattern Recognition Mechanisms and St. Thomas’ Theory of Abstraction*, s. 24–43.

8 N. KRETZMANN, *Philosophy of Mind*, s. 128–159.

9 E. STUMP, *Aquinas*, s. 250–276.

10 F. A. CUNNINGHAM, *A Theory on Abstraction in St. Thomas*, s. 249–270.

11 P. KING, *Two Conceptions of Experience*, s. 1–24.

12 E. D. SIMMONS, *In Defense of Total and Formal Abstraction*, s. 427–440.

13 Zob. L. SZYNDLER, *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*, s. 53, 57. „To przystosowanie bowiem zmysłowej postaci poznawczej do intelektu możliwościowego najczęściej jest określane przez Tomasza jako abstrakcja intelektualnej postaci poznawczej. Polega ona przede wszystkim na

ra¹⁴, Krzysztof Paczos¹⁵, Piotr S. Mazur¹⁶; z kolei zwolennikami „ukazywania” lub też „wydobywania” istoty rzeczy z wyobrażeń są: Mieczysław Gogacz¹⁷, Artur Andrzejuk¹⁸, Tomasz Stępień¹⁹, Mieczysław A. Krąpiec²⁰, Andrzej Maryniarczyk²¹. Różnice między tymi modelami są pewnym rozłożeniem akcentów, jednak warto podkreślić, że w modelu „rentgenowskim” mamy do czynienia z opisem psychologicznego sposobu ujmowania tego, co istotne, podczas gdy w drugim zaznaczony zostaje metafizyczny sens ukazywania istoty rzeczy, która jest ontycznie różna od materialnych uwarunkowań²².

Wyróżnienie tych dwóch sposobów opisu abstrakcji może posłużyć do ukazania szerszego znaczenia abstrakcji, jakiej dokonuje intelekt czynny. Szerszego w takim znaczeniu, że zaakcentowana zostanie specyficzna rola tego intelektu jako światła. Scarpelli-Cory zwraca uwagę, że Akwinata skorzystał z podwójnego rozumienia światła jako pewnej natury oddziałującej na swój przedmiot. Pierwsze z nich pochodzi od Awicenny, a drugie od Awerroesa. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze wskazaniem, że światło fizyczne w sobie jest niezdeterminowaną formą i aktywną zasadą widzialności, która formalnie tkwi w potencjalnie kolorowym przedmiocie. To światło fizyczne konstytuuje widzialność przedmiotu, a to z kolei wywołuje w przedmiocie zaktualizowanie pewnej jakości – aktualnie widzianego koloru. Inaczej mówiąc, według Awicenny światło sprawia widzialność w taki sposób, że aktualizuje widziany przez obserwatora kolor. Kolor w przedmiocie jest tym, co jest w możliwości do bycia widzianym, samo zaś światło

pominięciu przez intelekt czynny wszystkich elementów związanych w jakiś sposób z materią bytu, przez co zostaje wydobyty wpływ samych pryncypiów bytu”.

14 Zob. P. CYCIURA, *Święty Tomasz z Akwinu a platonizm*, s. 125–126. Pisze on: „(...) chodzi o oczyszczenie intelligibilnej zawartości *species* z uwarunkowań materialnych. Zawsze bowiem poznanie polega na dematerializacji, a na ile dany byt jest wolny od materii, na tyle może poznawać. (...) czynność zwana abstrakcją polega na takim otamowaniu niepożądanych poruszeń wyobrażeń, żeby te, jako przejrzysta reprezentacja istoty rzeczy, mogła poruszyć intelekt możliwościowy”.

15 Zob. K. PACZOS, *Niewiele mniejszy od aniołów. Zagadnienia podstawowe z filozofii wyższej warstwy duszy ludzkiej*, s. 22–31.

16 Zob. P. S. MAZUR, *O nazwach intelektu*, s. 73–79. Autor ten wskazuje na obydwa modele działań intelektu czynnego – zarówno dematerializujący, jak i odsłaniający intelektualne formy poznawcze.

17 Zob. M. GOGACZ, *Elementarz metafizyki*, s. 160.

18 Zob. A. ANDRZEJUK, *Człowiek i decyzja*, s. 28.

19 Zob. T. STĘPIEŃ, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, s. 62.

20 Zob. M. A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 516–518.

21 A. MARYNIARCZYK, *Abstrakcja*, s. 51.

22 Warto pamiętać o zarzutach, jakie stawiane są obydwu modelom abstrakcji i które wynikają z niezrozumienia tego aktu intelektu czynnego: (1) w jaki sposób intelekt czynny może wyizolować lub wydobyć istotę rzeczy z wyobrażenia, skoro zmysły jej nie chwytają i na etapie poznania zmysłowego nie stanowi treści wyobrażenia; (2) skąd intelekt czynny „wie”, jakie treści w wyobrażeniu należy uznawać za istotne, a jakie pomijać – jakie jest kryterium uznawania w wyobrażeniu czegośkolwiek za istotne bądź nieistotne (zarzut dotyczy kryterium); (3) w jaki sposób intelekt czynny może oddziaływać na wyobrażenie, skoro należą do różnych ontycznie rzeczywistości (intelekt jest niematerialny, wyobrażenie jest materialne).

determinujące kolor samo nie jest zdeterminowane ani nie jest jakąś sumą kolorów. Jak mówi Awicenna, „światło jest przyczyną manifestowania się kolorów i przyczyną odbijania się go w innych przedmiotach. Mówimy bowiem, że światło jest częścią złożenia tej widzianej rzeczy, którą nazywamy kolorem i jest taką o ile jest zmieszana z kolorem, który jest w możliwości. Aktualny kolor powstaje dalej z obydwu ze względu na ich zdolność do bycia zmieszanymi. Jeśli jednak nie powstaje tego rodzaju zdolność, pozostanie tylko światło (*lux*) i blask (*splendor*) same przez siebie. Światło bowiem jest częścią tego, czym jest kolor, i jest zmieszane z nim”²³. Awerroes z kolei, podkreślając czynną rolę światła, zwrócił uwagę na powodowanie przez nie przejrzystości ośrodka, dzięki któremu dokonuje się widzenie (powietrze, woda, a także samo oko, w którym dokonuje się widzenie rzeczy kolorowej). Ciemność jako blokująca widzenie aktualnego koloru w przedmiocie zostaje usunięta, co pozwala na akt widzenia²⁴.

Te dwie koncepcje zostają wyróżnione i przyjęte przez Tomasza, jednak tylko jedna z nich jest dla niego przekonująca. Oczywiście Tomasz ma głębokie przekonanie, że fizyczne rozumienie światła można z powodzeniem odnieść do poznania intelektualnego²⁵, jednak zdaje sobie także sprawę z ograniczenia tej analogii. Te dwie wyróżnione koncepcje światła widać w *Kwestii dyskutowanej o duszy*: „Istnieją dwa poglądy na światło (...) Niektórzy bowiem twierdzili, że światło jest potrzebne do widzenia z tego względu, że daje moc barwom, by mogły pobudzić wzrok, jakby barwa nie była widzialna sama z siebie, lecz dzięki światłu (...) dlatego inni twierdzą inaczej, że światło jest potrzebne do widzenia o tyle, o ile aktualizuje ośrodek przezroczysty, sprawiając, że jest on aktualnie oświetlony (...) A zatem porównanie światła do intelektu czynnego nie dotyczy wszystkiego, ponieważ intelekt czynny jest potrzebny po to, żeby przedmioty poznawalne umysłowo w możliwości czyniły poznawalnymi aktualnie”²⁶. Tomasz zatem, jeśli chodzi

23 AWICENNA, *Liber de anima seu de sextus de naturalibus* III, 3, t. 1, s. 192: „(...) lucem esse causam manifestandi colorem et causam resultandi in alio. Dicemus igitur quod lux est pars compositionis huius visibilis quod vocamus colorem et est quiddam quod, cum admixtum fuerit colori qui est in potentiali, ex utroque proveniet id quod est color in effectu propter commiscibilitatem; si autem non fuerit haec aptitudo, erit lumen et splendor per se tantum; lux enim est sicut pars eius quod est color et commixtio eius”.

24 Zob. AWERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros* II, 66 (10–13; 22–23), s. 229–230; II, 71 (12–22), s. 238.

25 SENT II, d. 17, q. 2, a. 1, co.: „Intellectus autem agens dicitur qui facit intelligibilia in potentia esse in actu, sicut lumen quod facit colores in potentia visibiles, esse actu visibiles”.

26 QDA a. 4, ad 4.: „Quidam enim dixerunt quod lumen necessarium est ad videndum, quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus, ut possint movere visum; quasi color non ex seipso sit visibilis, sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles remove, cum dicit in II de anima, quod color est per se visibilis; quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem (...) Et ideo alii aliter dicunt, et melius, quod lumen necessarium est ad videndum in quantum perficit diaphanum, faciens illud esse lucidum actu (...).

o teorię światła fizycznego, będzie oscylował między Awicenną i Awerroesem. W odniesieniu do poznania intelektualnego zwróci uwagę, że to jednostkowy intelekt czynny będzie w przedmiocie sprawiał poznawalność, dokonując jego aktualizacji²⁷. Nie przyzna więc do końca racji filozofom arabskim, którzy oddzielali intelekt czynny od człowieka, a tym samym odmawiali racji poznawalności, którą w swojej naturze miałyby człowiek.

Jak zatem należy rozumieć działanie intelektu czynnego, które nazwane zostało abstrakcją, a jednocześnie wyrażałoby się w „oświeclaniu”, jakiego dokonuje ten właśnie intelekt. Wyjaśnienie to wcale nie przenosi punktu ciężkości z abstrakcji na iluminację, a jedynie pozwala zauważyć znaczący punkt widzenia Akwinaty. Scarpelli-Cory wskazuje, że intelekt czynny należy pojmować w kategoriach zasady czynnej (*principium activum*) albo władzy czynnej (*potentia activa*), albo władzy przyczynującej działania (*habitus*)²⁸.

Abstrakcja jako oddziaływanie intelektu czynnego na wyobrażenie polega na przekazywaniu formy intelektualności. Intelekt czynny nie dodaje żadnej treści a jedynie dodaje aktualizację pozwalającą na przyjęcie formy danej rzeczy przez intelekt możliwościowy. Jeśli intelekt „czyni przedmiot poznania intelektualnego w możliwości przedmiotem intelektualnym w akcie”, to nie oznacza to ani usuwania czegośkolwiek, ani odkrywania w wyobrażeniu czegoś, co wcześniej nie było spostrzeżone. Abstrakcja będzie raczej pewną relacją, która zachodzi między intelektem czynnym i wyobrażeniem, a polega na umożliwieniu odebrania treści z poznawanej rzeczy. Przy czym relacja ta polega na nadaniu własnej – intelektualnej, a więc niematerialnej

Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestia o duszy*, s. 58.

27 Przyznanie racji stanowisku Awicenny odnaleźć można w *Komentarzu do Sentencji*, a także w pozostałych dziełach, które powstały przed 1260 r. Zob. *SENT* II, d. 13, q. 1, a. 3, co.; *SENT* II, d. 20, q. 2, a. 2, ad 2; *QDV* q. 10, a. 8, ad 10 sc. W *Summie przeciw poganom* Tomasz wyraźnie dystansuje się względem stanowiska Awerroesa, zgadzając się jednak co do tego, że światło intelektualne w taki sposób oddziałuje na wyobrażenia, że one jednocześnie formują intelekt możliwościowy, a nie tylko go przystosowują. Zob. *SCG* II, c. 76. Wyraźne przeformułowanie stanowiska Awerroesa, a właściwie podkreślenie, że obydwa intelektu współgrają w poznawaniu intelektualnym, można dostrzec w *Summie teologii*. Zob. *ST* I, q. 79, a. 3, ad 3. Niematerialność intelektu możliwościowego nie wystarczy, aby przyjąć cokolwiek z rzeczywistości fizycznej, w której istnieje człowiek. Tak więc „czynienie przeźroczystości” przez intelekt czynny zostaje zaznaczone właśnie w wypowiedziach *Summy teologii*. Względem tych wypowiedzi pozostają te, znajdujące się w *Komentarzu do „O duszy”* Arystotelesa, w których Tomasz wypracowuje swoje rozumienie światła. Zob. *InDA* II, l. 14, n. 5–28; II, l. 15, n. 1–12.

28 Zob. TH. SCARPELLI-CORY, *Rethinking Abstractionism*, s. 617. Wszystkie te określenia intelektu czynnego (ale także inne, niewyróżnione przez tę Autorkę) odnaleźć można w następujących fragmentach: *QDV* q. 8, a. 8, ad 3 (*principium cognitionis activum*); *SCG* II, c. 76–77 (*primum principium cognitionis*; *proximum principium effectus*, *proprium principium activum*; *primum principium intelligere*); *QDDA*, a. 4, ad 5, ad 7 (*principium activum*; *proprium principium activum*); *ST* I, q. 79, a. 4, co (*principium formaliter ei inhaerens*); *SCG* II, 78 (*habitus non sicut potentia*); *SENT* I, d. 3, q. 5, a. 1, ad 1 (*haberet ratio habitus*); *QDV* q. 20, a. 2, co. (*habitus*).

– formy przedmiotom poznawanym²⁹. W *Komentarzu do „O duszy”* Tomasz pisze: „[intelekt czynny] jest porównywany do przedmiotów intelektualnie poznawalnych jako akt, o ile jest pewną niematerialną władzą czynną, mającą moc inne rzeczy czynić podobnymi sobie, to znaczy czynić niematerialność. W ten sposób te przedmioty, które są intelektualnymi w możności, czyni przedmiotami intelektualnymi w akcie. Podobnie i światło czyni kolory w akcie, jednak nie w ten sposób, że samo ma w sobie zdeterminowanie do wszystkich kolorów”³⁰. Przedmiot intelektualnie poznawany w akcie ma pewien sposób istnienia, który jest niematerialny w stosunku do tego, który ma w rzeczy materialnej. Jednak nie jest on niezależny od sposobu poznawania, oznacza bowiem jego dysponowanie do bycia poznawanym przez intelekt możnościowy. Intelekt możnościowy może odebrać wyłącznie to, co jest formą intelektualną będącą taką w akcie³¹.

W tym kontekście jasne jest, jak ważny jest udział dwóch elementów zapewniających taki, a nie inny sposób poznania – wyobrażenie zapewnia treść poznawanego jednostkowego przedmiotu, intelekt zaś czynny zapewnia niematerialny sposób jego poznawania. Można jednak dociekać tego, w jaki sposób się to dokonuje, mianowicie czy chodzi o jakiś rodzaj transformacji wyobrażenia albo raczej o wspomnianą aktualizację intelektualności w tym, co zmysłowo poznawalne.

Akwinata wyraźnie opisuje akt abstrakcji w *Summie teologii*, podkreślając, że wyobrażenie wcale nie jest „przenoszone” ze zmysłów wewnętrznych do intelektu, lecz „dzięki intelektowi czynnemu powstaje w intelekcie możnościowym w wyniku zwrócenia się (*conversione*) intelektu czynnego ku wyobrażeniom pewna podobizna (*similitudo*), która przedstawia wprawdzie te rzeczy, których dotyczą wyobrażenia, lecz tylko w odniesieniu do natury gatunkowej”³². Przykładem dobrze oddającym oddziaływanie inte-

29 Zasada *omne agens agit sibi simile* została zastosowana do poznania intelektu i działania intelektu czynnego m.in. w następujących fragmentach: SCG II, c. 76. W *Summie teologii* zasada ta została powiązana z tym, że tylko byt w akcie może powodować przejście czegoś z możności do aktu (*Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu*). Zob. ST I, q. 79, a. 3, co.

30 *InDA* III, l. 10, n. 12: „Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, inquantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia. Et per hunc modum, ea quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu. Sic enim et lumen facit colores in actu, non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum”.

31 *InDA* QDV q. 18, a. 8, ad 3: „(...) species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori, cum id quod ab inferiori est, non possit accipi ab intellectu possibili nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente”.

32 ST I, q. 85, a. 1, ad 3: „Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei”.

lektu czynnego na wyobrażenie może być elektromagnes, który wytwarza pole elektromagnetyczne tylko wówczas, gdy przez cewkę przepływa prąd. Wyobrażenie nie ma bowiem mocy wytworzenia *species intelligibilis* podobnie jak samo żelazo nie ma mocy przyciągania innych metali³³. Jednak oddziaływanie intelektu czynnego na wyobrażenie pozwala na przyjęcie przez intelekt możliwościowy intelektualnej formy poznawczej³⁴. Współpraca tych dwóch przyczyn w sposób zdecydowany pozwala na przeformułowanie kluczowego sformułowania wyrażającego realizm Tomaszowy – „niczego nie ma w intelekcie, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach” – na równorzędne – „niczego nie ma w intelekcie możliwościowym, co nie podlegałoby działaniu (aktualizacji) intelektu czynnego”³⁵.

W kontekście działania intelektu czynnego, którym jest abstrakcja, do rozważenia pozostaje odpowiedź na pytanie, czy dokonuje się przez nie uniwersalizacja poznania albo wyłącznie odmaterializowanie form poznawczych. Z tego, co zostało powiedziane, odpowiedź, która pojawiała się w ramach dwóch tradycyjnych modeli abstrakcji, wyrażała się w większym stopniu w uniwersalizacji, to znaczy ukazywaniu istoty rzeczy bez elementów indywidualizujących. Rozumienie abstrakcji, które zostało przedstawione na podstawie uwag Scarpelli-Cory, bardziej akcentuje odmaterializowanie, które w efekcie prowadzi do ujęcia powszechności elementów istotowych stanowiących poznawany byt.

Akwinata jest przekonany, że jednostkowość wiąże się z przedmiotem ludzkiego poznawania intelektualnego, a w związku z tym, to materia i czynniki materialne muszą podlegać oddzieleniu względem tego, co ma być poznawane. Gdyby tak było, to w żaden sposób niemożliwe byłoby poznawanie jednostkowych bytów intelektualnych (aniołowie, Bóg), które przecież nie są

33 Por. TH. SCARPELLI-CORY, *Rethinking Abstractionism*, s. 621.

34 Zob. QQDL VIII, q. 2, a. 1, co.: „Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem. Non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cuius illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu. Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia”.

35 Zob. QDV q. 10, a. 6, ad 7: „(...) in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo effectus actionis relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. Et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili”.

powszechnikami³⁶. Może to wydawać się sprzeczne z uwagami, że wyabstrahowana forma poznawcza (np. drzewa) może przedstawiać każde drzewo ze względu na swój gatunkowy charakter. Narzucają i nakładają się tutaj w pewien sposób pozostałe rozumienia abstrakcji (drugie i trzecie), w których właśnie powszechność była czymś właściwym dla ludzkiego poznania. Jednak należy ten problem rozwinąć, gdyż można w tym punkcie dostrzec jakby mur zbudowany w ramach dwóch sfer poznawczych, które mogą pozostać niezwiązane – poznanie zmysłowe związane z jednostkowością oraz poznanie intelektualne, którego cechą jest gatunkowe i rodzajowe poznanie rzeczy. A jeśli postawi się problem wprost – ogół czy konkretny przedmiotem poznania intelektualnego – to dostrzeżemy wartość właściwego odczytania zagadnienia abstrakcji.

Jeśli problem ze zrozumieniem abstrakcji jako aktu odmaterializowania nie wiąże się wprost z samym działaniem intelektu, to na pewno wiąże się z rozumieniem materii. Choć o tym będzie jeszcze mowa, to w przypadku abstrahowania z materii, albo też abstrahowania od uwarunkowań materialnych nie mamy do czynienia z uchwyceniem formy jako takiej, ale formy związanej z materią powszechną (*materia universalis*)³⁷, albo też, mówiąc negatywnie, z materią nieoznaczoną ilością (*materia non signata*)³⁸. Zestawmy teraz najważniejsze punkty i argumenty, które umożliwią rozstrzygnięcie tego zagadnienia (określenia te są zasadniczo negatywne):

- (1) W abstrakcji nie chodzi o dematerializację w takim znaczeniu, że przez nią dokonywałoby się uchwycenie samej formy w jej czystej postaci; abstrakcja polega na odmaterializowaniu wszystkiego, co uszczegóławia formę poznawczą, ale nie jest zdematerializowaniem formy w taki sposób, że bezwzględna nieobecność materii mogłaby dopiero pozwolić na akt poznania. W abstrakcji nie chodzi o odejście od materii, ale bardziej o nadanie pewnego nowego charakteru istnienia *species sensibilis*, aby mogła oddziaływać na intelekt możliwościowy;
- (2) Uniwersalność (powszechność), która charakteryzuje formę poznawczą, nie oznacza jakiejś specjalnej treści – np. istotnych względem tych, które byłyby nieistotne; oznacza raczej pewien sposób prezentowania

36 *DUI* c. 5: „Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas: unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet huiusmodi singularia intelligi”.

37 *QDV* q. 10, a. 4, ad 6: „Ad sextum dicendum, quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus eius, sicut ab his carnibus et his ossibus; non tamen oportet quod abstrahat a materia universalis; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, licet non in his”.

38 *DEE* c. 1: „In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata”.

- poznawanej rzeczy³⁹ – jest to sposób przez który *species intelligibilis* może być odniesiona do wielu rzeczy; abstrakcja nie oznacza nabycia jakichś treści, ale uzyskanie innego sposobu pojmowania tej samej rzeczy – prezentowania tego, co w niej konieczne; oznacza to, że abstrakcyjne ujęcie tego, co powszechne, wyraża powszechny sposób ujęcia tego, co zostało poznane przez zmysły. Tomasz w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* powie: „to, co może niższa władza, może także wyższa, nie w ten sam sposób jednak, a w doskonalszy. Stąd tę samą rzecz, którą poznaje zmysł, poznaje i intelekt, w doskonalszy jednak sposób, bo niematerialnie”⁴⁰. Uniwersalność ujęcia poznawczego w tym się właśnie przejawia, że może być wykorzystana do poznawania intelektualnego wielu rzeczy (myślenia o wielu).
- (3) Abstrakcja, która prowadzi do uzyskania *species intelligibilis*, nie polega na pomijaniu treści przedstawiających przypadłościową charakterystykę danej jednostki (np. koloru czy wielkości), ale na pomijaniu jednostkowych uwarunkowań materialnych wyobrażenia. Jeśli problemem jest, czy intelektualne ujęcie rzeczy może być adekwatne do tego, co przedstawione zostaje w wyobrażeniu, to usprawiedliwiona staje się wątpliwość, czy wyobrażenie, choć materialne w swojej naturze, adekwatnie przedstawia poznaną rzecz jednostkową. Tym, co jest poznawane przez intelekt, nie jest wyobrażenie, ale rzecz, którą ukazuje. Tomasz pisze w *Summie przeciw poganom* w tym kontekście: „dusza intelektualna zaś nie jest w możliwości w stosunku do obrazów rzeczy będących w wyobrażeniach w ten sam sposób, w jaki obrazy te są w wyobrażeniach, lecz w taki sposób, że owe obrazy zostają podniesione do czegoś wyższego, mianowicie zostają oderwane od jednostkowych uwarunkowań materialnych, przez co stają się intelektualnie poznawalne w akcie. I dlatego działanie intelektu czynnego na wyobrażenie wyprzedza przyjęcie go przez intelekt możliwościowy”⁴¹.

39 QDV q. 10, a. 4, ad 4: „Ad quantum dicendum, quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines materialium rerum. Non enim oportet quod eiusmodi esse habeat similitudo et id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione conveniant; sicut forma hominis in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carne et ossibus”. QDV q. 10, a. 4, ad 5: „Ad quantum dicendum, quod quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen (in) ea esse similitudines corporearum qualitatum, et secundum has mens rebus corporeis assimilator”.

40 QDV q. 2, a. 6, ad 4: „Ad quantum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior; non tamen eodem modo, sed nobiliori; unde eandem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobilius tamen, quia immaterialius”.

41 SCG II, c. 77: „Anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quae sunt in phantasmatibus per modum illum quo sunt ibi: sed secundum quod illae similitudines elewantur ad aliquid

- (4) Rozumienie aktu abstrakcji musi ściśle być związane z określeniem przedmiotu poznania intelektualnego, jakim jest istota rzeczy materialnej. Intelpekt ludzki nie może jej w ten sposób ująć, że pozbawiałby jej materialności w sposób zupełny – wówczas traciłby z pola widzenia swój właściwy przedmiot.

2.2. Sposób poznawania istoty bez jednostkowych uwarunkowań

Akwinata, wypowiadając się o abstrakcji, akcentuje nie tylko czynną zasadę poznawania jaką jest intelekt czynny (a w związku z tym odbiór *species intelligibilis* przez intelekt możliwościowy), ale również podkreśla specyficzny dla człowieka sposób działania intelektualnego. Ten akcent wyraża się w zaznaczaniu, że intelekt czynny wraz z wyobrażeniem wpływają na uformowanie się ogólnej reprezentacji przedmiotu. W poznaniu, które przysługuje człowiekowi, nie może dojść do intelektualnego ujęcia tego, co czyni, że dany jednostkowy byt jest tym właśnie szczegółowym, konkretnym bytem⁴². Ludzkie poznanie jest ograniczone w przeciwieństwie do poznania anielskiego i boskiego. Poznanie jakiegoś bytu (poznanie formy człowieka) dokonuje się zarówno w aniele, jak i w Bogu w taki sposób, że widzą oni wszystkie byty jednostkowe podpadające pod to powszechne pojęcie (oczywiście w różnym stopniu jest to możliwe w różnych aniołach, a w Bogu dokonuje się w sposób najwyższy przez to, że ma On jedną formę, przez którą poznaje wszystko). Ograniczenie ludzkiego intelektu w poznawaniu, w sposób ścisły jest związane z koniecznością poznawania przez abstrakcję. Oznacza ono konieczność działań poznawczych polegających na uzyskiwaniu wiedzy przez odchodzenie od czynników jednostkujących i zwracanie uwagi na to, co powszechne, ogólne, konieczne. Tomasz pisze w traktacie *O jedności intelektu*: „Forma poznawcza z kolei, ponieważ jest wyabstrahowana od zasad jednostkujących, nie przedstawia rzeczy razem z jej wszystkimi własnościami indywidualnymi, ale jedynie jej naturę ogólną. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, jeżeli jakieś dwie cechy łączą się w rzeczy, by jedna z nich mogła być przedstawiona w zmyśle bez drugiej: toteż kolor miodu lub

altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantiis materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmate praecedit receptionem intellectus possibilis”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. 1, s. 499.

42 *InMET* III, l. 9, n. 3: „Nam intellectus immaterialiter cognoscit materialia: et similiter naturas rerum, quae singulariter in rebus existunt, intellectus cognoscit universaliter, idest absque consideratione principiorum et accidentium individualium”.

jabłka wzrok widzi bez ich zapachu. Tak samo więc intelekt poznaje naturę ogólną przez abstrakcję od zasad jednostkowych⁴³.

Przeciwstawianie poznania, w którym ujmowane byłyby elementy powszechne (*universale*) poznaniu, w którym dostrzegane byłoby to, co szczegółowe, będzie stałym podkreśleniem roli abstrakcji jako naturalnego dla człowieka sposobu poznania. Ta specyfika oznacza ostatecznie podkreślenie, że wśród rzeczy istniejących mamy do czynienia z istniejącymi bytami jednostkowymi, a ich poznanie przez człowieka dokonuje się przez ujęcie tego, co ogólne, a więc i wspólne dla wielu jednostek⁴⁴. Należałoby dodać jeszcze i ten aspekt, wedle którego poznanie tego, co powszechne, wiąże się ściśle z pomijaniem tego, co przypadłościowe albo też częściowe. Przy czym to, co powszechne, jest przez Tomasza rozumiane również jako to, co jest wcześniej znane niż to, co szczegółowe – i to zarówno, jeśli chodzi o poznanie zmysłowe, jak i poznanie intelektualne (poznanie niewyraźne)⁴⁵.

Takie rozumienie abstrakcji jako pewnego właściwego dla człowieka sposobu poznania (nie tyle podkreślenia samego mechanizmu poznania) sprawia, że abstrakcja nie ma pochlebnej opinii, gdyż wiąże się ją z działaniem „uciekania” od tego, co realne. Szczegółowość, jednostkowość i konkretność, które są właściwościami ludzkiej egzystencji i w pewnym sensie mogą być warunkami sposobu istnienia, jeśli są pomijane w poznawaniu, decydują o tym, że takie poznanie jest pomijane, staje się nieprzekonujące. To właśnie w kontekście tak rozumianej abstrakcji ponownie wraca pytanie wielkiej wagi: co jest przedmiotem poznania ludzkiego – ogół czy jednostkowy byt?⁴⁶.

43 *DUI* c. 5: „Haec autem, cum sit abstracta a principiis individualibus, non repraesentat rem secundum condiciones individuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo coniunguntur in re, quin unum eorum repraesentari possit etiam in sensu sine altero: unde color mellis vel pomi videtur a visu sine eius sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *O jedności intelektu przeciw Awerroistom*, s. 285.

44 *InMET* I, l. 2, n. 2: „Et veritas haec est, quia nihil est in rerum natura praeter singularia existens, sed tantum in consideratione intellectus abstrahentis communia a propriis”. Por. *QDSC*, a. 9, ad 6: „(...) sed Plato quidem dixit scientias esse de formis separatis, Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus abstracte et communiter”.

45 *ST* I, q. 85, a. 3, co.: „Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis”.

46 P. SULENTA, *Ogół czy konkret przedmiotem ludzkiego poznania?*..., s. 113–133.

2.3. Abstrakcja jako operacja intelektualna w ramach powstającej wiedzy

Abstrakcja jako działanie intelektualne jest przez Tomasza opisywana także w ramach powstających odróżnień (*distinctio*) w trakcie procesu wyrażania wiedzy. Czymś właściwym dla tego poziomu rozważań jest selektywne rysowanie granic odnośnie do treści pojęć w ramach powstałej wiedzy fizycznej, matematycznej czy metafizycznej. W tym kontekście pojawia się kluczowe dla rozważań metafizycznych odróżnienie abstrakcji od separacji jako dwóch metod w ramach realistycznego poznania bytu. Kluczowym tekstem dla tego tematu jest kwestia z *Komentarza do „O Trójcy”* Boecjusza.

Akwinata, mówiąc o abstrakcji, rozważa z jednej strony różne dziedziny, w których można z niej korzystać, a z drugiej skupia uwagę na podstawowych dwóch aktach intelektu możliwościowego: (1) prostym rozumieniu istoty rzeczy (*intelligentia indivisibilium*) i (2) sądzeniu, wyrażającym twierdzenia i przeczenia (*formando enuntiationem affirmativum vel negativum*). Tym samym podkreśla, że intelekt w ramach naturalnych swoich działań, choć już na podstawie uzyskanych form poznawczych, dokonuje abstrakcji.

(1) Abstrakcja przez proste rozumienie, w ramach którego uzyskuje się wiedzę kwiddytatywną (*formatur quidditates rerum*), dokonuje się wówczas, gdy intelekt ujmuje coś jednego, bez uwzględnienia innych elementów czy też rozpatrywania innych rzeczy pozostających w związku z tą rzeczą⁴⁷. W trakcie skupiania uwagi na jednym aspekcie przedmiotu trzeba wziąć pod uwagę to, co istotne względem tego, co ma być pominięte. Akwinata wskazuje, że tego rodzaju działanie może mieć charakter abstrakcji albo całości od części, albo też formy od materii⁴⁸. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z abstrakcją realizującą się w ramach nauk przyrodniczych (*physice*), czego przykładem może być nawet rozważanie natury ludzkiej bez uwzględnienia wszystkich części (stopy, ręce), które nie przynależą do istoty człowieka jako natury rozumnej. Oczywiście w takiej abstrakcji zachowuje się „materię zmysłową nieoznaczoną”, to znaczy zachowuje się takie jakości, które czynią przedmiot poznania dostępny poznaniu zmysłowemu⁴⁹. Tego

⁴⁷ *ST I*, q. 85, a. 1, ad 1.

⁴⁸ *InDT III*, q. 5, a. 3, co. 4: „Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absoluta natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales”.

⁴⁹ *QDV* q. 2, a. 6, ad 1.

rodzaju abstrakcja odpowiada oddzielaniu tego, co powszechne, od tego, co szczegółowe. W drugim przypadku mamy do czynienia z abstrakcją w ramach wiedzy matematycznej – w jej przypadku nie można abstrahować od „materii intelektualnej nieoznaczonej”. Ujęcie formy powszechnej w dziedzinie matematycznej jest uchwyceniem istoty figury jako substancji oznaczonej wyłącznie ilościowo (mającej wielkość – *quantitas*)⁵⁰. Ten drugi rodzaj abstrakcji jest działaniem, w którym może być oddzielony podmiot od przypadłości. Niezależnie od tego wyróżnienia abstrakcja jest definicyjnym poznaniem tego, czym coś jest, i dotyczy rzeczy, które realnie połączone są na sposób połączenia całości i części, a także formy i materii. Dodać także należy, że abstrakcja w ramach tego aktu intelektu nie jest tożsama z abstrahowaniem *species intelligibilis* z wyobrażenia, lecz aktem działającym na podstawie recepcji formy poznawczej kształtującej intelekt możliwościowy – dotyczy to w takim samym sensie prostego rozumienia, jak i sądzenia⁵¹.

(2) Abstrakcja, jaka dokonuje się w ramach sądzenia, a więc tworzenia zdań twierdzących i przeczących, ma specyficzne znaczenie dla dziedziny, jaką jest metafizyka. W *Komentarzu do „O Trójcy”* Boecjusza zyskała specyficzne określenie, gdyż jest identyczna z separacją (*separatio*). Akwinata sugeruje, że w ścisłym sensie abstrakcję należy odnieść do oddzielania (*distinctio*) całości i części bądź formy i materii, natomiast „odróżnianie jednego od drugiego przez to, że poznaje się, że jedno nie tkwi w drugim”⁵² nie jest abstrakcją. Po pierwsze więc separacja dotyczy sądzenia, gdyż intelekt formułuje zdanie twierdzące lub przeczące na temat rzeczy istniejących niezależnie od poznającego podmiotu. Gdyby tego rodzaju działanie intelektu było wyłącznie abstrakcją, wówczas sąd oddzielałby to, co w rzeczywistości również jest oddzielone: „człowiek nie jest osłem”. W ten sposób intelekt będzie rozróżniał to, co jest rozróżnione. Jednak sądzenie ma o wiele większe znaczenie, gdy oddziela to, co nie jest oddzielone, realizując jednocześnie prawdziwościowe powiązanie z rzeczywistością. Związek separacji z formułowaniem sądów wyraża się w tym, że odnoszą się one nie tyle do natury rzeczy (wyjątkiem

50 *InDT* III, q. 5, a. 3, co. 2: „Et sic secundum rationem suae substantiae non dependet quantitas a materia sensibili, sed solum a materia intelligibili. Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectui comprehensibilis, eo quod sensitivae potentiae non pertinent usque ad substantiae comprehensionem. Et de huiusmodi abstractis est mathematica, quae considerat quantitates et ea quae quantitates consequuntur, ut figuras et huiusmodi”.

51 *QDSC*, a. 9, ad 6: „Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem”.

52 *InDT* III, q. 5, a. 3, co. 2: „(...) distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *O poznaniu Boga*, s. 257.

są natury bytów prostych), ile do samego istnienia rzeczy (*ipsum esse rei*), którego efektem jest połączenie zasad rzeczy (*principiorum rei*). Akwinata jednoznacznie stwierdza, że zgodnie z prawdą intelektu niemożliwe jest wyabstrahowanie tego, co w rzeczywistości jest połączone⁵³. Separacja będzie więc działaniem gwarantującym poznanie w rzeczy jednostkowej elementów je stanowiących w takich sposób, aby ująć w niej to, co konieczne i nierozdzielne. Twierdzenie lub przeczenie będą w takim działaniu metafizycznym (w którym chodzi o ujęcie bytu w aspekcie tego, co go stanowi) zmierzały do ujawnienia, wyróżnienia i oddzielenia koniecznych, wewnętrznych przyczyn bytu. Nie po to jednak, aby je oderwać od innych, ale aby podkreślić ich nierozdzielność i relację zachodzącą między elementami bytu⁵⁴. W tekście *Komentarza do „O Trójcy”* Boecjusza można odnaleźć trojako opisaną rolę separacji: (1) wyraża się w sądzie negatywnym (przeczenia): „jedno nie tkwi w drugim (*unum alii non inesse*)”; (2) ma zastosowanie do tego, co „wedle bytowania jest bardziej oddzielone (*secundum esse possunt esse divisa*)”; (3) związana jest z rozważaniem nad substancją jako taką, bez uwzględnienia wielkości (*considerare substantiam sine quantitate*).

Ponieważ tekst, do którego najczęściej odwołują się interpretatorzy zagadnienia separacji i abstrakcji w ramach trzech dziedzin naukowych, nie dotyczy wprost samej separacji czy abstrakcji, trzeba go zinterpretować w takim kontekście i w postaci takiej, w jakiej został przedstawiony. Pytanie bowiem o to, czy separacja jest jakąś postacią abstrakcji i czy abstrakcja ma zastosowanie również w dziedzinie metafizyki, pozostaje niebagatelne. Tomasz rozważa problem dwóch operacji intelektualnych, w których dostrzec można działania o charakterze abstrakcji. Jednak takie szerokie rozumienie abstrakcji jest zawężane do działania pierwszego, jakim jest rozumienie rzeczy niepodzielonych. W przypadku sądenia w szerszym sensie również mamy do czynienia z abstrakcją, jednak Tomasz chce uściślić znaczenie takiej abstrakcji przez określenie jej jako separacji. Aby dostrzec to szerokie określenie abstrakcji, wystarczy zauważyć, że jest ono w całym artykule *Komentarza do „O Trójcy”* (q. 5, a. 1) identyczne z działaniem, które określone jest jako *considerare* albo też *distinguere*. Dodatkowo trzeba przypomnieć, że

53 *InDT* III, q. 5, a. 3, co. 1: „Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo esse separationem in re”.

54 Zob. A. MARYNIARCZYK, *Spór o metodę poznania realistycznego...*, s. 71.

te rozstrzygnięcia zdecydowanie różnią się od abstrakcji jako aktu intelektu czynnego, a raczej przysługują działaniom intelektu możnościowego⁵⁵. Nie przypadkiem Francis A. Cunningham sugeruje, że właściwie należałoby mówić o abstrakcji przysługującej właśnie intelektowi możnościowemu, gdy działa on w jednej z trzech dziedzin naukowych operując uzyskanymi w poznaniu formami⁵⁶.

Zagadnienie abstrakcji jako aktu intelektu czynnego domaga się o wiele większej uwagi niż się to powszechnie sądzi. Okazuje się działaniem intelektu, który naturalnie towarzyszy każdemu aktowi intelektu możnościowego i go umożliwia. Intelekt czynny w ramach abstrakcji „czyni” aktualność intelektualną w wyobrażeniu przedstawiającym zmysłowo rzecz poznawaną. W ten sposób i tylko w ten intelekt możnościowy może poznawać swój przedmiot, a więc poznawać istotę rzeczy materialnej.

55 Oczywiście można znaleźć w tekstach Tomasza fragmenty, w których mówi on o abstrakcji, jakiej dokonuje intelekt czynny, jako działaniu, które jest abstrakcją formy od materii (a więc abstrakcją, którą w *Komentarzu do „O Trójcy”* Boecjusza została określona jako właściwe działanie intelektualne w matematyce). Jednak w każdym z nich forma dotyczy formy intelektualnej jako czegoś, co wyraża istotę rzeczy. Również te fragmenty można zinterpretować jako te, które dotyczą abstrakcji w znaczeniu specyficznego dla człowieka sposobu poznawania. Nie oznacza to jednak, że można utożsamić abstrakcję matematyczną (formy od materii) z abstrakcją postaci poznawczej z materii. Z drugiej jednak strony, aby dziecko uczące się matematyki mogło ją pojąć, w naturalny sposób musi mieć zdolność do abstrahowania i abstrahować formę od materii zmysłowej. Zob. *SCG I*, c. 44: „Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium: quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia”. *ST I*, q. 55, a. 2, ad 2: „Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formae quae est in materia, et esse formae quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus”. *SENT IV*, d. 49, q. 2, a. 1, co.: „Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formae quae est in materia, et esse formae quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus”.

56 Zob. F. A. CUNNINGHAM, *A Theory on Abstraction in St. Thomas*, s. 270.

ROZDZIAŁ 3

INTELLIGENTIA INDIVISIBILIVM *ORAZ COMPOSITIO ET DIVISIO* JAKO AKTY INTELEKTU MOŻNOŚCIOWEGO

Jak podział intelektu na możliwościowy i czynny, tak też wyróżnienie dwóch operacji intelektu ma genezę w traktacie *O duszy* Arystotelesa. W samym tekście Stagiryty dystynkcja ta pojawia się w szóstym rozdziale księgi III, tuż po wyróżnieniu właśnie dwóch intelektów¹. I jak w przypadku dwóch intelektów uzasadnienie Arystotelesa jest z gruntu metafizyczne, gdyż odwołuje się do dwóch zasad rzeczywistości (możności i aktu), tak również w odróżnieniu dwóch aktów intelektu możliwościowego odwołuje się do jedności i wielości opisujących każdy byt. Co więcej ten podział stał się kluczowy dla rozważania zagadnienia prawdy i fałszu występujących w dziedzinie intelektu. Dla Akwinaty dwa działania intelektu stały się polem do wypracowania wielu rozstrzygnięć, ale także do zaprezentowania podstawowej problematyki poznania rzeczywistości. Nie rozwija ich jednak w celu opracowania wachlarza możliwości poznawczych intelektu, ale w celu pokazania tego, jak intelekt poznaje (a nie tylko może poznawać).

3.1. Arystotelesowska dystynkcja i jej oddziaływanie na rozumienie intelektu u Tomasza

Łacińskie terminy, którymi oddano tekst Arystotelesa, różnią się od wykładni Tomaszowej, już to ze względu na to, że *intelligentia indivisibilium* Akwinata zazwyczaj tłumaczy jako „intelekt, który pojmuje to, co niezłożone (*intellectus qui intelligit indivisibilia*)”, już to ze względu na to, że stale obecne w dziełach Tomasza określenie *compositio et divisio* w tekście Arystotelesa zasadniczo pojawia się w postaci samego *compositio*. Mamy więc do czynienia nie tylko z Arystotelesowskim powtarzaniem formuł, ale ustawieniem na nowe tory rozstrzygnięć Arystotelesa. Będzie to o wiele bardziej widoczne,

1 ARYSTOTELES, *O duszy* III, 6 (430a26–430b10), s. 129–131.

gdy przedstawione zostaną wypowiedzi Akwinaty komentującego właśnie traktat *O duszy*.

Akwinata uważa, że Arystoteles w swoim traktacie podkreślał z jednej strony podział na dwie operacje intelektu, a z drugiej wyjaśnił ich ścisły ze sobą związek. Pierwszy z aktów – „rozumienie tego, co niepodzielone (*indivisibilia*)” – Tomasz wyjaśnia jako intelektualne rozumienie tego, co niezłożone (*incomplexa*). Za przykład służy mu człowiek albo też wół (*intelligit hominem aut bovem*), którzy ujmowani są przez intelekt w aspekcie tego, czym są (*quod quid est*). Ujęcie istoty rzeczy w ramach naturalnego poznania prowadzi Tomasza do uznania, że w tym działaniu intelekt w żaden sposób nie błądzi, ale zawsze ujmuje to, co zostało mu przedstawione i co sam dzięki intelektowi czynnemu otrzymał². Z kolei drugi z aktów – łączenie tego, co poznane intelektualnie (*compositio intellectuum – rerum intellectarum*) – Tomasz przez przeciwieństwo może wiązać zarówno z prawdą, jak i fałszem z tego powodu, że wiele rzeczy przedstawia jako jedno. Podana przez Arystotelesa wypowiedź Empedoklesa, że miłość łączy to, co mogłoby się pojawić jako sprzeczne i wbrew naturze, jest przez Tomasza (choć już nie Arystotelesa) wprost odniesiona do drugiej operacji intelektu. Intelekt bowiem łączy wszystko to, co początkowo jest niezłożone i rozdzielone, czyniąc z wielu elementów jeden poznany przedmiot (*intellectum*). W *Komentarzu do „O duszy”* Arystotelesa dostrzec można różnicę między *compositum in re* oraz *compositum in intellectu*. Istota żywa (*animal*) ze względu na swą substancjalność jest czymś jednym, choć składa się z wielu części, dzięki czemu można mówić, że jest złożona. W rzeczach połączenie wynika z rozdzenia i służy zachowaniu danej substancji – to natura (a ostatecznie forma) określa powiązanie części i zapewnia jedność całego bytu (*compositum*). Jedność w rzeczach warunkuje poznanie jej i odzwierciedlenie w intelekcie, który najpierw ujmuje całość, a następnie dostrzega części i elementy, które są przez intelekt łączone w całość³.

Akwinata odnosząc się do tej dystynkcji, nie rozstrzyga, czy mamy do czynienia z pojęciami i sądami, orzekaniem, poznaniem i formułowaną na ich podstawie wiedzą. Zwraca jedynie uwagę, że w działaniach intelektu możliwościowego należałoby dostrzec podwójne działanie, które odpowiada istniejącym rzeczom.

2 *InDA* III, l. 11, n. 1: „Postquam philosophus determinavit de intellectu, hic determinat de operatione intellectus. Et dividitur in duas partes. In prima distinguit duas operationes intellectus. In secunda determinat de utraque earum, ibi, indivisibile autem”. Por. J. JENKINS, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, s. 103–105.

3 *InDA* III, l. 11, n. 2.

Wprowadzenie problematyki prawdy w odniesieniu do poruszanego zagadnienia jest nieprzypadkowe. Tomasz podkreśla, że połączenie części, które w rzeczywistości stanowią coś jednego generuje prawdę. I odwrotnie, połączenie części, które nie są złączone w rzeczywistości (*in re*) wywołuje niewspółmierność (*incommensurabile*), a w związku z tym fałsz samego intelektu⁴. Akwinata uznaje wprost, że w przypadku obydwu działań intelektu mamy do czynienia z formowaniem – raz z formowaniem samego intelektu, a drugi raz z formowaniem połączenia elementów poznanych i to niezależnie od tego, czy formowanie dotyczy obecności przedmiotu czy też przedmiotu jako przeszłego bądź przyszłego⁵.

Wprowadzenie określenia *divisio* obok *compositio* pojawia się w tekście Tomasza dopiero przy dostrzeżeniu konieczności powiązania uznania czegoś, potwierdzenia (*affirmatio*) z negacją (*negatio*). Jeśli bowiem coś się łączy, to z konieczności musi się wiązać z rozłączeniem, jakimś rozdzieleniem, co najlepiej widać w postaci twierdzenia i przeczenia⁶. Tym samym potwierdzone zostaje odróżnienie *compositum in re* oraz *in intellectu*, gdyż połączenie w intelekcie, a więc i wyrażanie zdań twierdzących bądź przeczących, jest efektem jego działań, podczas gdy pierwszy rodzaj połączenia jest efektem działań natury⁷.

3.2. Charakterystyka „rozumienia tego, co niepodzielone”

Akwinata zwraca uwagę, że Arystoteles, mówiąc o *intelligentia indivisibilem* wskazuje na potrójne znaczenie tego określenia: (1) to, co niepodzielone, może oznaczać to, co ciągle (*continuum*), co stanowi jedność na

4 *InDA* III, l. 11, n. 3: „Veritas quidem, quando componit ea quae in re sunt unum, et composita; sicut cum componit asymmetrum, hoc est incommensurabile, et diametrum: nam diameter quadrati est incommensurabilis lateri. Falsa autem compositio est, quando componit ea quae non sunt composita in rebus, sicut cum componit symmetrum diametro, dicens, quod diameter quadrati est symmeter, id est commensurabilis lateri”.

5 *InDA* III, l. 11, n. 4.

6 *InDA* III, l. 11, n. 5: „Et quod hoc sit verum, probat, quia contingit compositionem de praeterito vel de futuro esse falsam, falsum autem semper in compositione est. Et namque falsum est, si non album componatur ei quod est album, ut si dicas, cygnus non est albus: aut si album componatur ei quod non est album, ut si dicatur, quod corvus est albus. Et quia quaecumque contingit affirmare, contingit etiam negare, subiungit quod omnia praedicta possunt per divisionem fieri”.

7 *InDA* III, l. 11, n. 6: „Potest enim intellectus omnia dividere et secundum praesens tempus et secundum praeteritum, et secundum futurum, et vere et false. (...) Considerandum est autem, quod compositio propositionis non est opus naturae, sed est opus rationis et intellectus. Et ideo subiungit, quod illud quod facit unumquodque intelligibilem, componendo ex intelligibilibus propositiones, hoc est intellectus. Et quia verum et falsum consistit in compositione; ideo dicitur in sexto metaphysicorum, quod verum et falsum non est in rebus, sed in mente”.

zasadzie ciągłości⁸; (2) to, co niepodzielone, może oznaczać to, co jest takie ze względu na gatunek lub formę (*secundum speciem*)⁹; (3) to, co niepodzielone, może oznaczać to, co jest „czymś jednym, co jest zupełnie niepodzielone, jak punkt albo jedność (*Videtur enim unum esse quod est penitus indivisibile, ut punctus et unitas*)”¹⁰. I tak pierwsze określenie odnosi się do liczby (przypadłości), drugie do formy (elementu istoty), a trzecie do całości bytu (jednej z własności transcendentalnych wyrażających subsystencję). Co jest niezwykle interesujące, w przypadku pierwszym mamy do czynienia z podzielnością w możliwości, np. długość, która nie jest podzielona w akcie. W drugim przypadku mamy do czynienia również z podzielnością w możliwości, gdyż wielość przypadłości w pewien sposób ogranicza jedność rzeczy zapewnianą przez gatunek rzeczy lub ich formę. W trzecim zaś przypadku mamy do czynienia z niepodzielnością zarówno w akcie, jak i w możliwości. Jest tak dlatego, że to, co jest czymś jednym (w swoim istnieniu jako substancja), ukazuje się w sposób negatywny – przez brak. Jest to brak ciągłości oraz brak podzielności¹¹.

Te sformułowania nie są przypadkowe, gdyż mają odniesienia do Tomaszowego rozumienia transcendentaliów. Przecież w najbardziej klasycznym fragmencie dotyczącym tego tematu (*Kwestie dyskutowane o prawdzie* q. 1, a. 1.) pisał: „Negacja zaś, która jest następstwem każdego bytu ujętego bezwzględnie, jest niepodzieleniem. I to właśnie niepodzielenie wyraża nazwa jedno – jedno bowiem to byt niepodzielony”¹². Sam Tomasz w *Komentarzu*

8 *InDA* III, l. 11, n. 7: „Dicitur enim uno modo aliquid unum continuitate. Unde et illud, quod est continuum, indivisibile dicitur, inquantum non est divisum actu, licet sit divisibile in potentia. Hoc est ergo quod dicit, quod cum divisibile dicatur dupliciter, scilicet, actu et potentia, nihil prohibet intellectum intelligere indivisibile cum intelligit aliquid continuum, scilicet longitudinem, quae est indivisibilis actu, licet sit divisibilis potentia. Et propter hoc intelligit eam cum indivisibili tempore, quia intelligit eam, ut indivisibile”.

9 *InDA* III, l. 11, n. 10: „Deinde cum dicit quod autem ponit alium modum indivisibilis. Nam dicitur alio modo unum, quando habet speciem unam, etsi sit compositum ex partibus non continuis, sicut homo, aut domus, aut etiam exercitus; et huic respondet indivisibile secundum speciem”.

10 *InDA* III, l. 11, n. 12.

11 *InDA* III, l. 11, n. 12: „Deinde cum dicit punctum autem prosequitur de indivisibili tertio modo dicto. Videtur enim unum esse quod est penitus indivisibile, ut punctus et unitas: et de hoc ostendit nunc, quomodo intelligitur: dicens, quod punctum, quod est quoddam signum divisionis inter partes lineae, et omne quod est divisio inter partes continui, sicut instans inter partes temporis, et sic de aliis, et omne quod est sic indivisibile in potentia et actu, ut punctus, monstratur, idest manifestatur intellectui sicut privatio, idest per privationem continui et divisibilis”.

12 *QDV* q. 1, a. 1, co.: „Negatio autem consequens omne ens absolute, est divisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum”. Warto odnieść się również do tego, że intelekt możliwościowy jest aktualizowany jedną formą poznawczą i w sytuacji poznania przez negację mamy do czynienia z poznaniem drugiej rzeczy przez formę aktualnie obecną w intelekcie. Intelekt jest w możliwości wobec przeciwieństwa poznanej rzeczy – czerni przez biel, zło przez dobro. Zob. *InDA* III, l. 11, n. 14: „Et subiungit quasi respondens, quod intellectus cognoscit utrumque istorum aliquo modo, suo contrario scilicet malum per bonum et nigrum per album. Oportet autem quod intellectus noster qui

do „O duszy” wypowiada się następująco: „Powodem tego jest to, że nasz intelekt przyjmuje [wrażenia] od zmysłu; i dlatego tymi, które najpierw podpadają pod ujęcie naszego intelektu, są przedmioty poznania zmysłowego, a one mają cechę wielkości, stąd punktu i jedności nie definiuje się inaczej niż negatywnie. Z tego również wynika, że wszystko, co wykracza poza znane nam przedmioty zmysłowe jest poznawane przez nas przez negację: tak jak poznajemy substancje oddzielone, że są niematerialne i niecielesne i mają inne tego rodzaju własności”¹³. Szyndler podkreśla wprost ten związek omawianego aktu intelektu możliwościowego z poznaniem pryncypiów bytu i jego rozumieniem ze względu na poznanie jedności (i prawdy): „akt rozumienia, akt intelektu (*intelligentia*) odnosi się do tych elementów bytu, których nie można od siebie oddzielić, bez zakwestionowania samego bytu. Akt intelektu więc to *intelligentia indivisibilium*. Otóż *veritas i indivisibilia* to nic innego, jak pewne sposoby przejawiania się bytu ze względu na jego istnienie, z racji jego *esse*. (...) *Indivisibilia* zaś wskazują na jedność, którą Akwinata określa jako wewnętrzną niepodzielność bytu oraz odrębność, z powodu której byt odróżnia się od innych ze względu na swoje pryncypia”¹⁴. W ten sposób zyskuje uzasadnienie to, że zanim zacznie funkcjonować poznanie ludzkie w postaci wydawania sądów (i jakiegokolwiek rozważanie tego, co poznane¹⁵), dokonuje się poznanie istniejącego bytu i to nie tylko poznanie wyabstrahowanej istoty, ale poznanie całego bytu jako istnienia i istoty. Ma to związek z formą poznawczą, która jest w intelekcie, a dzięki niej poznany byt oddziałuje i porusza go¹⁶.

sic cognoscit unum contrariorum per alterum, sit in potentia cognoscens, et quod in ipso sit species unius oppositi per quam aliud cognoscat, ita quod quandoque sit in ipso species albi, et quandoque species nigri, ut per unum possit cognoscere alterum”.

13 *InDA* III, l. 11, n. 13: „Cuius ratio est, quia intellectus noster accipit a sensu; et ideo ea cadunt prius in apprehensionem intellectus nostri, quae sunt sensibilia; et huiusmodi sunt magnitudinem habentia, unde punctus et unitas non definiuntur nisi negative. Et inde est etiam quod omnia quae transcendunt haec sensibilia nota nobis non cognoscuntur a nobis nisi per negationem: sicuti de substantiis separatis cognoscimus, quod sunt immateriales et incorporeae, et alia huiusmodi”.

14 L. SZYNDLER, *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*, s. 68.

15 Por. *InDA* I, l. 10, n. 19: „Sicut in aegritudinibus et in ebrietatibus non debilitatur anima, sed corpus. Sic ergo intelligere, idest simplex apprehensio et considerare, idest operatio intellectus quae est in componendo et dividendo, marcescunt, non quidem quod intellectus corrumpatur et patiatur, sed corrupto quodam alio interius, idest corrupto aliquo, quod est organum intellectus. Ipsum autem intelligere est impassibile”.

16 Por. *QDSC* a. 9, ad 6: „Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis. Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III *De anima*. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem. Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem”.

3.3. Charakterystyka „łączenia i dzielenia”

Akwinata, gdy komentuje Arystotelesa, odnosi się do drugiego działania intelektu i wskazuje, że akt intelektu, jakim jest *compositio*, najlepiej widać w mowie/orzekaniu (*dictio*), przez którą intelekt wypowiada coś o czymś (*dicit intellectus aliquid de aliquo*). Wskazówka ta doskonale podkreśla, że wypowiedź albo sąd będzie konsekwencją „łączenia i dzielenia” w intelekcie. Jeśli orzekanie polega na łączeniu podmiotu z orzeczeniem, to w konsekwencji wiąże się z uznawaniem wypowiadanych zdań za prawdziwe bądź fałszywe. Prawda i fałsz w sposób konieczny związane są z intelektem twierdzącym bądź przeczącym, gdyż w tego rodzaju akcie widać adekwatność bądź porównanie jednej rzeczy z drugą (zdania z rzeczą, która jego dotyczy)¹⁷. W akcie intelektu, który wiąże się z tym, co niepodzielone, nie ma prawdy lub fałszu, lecz zawsze jest prawda. Jak Tomasz podkreśla, jest tak dlatego, że intelekt adekwatnie pojmując rzecz, sam staje się nią i staje się prawdziwy dzięki formie rzeczy. W ten jednak sposób nie pojmuje czegoś w czymś, a więc nie ma tu łączenia (*compositio*)¹⁸.

Dlatego jednak w ramach orzekania jednej rzeczy o drugiej, a więc podanego przykładu zastosowania aktu intelektu, jakim jest *compositio et divisio*, może występować prawda lub fałsz. Tomasz tłumaczy to, odnosząc się do określenia właściwego (pierwszego) przedmiotu intelektu (*primum obiectum intellectus*). Żaden zmysł nie błądzi odnośnie do właściwego przedmiotu (np. wzrok odnośnie do bieli), podobnie jak intelekt nie błądzi w poznaniu tego, czym coś jest (*quod quid est*), jak np. w przypadku poznania, czym jest człowiek. Jednak w przypadku przedmiotu przypadłościowego dla zmysłu (np. białego człowieka) może on błądzić, gdyż dodane do właściwego przedmiotu są pewne własności (albo sam podmiot). W związku z czym intelekt ludzki w łączeniu jednej własności z drugą, a właściwie podmiotu z orzeczeniem w zdaniu, nie zawsze wyraża prawdę¹⁹. Można wręcz powiedzieć, że intelekt

17 InDA III, l. 11, n. 15: „Deinde cum dicit est autem determinat de secunda operatione intellectus, quae est compositio et divisio. Et dicit, quod dictio, qua dicit intellectus aliquid de aliquo, sicut contingit in affirmatione, semper est aut vera, vel falsa. Sed intellectus non semper est verus aut falsus, quia intellectus est incomplexorum, qui neque verus aut falsus est quantum ad id quod intelligitur. Veritas enim et falsitas consistit in quadam adaequatione vel comparatione unius ad alterum, quae quidem est in compositione vel divisione intellectus. Non autem in intelligibili incomplexo”.

18 InDA III, l. 11, n. 16: „Sed licet ipsum intelligibile incomplexum non sit neque verum neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verus est, inquantum adaequatur rei intellectae. Et ideo subdit, quod intellectus, qui est ipsius quid est secundum hoc quod aliquid erat esse, scilicet secundum quod intelligit quid est res, verus est semper, et non secundum quod intelligit aliquid de aliquo”.

19 InDA III, l. 11, n. 17: „Et huius rationem assignat, quia quod quid est primum obiectum intellectus: unde sicut visus nunquam decipitur in proprio obiecto, ita neque intellectus in cognoscendo

nie błądzi w poznaniu czegoś, ale błądzi w sądzeniu bądź orzekaniu jakiejś własności o podmiocie.

W *Komentarzu do „O duszy”* Akwinata dodaje od siebie uwagę, w jakim sensie można byłoby dopuścić fałsz w ramach pierwszego aktu intelektu²⁰. Podaje dwa przykłady, wskazując jednocześnie, że ma to charakter wyłącznie przypadłościowy (a więc pod pewnym względem). Te uwagi są o tyle interesujące, że wynika z nich, iż akt *intelligentia indivisibilium* może być odniesiony do definicyjnego poznania. A więc poznanie tego, czym coś jest, może być rozumiane jako wiedza definicyjna o czymś (np. wiem, czym jest modrzew). Z pewnością jest to uszczegółowienie, ale nie należy w sposób konieczny utożsamiać pierwszego aktu intelektu z poznaniem definicyjnym. Po pierwsze, jeśli definicję jakiejś rzeczy przeniesiemy na rozumienie innej rzeczy, to wówczas intelekt w rozumieniu tego, czym coś jest popełni błąd (przykład Tomasza: definicja koła jest fałszywa w odniesieniu do trójkąta). Po drugie, jeśli elementy (części) definicji są względem siebie niezgodne – niekoherentne (*non cohaerent*) (przykład Tomasza: gdy w definicji zwierzęcia znajdzie się element mówiący o niezmysłowości)²¹. Te dwa przypadki wyłącznie potwierdzają, że tam, gdzie jest łączenie (orzekanie), pojawia się prawda bądź fałsz, tam zaś, gdzie jest poznanie tego, czym coś jest, i gdzie nie ma łączenia (*compositio*) intelekt pozostaje prawdziwy.

3.4. Funkcjonowanie Arystotelesowskiej dystynkcji w dziełach Tomasza

Warto teraz wskazać na to, jak Tomasz skorzystał z opisanej dystynkcji i ją rozwinął. Funkcjonowanie dwóch aktów intelektu zostanie zaprezentowane w kontekście dzieł, w których się pojawiało. Taka perspektywa może

quod quid est. Nam intellectus nunquam decipitur in cognoscendo quod quid est homo. Sed sicut visus non semper verus est in iudicando de his quae sunt adiuncta proprio obiecto, puta si album est homo, vel non, sic intellectus non semper est verus in componendo aliquid alicui. Sic enim se habent intelligendo substantiae separatae, si penitus sunt sine materia, sicut cum nos intelligimus, quod quid est: et ideo in earum intellectu non contingit esse falsum”.

²⁰ Por. *ST* I, q. 85, a. 6, co.

²¹ *InDA* III, l. 11, n. 18: „Sciendum tamen est, quod in cognoscendo quod quid est, contingit esse deceptionem per accidens, dupliciter, ratione compositionis intervenientis. Uno modo prout definitio unius rei est falsa ad aliam rem, sicut definitio circuli est falsa ad triangulum. Alio modo, prout partes definitionis non cohaerent sibi invicem; et tunc definitio est falsa simpliciter; ut si aliquis ponat in definitione alicuius animalis insensibile; unde in illis in quorum definitione nulla est compositio, non contingit esse deceptionem; sed oportet ea, vel intelligere vere, vel nullo modo, ut dicitur in nono metaphysicorum”.

ukazać, z jakimi innymi określeniami i problematyką filozoficzną powiązał omawianą dystynkcję²².

(1) *Komentarz do Sentencji* (1252–1257) – poznanie tego, co niepodzielone (*intelligentia indivisibilium*), odpowiada przedstawieniu albo też formowaniu intelektu (*imaginatio intellectus; formation intellectus*), a związane jest z ujęciem prostych istot rzeczy (*apprehensione quidditatis simplicis*). Drugie działanie intelektu wiąże się z łączeniem i dzieleniem w zdaniu (*compositione vel divisione propositionis*). Co najbardziej interesujące w tym dziele obydwa działania zostają przyporządkowane wprost poznaniu istoty i istnienia rzeczy. To w drugiej operacji intelektu uwzględnione zostaje istnienie (*secunda respicit esse*). Akwinata dalej wskazuje, że znakiem (*signo*) pierwszej operacji intelektu jest definicja rzeczy (*definitio*), znakiem zaś drugiej jest wypowiedź (*enuntiatio*)²³.

(2) *Summa przeciw poganom* (1259–1265) – w tym dziele Tomasz korzysta z wyróżnienia dwóch aktów intelektu do: (1) scharakteryzowania sposobu formułowania zdań, jakie człowiek wypowiada o Bogu; (2) przedstawienia wiedzy Boga i Jego intelektu. Wykluczając możliwość poznania istoty Boga w taki sposób, że mogłoby to dokonać się dzięki *intelligentia indivisibilium*, dopuszczalne pozostaje formułowanie łączenia i rozdzielania, i wyrażanie ich w zdaniach. W odniesieniu do Boga jest to o tyle problematyczne, o ile intelekt ludzki ma wiele pojęć (*conceptiones*), którymi go opisuje, a także formułuje różne wypowiedzi o bycie, który w swojej naturze jest całkowicie prosty. Wielość pojęć i wielość zdań nie musi od razu oznaczać ich bezpodstawności i błędności²⁴. Wedle niego jest tak samo jak w odniesieniu do każdego innego bytu, o którym wiedzę intelekt czerpie z poznania zmysłowego i nie wyczerpuje w prostym pojmowaniu. Intelekt jednocześnie poznaje, że wielość przez znaczenie odnosi się do jedności rzeczy, która jest poznawana²⁵. Intelekt Boga nie dokonuje łączenia i rozdzielania, i nie poznaje w ten sposób ani

22 Warto pamiętać, że *Komentarz do „O duszy”* Arystotelesa Tomasz pisał w latach 1267–1268, a więc w trakcie pisania *Summy teologii* i kluczowych części *Traktatu o człowieku*.

23 *SENT* I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7. Por. *SENT* I, d. 38, q. 1, a. 3, co.: „Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur indivisibilium intelligentia. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subiectum”.

24 Zob. *SCG* I, c. 35.

25 *SCG* I, c. 36: „Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est, intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse: non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. (...) Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, bonitas est in Deo: quia et hic designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre”.

siebie, ani czegokolwiek poza sobą. Dla Tomasza konieczność poznawania w ramach drugiego aktu intelektu wynika z niedoskonałego wykorzystania pierwszego aktu – Bóg wszystko poznaje w ramach prostego pojmowania, jednego oglądu i jednej formy. Łączenie i rozdzielanie wprowadza złożenie także w samym intelekcie, gdyż istnieje ono w nim, a nie w rzeczy, z tego też powodu z takich działań jest wyłączony intelekt Boży. Dodatkowo Tomasz podkreśla, że działanie intelektualne łączenia i dzielenia wiąże się z wielością w taki sposób, że samych złożań (i wypowiedzi) jest wiele i jedne nie muszą wnosić czegokolwiek o innych²⁶. Wyłączenie drugiej operacji intelektualnej z intelektu Boga nie oznacza jednak, że Bóg nie zna wypowiedzi łączących i dzielących – doskonałość poznania gwarantuje widzenie w tym, co proste, także tego, co złożone²⁷.

(3) *Summa theologiae* (1266–1270) – w tym dziele odnaleźć można wiele wypowiedzi prezentujących omawianą dystynkcję, najważniejsze są jednak dwa tematy w kontekście których pojawia się w sposób wyjątkowy: 1. „czy prawda jest w intelekcie łączącym i dzielącym?”²⁸; 2) „czy intelekt nasz poznaje zespalając i rozdzielając?”²⁹. Choć obydwa dotyczą drugiego aktu intelektu, to jednak pierwsze wiąże się ściśle z zagadnieniem prawdy w intelekcie, a drugie rozstrzyga kwestię działania intelektualnego właściwego dla człowieka, którego pozbawione są inne doskonalsze byty intelektualne³⁰. W przypadku pierwszego pytania Akwinata określa prawdę jako występującą w działaniu intelektu łączącego i dzielącego, o ile ten sądzi (*iudicat*) o zgodności formy w intelekcie z formą w poznanej rzeczy. Tego rodzaju

26 SCG I, c. 58: „Intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa diiudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram”.

27 SCG I, c. 58: „Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat. Nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum. Et sic per ipsam Deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit”.

28 ST I, q. 16, a. 2.

29 ST I, q. 85, a. 5.

30 Wykluczenie łączenia i dzielenia w wiedzy Boga pojawia się w ST I, q. 14, a. 15, ad 3. Zagadnienie łączenia i dzielenia w poznaniu anielskim pojawia się w ST I, q. 58, a. 4. Jest to ważne miejsce inaczej ukazujące sens dwóch operacji intelektu, a szczególnie drugiego działania. Sens drugiej operacji intelektualnej, która przysługuje człowiekowi, wyraża się w tym, że intelekt możliwościowy nie od razu w samej zasadzie widzi wnioski z niej wynikające, podobnie jak w samym podmiocie nie widzi wszystkiego, co można o nim orzekać. Człowiek zatem tak jak potrzebuje przeprowadzać rozumowania, tak też musi działać poprzez łączenie i rozdzielanie, a więc poprzez twierdzenie i przeczenie. Argument jest więc następujący: gdyby ludzki intelekt poznawał istotę w taki sposób, że chwyciłby wszystko, co do niej przynależy, niepotrzebne byłoby działanie łączenia i rozdzielania. Wynika to z wcześniejszego założenia, że w pierwszej operacji intelektualnej nie zostaje poznane wszystko, co można poznać, a to można poznać dzięki wiedzy dostarczanej przez poznanie zmysłowe. Można zatem powiedzieć, że ze słabości (w stosunku do poznania anielskiego, samo w sobie poznanie to jest naturalne i wystarczające, dopełniane przecież przez drugi akt) poznania, jakie ma intelekt możliwościowy w swoim pierwszym akcie, wynika drugie, doskonałe działanie – i to zarówno twierdzenie i przeczenie, jak i rozumowanie.

działanie jest zarówno poznaniem prawdy, jak też orzekaniem o niej. Łączenie i dzielenie intelektu wiąże się ze zdaniami, gdyż formę oznaczoną przez orzecznik albo dodaje (*applicat*) do jakiejś rzeczy oznaczonej przez podmiot, albo też od niej odejmuje (*removeat*). W *Summie teologii* Tomasz dodaje, że o tyle prawda jest w pierwszym akcie, o ile jest w samej rzeczy, ale nie jako poznana w poznającym (*non autem ut cognitum in cognoscente*). Dodaje również, że doskonalenie poznania polega na tym, że rzecz poznana jest w poznającym na sposób poznającego³¹. W drugim z wymienionych pytań wyraźniej pojawia się kwestia doskonalenia poznania przez akt łączenia i dzielenia. Choć w pierwszym akcie intelekt ujmuje istotę rzeczy, to jednak nie jest to poznanie doskonałe. Charakter intelektu możliwościowego oznacza konieczność ciągłego udoskonalania poznania, a ono pojawia się w łączeniu i dzieleniu. Poznanie istoty w przypadku intelektu ludzkiego nie stanowi doskonałości poznania, gdyż w jego ramach nie mieści się poznanie właściwości, przypadłości i relacji jakie ta rzecz nawiązuje. Akwinata nawet dodaje, że łączenie i dzielenie ze sobą elementów poznanego bytu wyraża się w rozumowaniu (*ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari*)³². W intelekcie anioła i Boga mamy do czynienia z poznaniem istoty, przez którą poznaje się wszystko to, co może być poznane przez kolejne akty łączenia i dzielenia. W *Summie teologii* Akwinata zupełnie inaczej, niż gdy komentuje Arystotelesa, wyjaśnia, na czym polega łączenie i dzielenie. Wyjaśnia bowiem, w jakim sensie w bycie jednostkowym można mówić o połączeniu (*compositio*): (1) połączenie formy i materii (powszechnej i jednostkowej); (2) połączenie podmiotu i przypadłości. Intelekt w odniesieniu do pierwszego rzeczywistego połączenia odnosi się, odczytując i łącząc całość i części, a także łącząc rodzaj z gatunkiem i różnicą gatunkową („człowiek jest zwierzęciem rozumnym”). Intelekt może więc orzekać całość o częściach, albo też rodzaj lub gatunek o bytach jednostkowych. W odniesieniu do drugiego połączenia, intelekt orzeka przypadłość o podmiocie („człowiek jest biały”). Jednocześnie Akwinata dobitnie wyraża realistyczne założenia swoich twierdzeń – czym innym jest połączenie w rzeczach i czym innym połączenie w intelekcie – w rzeczach wyróżnione elementy stanowią jedność, w intelekcie zaś części połączenia nie utożsamiają się ze sobą.

(4) *Kwestie dyskutowane o prawdzie* (1256–1258) – w dwóch kwestiach z tego zbioru odnaleźć można omawianą dystynkcję: (1) w pierwszej kwe-

31 *ST I*, q. 16, a. 2, co.

32 *ST I*, q. 85, a. 5, co.

stii pojawia się pytanie o prawdę w intelekcie łączącym i rozdzielającym³³; (2) w kwestiach dotyczących wiary pojawia się odniesienie do dwojakiej operacji intelektu³⁴. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z wyraźnym podkreśleniem realizacji istoty prawdy (*ratio veri*) w intelekcie łączącym i dzielącym. To, co jest ważne we fragmentach *Kwestii dyskutowanej o prawdzie*, jest to, że mamy do czynienia z bardzo wyraźnym powiązaniem drugiej operacji intelektu z aktem sądzenia o tym, co zostało poznane (*iudicare de re apprehensa*). Pierwsze działanie intelektu jest wyłącznie kształtowaniem podobieństwa do rzeczy poznanej – w ten sposób Akwinata podkreśla, że to istniejąca rzecz jest źródłem aktów poznawczych. W akcie sądzenia zaś intelekt porównuje to, co poznane (*extra in re*), z tym, co jest w intelekcie (*in re apprehensa*). Intelekt łączący i dzielący zatem to nic innego jak sąd, przez który wyraża się poznanie tego, co jest i zostało poznane³⁵. To także jest powodem orzekania prawdy o intelekcie łączącym i rozdzielającym, a nie o poznającym istotę rzeczy i formującym definicje. Akwinata wyraźnie zaznacza, że prawda definicji (nie samo jej formowanie) zależna jest od drugiego działania intelektu i stwierdzania adekwatności sądów. Jak pisze: „definicja nazywa się prawdziwą lub fałszywą z racji prawdziwego lub fałszywego połączenia (...) jedynie w przyporządkowaniu do połączenia, tak jak i rzecz nazywa się prawdziwą w przyporządkowaniu do intelektu”³⁶. Dla Tomasza więc prawda, rozumiana jako adekwacja, w sposób zasadniczy i pierwszorzędny odnosi się do drugiego aktu intelektu.

Druga z wypowiedzi o dwóch działaniach intelektu związana jest z kontekstem zagadnienia wiary, a więc problemem tego, co powoduje skierowanie się intelektu do twierdzenia bardziej aniżeli do przeczenia (także w sytuacji większego lub mniejszego zdeterminowania). Pierwsze działanie – *intelligentiae indivisibilium* – jest określone jako „formowanie prostej istoty rzeczy, tak jak to, czym jest człowiek lub czym jest zwierzę”. Drugie działanie wprost odzwierciedla się w twierdzeniu i przeczeniu, a więc w afirmacji bądź negacji. Jednocześnie Tomasz dodaje, że twierdzenie i przeczenie są znakiem wypo-

33 QDV q. 1, a. 3.

34 QDV q. 14, a. 1, co.

35 QDV q. 1, a. 3, co.: „Intellectus autem formans quiditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividensis”.

36 QDV q. 1, a. 3, co.: „(...) unde diffinitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis verae vel falsae (...) diffinitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum”.

wiedzi złożonej, gdyż ściśle wiążą się z prawdą i fałszem³⁷. Intelpekt ludzki jako intelekt możliwościowy i intelekt czynny może być zdeterminowany do twierdzenia bądź przeczenia przez dwa różne czynniki – swój przedmiot oraz przez wolę. W przypadku drugiego z czynników mamy do czynienia z wiarą, w przypadku pierwszego z twierdzeniem lub przeczeniem, które zostają poprzedzone prostym ujęciem rzeczy. Intelpekt może skłaniać się do wypowiedzi twierdzącej (bądź przeczącej) albo w sposób bezpośredni, albo też pośredni. Bezpośredniość oznacza bezbłędnosć (i oczywistość prawdziwości twierdzenia), co występuje w uznawaniu twierdzeń wyrażających pierwsze zasady poznania (najbardziej znanym przykładem jest poznanie części i całości, które skutkuje bezbłędnym uznaniem zasady, że całość jest większa od swych części)³⁸. Pośredniość związana jest odwołaniem się do zasad, aby uznać jakieś twierdzenie. Tego rodzaju działanie najlepiej widać w akcie rozumowania, które odnaleźć można w tworzeniu wiedzy, a także dysponowaniu nią (*scientia*)³⁹. Tomasz dodaje także, że pierwsze działanie intelektualne w pewnym sensie jest podobne do uznawania prawdy, choć zasadniczo nie realizuje *ratio veritatis*. Nie realizuje jej ze względu na brak uznania (*assensio*), podobne jest, gdyż „z największą pewnością obstate przy jednej ze stron, nie rozmyślając o tym, gdyż bez zastanowienia się zwraca się do jednej z nich”⁴⁰.

(5) *Komentarz do „O Trójcy”* (1257–1259) – komentując tekst Boecjusza, wpisuje odróżnienie dwóch aktów intelektu w zagadnienie abstrakcji oraz odniesienie ich do różnych dziedzin naukowych. Intelpekt dokonuje abstrakcji właśnie poprzez *intelligentia indivisibilia* oraz *compositio et divisio*. Tomasz podkreśla, że obydwa działania są odpowiednio związane z poznawaniem dwóch elementów, które wyróżnia się w rzeczy: (1) natury rzeczy (*natura rei*); (2) samego istnienia rzeczy (*ipsum esse rei*). W pierwszym działaniu ujęte zostaje to, czym jest rzecz (jak również czym jest każda z przypadłości lub części przysługującej całości), w drugim ujęte zostaje istnienie w takim

37 QDV q. 14, a. 1, co.: „Una qua format simplices rerum quidditates; ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se et falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando vel negando: et in hac iam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quae est eius signum”.

38 QDV q. 14, a. 1, co.: „Immediate quidem quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intellectui infallibiliter apparet. Et haec est dispositio intelligentis principia, quae statim cognoscuntur notis terminis, ut philosophus dicit. Et sic ex ipso quod quid est, immediate intellectus determinatur ad huiusmodi propositiones”.

39 QDV q. 14, a. 1, co.: „Mediate vero, quando cognitis definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum. Et ista est dispositio scientis”.

40 QDV q. 14, a. 1, co.: „(...) quia certissime alteri parti inhaeret; non autem habet cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unum”.

sensie, że w tworzeniu wypowiedzi twierdzącej lub przeczącej wyrażone zostaje połączenie elementów, które wraz z istnieniem stanowią zasady rzeczy. Tomasz dodaje, że jeśli prawda jest związana działaniem intelektu, który upodabnia się do rzeczy (*conformatur rei*), to tego, co w niej jest połączone, nie może nigdy prawdziwie ująć przez abstrakcję. Oznacza to, że w każdej operacji intelektu, w której zachodzi prawda we właściwym znaczeniu, dopuszczalny jest również fałsz. I to właśnie ze względu na to, że oddziela to, co jest połączone. Akwinata właśnie w tym komentarzu wskazuje na potrzebę wyróżnienia separacji, jako działania, które w specyficzny sposób realizuje się w drugiej operacji intelektu. Akwinata przyjmuje, że każdorazowe działanie intelektualne polega na odróżnianiu (*intellectus distinguit unum ab altero*), a ono realizuje się poprzez dwa akty intelektu. Przy czym pierwszy z aktów (*intelligentia indivisibilium*), ujmujący to, czym coś jest, odróżnia coś od czegoś innego – poznając jedno i nie poznając drugiego. W drugim akcie następuje również odróżnienie w postaci twierdzenia i przeczenia (*compositio et divisio*) w ten sposób, że to, co poznane, odnosi się do drugiego bądź po prostu z nim wiąże. W ten sposób Tomasz nakłada na dwa omawiane akty intelektu określenia abstrakcji i separacji. Jednocześnie dopowiadając, że w przypadku abstrakcji mamy do czynienia albo z odrywaniem formy i materii, albo z odrywaniem całości od części – i to wszystko w ramach aktu rozumienia tego, co niepodzielone. Oczywiście formę istniejącą w połączeniu z materią, podobnie jak całość posiadającą części, można rozważać w sobie, jak również łączyć z tym, z czym są związane w rzeczywistości. W przypadku separacji, którą najlepiej wyraża działanie łączenia i dzielenia, mamy do czynienia z wiązaniem tego, co poznane, a co w rzeczywistości występuje również jako niepodzielone.

3.5. Drugi akt intelektu jako akt sądzenia

Wyjątkowe znaczenie *compositio et divisio* dostrzeżemy wówczas, jeśli dwa akty intelektu przeciwstawimy sobie jako akty pojęciowania i sądzenia. W łatwy wówczas sposób zobaczymy pierwszeństwo rozumienia tego, co niepodzielone, i tworzenia prostych ujęć rzeczy, ale również, że spełnia się ono dopiero w łączeniu i dzieleniu, a więc w akcie sądzenia⁴¹. Podział ten jest jak najbardziej słuszny, choć wcale nie taki oczywisty, biorąc pod uwagę

41 Zob. ST II-II, q. 173, a. 2, co.

wypowiedzi Akwinaty na temat omawianej dystynkcji Arystotelesa. A jeśli weźmie się pod uwagę przywoływane uwagi z *Komentarza do Sentencji*, że „w pierwszym działaniu ujmowana jest istota rzeczy, a w drugim istnienie (*prima operatio respicit quidditatem, secunda respicit esse*)”⁴², to natychmiast dostrzeżemy, że istnienie może być poznawane jedynie drogą sądenia, gdyż nie podlega pojęciowaniu (samo nie wywołuje treści poznawczej).

Te uwagi można rozwinąć, odnosząc się do wypowiedzi Tomasza i kontekstów w jakich padają, a także do autorów, którzy ten wątek podejmują i omawiają jako niezwykle ważny. Gdy Tomasz mówi o poznaniu istnienia poprzez łączenie i dzielenie, to nie wskazuje na poznanie istnienia jako pierwszego aktu bytu jednostkowego, ale na istnienie przynależności treści dwóch pojęć lub poznanych elementów rzeczy oraz odniesienie do rzeczywistości. Dla Tomasza istnienie jako pierwszy akt bytu nie jest nagromadzeniem elementów strukturalnych (nawet Idzi Rzymianin krytykował taką koncepcję), a tego dotyczy poznanie istnienia (*esse*) w ramach drugiej operacji intelektualnej, o czym mówi, komentując Boecjusza: „drugie działanie dotyczy samego istnienia rzeczy, które jest wynikiem nagromadzenia zasad rzeczy w przypadku bytów złożonych lub samą prostą naturą towarzyszącą rzeczy, jak to jest w substancjach prostych”⁴³. W sądzie, o jakim mowa, mamy do czynienia ze stwierdzeniem (połączeniem) zachodzenia relacji między cechami podmiotu tkwiącymi w orzeczniku a samym podmiotem. Ze względu na przywołane łacińskie określenie *respicit esse*, a nie *affirmat esse*, Krąpiec podkreśla, że sąd ma na względzie istnienie, choć go nie stwierdza. Pierwszy akt intelektu, docierając do tego, co niepodzielone, wnikał w istotę rzeczy, odchodząc mimo wszystko od złożoności istniejącego bytu jednostkowego. Drugi akt intelektu, „mając na względzie” istnienie, łączy elementy konstytuujące rzecz, domagając się potwierdzenia zgodności ujęcia z rzeczą⁴⁴.

Tomaszowe *compositio et divisio* jako akt sądenia realizowałby się na kilku poziomach. Pierwszym byłoby wiązanie orzeczenia z podmiotem poprzez łącznik „jest” (wyrażałby esencjalne ujęcie), drugim byłoby uznanie (*affirmatio*) prawdziwości „jest” w opisywanym przez sąd stanie rzeczy,

42 SENT I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7.

43 InDT III, q. 5, a. 3, co. 1: „Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *O poznaniu Boga*, s. 255.

44 Zob. M. A. KRĄPIEC, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 117–118. Tomasz pisze o tym w *Komentarzu od Hermenutyki* (InDI I 1, l. 3, n. 9): „Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse: quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum iudicium. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus iudicat rem esse quod est, vel non esse quod non est”.

trzecim byłoby potwierdzenie „jest” bytu jednostkowego – który nie byłby wyłączeniem podmiotem orzekania, ale istniałby jako konkretne indywiduum⁴⁵. Choć wyróżnianie wśród sądów orzecznikowych sądów egzystencjalnych⁴⁶ jest efektem pracy dwudziestowiecznych tomistów (szczególnie Étienne Gilsona i Mieczysława A. Krąpca), to jednak sam Tomasz dopuszczał ich formułowanie: „należy zauważyć, że czasownik «jest» czasami orzeka się w zdaniu «jako taki», np. w zdaniu «Sokrates jest». Przez to zdanie nie zamierzamy niczego innego oznaczyć niż że Sokrates jest rzeczywiście (*sit in rerum natura*). Natomiast czasami nie jest orzekany [ten czasownik «jest»] sam przez się jako główne orzeczenie, ale jako łącznik dla głównego orzeczenia, w celu powiązania go z podmiotem, jak w zdaniu «Sokrates jest biały». Nie jest zamiarem wygłaszającego to stwierdzenie, że Sokrates jest w rzeczywistości, ale że przypisuje się mu białość za pośrednictwem tego czasownika «jest». Dlatego w takich zdaniach «jest» orzeka się jako element dodany do głównego orzeczenia. I nazywa się go trzecim składnikiem nie dlatego, że miałyby być trzecim orzeczeniem, ale dlatego, że jest trzecim wyrażeniem występującym w zdaniu, które razem z orzekaną nazwą tworzy jedno orzeczenie, aby zdanie dzieliło się na dwie części, a nie na trzy”⁴⁷.

3.6. Rozumowanie trzecim aktem intelektu

Wypowiedzi Akwinaty nie pozostawiają wątpliwości, że do wyróżnionych przez Arystotelesa aktów intelektu, należy dodać trzeci, jakim jest rozumowanie. Najbardziej dobitnie⁴⁸ pisze o tym w *Komentarzu do „Her-*

45 Por. M. A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 548–549.

46 Zob. A. GONDEK, *Egzystencjalny sąd*, s. 45–52. W artykule tym wymieniona zostaje obszerna literatura na ten temat.

47 *InDI* II, l. 2, n. 2: „Ad cuius evidentiam considerandum est quod hoc verbum est quandoque in enunciatione praedicatur secundum se; ut cum dicitur, Socrates est: per quod nihil aliud intendimus significare, quam quod Socrates sit in rerum natura. Quandoque vero non praedicatur per se, quasi principale praedicatum, sed quasi coniunctum principali praedicato ad connectendum ipsum subiecto; sicut cum dicitur, Socrates est albus, non est intentio loquentis ut asserat Socratem esse in rerum natura, sed ut attribuat ei albedinem mediante hoc verbo, est; et ideo in talibus, est, praedicatur ut adiacens principali praedicato. Et dicitur esse *tertium*, non quia sit tertium praedicatum, sed quia est tertia dictio posita in enunciatione, quae simul cum nomine praedicato facit unum praedicatum, ut sic enuntiatio dividatur in duas partes et non in tres”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa* (II, 2), s. 320–321.

48 Podobnie wypowiada się w *Komentarzu do „Analitik wtórych”*, podkreślając tym razem z pozycji rozumu wnioskowanie jako niezwykle ważny akt intelektu. Zob. *InPA* I, l. 1, n. 4: „Sunt autem rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilem sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro praedicamentorum. Secunda vero operatio

meneutyki”: „jak mówi Filozof w III księdze *O duszy*, operacje intelektu są dwojakiego rodzaju: jedna, która jest nazywana rozumieniem tego, co niepodzielone, dzięki której intelekt ujmuje istotę każdej rzeczy w niej samej; druga jest operacją intelektu składania i dzielenia. Dochodzi zaś i trzecia operacja, a mianowicie rozumowanie, za pomocą którego rozum przechodzi od tego, co znane, do poszukiwania tego, co nieznanne. Z tych zaś operacji pierwsza jest przyporządkowana do drugiej, ponieważ składanie i dzielenie może zachodzić jedynie na podstawie prostych ujęć poznawczych. Druga zaś operacja jest przyporządkowana do trzeciej, ponieważ przecież trzeba, by od tego, co poznane jako prawdziwe, co intelekt uznaje, przechodził on dalej do uzyskania pewności o tym, co nieznanne”⁴⁹. Choć kontekst tej wypowiedzi wyraża chęć powiązania trzech operacji z trzema dziełami Arystotelesa (odpowiednio z *Kategoriami*, *Hermeneutyką* oraz *Analitikami pierwszymi* i innymi dziełami logicznymi, co wiąże się ściśle z określeniami pojęć, zdań i sylogizmów w ramach tych działań), to jednak dla Tomasza trzecia operacja jest prostą konsekwencją wcześniej wyróżnionych. Dla Tomasza przecież rozum, to nic innego jak określenie aktu intelektu możliwościowego, który z wykorzystaniem pierwszych zasad dochodzi do poznania nieznanego oraz tworzenia wiedzy⁵⁰.

Wszelkie Tomaszowe wypowiedzi na temat rozumu należałoby rozumieć również przez pryzmat poprzedzających je działań intelektu. Za Tomaszem najczęściej przeciwstawia się rozum intelektowi, podkreślając różnice między nimi. Akwinata jednak nie pozostawia wątpliwości co do tego, gdyż wedle jego rozumienia poznania intelektualnego należy podkreślać jego jedność, nawet jeśli wyróżnia się operacje, władze, funkcje i sprawności. Tomasz pisze: „lecz nasz rozum, choć jest złożony, dzięki temu, że jak wzór w obrazie, tak w nim jest coś z natury prostej, zdolny jest zarówno do spełniania aktu prostego, jak też aktu złożonego, gdy łączy orzecznik z podmiotem lub gdy łączy zasady odnosząc je do wniosków. Jest w nas więc jedna władza [in-

intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro perihermeneias. Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri logicae”.

⁴⁹ *InDI*, pr. 1: „Sicut dicit philosophus in III *De anima*, duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilem intelligentiam, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividensis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam: quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis”.

⁵⁰ Zob. *ST I*, q. 79, a. 8, co.

telekt możliwościowy – dop. M.Z.], która poznaje proste istotowości rzeczy, formułuje sądy i prowadzi rozumowania. Z tych czynności ostatnia właściwa jest rozumowi jako takiemu”⁵¹.

Akwinata uzasadnia konieczność wprowadzenia trzeciego aktu intelektu także charakterem ludzkiego poznania intelektualnego, który związany jest z koniecznością poznania przez łączenie i rozdzielanie. Gdyby intelekt w podmiocie widział wszystko, co może mu przypisać, nie musiałby działać poprzez *compositio et divisio*. Gdyby intelekt dzięki poznaniu zasad znał wszystkie wnioski z nich wynikające, nie potrzebowałby działać poprzez *discurro vel ratiocinatio*. Poznanie właściwego przedmiotu poznania nie pozwala na wyczerpujące jego ujęcie – konieczne staje się łączenie i dzielenie, jak również wnioskowanie i rozumowe wynikanie⁵². Patrząc na ten problem od strony form poznawczych (*species*) okazuje się, że intelekt możliwościowy potrzebuje wielu i to bardzo szczegółowych form poznawczych, aby ująć właściwie przedmiot poznania⁵³.

Arystotelesowskie wyróżnienie dwóch aktów intelektu możliwościowego zostało przez Tomasza rozwinięte na tyle, że można pokusić się o uznanie jego oryginalnego wyjaśnienia. I nie chodzi tu wyłącznie o dodanie trzeciego aktu, dopełniającego dwa wcześniejsze, ani o twórcze wykorzystanie ich do opisanego aktu intelektu Boga czy aniołów, ale o zwrócenie uwagi na istnienie jako to, co jest poznawane dzięki nim. Warto podkreślić, że w tomizmie egzystencjalnym istnieją dwie propozycje poznawania istnienia, które różnią się właśnie ze względu na to, czy istnienie jest poznawane w akcie *intelligentia indivisibilium* czy w akcie *compositio et divisio*. Krąpiec podkreśla rolę sądów egzystencjalnych, które umożliwiają ujęcie tego, co w bycie najgłębsze, a na-

51 QDV q. 15, a. 1, ad 5: „Sed ratio nostra quamvis sit composita, ex hoc quod in ipsa aliquid de natura simplicis invenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem, et in aliquem actum compositum vel prout componit praedicatum subiecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusionem. Unde eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices rerum quidditates, et quae format propositiones, et quae ratiocinatur: quorum ultimum proprium est rationis in quantum est ratio; alia duo possunt esse etiam intellectus, in quantum est intellectus”.

52 ST I, q. 58, a. 4, co.: „Respondeo dicendum quod, sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti, haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur”.

53 Zob. SCG II, c. 98: „Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: unde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, et per consequens nec hominem, nisi secundum quid”.

stępnie wyrażone w zdaniach (są one znakami aktów intelektu) o istnieniu i istocie jako składnikach bytu. Szyndler, który jest zwolennikiem tomizmu konsekwentnego (precyzującego tomizm egzystencjalny), uwypuklając różnicę między poznawaniem istniejącej rzeczywistości a wiedzą wyrażaną o niej, zwraca uwagę, że istnienie jest poznawane wówczas, gdy w pierwszym akcie recepcji intelektualnej przez którą intelekt możliwościowy odbiera wpływ zasad bytu jednostkowego.

Odróżnienie dwóch (i dodanie trzeciego) aktów intelektu okazuje się kluczowe i niemal najważniejsze dla filozoficznych odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób intelekt ludzki poznaje istniejące byty jednostkowe?

ROZDZIAŁ 4

SPECIES SENSIBILIS ET INTELLIGIBILIS – PROBLEMATYKA ZMYŚŁOWYCH I INTELEKTUALNYCH FORM POZNAWCZYCH

Leen Spruit w monografii poświęconej zagadnieniu *species intelligibilis* zwrócił uwagę, że „jest to fundamentalny problem w perypatetyckiej psychologii poznawczej – natura i funkcje działania prowadzącego umysł ludzki przez dane poznawcze do rozważania rzeczywistości fizycznej. Arystoteles uważał, że umysł jest zdolny do ujęcia form oddzielonych od materii. Jednak większość jego średniowiecznych i renesansowych zwolenników interpretowała jego koncepcję wedle linii wyznaczonej teorią abstrakcji, uzasadnionej poprzez pośrednią rolę reprezentacyjnych form nazwanych *species intelligibilis*, a przez Tomasza z Akwinu określonych jako *quo intelligitur*. (...) Proponowane przez Tomasza rozwiązanie problemu formalnego pośredniczenia w intelektualnym poznaniu może słusznie być nazywane kanoniczną teorią *intelligibiles species* – sprawdzianem (kryterium) dla późniejszych dyskusji. Tomasz zaproponował po raz pierwszy w średniowieczu teorię umysłowego przedstawienia (*mental representation*), która jest wystarczająco złożona i może w pełni podlegać badaniu”¹. Samo rozumienie wartości podobieństwa, jakim jest *species intelligibilis* oraz sposób jej istnienia, stanowi przedmiot ciągłej dyskusji w ramach myśli tomistycznej. Temat *species* jest zresztą intrygujący, gdyż pozwala na zwrócenie uwagi na działanie obydwu intelektów, z których jeden je odbiera, a drugi formuje. Jednocześnie w ramach tego tematu możemy uchwycić sens realistycznej propozycji rozumienia poznania ludzkiego, gdyż to byt jednostkowy oddziałuje na władze poznawcze. Zanim zwrócimy uwagę na możliwe rozwiązanie tego zagadnienia, należy bardziej szczegółowo ukazać charakter tej problematyki, a także pokazać, w jakim sensie Tomaszowe ujęcie uznaje się za „kanoniczne”².

1 L. SPRUIT, „*Species Intelligibilis*”: *From Perception to Knowledge. Classical Roots and Medieval Discussions*, s. 1, 156.

2 W tym miejscu należy wskazać, że w rozdziale używane będzie określenie forma poznawcza w odniesieniu do *species sensibilis* oraz *species intelligibilis*. Stosowanie określenia „postać poznawcza” wydaje się wprowadzać większe zamieszanie terminologiczne oraz dodatkową konieczność uzasadniania. Określenie formy poznawczej wiąże się z opisem stanu władzy poznawczej, która została zaktualizowana przez przedmiot poznawany. Tomasz w swoich tekstach używa obydwu określeń, jednak użycie określenia *species* wiąże się z podkreśleniem zależności poznania od przedmiotu poznawanego. Tomasz jednocze-

4.1. Znaczenie form poznawczych

Wielowątkowa problematyka *species* ukazuje poznanie ludzkie jako pewien rodzaj recepcji, odbierania wpływu, jakiego doznają (*passio*) najpierw zmysłowe władze poznawcze z powodu właściwego przedmiotu³. To oddziaływanie nie pozostaje bez dalszych efektów, a są nimi różnorakie działania (*operatio*) zarówno w sferze zmysłów wewnętrznych, jak i władz intelektualnych. Z poznawczym ujęciem przedmiotu poznawanego wiąże się specyficzny rodzaj działania, który nie polega na przekształceniu zmysłów czy też organów (choć w przypadku niektórych zmysłów może wyjątkowo to nastąpić), ale na rejestrowaniu oddziaływania. Nie jest to więc wyłącznie zmiana naturalna (*immutatio naturalis*), ale przede wszystkim zmiana duchowa (*immutatio spiritualis*). Są oczywiście władze, w których dokonuje się zmiana fizjologiczna, jednak w ramach poznawania nie jest ona kluczowa i najważniejsza – „gdyby do odbierania wrażeń zmysłowych wystarczała sama zmiana naturalna, wówczas wszystkie ciała naturalne odczuwałyby zmysłowo, ilekroć podlegałyby zmianom”⁴. Oczywiście rzeczą jest, że użycie określenia „duchowa” nie implikuje religijności czy też intelektualności, a jedynie pewną opozycję poznawczą względem tego, co realizuje się w przemianach fizjologicznych⁵. Co więcej, przemiana władzy w postaci *immutatio* związana jest z nabywaniem form przez zmysły. Samo jednak oddziaływanie form zmysłowych i tak pozostanie niewystarczające do oddziaływania na władzę intelektualną⁶.

śnie tłumaczy formę poznawczą (*species*) za pomocą określeń *similitudo*. Wówczas mamy do czynienia ze wskazaniem na podobieństwo poznawcze i relacyjność formy do przedmiotu. Ponieważ Tomasz nie używa określeń *species impressa* i *expressa*, które były wprowadzone przez późniejszych tomistów, to określenie formy poznawczej odnosi się do obydwu rodzajów *species*. Doskonale to widać w przypadku takiego rodzaju formy poznawczej, która nazywana jest *phantasma* i odpowiada *species sensibilis expressa*.

3 Zob. QDV q. 10, a. 11, ad 10.

4 ST I, q. 78, a. 3, co.

5 Świeżawski w swoim tłumaczeniu *Traktatu o człowieku* proponuje następujące uporządkowanie terminologii: „wyraz «duchowy» jest bardzo wieloznaczny; jako duchowe określamy zarówno to wszystko, co w naturze naszej, w porządku natury, a więc w sferze przyrodzonej jest niecielesne (...), jak i to, co należy już do porządku nadprzyrodzonego, a więc do porządku łaski; oczywiście, że w tym ostatnim wypadku posługujemy się wyrazem «duchowy» znów w innym znaczeniu i raczej należałoby wówczas używać wyrazu «nadprzyrodzony». Reasumując powinniśmy wyraz «psychiczny» zachować dla określenia niematerialności doznań zmysłowych, wyraz «duchowy» na oznaczenie nieograniczoności i niecielesności poznania i pożądania umysłowego, a wyraz «nadprzyrodzony» zarezerwować tylko dla dziedziny życia Bożego, dla sfery łaski”. S. ŚWIEŻAWSKI, *Wstęp do kwestii 78*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 217.

6 Zob. ST I, q. 84, a. 6, co. Będzie to zresztą niezwykle ważna zasada myśli Akwinaty, że zmysłowa forma poznawcza sama z siebie nie oddziałuje na władze intelektualne, „nie wraża” swojej natury na formowaną w intelekcie możliwościowym *species intelligibilis*. Choć w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* w jednym miejscu wyraża się w ten sposób, że forma intelektualna zostaje przyjęta z wyobrażenia (*accipit*), to jednak to sformułowanie można źle zinterpretować. Zob. QDV q. 10, a. 11, co.: „Mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut

Zasadnicza uwaga Tomasza na temat *species* związana jest z tym, że stanowią one formalną zasadę poznawania (*forma est principium cognitionis*)⁷. Formy poznawcze są czymś przyjętym od rzeczy, ale jednocześnie czymś kształtującym podmiot poznający, stanowiąc również formę dla zmysłu oraz intelektu – „istnieją na skutek działania rzeczy w duszy”⁸. Określenie „forma poznawcza” jest dla Tomasza określeniem wymiennym z wyrażeniem „podobieństwo rzeczy (*similitudo rei*)”⁹, przez co ponownie podkreślona jest ich zależność od bytu oraz realny skutek, jaki on wywołuje we władzach poznawczych¹⁰. Wskazanie na *species* jako na zasady działalności poznawczej będzie odnosiło się do obydwu rodzajów poznania – zmysłowego i intelektualnego, i w obydwu przypadkach będzie oznaczać możliwościową zależność władz od tej zasady: „dusza w poznawaniu znajduje się w możności zarówno wobec podobieństw, będących zasadami odbierania wrażeń zmysłowych, jak i w odniesieniu do podobieństw, które są zasadami poznania umysłowego”¹¹. Samo to stwierdzenie, że są zasadami poznania, w punkcie wyjścia pozwala uchylić zarzut, że są one jednocześnie przedmiotem poznawania przez władze¹². Ten problem będzie wymagał jednak większej uwagi, gdyż *species* mogą być przedmiotem rozważań w ramach metafizycznego ujęcia ich jako reprezentacji oraz pewnego rodzaju bytu, nie mówiąc o tym, że może istnieć dziedzina wiedzy wprost zajmująca się nimi – *scientia rationalis* (logika)¹³.

4.2. Rola zmysłowych form poznawczych

Relację, jaka zachodzi między intelektem a zmysłowo poznawalną rzeczywistością, należało – zdaniem Tomasza – opisać, korzystając z określenia dwóch rodzajów form poznawczych: *species sensibilis* oraz *species intelligibilis*. Są one w pewien sposób podobne, ale odznaczają się także takimi

dicitur in III *De anima*; unde omne quod intelligit secundum statum viae, intelligit per huiusmodi species a phantasmatibus abstractas”.

7 Zob. *SENT* II, d. 3, q. 3, a. 1, co.; *QDV* q. 10, a. 4, co.

8 *QDV* q. 10, a. 4, co. „In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum”.

9 *QDV* q. 10, a. 6, co; *QDV* q. 10, a. 8, ad sc. 10.

10 Zob. M. GOGACZ, *Doprecyzowanie problemu „species”*, s. 69.

11 *ST* I, q. 84, a. 3, co.

12 Zob. *ST* I, q. 85, a. 2, co.

13 Zob. *InDA* III, l. 8, n. 19: „Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quidditas rei intellectae”.

własnościami, które uniemożliwiają ich utożsamienie. Podobieństwo polega zasadniczo na tym, że są treściowym podobieństwem samej rzeczy – można wręcz powiedzieć o liniowej¹⁴ zależności podobieństwa, które pojawia się kolejno w poszczególnych zmysłach zewnętrznych, następnie w zmyśle wspólnym, który scala wrażenia, a następnie w wyobrażeniu formowanym przez pozostałe zmysły wewnętrzne, a wreszcie w postaci poznawanej intelektualnie. Za każdym razem bowiem mamy do czynienia z przedstawieniem rzeczy w ramach jej cech jakościowych (przypadłości) oraz tego, co konieczne i powszechne (istoty rzeczy materialnej). Jeśli chodzi o różnicę między dwoma rodzajami *species*, to należy odnieść się do specyficznych sposobów ich powstawania.

Jeśli chodzi o *species sensibilis*, to właściwie należy o nich mówić dopiero w ramach operacji zmysłu wspólnego, który stanowi dla zmysłów zewnętrznych korzeń i zasadę (*radix et principium*) ich działalności. Nie wystarczy powiedzieć, że zmysł wspólny dokonuje scalenia wrażeń, że syntetyzuje zupełnie różne jakości w całość, która dzięki niemu może zyskać jedność ukazującą jedność poznawanego bytu. Ze względu na to, że całość, którą jest *species sensibilis*, nie jest wyłącznie sumą części, to również należy uznać, że forma poznawcza w zmyśle wspólnym dokonuje szerszego ujęcia aniżeli tylko poszczególne zmysły zewnętrzne¹⁵. Jeśli władza ta jest zdolna do ujmowania różnicy między słodkim i żółtym, to ma większe zdolności aniżeli poszczególne zmysły. I nie przypadkiem jej właściwym przedmiotem będą tzw. *sensibilia communia*, do których zaliczane są między innymi: ruch (*motus*), spoczynek

14 Liniowość ta może być jak najbardziej problematyczna, jednak w aspekcie odniesienia do rzeczy poznawanej narzuca się sama. *Species intelligibilis* jest podobieństwem rzeczy poznawanej w takim samym sensie jak *phantasma*. Co więcej, *species intelligibilis* powstaje na podstawie wyobrażenia, a dokładniej mówiąc, powstaje pod wpływem abstrahowania, jakiego dokonuje intelekt czynny. Różnica między tymi dwoma rodzajami form poznawczych jest w tym kontekście warta podkreślenia, gdyż może powstrzymać przed błędnym zrozumieniem wspomnianej liniowości, którą zaakcentowano wyłącznie po to, by pokazać stały związek bytu z kolejno (etapowo) ujawnianymi poznawczo elementami bytu. Liniowość ukazuje związek i bliskość tych form ze strony ich reprezentatywnego charakteru. Wyobrażenia pozostają podobieństwami rzeczy szczegółowych (i same są ukonkretnione przez związek z władzami organicznymi) tymczasem *species intelligibilis* mają uniwersalny charakter, gdyż stanowią właśnie wynik działań intelektu czynnego dokonującego wyabstrahowania od uwarunkowań jednostkowych. Na interesującą rzecz odnośnie do różnicy między zmysłową i intelektualną formą poznawczą zwraca uwagę Krąpiec. Sugeruje on, że Tomasz twierdzi, iż wyobrażenia „mają w sobie podobieństwo” do rzeczy materialnych, podczas gdy intelektualne postacie poznawcze „są podobieństwem” do rzeczy materialnych. Oznacza to dla niego tyle, że wyobrażenia są „odbiciem tylko cech przypadłościowych, w których zawiera się potencjalność bytowa (...) w formie poznawczej mieszczą się aktualnie cechy istotne, cechy bytowe; wobec tego forma poznawcza zwiera w sobie nie tylko podobieństwo do przedmiotu, ale jest podobieństwem do przedmiotu, gdyż reprezentuje bytową stronę rzeczy”. M. A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 511. Zob. QDSC, a. 10, ad 4: „Phantasma actu quidem habet similitudinem determinatae naturae; sed illa similitudo determinatae speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus”.

15 Zob. QDV q. 15, a. 1, ad 3.

(*quietas*), liczba (*numerus*), kształt (*figura*) i wielkość (*magnitudo*)¹⁶. Poznanie poprzez zmysły zewnętrzne przypadłości rzeczy zmysłowych nie powoduje poznania podmiotu tych przypadłości, ponieważ jedynie *per accidens* zmysły zewnętrzne mogą tak poznawać. *Species*, za której pomocą poznaje każdy zmysł, jest właściwa dla każdego z nich. Tymczasem *species sensibilis* jest zareagowaniem zmysłu wspólnego na wszystkie formy każdego ze zmysłów, ale jednocześnie jest zareagowaniem na podmiot, który ma te przypadłości¹⁷.

Forma poznawcza, jaką jest *phantasma*, przynależy do trzech kolejnych zmysłów wewnętrznych i różni się od formy poznawczej, jaką miał zmysł wspólny¹⁸. Przyczyna tej różnicy zawarta jest w tym, co później – w tradycji filozofii tomistycznej – zostało określone jako *species impressa* i *species expressa*¹⁹. Akwinata inaczej wyraża się o *species sensibilis* w zmyśle wspólnym i inaczej o *species sensibilis*, która jest później podstawą działania intelektu czynnego. Wyobrażenie (*phantasma*) ukazuje różne aspekty zmysłów wewnętrznych: spostrzeżenie nieobecności przedmiotu, ujęcie użyteczności czy szkodliwości, ujęcie jednostki należącej do gatunku oraz spostrzeżenie rzeczy jako przeszłej. Tomasz nie używa określenia *species expressa*, opisuje jednak to swoiste „wyrażenie” się *species* terminem „kształtowanie” (*formatio*). Działanie to, zgodnie z samym określeniem *species expressa*, może przysługiwać również władzy intelektu. I rzeczywiście przysługuje, ponieważ po doznaniu (*passio*) przez intelekt możliwościowy odpowiedniego dla siebie *species*, intelekt kształtuje (*format*) definicję, „bądź rozdział, bądź też zespolenie, a te stanowią znaczenie wyrazu”²⁰. Utworzona przez intelekt

16 *In DA* II, l. 13, n. 4. W tym samym miejscu Akwinata do przedmiotów wspólnych dolicza również czas (*horum*) jako postać liczby. Natomiast w tekście Arystotelesa liczba tych przedmiotów jest większa o rozciągłość (*extensio*) i jednostkę (*individuum*).

17 Zob. *SCG* I, c. 61; *ST* I, q. 57, a. 2, co.

18 Związek trzech zmysłów z wyobrażeniem widać wyraźnie na podstawie następujących fragmentów: (1) „Zachodzi to zaś przez działanie władz [zmysłów] wewnętrznych polegające na formowaniu w obrazie jakiegoś wyobrażenia, które nie jest ujmowane przez zmysły” (*SENT* II, d. 23, q. 2, a. 2, ad 3); (2) „Jeśli się zaś twierdziło, że ten oto człowiek nie należy do gatunku na mocy samych wyobrażeń, lecz władz, w których są wyobrażenia, mianowicie wyobraźni, pamięci i władzy myślenia, która jest właściwa człowiekowi i którą Arystoteles w księdze III *O duszy* nazywa intelektem biernym, to dalej wynikałoby te same niedorzeczności” (*SCG* II, c. 73); (3) Ale akty intelektu, które prowadzą nas w tym życiu do zdobycia wiedzy, powstają wskutek zwrócenia się intelektu ku wyobrażeniom, które tkwią we wspomnianych władzach zmysłowych (wyobraźni, w władzy myślenia i w pamięci) (*ST* I, q. 89, a. 5, co.); (4) I mówi, jak jest powiedziane, czym [jest] pamięć i pamiętanie, ponieważ pamięć jest sprawnością, to znaczy pewnym usprawnionym zachowywaniem wyobrażeń, jednakże nie według samych siebie (as przynależy do władzy wyobraźni), lecz o ile wyobrażenie jest obrazem czegoś wcześniej spostrzeżonego (*In DMR* II, l. 3, n. 23).

19 Takiego odróżnienia używał Jan od św. Tomasza. Zob. IOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus. In tres Libros De Anima*, vol III, q. VIII, a. 4.

20 *ST* I, q. 85, a. 2, ad 3: „Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur”. Konieczne jest tu przywołanie zdania, które jest ważne dla zrozumienia tego działania intelektu: „Stąd pojęcie wyrażone za pomocą nazwy to definicja, a znaczeniem zdania jest znów zespolenie lub rozdział dokonane przez intelekt. Znaczenia wyrazów nie stanowią więc

druga forma poznawcza jest już wyrażeniem tego, co zostało poznane, ale to pierwsza będzie stanowiła samo doświadczenie przedmiotu. W odniesieniu do wyobraźni (*imaginatio*) kształtowanie rzeczy nieobecnej lub nigdy nie-widzianej będzie tego rodzaju działaniem – zareagowaniem na poznanie, jakie dokonało się w zmysłach i w zmyśle wspólnym²¹.

Wyobrażenie w procesie poznania i formowania się *species intelligibilis* jest przyczyną instrumentalną (narzędzną) i drugą (wtórą), ponieważ czynnikiem pierwszym i zasadniczym jest intelekt czynny²². Takie określenie wyobrażeń wprowadza bogatą problematykę metafizyczną – problematykę przyczynowania (która jednak w tym miejscu z konieczności musi zostać pominięta)²³. Intelekt czynny zachowuje się jak przyczyna sprawcza w tworzeniu poznawczej formy intelektualnej. Poprzez swoje światło sprawia, że wyobrażenia stają się przedmiotami intelektualnymi w akcie. Powodowanie aktualnego poznania intelektualnego dokonuje się poprzez abstrahowanie, czyli wydobywanie treści, które nie są fizyczne ani w żaden sposób niezwiązane z kategorią ilości (abstrakcja metafizyczna). Sposób tego „wydobywania” został przez Akwinatę opisany jako *illustrando phantasmata*.

Warto przypomnieć, że abstrakcja z wyobrażeń, której dokonuje intelekt czynny, nie jest jedynym takim działaniem w człowieku (może dotyczyć także działań intelektu możliwościowego). Taką możliwość interpretacji dopuszcza ogólna definicja abstrakcji, która umożliwia jej stopniowanie. Zdaniem Tomasza abstrakcja w ogóle jest pewnym charakterem poznania: „poznawać zaś coś, co jest w materii jednostkowej, jednakże nieujęte jako istniejące w takiej materii to tyle, co abstrahować formę z materii jednostkowej, którą przedstawiają wyobrażenia”²⁴; „abstrahować można w dwojaki sposób. Raz drogą łączenia i dzielenia, gdy np.

same umysłowe formy poznawcze, lecz to, co intelekt tworzy sobie w celu sądzenia o rzeczach świata zewnętrznego”.

21 ST I, q. 85, a. 2, ad 3: „Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae”.

22 QDV q. 10, a. 6, ad 7. „Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum”.

23 Zob. M. KRĄPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, s. 456–460. Pojęcie przyczyny narzędziej i drugiej nie zostało wprowadzone przez Arystotelesa, natomiast w różnych miejscach można tę problematykę znaleźć u Tomasza. Przyczyna narzędzia przeciwstawia się przyczynie sprawczej głównej. Główna działa mocą swojej własnej istoty, natomiast narzędzia (instrumentalna) działa mocą pochodzącą od przyczyny głównej. Powoduje to zasadnicze odróżnienie stwarzania od tworzenia. Klasycznym przykładem jest piła i drwa posługujący się piłą do spowodowania skutku, jakim jest przecięcie drewna. Określenia te trafnie pasują do wyjaśnienia problematyki wyobrażeń i intelektu czynnego w poznaniu intelektualnym. Por. S. ŚWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 89–95.

24 ST I, q. 85, a. 1, co.: „Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata”.

poznajemy umysłowo, że jakaś rzecz nie istnieje w drugiej lub że jest od niej oddzielona. Drugi raz za pośrednictwem prostego i bezwzględnie ujęcia, np. gdy poznajemy umysłowo jakąś rzecz, nie rozpatrując przy tym zupełnie innej rzeczy²⁵.

Te zasadnicze stwierdzenia dotyczące abstrakcji nie wykluczają zachodzenia takiego działania w zmysłach zewnętrznych i wewnętrznych. Każde poznanie, w którym formę poznania wydobywa się z materii określonej przez nią, nazywane jest abstrakcją. Wyjątkowość abstrahowania przez intelekt czynny intelektualnej formy poznawczej z wyobrażeń polega jednak na możliwości przyjęcia i rozważania natur gatunkowych (*naturas specierum*) bez uwzględnienia materialnych właściwości jednostkowych²⁶. Materia oznaczona ilością (*materia quantitatae signata*) jednostkuje i determinuje *species sensibilis* występującą w zmysłach wewnętrznych, a wyobrażenie jest zindywidualizowane poprzez kategorię ilości.

Intelekt czynny oświeca wyobrażenia, czyli wpływa na nie w ten sposób, że umożliwia proces abstrakcji. Związane jest to z usprawnieniem zmysłów wewnętrznych i wynika z wpływu władz intelektualnych²⁷. Oświecanie wyobrażenia (*phantasma*) jest więc spowodowaniem poznawania intelektualnego w akcie²⁸. Jednocześnie wyobrażenie staje się dzięki temu działaniem *species intelligibilis* w akcie²⁹. Może się wydawać, że to wyróżnione działanie (*illustrando*) na wyobrażeniach wydaje się użyciem i przywołaniem tradycji platońskiej i neoplatońskiej w ujmowaniu procesu poznania. Mimo że Tomasz wykorzystuje ją w swoich poglądach, to wpisuje się mimo wszystko w tradycję arystotelesowską, która wskazuje na iluminację, dokonującą się pod wpływem intelektu czynnego, o czym była już mowa³⁰. Podkreśla jedynie

25 ST I, q. 85, a. 1, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatim ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio”.

26 ST I, q. 85, a. 1, ad 4: „Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus”.

27 ST I, q. 85, a. 1, ad 4: „Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur”.

28 Por. ST I, q. 79, a. 4, co.; QDV q. 11, a. 3, ad 12.

29 Zob. QDA a. 15, ad 8: „Ad octavum dicendum quod phantasmata non sunt obiecta intellectus nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis”. Zob. QDM q. 16, a. 12, ad 3: „Dicit enim Philosophus in III *De anima*, quod sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum possibilem. Unde sicut lumen dat coloribus quamdam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualem in sensu, ita et phantasmata, in quantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum”. Zob. CT I, c. 88.

30 Zob. QDA a. 5, ad 7: „Barwy pobudzające wzrok są poza duszą, natomiast wyobrażenia, które pobudzają intelekt możnościowy, są w naszym wnętrzu. I dlatego chociaż zewnętrzne światło słońca wystarcza, by barwy uczynić aktualnie widzialnymi, to jednak, żeby wyobrażenia uczynić aktualnie

działanie intelektu czynnego, który nie przechowuje w sobie *species* i nie jest przez nie zaktualizowany³¹. Daje to możliwość przyjęcia twierdzenia, że w żaden sposób nie tworzy on *species intelligibiles*. Jego „czynność” nie polega na aktywności i kreatywności, ale na dostosowaniu wyobrażenia do takiej formy poznawczej, by mogła być przejęta przez intelekt możliwościowy³². To on dopiero jest kresem poznania zmysłowo-intelektualnego i to w nim dokonuje się rozumienie istoty i poznanie istnienia bytu.

Forma intelektualnie poznawalna jest zatem przez Tomasza prezentowana zarówno w kategoriach aktu i możliwości, jak i w kategoriach formy i materii. Pierwsze z nich związane są z tym, że wyobrażenie jako podobieństwo rzeczy istniejącej jest w możliwości do intelektualnego poznawania – możliwości, która jest aktualizowana przez intelekt czynny będący w akcie czynnikiem zapewniającym tę intelektualność. Akwinata nie waha się nawet dopowiedzieć, że intelekt czynny nadaje swoją formę wyobrażeniu, nie wkładając w nią żadnej treści: „nie przyjmuje on niczego od przedmiotów poznania, ale raczej nadaje im swoją formę, czyniąc te przedmioty poznawanymi w akcie”³³. Jednocześnie intelekt możliwościowy jest w stanie możliwości względem swojego przedmiotu mającego treść, na którą wrażliwy jest intelekt możliwościowy, do której się zwraca i jej oczekuje. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z formami, z których pierwsza (określona jako wyobrażenie) związana jest z materialnością, której musi być pozbawiona, a druga jest formą kształtującą intelekt możliwościowy, będący jakby materią otrzymującą formę³⁴.

4.3. Status ontyczny *species*

Zagadnieniem domagającym się rozważenia jest kwestia statusu ontycznego obydwu rodzajów *species*, a także samej ich natury. Na zagadnienie to zwraca uwagę Krąpiec, ukazując formy poznawcze jako przypadłości substancji intelektu, należące do kategorii jakości³⁵. W przypadku form

poznawalnymi umysłowo, potrzeba światła wewnętrznego, którym jest światło intelektu czynnego”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestia o duszy*, s. 59.

31 Zob. M. GOGACZ, *Doprecyzowanie problemu „species”*, s. 71.

32 Por. L. SZYNDLER, *Zagadnienie „verbum cordis”...*, s. 57.

33 QDV q. 20, a. 2, ad 5: „Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad suam operationem, ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu”.

34 Zob. QDV q. 10, a. 6, co.

35 SENT II, d. 3, q. 3, a. 1, co.: „(...) in intellectu vero humano similitudo rei intellectae est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma ejus; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens; et hujus similitudo est accepta a re”.

zmysłowych mamy do czynienia z trzecim rodzajem jakości – doznaniem krótkotrwałymi i jakościami doznaniowymi (*passio et passibilis qualitas*), o ile mamy do czynienia ze stałą obecnością i oddziaływaniem przedmiotu zmysłowego (zmysły zewnętrzne i zmysł wspólny). Formy zmysłowe znajdujące się w zmysłach wewnętrznych (wyobraźni, władzy osądu myślowego i pamięci) zaliczane są do pierwszej kategorii jakości – stanu i dyspozycji (*habitus et dispositio*), podobnie zresztą jak forma poznawana intelektualnie. Zasadnicza wypowiedź, na podstawie której określa się status ontyczny form poznawczych, znajduje się w *Komentarzu do Sentencji* a związana jest z podkreśleniem różnicy w powstawaniu form zmysłowych i intelektualnych³⁶. Określenie postaci poznawczych przez ich dyspozycyjny i sprawnościowy charakter wskazuje, że są pewnym stanem władzy poznawczej, który pozwala na łatwiejsze poznawanie. Jednak trzeba pamiętać o konieczności każdorazowego sięgania intelektu do wyobrażeń, gdyż są od strony początku poznania kluczowe, ale także każdorazowo użyteczne.

Na zagadnienie statusu form poznawczych można spojrzeć zarówno od strony ich bytowości, jak również od strony ich reprezentatywnego charakteru³⁷. Krąpiec wskazuje, że forma poznawcza jest realnym, jednostkowym bytem przypadłościowym (choć od strony reprezentacji jest czymś ogólnym), jest właściwością ludzkiego intelektu, jest „przypadłością modyfikującą intelekt (*accidens modificans intellectum*)”³⁸. O tyle, o ile jest bytem i przypadłością intelektu, jest czymś odrębnym od tego, co przedstawia³⁹. Jednak ma bardzo ścisły związek z tym, co przedstawia – intelektualna forma poznawcza przedstawia rzecz w sposób ogólny. Tomasz oczywiście zaznacza, że ma ona charakter jednostkowy ze względu na tkwienie (*inhaerentia*) w jednostkowym intelekcie możliwościowym, ale jej aktualizacja w ramach wyobrażenia wyraża się w powszechności ujęcia rzeczy jednostkowej⁴⁰. Intelekt czynny odsłania istotę rzeczy, która znajduje się reprezentatywnie w wyobrażeniu, a to dlatego, że zmysły wewnętrzne nie były w możliwości do jej poznawania, nie odczytały jej.

36 Zob. *SENT* III, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, co. Por. *QQDL* q. VII, a. 2.

37 Zob. *QDV* q. 8, a. 3, ad 9: Można zwrócić uwagę na samo określenie *species intelligibilis*, w którym znajduje się zaznaczony zarówno aspekt reprezentacji (*species*), jak i podkreślenie niematerialnego jej charakteru (*intelligibilis*). Niematerialność postaci poznawczej związana jest z podmiotem, w którym występuje, reprezentatywność zaś jest cechą stałą każdej formy poznawczej. Nie przypadkiem jest ona podstawowa dla uzasadnienia zachodzenia poznania w każdym bycie – począwszy od zwierząt, aż po intelekt Boga. Zob. M. A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 509.

38 Zob. M. A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 508.

39 Zob. *QDV* q. 8, a. 3, ad 18.

40 Zob. *QDDA*, a. 2, ad 5; *InDA* II, l. 12, n. 5.

4.4. Intencjonalność form poznawczych

Badacze myśli Akwinaty podejmujący temat postaci poznawczych, zwracają uwagę na zagadnienie intencjonalności. Często z niej samej czynią problem wyizolowany i o wiele poważniejszy, niż był u samego Tomasza. Może się nawet wydawać, że takie postawienie akcentu powoduje, iż zagadnienie *species* poznawczych traci swój właściwy metafizyczny sens, a także sens, wedle którego potraktowane zostały jako zasady poznawania.

Najpierw trzeba podkreślić, że w swoich wypowiedziach Akwinata określa formy poznawcze jako pewnego rodzaju ujęcia poznawcze, zastępując słowo *species* łacińskim terminem *intentio*. Najlepszy tego przykład odnaleźć można w *Komentarzu do Sentencji*: „Dusza jednak nie łączy się istotowo ze swoim przedmiotem, lecz wyłącznie według jego podobieństwa przyjętego w niej: ponieważ według Filozofa kamień nie jest w duszy, lecz forma kamienia – z tą postacią czy też ujęciem (intencją) dusza łączy się nie w odniesieniu do zasadniczego istnienia, które jest substancjalne, lecz w odniesieniu do istnienia wtórnego, które jest istnieniem przypadłościowym”⁴¹. Zdaniem Szyndlera samo oddanie tego słowa jako „ujęcia poznawczego” może zawęzić interpretację wyłącznie do wskazywania na podmiot przyjmujący ową formę poznawczą. Proponuje on, aby to określenie oddawać raczej jako „nastawienie”, „nakierowanie”, „wpływ”, dzięki czemu akcent położony będzie na byt poznawany, na który reagują władze poznawcze, dostosowując niejako jego wpływ do własnej natury⁴². Nie ma wątpliwości, że ten akcent jest ważny ze względu na stałą potrzebę podkreślania realizmu w przedstawianiu natury poznania, jakiej dokonuje Akwinata. Można nawet ten akcent wzmocnić podkreślanym przez Tomasza samym rozumieniem terminu *intentio*, gdy mówi on o aktach woli, gdyż: „intencja nie wydaje się być niczym innym niż dążeniem do czegoś jako do celu na podstawie tego, co ktoś chce”⁴³.

Idąc dalej należy podkreślić, że zagadnienie intencjonalności poznawczej, które związane jest z zagadnieniem *species*, wiąże się ze specyficznym sposobem jej istnienia. Akwinata przeciwstawia bytowanie naturalne (*esse*

41 SENT I, d. 15, q. 5, a. 3, ad 3: „Sed anima non conjungitur objecto suo essentialiter, sed tantum secundum similitudinem ipsius receptam in anima: quia lapis non est in anima, sed species lapidis, secundum philosophum: cui etiam speciei, sive intentioni, conjungitur anima, non quantum ad esse primum, quod est substantiale, sed quantum ad esse secundum, quod est esse accidentale”. Zob. SENT II, d. 9, q. 1, a. 8, ad 1; por. SENT IV, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 3, ad 2; ST I, q. 56, a. 2, ad 3; ST I, q. 67, a. 3, co.

42 Zob. L. SZYNDLER, *Zagadnienie „verbum cordis”...*, s. 50.

43 QDV q. 22, a. 13, co.: „(...) cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem”.

naturale) bytowaniu intencjonalnemu (*esse intentionale*), o ile chce podkreślić, że rzeczy istnieją w swojej naturze i wywołują zmiany fizyczne albo też są poznawane w sposób, który zależy od natury posiadanych władz – zmysłowych czy intelektualnych: „niekiedy forma jest przyjmowana w doznającym wedle innego sposobu istnienia, niż jest w działającym; jest tak dlatego, że dyspozycja materialna doznającego do przyjmowania nie jest podobna do dyspozycji materialnej, która jest w działającym. I dlatego forma jest przyjmowana w doznającym bez materii, o ile doznający dostosowuje się do działającego wedle formy, a nie wedle materii. I w ten sposób zmysł przyjmuje formę bez materii, ponieważ inny sposób istnienia ma forma w zmyśle i inny w rzeczy zmysłowej. Jednak w rzeczy zmysłowej ma istnienie naturalne, w zmyśle zaś ma istnienie intencjonalne i duchowe”⁴⁴. To przeciwstawienie w najoczywistszy sposób wyraża samo rozumienie natury poznania, które polega na asymilacji, upodobnieniu, jakie dokonuje się we władzach poznawczych, z jednoczesnym wyraźnym podkreśleniem, że to *esse naturale* jest zasadą formowania *esse intentionale*⁴⁵. W ten sposób forma poznawcza, zarówno zmysłowa, jak i intelektualna, będzie wyraźnie odnosić się do bytu oddziałującego na władze poznawcze. Szyndler sugeruje nawet, że *esse intentionale*, przysługujące postaci poznawczej ze względu na związek z istnieniem realnym, wyraża jego własności. Tą wyróżnioną własnością jest prawda (*verum*), gdyż jest ona takim przejawem bytu, z którego powodu dokonuje się adekwacja bytu i intelektu. Jeśli Akwinata tak wyraźnie podkreśla przeciwstawienie dwóch sposobów istnienia, a także ich powiązanie w realnej relacji poznawczej, to również dostrzega wagę odrębności jako kolejnej własności istnienia, która wyraża „nieprzekazywalność tworzyw innemu bytowi”⁴⁶. Podkreśla on także, że w ramach tematu postaci poznawczych, należałoby odnieść się do własności jedności przysługującej zarówno bytowi istniejącemu, a przez to decydującemu o jedności formy poznawczej ukazującej władzom poznawczym poznawany byt, jak i do dobra, które przez formę poznawczą wywołuje skierowanie się (*intentio*) i wybór bytu jako dobra.

44 *InDA* II, l. 24, n. 3: „Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, inquantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibilis. Nam in re sensibilis habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale”.

45 *InDA* II, l. 7, n. 2.

46 Zob. L. SZYNDLER, *Zagadnienie „verbum cordis”*..., s. 52.

4.5. Funkcjonowanie form poznawczych w intelekcie możnościowym

Akwinata bardzo wyraźnie sprzeciwia się stanowisku Awicenny odnośnie do poznania intelektualnego, wedle którego polega ono na stałym nabywaniu form intelektualnych w ramach działania zmysłów wewnętrznych i oddziaływaniu intelektu czynnego. Awicenna, akcentując aktualność poznania ludzkiego oraz stałą zależność od intelektu czynnego, nie dopuszczał takiej możliwości, aby intelekt możnościowy mógł być pamięcią. Każdorazowy akt intelektu możnościowego wymagał, według niego, oddziaływania zmysłów i intelektu⁴⁷. Akwinata formułuje przeciw Awicennie trzy argumenty. Wszystkie wyprowadzone są z określenia natury intelektu możnościowego i czynnego. (1) Zdolność intelektu możnościowego związana jest przede wszystkim z trwałością jego aktów (co jest niezwykle intrygujące, gdyż pokazuje, że status możliwości oznacza właśnie trwałość – *stabilitas*; trwałość ta byłaby pewnym ujęciem możliwości w ramach sprawności) i niemożliwość utracania form poznawczych (*conservatio*), które wywołały w intelekcie akt poznania. Jest to argument za uznaniem habitualnego charakteru funkcjonowania *species intelligibilis*. Oczywiście, jeśli ma dojść do aktualizacji form poznawczych, za każdym razem intelekt zmuszony jest do zwracania się do wyobrażeń, jednak nie musi każdorazowo następować działanie abstrahowania przez intelekt czynny. (2) Drugi argument sprowadza się do przyporządkowania intelektów do siebie oraz wyciągnięcia konsekwencji z natury i działania intelektu czynnego. Intelekt czynny w człowieku działa tak, że daje dostęp do różnego rodzaju wiedzy: „na równi mogą wpływać postaci odpowiadające wszystkim naukom”⁴⁸. Gdyby intelekt ludzki nie miał sprawności przechowywania form poznawczych, a jedynie zdolność do wiązania się z intelektem czynnym, to nie byłoby różnic między ludźmi w ramach przyswajania sobie różnych rodzajów wiedzy, a także jeden człowiek zyskiwałby zdolność do każdego rodzaju wiedzy. Jednak w stosunku do generalnego założenia dotyczącego natury intelektu czynnego, to samo korzystanie z intelektu czynnego daje każdemu możliwość dostępu do różnych dziedzin, chociaż ta dostępność faktycznie jest realizowana przez intelekt możnościowy i jego usprawnienia. Z tego, że każdy ma możliwy

47 Według Awicenny intelekt ludzki może wypracować zdolność zwracania się do intelektu czynnego w kolejnych aktach poznawczych, dzięki czemu nie musi na nowo „odkrywać wiedzy”. Ta zdolność (nazywana *habilitas*, a nie *habitus*) jest sprawnością wiedzy i nie oznacza dla Awicenny, że człowiek ma w intelekcie pamięć, ale że ma większą zdolność przyjęcia na nowo wiedzy. Zob. QDV q. 10, a. 2, co.

48 QDV q. 10, a. 2, co.: „(...) intelligentia agens aequaliter se habet ad influendum species convenientes omnibus scientiis”.

dostęp do różnych dziedzin (intelekt czynny) nie wynika, że aktualnie czy też habitualnie (intelekt możnościowy) ma taki dostęp. Raczej akty poznawcze i usprawnienia w intelekcie (pamięć i wiedza) determinują nas do uprawiania i funkcjonowania w ramach pewnego rodzaju wiedzy. (3) Trzeci argument związany jest z sięgnięciem do Arystotelesowskiego określenia pochodzącego z traktatu *O duszy*, że intelekt możnościowy jest „miejscem form”⁴⁹.

Warto podkreślić, że funkcjonowanie form poznawczych w intelekcie nie jest chaotyczne, nie wyraża się bowiem w nieuporządkowanym kumulowaniu informacji. *Species intelligibilis* zyskują porządek w intelekcie z powodu poznania relacji zachodzących między nimi (np. porządku przyczynowego). Jak sugeruje Cychura, powołując się na Tomasza, należy właściwie powiedzieć, że sama wiedza to nic innego jak „uporządkowanie *species*”⁵⁰. Z jednej strony więc naturalne poznawanie w ramach aktów abstrahowania *species intelligibilis* z wyobrażeń skutkuje wiedzą, a z drugiej uporządkowanie ich według kryteriów zależności wyzwala wiedzę o zasadach funkcjonujących w ramach danej dziedziny. Jednocześnie należy podkreślić, że funkcjonowanie wiedzy w człowieku w ramach obecności uporządkowanych *species* oznacza, że nie możemy aktualnie rozważać wszystkiego. Ale oznacza także, że usprawnienie, które jest aktualizowane przez nabywane wyobrażenia, pozwala na uniknięcie aprioryzmu w każdorazowym akcie poznania. Intelekt ludzki działa łatwiej dzięki sprawnościom intelektualnym, jednak nie jest tak, że stanowią one warunek spełniania aktu poznawczego. To wyobrażenie jest warunkiem zachodzenia intelektualnych aktów poznawczych i aktualizowania intelektu przez wyabstrahowane formy intelektualne. Ich obecność w ramach sprawności jest raczej naddana (*superadditum*)⁵¹. Należy zaznaczyć, że śmierć człowieka nie usuwa właśnie sprawnościowego posiadania *species intelligibilis*. Sam problem sprawnościowego utrzymywania *species* należy, jak się wydaje u Tomasza, rozumieć szerzej. Poza opisem sposobu nabywania form poznawczych Akwinata poświęca także uwagę temu, aby ukazać sposób ich zatrzymywania, a właści-

49 ARYSTOTELES, *O duszy* III, 4 (429 a 27), s. 124.

50 Zob. P. CYCHURA, *Święty Tomasz z Akwinu a platonizm*, s. 134. Por. QDV q. 10, a. 2, co.; SCG I, c. 56: „Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum”.

51 QDV q. 24, a. 4, ad 9: „Primo autem modo indiget habitu intellectus; eo quod intelligere aliquod non potest nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem. Unde oportet species intelligibiles superaddi, quibus in actum exeat intellectus: specierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit”. Zob. QDV q. 20, a. 2, co.

wie pokazać, w jaki sposób poznawana rzeczywistość jest „zatrzymywana” w ludzkim intelekcie⁵².

Tomaszowa koncepcja postaci poznawczych zawiera przede wszystkim bardzo wyraźnie sformułowaną zależność między zmysłowym i intelektualnym poznaniem rzeczywistości jednostkowej. Całe intelektualne poznanie człowieka zależy bowiem od poznania zmysłowego w takim sensie, że *species intelligibilis* są wyabstrahowane ze *species sensibilis*. Z tą oczywiście różnicą, że postacie zmysłowe są pojedynczymi przedstawieniami szczegółowych rzeczy jednostkowych, podczas gdy postacie intelektualne są nieodłączne od intelektu, dzięki czemu w ogólny sposób przedstawiają natury rzeczy zmysłowych (*quidditas*). Podobnie jak na początku, tak również tutaj można przywołać zdanie Spruita, który wyraźnie sugerował, że Tomasz w swojej teorii postaci poznawczych starał się zbalansować receptywność oraz aktywność ludzkiego intelektu względem zmysłowej rzeczywistości. Intelektualne przedstawianie rzeczy polega przede wszystkim na współdziałaniu intelektu czynnego i intelektu możnościowego. Intelekt czynny działa w sposób stały, dokonując przeformułowania danych poznawczych przez zaktualizowanie intelektualności w danych zmysłowych. Intelekt możnościowy jest stale gotowy do przyjmowania form poznawczych, które czynią z niego aktualnie poznawalną władzę, reagującą następnie już w ramach własnych zdolności, rodząc rozumienie i wypowiadając słowo intelektu (*verbum intellectus*). Formowanie postaci poznawczych nie stanowi dla Akwinaty wprowadzania „zasłony idei” między władzami a rzeczami. *Species intelligibilis*, które aktualizują intelekt możnościowy, są tym, dzięki czemu (*quo*) intelekt poznaje, a nie samym przedmiotem poznawania (*quod*)⁵³.

52 M. GŁOWAŁA, *Łatwość działania. Klasyczna teoria cnót i wad w scholastyce*, s. 148–150.

53 Zob. ST I, q. 85, a. 2, co.; SCG II, c. 75; SCG IV, c. 11; QDV q. 10, a. 9, co.; QDSC a. 9, ad 6.

ROZDZIAŁ 5

INTELLECTUS IN ACTU EST INTELLIGIBILE IN ACTU – PROBLEM IDENTYCZNOŚCI POZNAJĄCEGO Z TYM, CO POZNANE

Akwinata w swoich tekstach bardzo często używa – brzmiącej dość tajemniczo – formuły, która pochodzi z szeroko rozumianej tradycji arystotelesowskiej (zarówno greckiej jak i arabskiej) i wyraża tożsamość zachodzącą między poznającym zmysłem i przedmiotem zmysłowym oraz tożsamość między intelektem i jego przedmiotem. Chodzi o zdanie: *intellectus in actu est intelligibile in actu*¹ lub też *intellectus in actu est intellectum in actu*², które posiada odpowiednik w postaci *intelligens et intellectum in actu sunt unum*³. Zdanie to wiąże się w ogóle z samym rozumieniem poznania intelektualnego, zagadnieniem form poznawczych, ale także rzutuje na rozumienie poznania samego siebie i intelektu możliwościowego, który jest w akcie dzięki formie poznawczej. Intelekt w akcie (*intellectus in actu*) jest czymś jednym z przedmiotem poznania intelektualnego w akcie (*intelligibile in actu*) w trakcie poznania przedmiotu. O jaką jedność jednak chodzi: numeryczną czy formalną? Przy tym temacie łatwo można dostrzec, że intelekt czynny oddziałując na formę poznawczą, dostosowuje *intelligibile* do tego, aby uformowało intelekt możliwościowy. Czy w związku z tym, to sam intelekt czynny jest zasadą inteligibilności dla poznanego przedmiotu, a więc i dla intelektu możliwościowego⁴? Czy w takiej sytuacji według Akwinaty to, co poznane, z czym intelekt stanowi jedność, nie wprowadza jednocześnie inteligibilnego charakteru dla intelektu możliwościowego? Jeśli tak, to kluczowym stanie się zrozumienie tożsamości, jaka miałaby zachodzić między poznającym intelektem i poznawanym przedmiotem⁵. Pytania te domagają się odpowiedzi, które pozwoliłyby na głębsze zrozumienie działalności intelektualnej.

1 Zob. SCG I, c. 51; SCG II, c. 78; ST I, q. 12, a. 2, arg 3; ST I, q. 14, a. 2, co.; ST I, q. 58, a. 2, co.; QDV q. 8, a. 6, co.; QDSC a. 8, ad 14; InDA III, l. 7, n. 22.

2 Zob. SCG II, c. 74; ST I, q. 55, a. 1, ad 2; ST I, q. 85, a. 2, ad 1; QDSC a. 8, ad 14; QDD III, q. 8, co.; CT I, c. 83.

3 SCG I, c. 47; QDV q. 8, a. 14, ad 16; ST I, q. 14, a. 2, co.; ST I, q. 85, a. 2, ad 1; InMET XII, l. 11, n. 21.

4 Zob. QDSC a. 9, ad 6: „Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis”.

5 Warto odnotować, że Krąpiec w swoim *Realizmie ludzkiego poznania* zwraca uwagę na formułę *intellectus in actu est intelligibile in actu*, jednak zdaje się kwestionować zachodzenie tożsamości między

5.1. Kontekst pojawienia się formuły *intellectus in actu est intelligibile in actu*

Aby uchwycić sens Tomaszowej formuły, należy odwołać się do generalnych zasad, które ściśle wiążą się z Tomaszowym rozumieniem samej natury poznania. Na potrzeby tego rozdziału charakter poznania ukazać można za pomocą dwóch kluczowych wypowiedzi: „wszelkie poznanie dokonuje się dzięki jakiejś formie, która w poznającym jest zasadą poznawania”⁶, oraz „każda rzecz jest poznawana w taki sposób, w jaki jej forma znajduje się w poznającym”⁷. Poznanie to zarówno recepcja formy, jak i jej obecność w intelekcie. Intelpekt możnościowy, będąc w możności do poznawania, przechodzi w akt poznania dzięki formie, która jest w akcji – to ona konstituuje akt intelektu i samo rozumienie. To hylemorficzne wyjaśnienie ludzkiego poznania oznacza⁸, że intelekt jest dla formy poznawczej jakby materią przyjmującą ją i aktualizowaną przez nią, a do tego razem stanowią jedność⁹. Jednocześnie aktualizacja poznania dokonuje się dzięki formie, która sprawia, że intelekt możnościowy jest w akcji. Tym samym jakikolwiek akt poznawczy, dokonujący się przez zmysły, albo przez intelekt polega na obecności formy we władzy poznawczej w taki sposób, że ta władza jest przez nią aktualizowana, a także w taki, że można mówić o identyczności przedmiotu poznawanego i poznającej władzy¹⁰. Forma poznawcza, która determinuje zmysł czy intelekt, jest w związku z tym identyczna z formą przedmiotu¹¹.

Poznawcza forma, która funkcjonuje w poznaniu zmysłowym jako *species sensibilis*, nie ma w sobie wystarczającej mocy, aby być dla intelektu powodem jego aktualizacji. Jest tak dlatego, że poznanie zmysłowe nie wystarcza do wywołania wpływu na sferę intelektualną, a to dlatego, że na intelekt możnościowy może oddziaływać tylko to, co intelektualność ma w akcji – jest

intelektem i przedmiotem poznawanym. Wskazuje, że intelekt w poznaniu dzięki formie poznawczej nie traci swojej tożsamości, nie dokonuje się w nim „jakaś transsubstancjacja”, pozostaje sobą i jest czymś różnym od rzeczy i nawet samej formy poznawczej. Zob. M. A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 506–507.

⁶ QDV q. 10, a. 4, co. „(...) omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis”.

⁷ ST I, q. 75, a. 5, co.: „Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente”.

⁸ Zob. ST I, q. 12, a. 4, co.

⁹ Zob. SCG I, c. 44.

¹⁰ Por. R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, s. 299. Podkreśla on, że Tomasz w kategoriach formalnej tożsamości intelektu i przedmiotu intelektualnego wyjaśnia podobieństwo między podmiotem poznającym a przedmiotem, a tym samym rozwiązane zostaje zagadnienie umysłowej reprezentacji oraz intencjonalności.

¹¹ InDa III, l. 13, n. 3: „Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, inquantum species intellecti est species intellectus in actu”.

intelligibile in actu. Akwinata w *Summie teologii* pisze o tym, gdy wyróżnia trzy sposoby rozumienia relacji między poznaniem zmysłowym i intelektualnym, jakie pojawiły się w dziejach filozofii. Wedle pierwszego wszelkie poznanie funkcjonuje dzięki wrażeniom zmysłowym – w tym stanowisku nie dostrzega się różnicy między poznaniem zmysłowym a intelektualnym. Wedle drugiego różnica między poznaniem zmysłowym a intelektualnym jest tak duża, że przedmioty zmysłowe nie mogą oddziaływać na władze intelektualne, a i same władze zmysłowe stanowią zdolność w pewnym stopniu różną niż same narządy. Wedle trzeciego podkreślana była różnica między zmysłem a intelektem, a wrażenia zmysłowe oddziałują na byt mający władze zmysłowe i intelektualne, jednak same wrażenia nie wystarczają do zaktualizowania samego intelektu. Pierwsze stanowisko związane jest z Demokrytem z Abdery, drugie z Platonem i Augustynem, trzecie zaś, które było preferowane również przez Tomasza, zajmował Arystoteles¹². Jeśli intelekt czynny jest władzą człowieka, która będąc *in actu* sama wyprowadza *intelligibile in potentia* w akt, formując *species intelligibilis* w intelekcie możliwościowym, to tym samym jest ona racją, z powodu której nie może być mowy o „wyrwie” między poznaniem zmysłowym i intelektualnym¹³. Dzięki intelektowi czynnemu następuje przygotowanie przedmiotu przez intelekt do tego, aby był odebrany przez intelekt.

5.2. Znaczenie formuły tożsamości intelektu z przedmiotem

Étienne Gilson w *Tomizmie* podkreśla, że formułą *intellectus in actu est intelligibile in actu* Akwinata chciał zarówno uwyraźnić kondycję ludzkich władz poznawczych, jak również obiektywność (przedmiotowość) ludzkiego poznania intelektualnego: „Jest jednak rzeczą niezmiernie ważną, byśmy dobrze zrozumieli, że forma poznawcza przedmiotu i sam przedmiot nie są odrębnymi bytami. Forma poznawcza jest samym przedmiotem jako forma poznawcza, czyli innymi słowy, jest przedmiotem rozważanym w działaniu i wpływie sprawczym, jaki wywiera na podmiot. W tym jednym znaczeniu możemy mówić, że nie forma poznawcza przedmiotu jest obecna w myśli, lecz sam przedmiot poprzez swoją formę poznawczą; ponieważ zaś forma poznawcza staje się poznającym ją intelektem. Przedmiotowość [obiektyw-

¹² ST I, q. 84, a. 6, co.

¹³ Zob. E. BĀLTUŢĂ, *Thomas Aquinas on Bridging the Gap Between Mind and Reality*, s. 154–159.

ność – dop. M.Z.] ludzkiego poznania opiera się ostatecznie na tym, że do naszej myśli zamiast samej rzeczy nie przenikają żadne dodatkowe ogniwa pośrednie czy też odrębne byty zastępcze, lecz sama zmysłowa forma rzeczy, która – gdy intelekt czynny uczyni ją poznawalną – staje się formą naszego intelektu możnościowego”¹⁴. Gilson podkreślał więc, że poznanie ludzkie, dokonujące się dzięki formie poznawczej, jest tożsamością władzy poznawczej z jej przedmiotem dokonującym się dzięki *species*.

Pozostaje jednak wątpliwość, czy ta formuła dodaje coś do tego, co wiązało się z samym zagadnieniem form poznawczych, a więc czy twierdzenie Tomasza o identyczności intelektu i przedmiotu poznającego to nic innego jak podkreślenie podobieństwa, które jest w intelekcie i przez które poznawana jest sama rzecz. Tę wątpliwość można pogłębić, gdy podkreślimy, że interesująca nas formuła *intellectus in actu est intelligibile in actu* wyraża tożsamość między byciem w akcji (posiadaniem aktualizacji) a byciem poruszonym (uzyskaniem aktualizacji). Jeden ze współczesnych badaczy myśli Akwinaty, Anthony Kenny, wprost sugerował, że tożsamość, o jakiej mowa, to tożsamość w działaniu, gdyż wskazuje na nią pierwsza część formuły. Píše on: „działanie zmysłu smaku względem przedmiotu zmysłowego jest tym samym, co działanie przedmiotu zmysłowego względem mojego zmysłu. Innymi słowy, słodki smak cukru dla mnie jest tym samym doświadczeniem, co moja degustacja słodczy cukru. Cukier może być aktualnie słodki cały czas, gdyż zawsze ma słodki smak; dopóki jednak cukier nie jest włożony do ust, to jego słodkość nie jest aktualna i jedynie potencjalnie smakuje słodko”¹⁵. W jego ujęciu władza poznawcza uzyskuje podobieństwo do przedmiotu ze względu na aktualizację podobieństwa do przedmiotu poznawanego¹⁶. O ile w przypadku poznania zmysłowego jest to zrozumiałe i wyraźnie obecne w myśli Tomasza¹⁷, o tyle jednak nie jest oczywiste w odniesieniu do poznania intelektualnego, w którym intelekt czynny wydobywa *species intelligibilis*, a więc umożliwia zaktualizowanie przedmiotu poznania intelektualnego. Gdyby intelekt możnościowy miał pozostawać tożsamy ze swoim przedmiotem, to nie byłoby oczywiste, czy jego przedmiotem jest fizyczny obiekt czy też *intelligibile in actu*. Problem, o którym mowa, jest pozorny, choć dla tych interpretatorów, którzy w myśli

14 É. GILSON, *Tomizm...*, s. 266.

15 A. KENNY, *Aquinas on Mind*, s. 35.

16 Zob. R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, s. 297.

17 Zob. *InDA II*, I, 23, n. 18: „Organum enim sensus patitur a sensibili, quia sentire est pati quoddam: unde sensibile, quod est agens, facit ipsum esse tale in actu, quale est sensibile, cum sit in potentia ad hoc. Et propter hoc, organum tactus, non sentit illam qualitatem secundum quam est in actu”.

Tomasza chcą odnaleźć stanowisko reprezentacjonalistyczne, jest powodem, dla którego warto go rozwiązywać. Stanowisko Tomasza nie jest bowiem w żaden sposób zmieszane z stanowiskiem realizmu bezpośredniego i reprezentacjonalizmu¹⁸. Nie jest tak, że *species intelligibilis* są zarówno tym, co poznawane (*quod*), i tym, przez co się poznaje (*quo*)¹⁹. Formalna tożsamość intelektu i przedmiotu poznawanego pozwala na obronę takiego stanowiska, w którym przez *species* poznaje się rzecz, ale jednocześnie rzecz w pełen sposób wypełnia intelekt, formuje go i aktualizuje²⁰.

Tomasz nigdy nie określał formuły wyrażającej tożsamość intelektu i przedmiotu intelektu jako formalnej tożsamości. Jednak nie ma też wątpliwości, że nie określał jej jako tożsamości numerycznej. W swoich *Kwodlibetach* w miejscu, w którym pojawia się pytanie o możliwość korzystania z form poznawczych z rzeczywistości fizycznej, pojawił się zarzut akcentujący, że *species sensibilis* mają zawsze jakiś wymiar, przez co nie mogą być w duszy ani też nie mogą być przetransponowane do duszy poznającej. Akwinata, odpowiadając, pisze: „w tej argumentacji postępuje się tak, jak gdyby ta sama numerycznie forma poznawcza, która jest w rzeczach albo w wyobraźni, później powstawała w intelekcie – tak bowiem konieczne jest, aby wymiary zostały usunięte od niej; i tak jasne jest, że to jest stanowisko fałszywe”²¹. O jaką jednak tożsamość chodzi i czy właściwe jest, pojawiające się najczęściej wśród interpretatorów myśli Tomasza, określenie formalnej tożsamości²².

Oczywiste jest dla każdego czytelnika dzieł Akwinaty, że zgodnie z jego stanowiskiem nie ma przepaści między ujęciem poznawczym a istniejącymi bytami. Jeśli formuła wyrażająca tożsamość intelektu i jego przedmiotu ma mieć jakieś znaczenie, to będzie ono związane z przeciwstawieniem się każdej postaci sceptycyzmu oraz z odrzuceniem idealizmu (nonrealizmu²³), który przedmiotem intelektualnego poznania czyniłby przedmioty naszej

18 Zob. *ST I*, q. 85, a. 2, co.

19 Zob. *SCG II*, c. 75: „Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut et res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis existentes cognoscantur”. Por. *ST I*, q. 85, a. 2, co.; ad 1; *QDV* q. 10, a. 11, co.; *QDSC* a. 9, ad 6; *CT*, c. 85.

20 N. KRETZMANN, *Philosophy of Mind*, s. 138–139.

21 *QQDL VIII*, q. 2, a. 1, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ac si illa eadem species numero quae est in rebus vel in imaginatione, postmodum fieret in intellectu: sic enim oportet quod auferrentur ab ea dimensiones; et hoc patet esse falsum”.

22 Zob. R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, s. 297.

23 Por. J. HALDANE, *Teoria identityczności umysł-świat a wyzwanie antyrealizmu*, s. 117–154. Zob. J. HALDANE, *Aquinas and the Active Intellect*, s. 199–210.

myśli. Jeśli nasze myśli i rozumienia będą przedmiotem naszego poznania, to niemożliwe stanie się uzyskanie obiektywnej wiedzy o rzeczywistości.

5.3. Próba wyjaśnienia formuły tożsamości intelektu z przedmiotem poznawania

Jeśli zwrócimy uwagę na obydwa człony formuły *intellectus in actu est intellectum (intelligibile) in actu*, z łatwością dostrzeżemy, że związane są one nie tylko z kwestią tożsamości między przedmiotem poznania a samym intelektem, ale przede wszystkim z ich ontycznym statusem²⁴. Relacja tożsamości między intelektem a przedmiotem odpowiada relacji między rozumieniem a tym, co jest aktualnie pojęte przez intelekt. Tym samym doskonałość poznania, która jest osiąganą przez intelekt możliwościowy, wyraża się w postaci bycia w akcie – intelektu i przedmiotu poznania. Naświetlenie interesującego nas tematu można dokonać za pomocą następujących punktów²⁵: (1) natura intelektu i natura tego, co poznawane; (2) relacja tego, co na zewnątrz, do tego, co wewnątrz intelektu; (3) różnica między możliwością intelektu i przedmiotu poznania intelektualnego; (4) porządek bytów inteligibilnych i natura tego, co inteligibilne; (5) relacja formy do materii oraz przedmiotu poznawanego do intelektu; (6) tożsamość intelektu i przedmiotu poznania zasadą poznawania; (7) relacje między intelektem w akcie i przedmiotem poznania intelektualnego w akcie od strony skutków.

Ad (1). Bardzo łatwo dostrzec różnicę między intelektem możliwościowym a zmysłową rzeczywistością pozaumysłową, gdyż pierwszy jest niematerialny, istnieje w sposób intelektualny (*intelligibile*), a jego funkcjonowanie jest zależne od poznania tego, co zmysłowe. Przedmiot poznania intelektualnego jest materialny, istnieje realnie poza intelektem i jest właśnie ukształtowany niezależnie od niego (ma własną formę). W *Summie przeciw poganom* Tomasz pisze: „Przez to coś poznaje intelektualnie, że jest bez materii, czego znakiem jest to, że formy stają się rzeczywiście poznane przez abstrakcję od materii. Dlatego też przedmiotem intelektu są rzeczy ogólne, a nie jednostkowe, materia bowiem jest zasadą jednostkowania. Formy

24 Na ten ontyczny status w swoim artykule zwraca uwagę Th. Scarpelli-Cory. Uważa ona wprost, że niewłaściwe jest odczytywanie tej formuły w kontekście relacji między umysłem a rzeczywistością pozaumysłową, gdyż dotyczy ona uzyskiwania przez intelekt możliwościowy inteligibilnego charakteru. Zob. TH. SCARPELLI-CORY, *Knowing as Being?*..., s. 333–351.

25 W prezentacji tego zagadnienia opieram się na badaniach Scarpelli-Cory, choć inaczej niż ona porządkuję wypowiedzi Tomasza na ten temat.

zaś rzeczywiście poznane stają się czymś jednym z intelektem rzeczywiście poznającym. Stąd jeśli formy są niematerialne z racji tego, że są formami rzeczywiście poznanymi, to rzecz musi być rzeczywiście poznająca dlatego, że jest bez materii”²⁶. Natura rzeczy poznanej jest jednostkowa i materialna wraz z wszelkim przypadłościowym uposażeniem, natomiast natura intelektu jest niematerialna i pozbawiona jakichkolwiek determinujących treści – jest w możliwości do uzyskania formy poznawanego przedmiotu.

Ad (2). Akwinata, opisując relację między tym, co poznane, a intelektem odwołuje się do określenia *extra animam*²⁷ oraz tego, co jest w intelekcie – *in ipso*²⁸ lub też *intra intellectum*²⁹. To właśnie dzięki użyciu tych określeń pojawiają się wątpliwości co do rozumienia omawianej formuły. Jeśli przedmiot poznania intelektualnego jest różny od form poznawczych, jeśli to, co zmysłowe, jest różne od tego, co intelektualne, to zasadne jest pytanie, jak możliwa jest tożsamość między poznającym i tym, co poznane. Warto podkreślić jednak, że w ramach podtrzymania stanowiska realistycznego Tomasz powie, że: „tej rzeczy, która jest poza duszą, akt poznawczy nie dotyczy, gdyż akt intelektu nie zmienia zewnętrznej materii. Dlatego też sama rzecz będąca poza duszą jest całkowicie poza rodzajem form poznawczych (rodzajem tego, co inteligibilne – dop. M.Z.). I z tego względu nie może być w niej tej relacji, która jest następstwem intelektu”³⁰. Tym samym widzimy, że przedmiot poznania intelektualnego (*intelligibile*) jako to, co jest w intelekcie (*intellectum*), nie jest czymś na zewnątrz intelektu ani nie jest czymś materialnym.

Ad (3). Interesująca formuła, wyrażająca tożsamość intelektu z przedmiotem poznawanym, może zostać powiązana z kategorią możliwości. W tej sytuacji zarówno intelekt możliwościowy, jak również przedmiot poznania intelektualnego są w możliwości, przez co są względem siebie oddzielone. W sytuacji zaktualizowania *intelligibile in potentia*, następuje jednocześnie

26 SCG I, c. 44: „Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium: quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*..., t. 1, s. 129.

27 QDP q. 10, a. 7, co.: „(...) sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, ordinem habet ad rem scitam quae est extra animam”.

28 QDV q. 8, a. 6, co.: „(...) intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in ipso”.

29 SCG II, c. 98. „Intelligibile est intra intellectum quantum ad id quod intelligitur”.

30 QDP q. 10, a. 7, co.: „Ipsa vero res quae est extra animam, omnino non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile. Et propter hoc relatio quae consequitur actum intellectus, non potest esse in ea”.

zaktualizowanie intelektu możliwościowego. Tomasz ponownie w *Summie przeciw poganom* pisze: „Intelekt w akcie jako poznający i przedmiot jego poznania w akcie są czymś jednym, podobnie jak czymś jednym jest zmysł w akcie jako poznający i przedmiot jego poznania w akcie. Inaczej zaś jest w sytuacji, gdy intelekt i jego przedmiot poznania są w możliwości i gdy zmysł i jego przedmiot poznania są w możliwości. Forma poznawcza rzeczy więc, o ile istnieje w wyobrażeniach, nie jest przedmiotem poznania w akcie, nie stanowi bowiem wówczas czegoś jednego z intelektem będącym w akcie – przedmiotem poznania w akcie jest wtedy, gdy jest oderwana od wyobrażeń”³¹. W innym miejscu tego samego dzieła ta faktyczna przepaść między intelektem a przedmiotem poznawania jest właśnie, ze względu na możliwość, podobnie opisana: „rzecz aktualnie poznana jest tym samym, co intelekt w akcie, podobnie jak przedmiot zmysłowy aktualnie poznany jest tym samym, co zmysł w akcie. W takiej mierze zaś, w jakiej rzecz intelektualnie poznawalna odróżnia się od intelektu, jedno i drugie jest w możliwości”³². Przepaść między przedmiotem poznania a intelektem, to przepaść między intelektem możliwościowym a niepoznany przedmiotem intelektu.

Ad (4). Akwinata w swoich dziełach często odwołuje się do zagadnienia porządku, którym można opisać rzeczywistość – porządku bytów (*in entibus*) i porządku intelektualnie poznawalnych przedmiotów (*in genere intelligibilium*). Choć temat ten został szerzej omówiony w rozdziale drugim pierwszej części książki, to jednak wracamy do niego tutaj, aby podkreślić wagę rozważań o sposobach realizacji tożsamości między poznającym i tym, co poznane. Jednym z krańców bytów intelektualnych jest Bóg – czysty akt, a drugim, materia pierwsza – czysta możliwość. Pomiedzy nimi występują byty pośrednie (*omnia intermedia*) – mające w sobie zarówno akt, jak i możliwość³³. W przypadku bytów inteligibilnych ponownie pierwszym krańcem jest istota Boga, która jest samym aktem inteligibilnym (*ipsum*

31 SCG II, c. 59: „Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum: sicut sensus in actu et sensibile in actu. Non autem intellectus in potentia et intelligibile in potentia: sicut nec sensus in potentia et sensibile in potentia. Species igitur rei, secundum quod est in phantasmatis, non est intelligibilis actu: non enim sic est unum cum intellectu in actu sed secundum quod est a phantasmatis abstracta”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. 1, s. 423–424.

32 SCG I, c. 51: „Intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. 1, s. 144.

33 Zob. QDV q. 8, a. 6, co: „Sicut enim est gradus actus et potentiae in entibus, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima; aliquid actu tantum, ut Deus; aliquid actu et potentia ut omnia intermedia”. Oczywiście tak jak materia pierwsza nie ma bytowania, więc nie stanowi krańca jako coś będące w akcie. Podobnie Bóg jako kraniec pierwszy nie jest podporządkowany kategoriom bytów złożonych – jest ponad nimi (ostatecznie ponad wszelkim rodzajem).

*intelligere subsistens*³⁴), a drugim ludzki intelekt możnościowy. Pomiędzy nimi występują wszystkie byty, których istotą jest bycie aktem w rodzaju inteligibiliów, ale które są mimo wszystko w możności do poznawania³⁵. Dla ludzkiego intelektu właściwe jest przynależenie do porządku inteligibiliów, o ile jednak intelekt ludzki pozostaje w akcie. Nie chodzi tu o to, że traci bytowość, gdy nie poznaje – człowiek ma odpowiednią strukturę zapewniającą realne istnienie. Kluczowy tutaj pozostaje powód umożliwiający zaliczenie intelektu ludzkiego do bytów, które są *intelligibilia in actu*. O ile anioł z natury jest bytem istniejącym intelektualnie w akcie, a więc jest subsynteną formą intelektualną (mającą zasadę istnienia w postaci aktu istnienia), o tyle człowiek staje się intelektualnym bytem w akcie na sposób przypadłościowy (mając powód swej realności w postaci aktu istnienia) – o ile uzyska formę poznawczą, która zaktualizuje intelekt możnościowy i sprawi akt rozumienia. Jeśli *species intelligibilis* aktualizuje intelekt ludzki, to doskonalą go w taki sposób, że uzyskując formę poznawczą, spełnia akt poznania³⁶. Podkreślmy w tym miejscu, że formy poznawcze, które doskonalą intelekt, muszą być dostosowane do tego, aby stały się czynnikiem aktualizującym. Intelekt możnościowy jest wobec nich w możności, jednak intelekt czynny jest względem nich w akcie – to on transponuje przedmiot poznania intelektualnego, który w możności jest w wyobrażeniu (i w możności jest w samej rzeczy) do intelektu możnościowego, który zostaje uformowany przez formę poznawczą. Tomasz w *Komentarzu do Sentencji* pisze: „intelekt ludzki, który niekiedy jest w możności i niekiedy w akcie, gdy jest poznający intelektualnie w możności, nie jest tym samym, co przedmiot poznania intelektualnego w możności, który jest pewną rzeczą istniejącą poza duszą. Do tego, aby intelekt stał się poznającym w akcie potrzeba, aby przedmiot poznania intelektualnego w możności stał się takim w akcie – dokonuje się to przez to, że forma jego dzięki władzy intelektu czynnego zostaje pozbawiona wszystkich przynależności materialnych; potrzeba również, aby ta forma, która jest poznana intelektualnie w akcie, doskonalila intelekt będący w możności”³⁷.

34 Zob. SCG I, c. 102; ST I, q. 14, a. 4, ad 2; ST I, q. 54, a. 1, co.

35 QDV q. 8, a. 6, co.

36 Można powiedzieć, że intelekt znajdujący się w możności nie jest przedmiotem intelektualnym, a co za tym idzie, forma intelektualna w możności nie jest formą intelektu. Idąc dalej, należy uznać, że aktualizowanie intelektu przez formę poznawczą przedmiotu sprawia uformowanie samego intelektu. Zob. R. MUSZYŃSKA, *Przyczyny duszy...*, s. 93.

37 SENT I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3: „Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia

W tym punkcie rozważań na temat bytów inteligibilnych należy odnieść się także do inteligibilności przedmiotów, które w porządku inteligibiliów nie zostały wyróżnione. Skoro intelekt możliwościowy jest kresem tego porządku, to czy poznawane intelektualnie drzewo, które w rzeczywistości składa się z formy substancjalnej i materii pierwszej, może uzyskać status *intelligibile*. Wydaje się, że tak, jednak tylko i wyłącznie w sytuacji powiązania z intelektem czynnym i możliwościowym. Akwinata stale negatywnie odnosił się do platońskiego realizmu form subsystentnych (innych niż aniołowie), gdyż był przekonany, że uniwersalia istnieją tylko w intelekcie, mając podstawę w strukturze bytów zmysłowych. Jednak przedmioty zmysłowe nie są same w sobie inteligibilne, a co najwyżej są takie w możliwości. Drzewo istnieje w porządku bytów jako struktura hylemorficzna, a jej zaktualizowanie dzięki intelektowi czynnemu może się dokonać jedynie poprzez jego *species intelligibilis*. To forma poznawcza aktualizuje intelekt możliwościowy, a nie intelekt czynny. Forma intelektualnie poznawalna, jeśli ma mieć taką naturę, musi być przede wszystkim niematerialna (choć oczywiście nie pozbawiona materii intelektualnie poznawalnej – *materia intelligibilis*³⁸), a jako taka istnieć nie może. Zatem forma istniejącego drzewa kształtuje intelekt możliwościowy w taki sposób, że staje się on dzięki niej bytem inteligibilnym, choć nie czyni tego sama, gdyż jedynie mocą intelektu czynnego, który tę inteligibilność wprowadza. Inteligibilność przedmiotu zmysłowo istniejącego powstaje w intelekcie możliwościowym, tworząc z nim kompozycję analogiczną do formy i materii w bytach zmysłowych³⁹.

Ad (5). Akwinata, gdy chce opisać tożsamość zachodzącą między intelektem możliwościowym a przedmiotem poznawanym, odwołuje się do hylemorfistycznego stanowiska i jedności, którą ono opisuje. Forma poznawanego przedmiotu nie tylko aktualizuje intelekt, ale również kształtuje i określa odniesienie do przedmiotu. W *Komentarzu do Sentencji* Tomasz pisze: „jak z formy naturalnej, przez którą coś ma bytowanie, i materii powstaje coś jednego wprost, tak też z formy, przez którą intelekt poznaje, i jego samego

fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis; et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia”.

38 Akwinata wprowadza podwójną charakterystykę materii: intelektualnej i zmysłowej, a także oznaczonej i nieoznaczonej. Materia intelektualna uwzględnia rozciągłość w naturze jakiejś rzeczy. Intelektualne ujęcie zawsze abstrahuje od materii oznaczonej ilościowo (tu i teraz), choć nie od materii zmysłowej nieoznaczonej (zawsze uwzględnia ciało i kości w definicji człowieka). W ujęciu matematycznym następuje abstrahowanie względem materii zmysłowej, ale mimo wszystko nie da się i tutaj pozbyć materii intelektualnej nieoznaczonej. Zob. *QDV* q. 2, a. 6, ad 1; *ST I*, q. 85, a. 1, ad 2; *ST III*, q. 77, a. 2, ad 4; *InDA III*, l. 8, n. 8, n. 15; *InMET VII*, l. 11, n. 8, n. 22; *InDT III*, q. 5, a. 3, co. 4.

39 *InDA III*, l. 7, n. 22.

powstaje jedno w poznaniu intelektualnym. (...) W rozumieniu należy wyróżnić sam intelekt w możności, jakby materię, oraz intelektualną postać poznawczą, jakby formę; a intelekt poznający w akcie będzie jakby złożeniem (*compositum*) z obydwu⁴⁰. Będzie to oznaczało, że kategorie formy i materii opisujące byty materialne służą do ukazania relacji tożsamości, jaka zachodzi między poznaną formą a intelektem, który ją nabywa, a następnie ma.

Ad (6). O tyle formuła ukazująca tożsamość przedmiotu poznania z intelektem jest dla Akwinaty ważna, o ile wyraża to, że jej spełnienie jest zasadą poznawania. Doskonałość aktu poznawczego dokonuje się właśnie wtedy, gdy forma poznawcza jest w intelekcie i pozwala na formowanie rozumienia (*intellectum*), a więc wszystkich skutków, które związane są ze słowem intelektu, formułowaniem zdań twierdzących i przeczących, formowaniem rozumowań⁴¹. Najbardziej dobitnie Tomasz pisze o tym w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*: „jak więc materia pierwsza nie może wykonywać żadnego działania, o ile nie zostanie udoskonalona w jakiejś formie, a wówczas to działanie jest pewnym wpływem samej formy raczej niż materii (rzeczy zaś istniejące w akcie mogą wykonywać działanie z tej racji, że są w akcie), tak nasz intelekt możnościowy nie może niczego poznać, o ile przedtem nie zostanie udoskonalona w akcie forma przedmiotu poznania – wtedy bowiem poznaje rzecz, do której należy forma”⁴². W akcie poznania intelektualnego mamy więc do czynienia z poznającym, przedmiotem poznawanym i intelektem w akcie, który jednocząc je poznaje wszystko to, co jest w nim⁴³.

Ad (7). Z przedstawionych punktów dość dobrze widać, jak Akwinata rozumiał Arystotelesowską wypowiedź na temat tożsamości intelektu z przedmiotem poznania. W tym punkcie warto podkreślić – podsumowując niejako – jakie faktycznie zachodzą relacje, które wprowadzają tę tożsamość. Po pierwsze, jest to relacja aktualizowania możności, którą jest intelekt możnościowy; po drugie, jest to relacja doskonalenia intelektu, co o tyle trzeba wyróżnić, że intelekt dzięki aktualizacji osiąga własne działanie (*intelligibile est*

40 SENT IV, d. 49, q. 2, a. 1, co.: „Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse, et materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo. (...) In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque”. Zob. SCG III, c. 43; SCG IV, c. 19.

41 QDSC, a. 9, ad 6.

42 QDV q. 8, a. 6, co.: „Sicut igitur materia prima non potest agere aliquam actionem nisi perficiatur per formam; et tunc actio illa est quaedam emanatio ipsius formae magis quam materiae; res autem existentes actu possunt agere actiones, secundum quod sunt actu; ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu. Tunc enim intelligit rem cuius est illa forma”.

43 QDV q. 8, a. 6, co.

*propria perfectio intellectus*⁴⁴); po trzecie, następuje metafizyczna przemiana, wręcz przekształcenie intelektu w byt inteligibilny w akcie, który poznaje istotę jakiegokolwiek przedmiotu zmysłowego (*transumit et concipit*⁴⁵); po czwarte, intelekt w konsekwencji może poznawać siebie i swoją istotę⁴⁶; po piąte, intelekt w konsekwencji może poznawać prawdę, gdy *ratio veritatis* wyraża się najpierw w zjednoczeniu intelektu z przedmiotem poznawanym, na podstawie czego może wyprowadzać sąd o zachodzeniu prawdy, a więc o zachodzeniu zgodności *intellectum* z tym, co istnieje⁴⁷.

5.4. Formuła identyczności we współczesnych interpretacjach

Należy przywołać dwie współczesne interpretacje tego zagadnienia, gdyż stanowią one przykład, jak jedna formuła Tomasza może być różnie odczytywana. Te dwie interpretacje nie tyle są jednak sprzeczne, ile bardziej pokazują możliwości egzegezy Tomaszowej formuły identyczności intelektu i przedmiotu intelektu oraz dyskusji, jaką można podjąć, przyjmując stanowisko Akwinaty.

Pierwsza z interpretacji pojawia się w publikacji Theresy Scarpelli-Cory, do której odwoływano się w tym rozdziale. Zwraca ona uwagę na metafizyczny charakter tego zagadnienia, które jest inne od akcentowania w formule podobieństwa przedmiotu intelektualnego w intelekcie. Tomaszowe rozumienie *species* jako podobieństwa (*similitudo*) jej zdaniem o wiele bardziej wyraża teoriopoznawczy sens odniesienia intelektu do rzeczywistości poza umysłowej. Natomiast formuła *intellectus in actu est intelligibile in actu* jest jednym z wyrażen, które oddają sens Tomaszowej „metafizyki rozumienia”⁴⁸. Intelekt jest wedle niej zarówno tym, co w akcie jest intelektualne, jak również tym, co w akcie pozostaje inteligibilne. Formuła ta wyraża więc konwertybilność intelektualności i inteligibilności, a więc określa pewien specyficznie rozumiany byt. Jej zdaniem rozpatrywanie kontrowersyjnych stanowisk realizmu i reprezentacjonizmu w myśli Akwinaty jest anachroniczne. Co więcej, formuła ta daleka jest także od psychologicznych obiektywizacji, a w związku z tym daleka jest od usprawiedliwiania i wyjaśniania

44 SCG II, c. 55.

45 InMET XII, l. 8, n. 4.

46 SCG I, c. 98. „Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili”.

47 QDV q. 1, a. 1, co.

48 TH. SCARPELLI-CORY, *Knowing as Being?...*, s. 335.

tego, co jest w niej zawarte. Scarpelli-Cory w swojej propozycji interpretacji stanowiska Tomaszowego stara się odnaleźć racje, które usprawiedliwiają koncepcję poznania przez podobieństwo intelektu do przedmiotu⁴⁹.

Drugą z interpretacji można odnaleźć u Johna Haldane'a. O tyle jego propozycja jest interesująca, o ile jest pewnym osadzeniem koncepcji tożsamości intelektu z przedmiotem we współcześnie prowadzonych sporach z dziedziny filozofii umysłu. Jego zdaniem stanowisko Tomasza, jako anty-reprezentacjonistyczne oraz antyfundacjonalistyczne, pozwala odpowiedzieć także na współczesne zarzuty wobec prawdy pojawiające się w stanowisku antyrealistycznym (szczególnie Putnama). Jednocześnie okazuje się jednym z ciekawszych rozwiązań sporu o to, jak myśl i rzeczywistość są ze sobą powiązane. Jego zdaniem przewaga rozwiązania Akwinaty wyraża się w wyjaśnieniu, w jaki sposób „wewnętrzny charakter aktu umysłowego jest formalnie identyczny z wewnętrznym charakterem bytów pozamentalnych, ku którym jest skierowany”⁵⁰. Wedle stanowiska Akwinaty rzeczywistość jest wewnętrznie inteligibilna, a myśl człowieka jest wewnętrznie reprezentacyjna, przy czym zdolność intelektu do odzwierciedlania świata wiąże się z zasadą, że żadna część świata nie może leżeć poza zasięgiem możliwego poznania i „deskrypcyjnej konceptualizacji”⁵¹. Stanowisko realizmu epistemologicznego wiąże się z założeniem, że ludzkie zdolności poznawcze wyrastają ze świata i towarzyszą mu wraz z konceptualizacją wszystkich obszarów, z którymi styka się człowiek. To strukturalizujące zasady świata stanowią przyczynę kształtowania się każdego mechanizmu poznawczego, a przede wszystkim intelektu.

Formuła *intellectus in actu est intelligibile in actu* jest dla Akwinaty wyrażeniem ukazującym charakter intelektu możnościowego, który poznając swój przedmiot podlega całkowitemu kształtowaniu przez niego. Aby jednak można ją było właściwie zrozumieć konieczne staje się podkreślenie dwóch zasad działalności intelektualnej – intelektu możnościowego i czynnego. Intelekt czynny czyni intelektualność przedmiotu zmysłowego tym samym umożliwiając formowanie intelektu możnościowego.

49 Tamże, s. 350–351.

50 J. HALDANE, *Teoria identyczności umysł-świat a wyzwanie antyrealizmu*, s. 130. To, co Haldane nazywa wewnętrznym charakterem bytów, dotyczy zarówno struktury ontycznej, ale także powiązań między bytami, które tworzą gatunki – nie jako coś istniejącego *ante rem*, lecz jako struktury indywiduów pogrupowanych w klasy naturalne.

51 J. HALDANE, *Teoria identyczności umysł-świat a wyzwanie antyrealizmu*, s. 134.

ROZDZIAŁ 6

VERITAS INTELLECTUS – INTELEKT MOŻNOŚCIOWY I CZYNNY A POZNAWALNOŚĆ I WYRAŻALNOŚĆ PRAWDY

Zagadnienie prawdy w myśli Akwinaty doczekało się wielu opracowań¹, co nie dziwi, gdyż jest ono kluczowe zarówno dla metafizyki jak i teorii poznania, nie wspominając o jego znaczeniu dla teorii moralności. Nie jest to zaskakujące również w kontekście poruszanej problematyki intelektu, gdyż Akwinata wyraźnie podkreśla, że poza szczegółowym określeniem przedmiotu intelektu, jakim jest istota rzeczy materialnej, przedmiotem intelektu jest właśnie prawda², co więcej, jej poznawanie stanowi o doskonałości bytów intelektualnych³. Celem tego rozdziału nie będzie przedstawianie różnorodnych koncepcji ani ich streszczanie, nie jest też celem ich podsumowanie, by uzyskać klarowny obraz stanowisk w tym temacie. Tym celem jest raczej pokazanie, na ile odróżnienie dwóch intelektów zostało zaimplementowane do problematyki prawdy i jej poznawania, a także pokazanie, jak należy rozumieć istnienie prawdy w intelekcie.

6.1. Prawda rzeczy i prawda intelektu

Na początku, aby nie mieszać perspektyw badawczych, należy zwrócić uwagę, że Akwinata w dwojaki sposób wypowiada się o prawdzie, wiążąc

1 Wystarczy przywołać kilka zasadniczych opracowań tego tematu w języku polskim. Zob. TOMASZ z AKWINU, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Bialek, Lublin 2001; *Dysputy problemowe o prawdzie*, Lublin 2001. Praca ta zawiera wiele artykułów podejmujących problematykę prawdy w kontekście metafizycznym. Publikacja ta została rozszerzona o kolejne artykuły i ponownie wydana: TOMASZ z AKWINU, *Dysputa o prawdzie*, s. 16–380. Por. T. BARTEL, *Prawda i byt. Ujęcie prawdy ontycznej w «Quaestio disputata de veritate» świętego Tomasza z Akwinu*, s. 93–183; A. MARYNIARCZYK, *Problem prawdy w filozofii realistycznej*, s. 235–260; T. PAWLIKOWSKI, *Prawda pierwszych zasad poznania według św. Tomasza z Akwinu*, s. 85–106; T. PAWLIKOWSKI, *Źródła historyczne klasycznej definicji prawdy w sformułowaniach Tomasza z Akwinu*, s. 95–109; W. STRÓŻEWSKI, *Trzy wymiary prawdy (Na marginesie „De veritate”*, q. 1, art. 2), s. 31–40.

2 ST I–II, q. 3, a. 7, co.: „Manifestum est autem quod unumquodque intantum est perfectio alicuius potentiae, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiae. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione”. Por. SCG III, c. 107: „Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficit a recto iudicio sui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans”. Zob. ST I, q. 59, a. 2, arg. 2.

3 QDV q. 15, a. 1, co.: „Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit”.

tę problematykę z porządkiem poznawczym i porządkiem ontycznym⁴. Używa bowiem określenia *veritas intellectus* oraz *veritas rei*, z których pierwsze odnosi się właśnie do dziedziny poznania, a drugie do dziedziny bytu, który ma własną moc (ma istnienie w akcie) do tego, aby ufundować poznawalność. Intelkt jest władzą poznawczą, która umożliwia docieranie do rzeczywistości, istniejące zaś byty, mają własność, która pozwala na ich odczytywanie, odbieranie, na ich interioryzację. Wydaje się, że te dwa określenia są kluczowe dla właściwego zrozumienia zagadnienia prawdy u Akwinaty, gdyż klasyczna definicja prawdy, a także ujęcie prawdy jako transcendentale są konsekwencją odczytania tej dystynkcji między prawdą rzeczy i prawdą intelektu⁵. Dodatkowo można powiedzieć, co zresztą podkreślają badacze, że w myśli Akwinaty prawda jest konsekwencją istnienia (*veritas sequitur esse*)⁶, co powoduje również, iż prawda intelektu jest właśnie taką – wynika z poznania istniejącej rzeczy (*veritas intellectus sequitur esse*). Z kolei najbardziej rozpowszechniony wątek Tomaszowego rozumienia prawdy jako relacji zrównania (*adaequatio*) intelektu i rzeczy wyraża to, że w niej realizuje się istota prawdy (*ratio veritatis*) odpowiadająca prawdzie intelektu (*veritas intellectus*). Te dwa określenia bliskie sobie są kluczem do zrozumienia Tomaszowego pojmowania prawdy.

Warto odnotować to, że Akwinata zdawał sobie sprawę z dwóch tradycji filozoficznych, które albo akcentowały prawdę bytu (Parmenides, Platon, Augustyn), albo prawdę występującą w intelekcie (Arystoteles). W swoich dziełach chętnie przywołuje wiele określeń prawdy, grupując je według tych tradycji. Porządkując je, wskazuje jednocześnie na sposoby opisu relacji między bytem poznawanym a intelektem, który go poznaje. W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* wyróżnia trzy grupy ujęć⁷, w których kolejno zaakcentowana

4 Stało się to podstawą wyróżniania prawdy ontologicznej i prawdy logicznej (teoriopoznawczej). Akwinata oczywiście nie używa tych określeń, przez co w żaden sposób ich nie usprawiedliwia. Wiadomą jednak rzeczą jest, że odróżnia porządek bytowania oraz porządek poznania (uwzględniającego również aspekt formułowania wypowiedzi, jako konsekwencji poznawczego ujęcia rzeczy).

5 Por. J. A. AERTSEN, *Truth as Transcendental in Thomas Aquinas*, s. 159–171.

6 Zob. A. MARYNIARCZYK, *Veritas sequitur esse*, s. 265–289; T. PAWLIKOWSKI, *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, s. 287–462.

7 Warto odnotować fakt, że w *Komentarzu do Sentencji* inaczej prezentuje ten temat. Wyróżnia bowiem pięć różnych sposobów definiowania prawdy: (1) prawda dopełnia się w ujawnieniu intelektualnym (Augustyn, Hilary: „Quaedam enim veritatis definitio datur secundum hoc quod veritas completur in manifestatione intellectus; sicut dicit Augustinus: *veritas est qua ostenditur id quod est*; et Hilarius: *verum est declarativum aut manifestativum esse*”); (2) prawda ma podstawę w rzeczy (Augustyn, Awicenna: „Quaedam autem datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, sicut illa Augustini: *verum est id quod est*; et alia magistralis: *verum est indivisio esse et ejus quod est*; et alia Avicennae: *veritas cujusque rei, est proprietas sui esse quod stabilitum ei est*”); (3) prawda wyraża się we współmierności (*commensuratio*) tego, co jest w intelekcie, z tym, co zawiera się w rzeczy (adekwacyjna definicja podawana bez wskazania autora, ale pojawia się uznający ją Augustyn: „quaedam autem datur secundum commensurationem ejus quod

jest przyczyna prawdy, jej istota oraz skutki: (1) prawda mieści się w rzeczach i funduje istotę prawdy w intelekcie (Augustyn, Awicenna)⁸; (2) prawda mieści się w intelekcie ze względu na formalne jego doskonalenie w relacji do poznawanej rzeczywistości (Izaak Israeli, Anzelm, Arystoteles)⁹; (3) prawda związana jest z konsekwencjami, które sprawia (Hilary z Poitiers, Augustyn)¹⁰.

Na kłopot związany z Arystotelesowskim rozumieniem prawdy zwraca uwagę w swoim artykule *Veritas sequitur esse* Andrzej Maryniarczyk, podkreślając, że zawarty w myśli Arystotelesa logiczny wymiar prawdy (jako adekwacji) jest niewystarczający, zarówno dla prawdy bytu, jak i dla prawdy mieszczącej się w intelekcie. Co niezwykle interesujące, pokazuje on, że prawda poznawcza, o jakiej pisał Stagiryta, nie była zadowalająca dla Tomasza ze względu na specyficzne rozumienie poznania, które opierało się na wyjaśnieniu natury intelektu możliwościowego i czynnego¹¹. Zdaniem Maryniarczyka prawda w ujęciu Arystotelesa jest tak ściśle związana z dziedziną poznania ludzkiego, że można ją wprost określić jako skutek poznania (bez właściwego odniesienia do jej przyczyny). Dla kontrastu należy podkreślić, że dla Tomasza prawda intelektu, i w związku z tym, samo poznanie, były skutkiem prawdy będącej własnością istniejącego bytu (*cognitio est quidam veritatis effectus*)¹². Dla Arystotelesa prawda jako właściwość poznania (jako właściwość sądów¹³) jest efektem poznania abstrakcyjnego, które rozpoczyna się od poznania rzeczy jednostkowych, a kończy się ujęciem tego, co ogólne

est in intellectu ad id quod est in re, sicut dicitur: veritas est adaequatio rei ad intellectum; et Augustinus: *verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et possit cognoscere*"); (4) prawda jako odniesiona do Syna Bożego (Augustyn: „Quaedam autem datur de veritate secundum quod appropriatur filio, cui etiam appropriatur cognitio, scilicet ab Augustino: *veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est*"); (5) prawda jako prawidłowość (*rectitudo*) uchwytna jedynie umysłem – to określenie ma obejmować wszystkie pozostałe (Anzelm: Quaedam autem datur de veritate, comprehendens omnes veritatis acceptiones, scilicet: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis). SENT I, d. 19, q. 5, a. 1, co.

8 QDV q. 1, a. 1, co.: „Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus diffinit in lib. *Soliloquium*: *verum est id quod est*; et Avicenna in sua *Metaphysic.*: *veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*; et quidam sic: *verum est divisio esse, et quod est*”.

9 QDV q. 1, a. 1, co.: „Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*; et Anselmus in lib. *De veritate*: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit IV *Metaphysicae*, quod diffinientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est”.

10 QDV q. 1, a. 1, co.: „Tertio modo diffinitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod *verum est declarativum et manifestativum esse*; et Augustinus in lib. *De vera relig.*: *veritas est qua ostenditur id quod est*; et in eodem libro: *veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*”.

11 A. MARYNIARCZYK, *Veritas sequitur esse*, s. 275.

12 QDV q. 1, a. 1, co.: „Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus”.

13 Zob. T. DUMA, *Problem prawdy w filozofii Arystotelesa*, s. 9–14.

i gatunkowe. Tym samym prawda pozostaje wyłącznie elementem zgodności uformowanych pojęć z substancją jednostkową, uczestniczącą w naturze gatunku (rzeczy jednostkowe realizują ideę gatunkową). Mocą, która potrafi prawdę oderwać od rzeczy i pozostawić ją w sferze rozumu, jest sam rozum i to on jest zdolny do przyjęcia form rzeczy bez materii, ale także jest zdolny, by takimi rzeczy uczynić. Wydaje się, że taka interpretacja Arystotelesa wytyczona była wcześniej przez Aleksandra z Afrodyzji i prowadzi ostatecznie do wniosku, że koncepcja prawdy u Stagiryty zależy właśnie od specyficznego rozumienia intelektu możliwościowego i czynnego. Jak pisze Maryniarczyk: „człowiek nie może odkryć owej prawdy złożonej w formach gatunkowych sam z siebie, gdyż dusza ludzka, będąc pochodną przemiany materii, nie jest zdolna ujmować niematerialnie formy gatunkowe. Może to czynić dzięki mocy, jakiej udziela jej intelekt czynny, który jest jednak $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, $\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\eta\acute{\varsigma}$, $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma$, a więc oddzielony, nieporuszony i niez mieszan y z naturalnymi władzami poznawczymi. Z tej racji prawda zaczyna się powoli wymykać z zasięgu ludzkich możliwości. Jest nam dana «dzięki obecnej w nas boskiej części rozumu», gdyż prawda jest «rzeczą boską». W kontemplacji zaś prawdy widzi Arystoteles ostateczny cel życia ludzkiego (...) Staje się zaś uczestnikiem prawdy wtedy, gdy mocą światła intelektu czynnego uzgodni się (*adaequatio*) z formą poznawczą rzeczy”¹⁴. Dodatkowo wzmacnia on tę tezę podkreśleniem, że Arystoteles: (1) miał właściwą dla siebie koncepcję poznania wyrażającą się pojęciach i definicjach ogólnych (świat rzeczy jednostkowych jest niepoznawalny) oraz (2) zredukował pluralizm bytów jednostkowych do pluralizmu gatunków, przez co byty jednostkowe straciły rację prawdy na rzecz gatunków¹⁵. Tym samym rozumienie intelektów i poznania intelektualnego u Arystotelesa zadecydowało o niekonsekwentnym realizmie w jego filozofii.

6.2. *Ratio veritatis*

Nie ma wątpliwości co do tego, że Akwinata miał inne niż Arystoteles rozumienie i uzasadnienie poznania intelektualnego, dzięki czemu mógł obronić twierdzenie o dwóch intelektach, które rozpoznają prawdę rzeczy ze względu na to, że poznają rzeczy i samą prawdę. Intelekt ludzki poznaje

14 A. MARYNIARCZYK, *Veritas sequitur esse*, s. 275–276.

15 Zob. tamże, s. 277.

rzeczy jednostkowe, ujmując je w sposób, w którym ukazane są konieczne elementy tej rzeczy. Ludzkie poznanie nie jest abstrakcyjne w takim sensie, że z powodu obecności intelektu czynnego w człowieku zaprzepaszczone byłaby możliwość poznania rzeczy jednostkowych¹⁶.

Kluczem, jaki zostanie użyty, aby odczytać Tomaszową koncepcję prawdy, mającej związek zarówno z bytem, jak i intelektem, będzie stosowana przez Tomasza kategoria *ratio veritatis*. Jest ona dlatego istotna, że Akwinata w swoich dziełach zasadniczo mierzy się z pokazaniem możliwości pogodzenia występowania prawdy w intelekcie i w rzeczy. Ukazanie bowiem istoty prawdy (w ten sposób będzie tłumaczone to określenie)¹⁷ dokona się przez wskazanie na trzy główne miejsca, w których pojawiają się całościowe wypowiedzi na temat prawdy¹⁸.

W *Komentarzu do Sentencji* Akwinata zaznacza, że prawda ma fundament w rzeczy, jej zaś istota (*ratio*) spełnia się w intelekcie, w jego działaniach, w ramach których możliwe jest poznawanie jej podstawy, a także samego poznania¹⁹. Co do podstawy, to jego zdaniem mieści się ona bardziej w istnieniu rzeczy (*esse rei, suum esse*) aniżeli w jej istocie (*quidditas*). Będzie to miało znaczenie dla samego dopełniania, które zachodzi w intelekcie, gdyż w tym dziele Akwinata utożsamia *ratio veritas* z relacją zrównania (*relatio adaequationis*) która pojawia się w intelekcie. Tym samym Akwinata jest w stanie pogodzić występowanie prawdy w intelekcie oraz w rzeczywistości

16 Por. P. SULENTA, *Problem prawdy ujęć zmysłowych w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, s. 11–15.

17 Na problemy terminologiczne związane z przełożeniem określenia *ratio veritatis* na język polski zwraca uwagę Tomasz Pawlikowski. Zob. T. PAWLIKOWSKI, *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, s. 312. Warto zaznaczyć, że tłumacze *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*, a także pozostałych dzieł Akwinaty zupełnie rozbieżnie oddają ten zwrot. Aleksander Bialek oddaje go zarówno jako „sens prawdy” (s. 41), jak i „treść prawdy”. Zob. TOMASZ Z AKWINU, *Dysputa o prawdzie*, s. 35; 41. Pawlikowski w swoim tłumaczeniu *Komentarza do Sentencji* termin ten oddaje jako „zasada prawdy”. Zob. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestia o prawdzie (Komentarz do Sentencji ks. I, d. 19, kw. 5)*, s. 223–224, 226–227, 229, 233. Jednak w swojej monografii poświęconej prawdzie oddaje zarówno przez termin „pojęcie prawdy” (s. 312), jak i „uzasadnienie prawdy”. Zob. T. PAWLIKOWSKI, *Prawda następstwem istnienia...*, s. 312, 313. Tłumacze *Traktatu o Bogu* oddają to określenie jako „pojęcie prawdy”, a także „istota prawdy”. Zob. TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu (Summa teologii, kwestie 1–26)*, s. 246–247, 250.

18 Kategoria *ratio veritatis* nie pojawia się w *Summie przeciw poganom*, a to dzieło jest również jednym z ważniejszych systematycznych wypowiedzi na interesujący nas w tym aspekcie temat. Akwinata w *Summie przeciw poganom* omawia zagadnienie prawdy w ramach opisu natury Boga i przypisywania Mu własności prawdy. Adekwatne poznanie, jakie ma Bóg, a w związku z tym prawda, którą ma, ma absolutny i najwyższy wymiar. Akwinata uznaje, że intelekt boski jest miarą istniejących rzeczy, intelekt zaś ludzki będzie mierzony istnieniem rzeczy, o ile się z nimi zgadza. Trzeba jednak pamiętać, że ludzki intelekt sam jest jedną z rzeczy i jest mierzony przez intelekt boski, a ten ostatni, a w gruncie rzeczy najwyższy intelekt, właśnie jako najwyższy przedmiot poznania intelektualnego sam pozostaje miarą intelektu (podobnie jak każda prawda jest mierzona prawdą pierwszą). Zob. SCG I, c. 62. Warto odnotować, że trzy główne wypowiedzi Tomasza na temat prawdy zostały wyrażone w *Komentarzu do Sentencji* (pierwsza księga – 1252 r.), w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* (kwestia pierwsza – 1256 r.), *Summa teologii* (część pierwsza – 1266 r.).

19 Zob. SENT I, d. 19, q. 5, a. 1, co.

jako tej, która związana jest z jednostkowym istnieniem rzeczy. Dokonuje tego ze względu na to, że *ratio veritatis* jest w intelekcie, w samej zaś rzeczy jest *causa veritatis*. Odniesienie tych dwóch kategorii do przykładu zdrowia umożliwia odczytanie tej dystynkcji. Lekarstwa (w tym ciepło bądź zimno) mogą być przyczynami zdrowia, jednak jego istoty należy doszukiwać się w bycie, który może być zdrowy lub chory²⁰. Istotą prawdy stanowi więc przyporządkowanie intelektu do bytu. Intelekt, poznając rzeczy, dopełnia prawdy bytu. Byt jako istniejący otrzymuje dzięki udziałowi poznającego intelektu dodatkową własność – własność poznawalności²¹. Prawda, czyli byt jako istnienie i istota (a więc ujęty w ramach pryncypiów, które go stanowią) jest przyporządkowana do intelektu, który poznaje właśnie te jego elementy strukturalne²². Poznawalność bytu oznacza jego prawdziwość, której nie można pojąć ani bez bytu (jego istnienia), ani bez intelektu²³. I choć można poznawać byt bez poznania jego prawdziwości (zwracania na nią uwagi), to jednak poznaje się go w sposób prawdziwościowy, gdyż on sam daje tę możliwość, jest jej przyczyną²⁴.

Akwinata w *Komentarzu do Sentencji* bardzo konsekwentnie podkreśla rolę *ratio veritatis* dla poznania bytu, które spowodowane jest przez jego istnienie, a nie przez istotę (*ratio veritatis fundatur in esse*). Akcent ten ma znaczenie dla powiązania poznania z drugim aktem intelektu, jakim jest formułowanie wypowiedzi. Łączenie i dzielenie (*compositio et divisio*) wyraża się w sądzie, który ukazuje rzecz istniejącą. Nie oznacza oczywiście, że w ramach pierwszego aktu (*intelligentia indivisibilium*) w żaden sposób prawda nie jest dostępna. Wręcz przeciwnie, jeśli odróżnimy porządek poznawania od porządku tworzenia wiedzy, to okaże się, że uzyskiwanie wiedzy o przedmiocie istniejącym jest uzyskiwaniem poznania o nim jako o prawdziwym, a tylko taki etap poznania usprawiedliwia tworzenie wiedzy. W omawianych wypowiedziach Akwinata, mówiąc, że prawda jest

20 Zob. tamże.

21 Zob. tamże.

22 SENT I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod sicut bonitas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad appetitum, ita veritas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad intellectum. Unde sicut nullum esse appetitur amota ratione boni, ita nullum esse intelligitur amota ratione veri”. SENT I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 3: „Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, sed rationem quae consequitur omne ens; sicut unum addit rationem indivisionis, et bonum rationem finis, et verum rationem ordinis ad cognitionem”.

23 Por. J. F. WIPPEL, *Truth in Aquinas (I)*, s. 302.

24 SENT I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 2: „Et hoc modo esse potest intelligi sine vero, sed non e converso: quia verum non est in ratione entis, sed ens in ratione veri; sicut potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis; sed nunquam potest intelligi intelligibile, secundum hanc rationem, nisi intelligatur ens. Unde etiam patet quod ens est prima conceptio intellectus”.

w wypowiedzi, podkreśla, że efektem (*signum*) pierwszego aktu intelektu jest utworzenie definicji ze względu na poznanie istoty rzeczy²⁵. Jednak nie może się dokonać żaden akt intelektualny, a szczególnie akt sądzenia, zanim nie zostanie poznana rzecz, którą stanowi istnienie i istota. Intelekt poznający nie poznaje swojego zrównania (adekwacji), co może być rozpoznane przez drugi akt intelektu, przez który intelekt rozpoznaje (i wyraża w sądzie) to, czy rzecz jest taka, jaka została rozpoznana w pierwszym akcie intelektu²⁶.

Według Akwinaty *ratio veritatis* ma podwójny aspekt – pierwszym jest istnienie rzeczy, a drugim jego ujęcie, którego dokonuje intelekt. Jak pisze w *Komentarzu do Sentencji*, rzutuje to na dwojaki sposób funkcjonowania człowieka względem prawdy. Z jednej strony istnienie będzie czymś samodzielnym, a z drugiej będzie czymś stworzonym. Za każdym razem prawda będzie jakimś odniesieniem do najwyższego bytu, Stwórcy, który jest jednocześnie najwyższą prawdą. Intelekt ludzki jako stworzony uczestniczy w prawdzie w podwójny sposób. Ze względu na stworzone, przygodne i zależne od przyczyny sprawczej istnienie, każdy człowiek uczestniczy we własnym istnieniu (*participat suum esse creatum*). To założenie pozwala na wysunięcie ważnego wniosku: „każdy intelekt uczestniczy w świetle, dzięki któremu prawidłowo wydaje sąd o rzeczy, a które przecież jest odwzorowaniem światła niestworzonego”²⁷. Drugim sposobem jest uczestniczenie w prawdzie na sposób posiadania w sobie zdolności do poznawania prawdy, gdyż jak pisze dalej Akwinata: „działanie właściwe intelektowi, przez które dopełnia się istota prawdy (*ratio veritatis*), zawiera się w nim samym”²⁸. Te dwie wskazówki, choć nie jest to wyrażone wprost, odnoszą się do natury intelektu czynnego i intelektu możliwościowego. To intelekt czynny uczestniczy w świetle Bożym, poznając prawdę, ale także oddziałuje na intelekt możliwościowy w ramach formułowania sądu. Intelekt możliwościowy zaś jest tą władzą, która dopełnia prawdy ze względu na zdolność przechodzenia z możliwości do aktu, a tym samym doskonalenie ujęć, które są proporcjonalne względem istniejącej rzeczy.

W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* Akwinata również wiąże określenie *ratio veritatis* z relacją zachodzącą między intelektem a istniejącym bytem. Przy czym relacja ta nie polega na niczym innym niż na asymilacji

25 *SENT* I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7. Por. *SENT* I, d. 38, q. 1, a. 3, co.

26 Por. *ST* I, q. 16, a. 2, co.

27 *SENT* I, d. 19, q. 5, a. 2, co.: „(...) unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato”.

28 *SENT* I, d. 19, q. 5, a. 2, co.: „Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis”.

intelektu i rzeczy poznanej o tyle, o ile to ona pozostaje przyczyną poznania²⁹. Akwinata używa nazwy *adaequatio* oraz *correspondentia* na równi z *ratio veritatis*, o ile to ostatnie określenie wyraża doskonałość zrównania intelektu i rzeczy³⁰. W sposób bardzo wyraźny podkreślona zostaje zależność poznania rzeczy od prawdy, a więc zgodności i podobieństwa (*conformitas*). Istnienie rzeczy poprzedza jej poznanie, a w związku z tym i istotę prawdy (*ratio veritatis*)³¹. Akwinata, akcentując dopełnianie się prawdy w intelekcie w aktach poznania, interpretuje także Augustyńskie ontologiczne wyrażenia, że „prawdą jest to, co jest”. W jego przekonaniu pierwsze „jest” tego zdania nie dotyczy aktu bytowania, lecz sądu, który w intelekcie wyraża zdanie twierdzące³². Ta uwaga jest charakterystyczna dla wykładu nauki o prawdzie Akwinaty zawartej w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* – to próba znalezienia miejsca dla własnej koncepcji między Augustyńską i Arystotelesowską. Istnienie, które jest najważniejszym aktem bytu, pozwala, aby intelekt podlegał zareagowaniu i dostosowaniu. Istniejący byt różni się (różnica myślna) od prawdy o tyle, o ile istniejąc w sposób subsystentny, może podlegać zrównaniu z intelektem. W tym kontekście prawda wynika z poznania bytu: „prawda, która jest spowodowana w duszy przez rzeczy, nie jest następstwem oceny przez duszę, ale istnienia rzeczy”³³. W tym kontekście Akwinata formułuje intrygującą analogię do intelektu czynnego, podkreślając jego rolę zarówno w poznaniu, jaki i w samym rozpoznawaniu prawdy: „Jednakże nie jest konieczne, aby każdy, kto rozumie pojęcie bytu, rozumiał także pojęcie prawdy (*ratio veritatis*), podobnie jak nie jest konieczne, aby każdy, kto rozumie byt, rozumiał także intelekt czynny – chociaż bez intelektu czynnego człowiek nie mógłby niczego rozumieć”³⁴.

29 QDV q. 1, a. 1, co.: „Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis”.

30 Tamże: „Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur”.

31 Tamże: „Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus”.

32 QDV q. 1 a. 1 ad 1: „Vel dicendum, quod cum dicitur, *verum est id quod est*, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi, sed secundum quod est nota intellectus componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat”.

33 QDV q. 1, a. 2, ad 3: „Similiter et veritas quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum”. Por. QDV, q. 1, a. 1, ad 5. „Unde nec hoc ideo est quia ens et verum ratione sunt idem, sed quia secundum hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc est natum adaequari intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis”.

34 QDV q. 1, a. 1, ad 3: „Sed non tamen oportet ut quicumque intelligit rationem entis intelligat veri rationem, sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem; et tamen sine intellectu agente nihil intelligi potest”.

Nie można poznać bytu bez prawdy, gdyż nie można go poznać bez relacji odpowiedniości, jaka zachodzi między nim a intelektem. Podobnie człowiek nie może niczego poznać bez intelektu czynnego, choć rozpoznanie jego działania jest utrudnione i może się dokonać wyłącznie na podstawie spełnianych aktów.

W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* Akwinata podkreśla rolę intelektu, który w aktach „łączenia i dzielenia” formuje sąd o rzeczy. Jednocześnie podkreśla, że *ratio veritatis*, polegająca na zrównaniu intelektu i rzeczy nie oznacza dla niego zrównania z samym sobą, gdyż przedmiot poznania (*ratio rei*) jest czymś różnym. Istota prawdy realizuje się więc w tym, że intelekt w ramach sądenia na podstawie tego, co poznane, „zaczyna mieć coś w sobie właściwego, czego nie ma rzecz poza duszą, a co tej rzeczy odpowiada”³⁵. Pierwszy zaś akt intelektu, którym jest recepcja intelektualna, choć jest wyjściowa dla kolejnych aktów, to jednak pozostaje w ścisłej zależności od rzeczy, gdyż to rzecz ją przyczynuje. W przypadku sądenia to relacja przyczynowania sądu przez rzecz nie zostaje utracona, ale intelekt ją potwierdza, wręcz potwierdza zgodność recepcji z samą poznaną rzeczą³⁶.

Wypowiedzi Akwinaty na temat *ratio veritatis* w *Summie teologii* jeszcze wyraźniej wskazują na relacyjny charakter prawdy, która będąc w intelekcie jest uprzączynowana przez prawdę bytu. Tomasz pisze: „ponieważ prawda jest w intelekcie zgodnie z tym, że upodabnia się on do formy rzeczy poznawanej w intelekcie, to pojęcie prawdy (*ratio veritatis*) musi koniecznie przechodzić z intelektu na rzecz ujmowaną przez intelekt tak, że rzecz poznawaną przez intelekt nazywamy prawdziwą, gdy jest ona w pewien sposób związana z intelektem”³⁷. Dodatkowo należy podkreślić, że w tym dziele Akwinata bardzo konsekwentnie podkreśla, że prawda intelektu jest ufundowana przez istnienie rzeczy (*esse rei*), a nie przez samą prawdę rzeczy. Wzmacnia to zdanie, sięgając do autorytetu Arystotelesa i to do jego *Kategorii*, dzieła, które akurat w tej tematyce nie było najczęściej cytowane³⁸.

35 QDV q. 1, a. 3, co.: „Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens”.

36 Zob. QDV q. 1, a. 3, ad 1.

37 ST I, q. 16, a. 1, co.: „(...) cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum”.

38 ST I, q. 16, a. 1, ad 3: „Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit quod opinio et oratio vera est *ex eo quod res est*, non *ex eo quod res vera est*”. Oczywiście wypowiedź Arystotelesa pozostaje na poziomie prawdy, która dotyczy wypowiedzi, jednak dążenie Tomasza, aby zinterpretować jego wypowiedź w ramach swojego rozumienia prawdy jest wyraźna. Arystoteles pisze,

W *Summie teologii*, podobnie jak i w innych dziełach, Akwinata opowiada się za istnieniem prawdy w intelekcie. Uzasadnia to jednak w specyficzny sposób, odwołując się do aktu formowania intelektu, który będąc władzą możliwościową jest niezdeterminowany i pozbawiony jakiegokolwiek formy poznawczej. Każda rzecz ma własną, naturalną formę substancjalną, intelekt zaś nabywa ją w specyficzny dla siebie sposób. Forma intelektu, gdy on poznaje, jest podobieństwem formy rzeczy poznawanej. Relacja poznawania, która polega na asymilacji, jak zostało powiedziane, polega również na upodobnieniu intelektu i poznawanej rzeczy. Prawda rodzi się więc w intelekcie w momencie poznawania, a doskonali, gdy ten sam intelekt poznaje zgodność formy w intelekcie i formy rzeczy. To poznanie zgodności nie dokonuje się poprzez poznanie rzeczy, ale poprzez akt sądzenia, gdy intelekt uznaje, że „jakaś rzecz jest taka jak forma, którą on postrzega w tej rzeczy”³⁹. Prawda intelektu okazuje się więc być w nim jako „poznana w poznającym (*cognitum in cognoscente*)” i jako taka nie występuje w poznaniu zmysłowym⁴⁰. Jednocześnie przedmiot poznania oraz prawda wyrażająca się w poznaniu poznania i w sądach, doskonali na swój sposób intelekt. W ten sposób można uogólnić wniosek na tym etapie rozważań, że prawda jako poznana właśnie doskonali intelekt. Jednak nie jest tak, że jest przez niego „wyprodukowana” – raczej jest pewnym sposobem prezentacji poznanego bytu, sposobem wskazującym na zależność poznania od istniejącego bytu⁴¹.

Akwinata w *Summie teologii* określa także *ratio veritas* jako następstwo poznanego bytu. W ten sposób prawda intelektu staje się za każdym razem konsekwencją poznania istniejących rzeczy o tyle, o ile one jako istniejące udostępniają poznanie swojej struktury. Akwinata formułuje to twierdzenie również w odwrotny sposób. Istniejąca rzecz (byt) może być ujęta również, o ile nie zostaje ujęta prawda, ujęcie poznawcze bytu jest możliwe dzięki odpowiednim zdolnościom⁴². Byt znaczeniowo zalicza się więc do tego, co określone zostało jako istota prawdy. Akwinata pisze: „nie można poznać bytu, jeżeli nie jest on poznawalny, ale można poznać byt, nie poznając jego

że: „twierdzenie jest prawdziwe lub fałszywe, gdyż dotyczy rzeczy, która istnieje lub nie istnieje (...)”. Zob. ARYSTOTELES, *Kategorie* 4 (b8), s. 40.

39 ST I, q. 16, a. 2, co.: „(...) iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit”.

40 Tamże: „Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum”.

41 Por. G. B. PHELAN, *Verum sequitur esse*, w: R. HOUDE. J. P. MULLAY (red.), *Philosophy of Knowledge. Selected Readings*, s. 215.

42 ST I, q. 16, a. 3, ad 3.

poznawalności⁴³. Byt pozostaje tym, co jest pierwsze poznawane, jednak nie ma konieczności (choćby logicznej czy epistemicznej) poznawania prawdy. W ten sposób, jak pisze Tomasz, „byt poznany jest prawdziwy, ale poznając byt, nie poznaje się prawdy”⁴⁴. Dochodzimy w ten sposób do wskazanego przez Tomasza w *Summie teologii* zagadnienia zamienności prawdy z bytem. Jego rozwiązanie w odniesieniu do prawdy intelektu jest intrygujące. W istniejącej rzeczy byt jest zamienny z prawdą w taki sam sposób, w jaki zamienny jest także z innymi własnościami o transcendentalnym charakterze. Prawda jednak, która jest w intelekcie, również może być zamienna z bytem, z tym jednak zastrzeżeniem, że prawda intelektu jest czynnikiem ujawniającym byt, prawda zaś bytu jest tym, co jest ujawniane (*manifestativum cum manifestato*)⁴⁵. W ujawnianiu prawdy bytu spełnia się więc prawda intelektu.

6.3. Prawda w intelekcie boskim i ludzkim

Tomasz z Akwinu we wszystkich wypowiedziach na temat prawdy dotyczy zagadnienia relacji między intelektem ludzkim i boskim, a także różnicy, jaka zachodzi między prawdą intelektu ludzkiego i boskiego⁴⁶. Podejmowanie tego tematu nie zależało od *stricte* teologicznych inspiracji uwzględniających rolę Boga w rozważaniu problematyki prawdy. Akwinata dochodzi do problematyki prawdy intelektu Boga wychodząc od zagadnienia *ratio veritatis*, która zachodzi w intelekcie, o ile ten poznaje istniejące rzeczy. Po prostu wnioskuje on, że istniejące rzeczy, ale także poznający intelekt (i jego moc), pochodzą od Boga jako przyczyny sprawczej i wzorczej. Tomasz, gdy wypowiada się na ten temat używa określenia mierzenia (*mensurando*). Ludzki intelekt jest mierzony przez istniejące rzeczy, same rzeczy są również mierzone, jednak przez intelekt boski, który jako przyczyna sprawcza powołuje je do bytu. Stosując kategorie dialektyczne, buduje Tomasz wizję swoistych relacji, jakie zachodzą między rzeczami i intelektami: intelekt boski mierzy rzeczy, nie będąc samemu mierzonym, istniejące rzeczy mierzą same, będąc mierzonymi,

43 Tamże: „Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile, sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas”.

44 ST I, q. 16, a. 3, ad 3: „(...) ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum”.

45 ST I, q. 16, a. 3, co.: „Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato”.

46 Dla niektórych badaczy stało się to powodem uznania Tomaszowej koncepcji prawdy za całkowicie teologiczną i to do tego stopnia, że nawet określenie adekwatności (korespondencji) wyraża się w powiązaniu intelektu ludzkiego z intelektem boskim. Zob. J. MILBANK, C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, s. 1–18.

intelekt zaś ludzki jest mierzony i nie mierzy⁴⁷. Rzeczy są prawdziwe, jak zostało powiedziane, nie tylko dlatego, że istnieją jako stworzone, ale także jako te, które spełniają cel założony i przyporządkowany do rzeczy przez intelekt boski. W ten sposób również realizuje się mierzenie rzeczy, że ich wzorem pozostaje właśnie intelekt boski, a „rzeczy naśladową ideę samych siebie, która jest w boskim intelekcie”⁴⁸. Kategoria mierzenia i jej związek z intelektem boskim zostaje wykorzystana przez Akwinatę także w odniesieniu do podziału na intelekt teoretyczny i praktyczny. Pierwszy z nich podlega mierzeniu, przyjmuje wiedzę od rzeczy, drugi zaś jest przyczyną rzeczy, wymierza rzeczom ich naturę. Intelekt ludzki w tej analogi bliższy byłby intelektowi teoretycznemu, a boski intelektowi praktycznemu, a każda rzecz istniejąca ustawiona byłaby między dwoma intelektami⁴⁹.

Akwinata w miejscach, w których rozważa relacje między prawdą intelektu boskiego i ludzkiego, dotyka problemu wieczności i jedyności prawdy, a także ewentualnej jej zmienności i wielości. Biorąc pod uwagę odniesienie rzeczy do intelektu boskiego, należy uznać jedyność prawdy i jej niezmienność. To prawda w intelekcie boskim jest pierwsza i najwyższa⁵⁰. Akwinata pisze wprost: „rzeczy są prawdziwe z mocy jednej pierwszej prawdy, do której każda poszczególna rzecz upodabnia się zgodnie ze swoim bytem”⁵¹. To intelekt boski ustanawia istnienie rzeczy, pozostaje jej niezmienną przyczyną. Wielość rzeczy, a także wielość poznających intelektów (jak również ich zdolność do podlegania zmianom) decyduje o wielości i czasowości prawd. Wieczność prawdy rzeczy w intelekcie boskim nie powoduje przecież wieczności samych rzeczy (przecież nie są w intelekcie boskim, ale umieszczone w czasie). Akwinata w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* pisze o dwojakim sposobie różnicowania prawdy w intelekcie ludzkim: (1) pochodzi ono ze różnicowania samych rzeczy, do których

47 Zob. *SENT* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 2: „Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans”. Por. *QDV* q. 1, a. 2, co.: „Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum”. Por. *SCG* I, c. 62: „Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra probabitur”.

48 *SCG* I, c. 60. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. 1, s. 162.

49 *QDV* q. 1, a. 2, co.: „Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum”.

50 Por. *SENT* I, d. 19, q. 5, a. 3, co.

51 *ST* I, q. 16, a. 6, co.: „(...) omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem”.

w relacji pozostaje wiele intelektów oraz ze zróżnicowania pojęć, którymi są różne rzeczy ujmowane; (2) pochodzi ono z różnego sposobu rozumienia tego samego (bieg Sokratesa może na przykład być rozumiany w różnych czasach), co również rodzi różne ujęcia tego samego⁵². Rozważając problem wieczności prawdy, Tomasz rozważa kwestię, czy może istnieć prawda, jeśli nie jest poznawana przez jakiś intelekt, albo czy istnieje jakaś rzecz, która nie byłaby poznawana przez intelekt boski⁵³. Jego odpowiedź wydaje się oczywista: gdyby intelekt ludzki nie istniał, a istniałyby rzeczy, to byłyby poznawane przez intelekt boski; gdyby nie było żadnego intelektu w sensie bezwzględnym, to nie byłoby istoty prawdy (*ratio veritatis*), a także nie można byłoby mówić o żadnym bycie⁵⁴; nie ma możliwości, aby istniała jakakolwiek rzecz, która nie byłaby poznawana przez intelekt boski, choć ze względu na możliwościowy charakter intelektu ludzkiego istnieje bardzo wiele bytów i prawd, których intelekt ludzki nie poznał (choć pozostaje w możliwości względem nich)⁵⁵.

Intelekt człowieka jako władza poznawcza jest strukturalnie uprzyczynowany przez naturę człowieka i jego formę. Jednocześnie Tomasz podkreśla, używając nieco innych kategorii, że oznacza to, iż w naturę ludzką wszczepione są dwa rodzaje czynników gwarantujących skuteczność poznania wyrażającą się w poznaniu prawdy. Pierwszym z nich jest światło intelektualne, a drugim sprawność poznania pierwszych zasad. Na to zagadnienie zwraca uwagę Pawlikowski, pisząc: „Każdy intelekt ludzki poddany jest szczególnemu oddziaływaniu nań intelektu Bożego, nie tylko pośredniemu, przez rzeczy naturalne, ale także bezpośredniemu, przez akt stwórczy, który kształtuje jednostkowy charakter każdej rzeczy, zgodnie z jej jednostkową ideą (...) One stanowią podstawę wewnętrzną całego ludzkiego poznania intelektualnego i całej wiedzy”⁵⁶. Autor poświęca uwagę głównie poznaniu pierwszych zasad jako temu, co decyduje o usprawnionym intelektualnym poznaniu prawdy i nie rozstrzyga natury światła intelektualnego.

52 Zob. QDV q. 1, a. 5, co

53 Por. J. F. WIPPEL, *Truth in Aquinas (II)*, s. 549–550.

54 Zob. QDV q. 1, a. 2, co.

55 Zob. QDV q. 1, a. 2, ad 4.

56 T. PAWLIKOWSKI, *Prawda następstwem istnienia...*, s. 318.

6.4. Prawda a światło intelektu i poznanie pierwszych zasad

Należy przytoczyć dwie najbardziej znamienne wypowiedzi wiążące te dwa czynniki z omawianą problematyką. Pierwsza z nich pochodzi z *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*: „człowiek otrzymuje poznanie dzięki dwóm: mianowicie przez światło intelektualne i przez pierwsze ujęcia poznawcze intelektu znane przez się, które do owego światła intelektu czynnego przystają tak, jak narzędzia do budowniczego. Zatem Bóg jest dla człowieka przyczyną w najwyższy sposób w stosunku do obu, gdyż naznacza samą duszę światłem intelektualnym i odciska w niej znajomość pierwszych zasad, będących jakby zarodkami wiedzy, podobnie jak odciska także w innych rzeczach naturalnych racje zarodkowe wszelkich następujących skutków”⁵⁷. Druga z wypowiedzi pochodzi z *Kwestii kwodlibetalnych*: „nie możemy niczego z prawdy poznać, chyba że za sprawą pierwszych zasad i dzięki światłu intelektualnemu; one zaś prawdy ujawnić nie mogą, chyba że są podobieństwem tej Pierwszej Prawdy, ponieważ to z Niej mają pewną niezmienność i nieomyślność”⁵⁸. W pierwszym z tych fragmentów mamy do czynienia z wyraźną wskazówką na warunki, jakie musi spełniać człowiek, aby mógł w ogóle poznawać. Warunki te wpisane są w naturę ludzką, której źródłem pozostaje Bóg. Warto podkreślić, że w pierwszej z tych wypowiedzi nie ma żadnego odniesienia do prawdy jako do celu działań poznawczych. To zaś występuje w drugim fragmencie, w którym wyraźnie zaznaczona jest zależność ustalonych w naturze człowieka działań poznawczych od przyczyny sprawczej.

Można oczywiście wyrazić wątpliwość, czy określenie „światła intelektualnego (*lumen intellectuale*)” oraz „poznania pierwszych zasad (*notitia primorum principiorum*)” ma związek z samą naturą intelektualną czy też z podziałem intelektu na władzę czynną i możliwościową⁵⁹. Wypowiedzi Akwinaty mogą rodzić wątpliwości w tym względzie: z jednej strony mówienie o świetle intelektualnym dotyczy intelektu czynnego, ale też może oznaczać

57 QDV q. 11, a. 3, co.: „Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi seminaria scientiarum; sicut et aliis rebus naturalibus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum”.

58 QQDL X, q. 4, a. 1, co.: „Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis: quia ex hoc etiam habent quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem”.

59 Zob. G. VERBEKE, *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu według św. Tomasza z Akwinu*, s. 68–69.

naturę intelektualną, którą Tomasz rozważa w odniesieniu do jej sprawy bądź w odniesieniu do innych bytów również posiadających podobną naturę. Używając dwóch określeń na światło intelektualne w duszy ludzkiej (*lumen intellectuale*⁶⁰ oraz *lumen intelligibile*⁶¹) wskazuje jednak jednoznacznie, że to określenie odpowiada intelektowi czynnemu⁶². Światło intelektualne, mocą którego działa intelekt czynny, wystarcza w sposób naturalny do tego, aby zagwarantować intelektualny charakter temu, co w poznaniu pochodzi od rzeczy zmysłowych. Choć jest ono czymś, co Tomasz opisuje jako światło partycypowane w naturze intelektualnej, to jednak sprowadza się do naturalnych skutków uzyskiwania poznania od rzeczy zmysłowych⁶³. Akwinata w *Summie teologii* we fragmentach, w których wykazuje konieczność przyjęcia intelektu czynnego, uznaje wprost, że ze względu na to, iż człowiek dzięki swojemu intelektowi poznaje prawdę wnioskując, rozumując i podlegając zmianie (*cum quoddam discursu et motu, arguendo*), a także ze względu na to, iż nie może aktualnie poznać wszystkiego, gdyż przechodzi w poznaniu z możliwości do aktu, należy przyjąć właśnie „wyższy” rodzaj intelektu od intelektu możliwościowego⁶⁴.

Poznanie pierwszych zasad, a w konsekwencji usprawnienie intelektu w jego poznawczych funkcjach jest owocem możliwościowej struktury intelektu możliwościowego (jako możliwość może je poznawać oraz jako możliwość w nich się usprawniać). Jak podkreśla Pawlikowski, to zagadnienie pojawia się w myśli Akwinaty w kontekście prawdy o tyle, o ile rozważa on nieomyłość (prawdziwość) działań intelektualnych⁶⁵. Dotyczy bowiem ona

60 Zob. *SENT* I, d. 34, q. 2, a. 1, ad 2; *SENT* III, d. 14, q. 1, a. 2, qc. 1, co.; *ST* I, q. 79, a. 4, co.; *ST* I, q. 84, a. 5 co.; *QDV* q. 8, a. 15, co.

61 *SENT* II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; *SCG* II, c. 77; *ST* I, q. 12, a. 13, ad 2.; *ST* I, q. 79, a. 3, co.; *ST* I–II, q. 109, a. 1, co.

62 *QDDA*, a. 18, co.: „Unde et lumen intelligibile quod participat, quod dicitur intellectus agens, hanc operationem habet, ut in huiusmodi species intelligibiles faciat actum”.

63 *SCG* II, c. 77: „Quod autem lumen intelligibile nostrae animae connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem (...) Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut faceret intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribuire actionem intellectus agentis”. Por. H. Z. ARREGUIN, *The Separate Substances and Aquina’s Intellectus Agens*, s. 370–375.

64 *ST* I, q. 79, a. 4, co.: „Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiozem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum”.

65 Tomasz Pawlikowski sugeruje, że omyłość intelektu pojawia się w tekstach Tomasza w miejscu, w którym rozważa intelekt w szerokim sensie, w aktach będących relacjami do innych władz poznawczych (szczególnie zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych). Intelekt korzystający ze zmysłów jako przedmiotu własnego poznania narażony jest na błędy (to wyrażenie ma inny sens niż wskazówka, że intelekt korzysta ze zmysłów, aby odczytać swój przedmiot), gdy wyraża sądy, mniemania lub opinie, o tym co zmysłowe. Te zdania mają sens właśnie w odniesieniu do zdolności intelektualnej rozpoznawania i korzystania

zarówno ujmowania poznawczego (*quidditas* – czym coś jest), ale również poznania tego, co od razu staje się jasne dla intelektu wraz z poznaniem tego, czym coś jest. Intelekt w obydwu przypadkach nie błądzi. Jednak drugie z wymienionych działań zyskuje wyjątkowy charakter w odniesieniu do budowanej przez intelekt wiedzy, a także w odniesieniu do poznania prawdy (szczególnie w odniesieniu do aktu sądzienia i rozumowania).

Pierwsze zasady (*primorum principiorum* odnoszące się do poznania – *communes animi conceptiones* lub dowodzenia – *regulae demonstrationum*⁶⁶) są określone jako znane przez się (*per se nota*), gdyż intelekt pojmuje je od razu, gdy tylko wyabstrahuje formę poznawczą z rzeczy. Pawlikowski sugeruje, że mają one postać sądów o stałe prawdziwościowym charakterze, a należą do nich między innymi: zasada niesprzeczności, wyłączonego środka oraz twierdzenia, że całość jest zawsze większa od swojej części i jeśli od równych sobie całości odejmiemy równe części, to te całości pozostaną sobie równe⁶⁷. Akwinata następująco charakteryzuje je w *Komentarzu do „O hebdomadach”* Boecjusza: „(...) zamierza zaproponować pewne zasady znane przez siebie, które nazywa terminami i regułami. Nazywa je terminami, ponieważ w tego rodzaju zasadach tkwi rozwiązanie wszelkiego dowodzenia; regułami zaś, ponieważ dzięki nim ktoś może być prowadzony do poznania późniejszych wniosków. (...) zasady tego rodzaju, które są terminami, gdyż są regułami dowodzenia, nazywają się powszechnymi ujęciami umysłu. [Boecjusz] definiuje powszechne pojęcie umysłu, mówiąc: «wspólne pojęcie umysłu jest wyrażeniem, na które każdy się zgadza, po usłyszeniu», to znaczy, które każdy natychmiast uznaje, gdy je usłyszy. Inne zaś zdania, których będzie dowodził, nie są uznawane od razu po samym usłyszeniu, lecz trzeba [spowodować], aby stały się znane dzięki jakimś innym. W ten sposób jednak nie można iść w nieskończoność i trzeba dojść do takich [zdań], które są znane od razu same przez siebie. Dlatego nazywane są «powszechnymi pojęciami umysłu» i znajdują się w ogóle wśród pojęć każdego intelektu. Powodem tego jest to, że orzeczenie należy do rozumienia podmiotu, i dlatego od razu, gdy określony zostaje podmiot i dokonuje się rozumienie tego, czym jest, [to] oczywiste jest od razu orzeczenie w nim zawarte»⁶⁸. Akwinata

z pierwszych zasad poznania, które mogą zagwarantować prawdziwe poznanie tego, co zmysłowe (to od nich powinny rozpoczynać się wnioskowania, to w oparciu o nie należy formułować sądy). Zob. T. PAWLIKOWSKI, *Prawda następstwem istnienia...*, s. 321.

66 Związek pierwszych zasad z powszechnymi ujęciami intelektualnymi zostaje wyrażnie przez Tomasza potwierdzony. Zob. QDDA a. 14, ad 16.

67 Zob. T. PAWLIKOWSKI, *Prawda pierwszych zasad poznania według św. Tomasza z Akwinu*, s. 85.

68 *InDH*, I. 1: „(...) intendit primo proponere quaedam principia per se nota, quae vocat terminos et regulas. Terminos quidem, quia in huiusmodi principiis stat omnium demonstrationum resolutio; regulas

dopowiada, że są dwa rodzaje takich ujęć, gdyż mogą być zrozumiałe przez wszystkich (choć w jakiś sposób nieuświadomiane) oraz znane (wspólne) tylko ludziom uczonym (*communis solum doctis*). Jednak nawet te ostatnie nie stanowią czegoś na tyle ekskluzywnego, aby nie były przyswajalne przez wszystkich ludzi.

W *Komentarzu do „Metafizyki”* Akwinata wskazuje na status pierwszych zasad i podkreśla, że: (1) nie można co do nich błędzić ani nawet ich oszukać (*non potest aliquis decipi*); (2) nie wynikają z ustanowienia, gdyż nie może wynikać z ustanowienia to, co jako konieczne (i najbardziej pewne) wynika z poznania intelektualnego jakiegokolwiek bytu; (3) nie pochodzą z dowodzenia i nie podlegają dowodzeniu, lecz są uzyskiwane w ramach naturalnych aktów poznawczych. Z tych trzech określeń najbardziej interesujące pozostaje trzecie, gdyż podkreślona w nim zostaje rola ich odkrywania, a nie nabywania w ramach zewnętrznego i uprzączynowanego kształcenia. Ich działanie wynika z naturalnego działania władz poznawczych, a szczególnie z przyporządkowania intelektu czynnego i możliwościowego. Akwinata pisze: „z samego bowiem naturalnego światła intelektu czynnego pierwsze zasady stają się znane i nie są nabywane przez rozumowania, lecz tylko przez to, że stają się znane terminy. To zaś staje się przez to, że z poznania przedmiotów zmysłowych powstaje pamięć, z pamięci doświadczenie, z doświadczenia poznanie tych terminów, z których poznający dowiadyuje się o wspólnych zdaniach, będących zasadami sztuk i nauk. Jasne jest więc, że najpewniejsze zasady i najtrwalsze powinny być takie, co do których nikt nie może zbłądzić oraz że nie wynikają z ustanowienia i powstają w sposób naturalny”⁶⁹.

Przywołana za Arystotelesem „droga” prowadząca od poznania zmysłowego do poznania zasad służy Akwinacie do pokazania sposobu doskonalenia, któremu w ramach naturalnych aktów poznawczych podlega intelekt. To

autem, quia per eas dirigitur aliquis in cognitionem sequentium conclusionum. (...) huiusmodi principia, quae sunt termini, quia regulae demonstrationum sunt, vocantur communes animi conceptiones. Definit ergo animi conceptionem communem, dicens: communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam, idest quam quilibet approbat statim ut eam audit. Aliae enim propositiones quae his demonstrantur, non statim ex ipso auditu approbantur, sed oportet ut per alia aliqua fiant nota. Hoc autem non est procedere in infinitum: unde oportet pervenire ad aliqua quae statim per se sunt nota. Unde dicuntur communes animi conceptiones, et communiter cadunt in conceptione cuiuslibet intellectus: cuius ratio est, quia praedicatum est de ratione subiecti; et ideo statim nominato subiecto, et intellecto quid sit, statim manifestum est praedicatum ei inesse”.

69 *InMET* IV, l. 6, n. 4: „Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentorum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur huiusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia. Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum, tale debet esse, ut circa id non possit errari, et quod non sit suppositum et quod adveniat naturaliter”.

udoskonalenie nazywa on „sprawnością pierwszych zasad (*habitus primorum principiorum*)” lub też „rozumieniem zasad (*intellectus principiorum*)”. Są to wyrażenia, które stosuje on do podkreślenia aktów intelektu możliwościowego, który w sposób niezależny od wysiłku uczenia się ani też nie poprzez uzasadnianie zyskuje naturalną sprawność do skutecznego osiągnięcia prawdziwego poznania. Nie ma bowiem mowy o usprawnieniu, jeśli nie mamy zasady tego usprawnienia – intelektu możliwościowego, który jako bierna władza człowieka podlega realnemu wpływowi bytu. Wskazówka na ten intelekt jako właściwą władzę do poznawania tego, co stanowi byt jednostkowy, w aspekcie sprawności pierwszych zasad oznacza posiadanie naturalnego zestawu narzędzi, które w stały (aktualny) sposób wspomagają intelekt w poznawaniu zgodnym z rzeczywistością i jej wierności. Doskonale to wiadać także w naturalnym działaniu intelektu możliwościowego, który poznaje („odczytuje”) istotę rzeczy w ramach prostego ujęcia (*simplex apprehensio*). Ujmowanie istoty rzeczy jest ujmowaniem w niej prawdy⁷⁰.

6.5. Prawda a intelekt możliwościowy i czynny

Intelektualne poznanie prawdy, w którym znaczącą rolę odgrywają zarówno światło intelektualne, jak i pierwsze zasady poznania, uzasadnione jest posiadaniem przez człowieka dwóch władz – intelektu czynnego i możliwościowego. Należy teraz jeszcze raz uwypuklić ich rolę w poznawaniu prawdy oraz podkreślić znaczenie prawdy w intelekcie.

Po pierwsze, Akwinata, gdy określa istotę prawdy (*ratio veritatis*), wskazuje, że zachodzi ona w intelekcie jednak z bardzo wyraźnym zastrzeżeniem, że jej fundamentem i przyczyną pozostaje istniejący byt. Zarówno poznanie intelektualne (co można uzasadnić jedynie intelektem możliwościowym), jak również formułowanie wypowiedzi twierdzących i przeczących (drugi akt intelektu) pozostają skutkiem prawdy jako własności istnienia. Prawda w myśli Akwinaty okazuje się własnością udostępniania się bytu, które może zająć tylko, gdy w obszarze jej oddziaływania pojawi się jakiś rodzaj intelektu. Jeśli kiedykolwiek prawda ma być poznana, to musi dokonywać się poznaniu, w którym zachodzi zrównanie (*adaequatio*) rzeczy poznanej z władzą poznawczą albo też mierzenie (*mensuratio*) intelektu przez rzecz⁷¹.

70 QDV q. 15, a. 1, co.: „Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit”.

71 Por. A. MARYNIARCZYK, *Veritas sequitur esse*, s. 282–284.

Po drugie, prawda jest w intelekcie zarówno jako coś, co wynika z jego aktów, jak i jako coś, co jest przez intelekt poznawane. Prawda wynika z aktu intelektualnego, o ile intelekt o istniejącej rzeczy wydaje sąd, że ta rzecz istnieje. Prawda o tyle jest poznawana przez intelekt, o ile intelekt dokonuje poznania dokonywanych przez siebie aktów. Jednak należy doprecyzować, że nie chodzi o poznanie aktów, ale relację poznanych aktów do rzeczy, która je wywołała. W jaki sposób jest to możliwe? Akwinata wskazuje, że tylko o tyle, o ile możliwe jest poznanie własnej, możliwościowej natury intelektu. W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* pisze: „(...) to zaś [własna proporcja do rzeczy – dop. M.Z.] nie może być poznane, jeśli nie jest poznana natura samego aktu, a ta nie może być poznana, jeśli nie jest poznana natura jego źródła, którym jest sam intelekt, w którego naturze leży, by dostosowywał się do rzeczy”⁷².

Po trzecie, sprawność pierwszych zasad i światło intelektualne, które odnoszą się do władz intelektu możliwościowego i czynnego (są inną ich nazwą), umożliwiają poznanie czegokolwiek w taki sam sposób, jak umożliwiają poznanie prawdy. To, co jednak jest charakterystyczne dla takiego sposobu opisanego intelektów, podkreśla zdolności intelektualne, które człowiek ma do tego, aby skutecznie poznawać prawdę. Intelekt ludzki, jak zostało już powiedziane, jest mierzony właśnie w ten sposób, że zyskuje uposażenie uzdalniające do poznania prawdy. Dodatkowo to istniejące byty mierzą intelekt możliwościowy, szczególnie w odniesieniu do pierwszych zasad poznania i dowodzenia. Światło intelektu czynnego, które w człowieku wyraża naturalną zdolność do ukazywania przedmiotu poznania intelektualnego, jest skutkiem przyczynowania wzorczego (jako element przyczynowania sprawczego)⁷³. Choć w obszarze strukturalnym człowieka intelekt czynny jest władzą, to pozostaje władzą czynną, zapewniającą stałą gotowość do współpracy ze zmysłami wewnętrznymi, a tym samym do umożliwiania poznania intelektualnego. Dodatkowo można dodać uwagę Gerarda Verbeke’a na temat prawdy: „Dla św. Tomasza myśl nie jest zwykłą kopią bytu, a prawdy nie można uważać za zwykłe odtworzenie rzeczywistości, jeśli byłoby inaczej, intelekt czynny nie miałby żadnej roli do spełnienia w procesie poznawczym”⁷⁴.

72 QDV q. 1 a. 9, co.: „(...) quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur”.

73 Por. T. PAWLIKOWSKI, *Prawda następstwem istnienia...*, s. 318–319.

74 G. VERBEKE, *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu według św. Tomasza z Akwinu*, s. 66.

ROZDZIAŁ 7

INTUS LEGERE – INTUICJA INTELEKTUALNA JAKO CZYTANIE ISTOTY I ISTNIENIA RZECZY

Zagadnienie, które zostanie ukazane w tym rozdziale, w pewien sposób jest kontynuacją tematu zasygnalizowanego w poprzednim, a jest nim kwestia poznania istoty rzeczy (prawdy) w świetle pierwszych zasad poznania. Można je bowiem postawić inaczej, a mianowicie: Czy możliwe jest bezpośrednie, a w konsekwencji proste i niedyskursywne poznanie istoty rzeczy, jeśli odróżni się dwa funkcjonujące w człowieku intelekty? Czy możliwe jest wyróżnienie w Tomaszowej teorii poznania intelektualnego zagadnienia intuicji, które narzuca się jako kłopotliwe, gdyż w dziejach filozofii doprowadzało do różnych i często wykluczających się interpretacji¹, niejednokrotnie wprowadzając do uzasadnień filozoficznych „irracjonalność”? Ten kłopotliwy temat może wiązać się z różnymi innymi nurtami i koncepcjami filozoficznymi, ale przecież niekoniecznie z myślą Tomaszową. Jednak właściwe odczytanie tego zagadnienia w myśli Akwinaty może nastąpić dopiero przy właściwym odczytaniu natury intelektu, ale przede wszystkim po odróżnieniu intelektu możliwościowego i czynnego. W tym kontekście temat intuicji może okazać się nie tylko atrakcyjny, ale również ważny dla rozważań metafizycznych.

Trudności w poprawnym odczytaniu tej problematyki związane są z samą terminologią. Problematykę tę dostrzega się najczęściej jako stojącą za trzema określeniami łacińskimi: *simplex intuitus*, *intelligere* (*intus legere*, *intima cognitio*), *intellectus*. O ile pierwsze dwa terminy odpowiadają pewnej specyficznej działalności intelektu jako władzy, która domaga się wyjaśnień, o tyle trzecie określenie nie zawsze łatwo odróżnić od określenia intelektu jako władzy. Oczywiście nie zawsze jest tak, że Akwinata, używając określenia *intellectus*, mówi o władzy intelektualnej, ale raczej o akcie rozumienia, jednak nie jest też tak, że łatwo tę różnicę wychwycić i w konsekwencji

¹ Wyjściowo termin *intuitus* pojawia w myśli Augustyna i odpowiada intuicyjnemu widzeniu w świetle pierwszych zasad, które pochodzi od Boga. Pokrywa się więc całkowicie z Augustyńską iluminacją. Augustyn pisze: „Więc nawet te rzeczy cielesne oceniamy według prawd wiecznych intuicyjnie postrzeganych przez rozumną duszę (*Itaque de istis secundum illam iudicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu*)”. Zob. AUGUSTYN, O Trójcy Świętej IX, 6, 7. Określenie *intuitus* w powiązaniu z poznaniem intelektualnym pojawiło się w średniowiecznej tradycji Augustyńskiej.

odczytać tematykę intuicji². Gdybyśmy nawet konsekwentnie za terminem *intellectus* poszukiwali Tomaszowego rozumienia intuicji, to doszlibyśmy do wniosku, że odpowiada ona naturalnemu aktowi rozumienia, pojmowania, a więc aktowi intelektu w ramach *simplex apprehensio*.

Problem intuicji w tekstach Akwinaty w ramach poruszanych przez niego zagadnień poznawczych, pojawia się przynajmniej w czterech obszarach: (1) ustalenia specyfiki poznania Bożego, anielskiego i ewentualnie przypisanie człowiekowi intuicyjnego poznania w ograniczonym sensie; (2) ustalenia różnicy pomiędzy poznaniem intelektualnym i racjonalnym, co przekłada się na różnicę między poznaniem intuicyjnym i dyskursywnym; (3) ustalenia zależności między poznaniem intuicyjnym a sprawnością pierwszych zasad poznania (*intellectus principiorum*); (4) ustalenia natury działania intelektualnego, przez które intelekt odczytuje istotę a także istnienie rzeczy (*intus legere*).

7.1. Intuicja w Bogu, aniołach i ludziach

O sposobie funkcjonowania ludzkiego poznania, a także naturze intelektu ludzkiego w odniesieniu do intelektu boskiego i anielskiego była już mowa. W tym miejscu należałoby zapytać, czy faktycznie poznanie boskie i anielskie można opisywać za pomocą kategorii intuicji. W przypadku poznania jakie ma Bóg, nie ma wątpliwości, że najlepszym określeniem, jakie można przypisać Jego poznaniu, jest „prosty ogląd (*simplex intuitus*)” lub też „wiedza widzenia (*scientia visionis*)”. Najbardziej charakterystyczne są wypowiedzi pochodzące z *Summy teologii*, z fragmentów omawiających wiedzę Boga³: „Powiada się, że Bóg poznaje wszystkie te byty [które nie są w akcie – przeszłe lub przyszłe – dop. M.Z.] wiedzą oglądu (*scientia visionis*). Skoro boskie poznanie, będące Jego istnieniem, mierzy się wiecznością, która jest wolna od następstwa i zawiera cały czas, to dokonujące się teraz spojrzenie Boga wnika w cały czas i we wszystko, co jest w jakimkolwiek czasie, jakby w to, co jest dla Niego teraz obecne. Jest też coś, co jest w możliwości boskiej

2 Por. W. DASZKIEWICZ, *Intuicja intelektualna w metafizyce*, s. 95–97. Książka ta stanowi znakomite przedstawienie i uporządkowanie problematyki intuicji w tekstach Akwinaty. Autor jednak wielokrotnie w miejscach, w których pojawiało się określenie intelektu jako władzy, odczytywał twierdzenia na temat intuicji. W jego pracy nie do końca jasno pokazana została zależność intuicji od intelektu możliwościowego, a to dlatego, że autor zasadniczo skupiał uwagę na opozycji intelektu i rozumu, raz uznając, że człowiek ma władzę rozumu, a raz, że właściwą dla niego jest władza intelektu.

3 Najbardziej charakterystyczne wypowiedzi Akwinaty na temat intuicyjnej wiedzy Boga zostały wydobyte przez W. Daszkiewicza. Zob. W. DASZKIEWICZ, *Intuicja intelektualna w metafizyce*, s. 74–75.

lub stworzenia, czego jednak nie ma ani nie będzie, ani nie było. Mówi się, że Bóg poznaje to nie wiedzą oglądu, lecz prostym rozumieniem (*simplicis intelligentiae*)⁴. Z tej wypowiedzi można odnotować ważne spostrzeżenia, gdyż poznanie boskie jest widzeniem, aktualnym poznaniem wszystkiego, także tego, co nie istnieje, a może istnieć⁵. Ten wyjątkowy sposób poznania wyraża się w prostocie, ale także w jedności, gdyż akt poznania Bożego jest jeden, jak On sam jest jeden i zarazem jednoczesny⁶. Poznanie intuicyjne przysługujące Bogu jest zupełnie niedyskursywne, a to ze względu na pewność poznania prawdy, jaką On ma – dyskurs zawsze będzie wynikał z potrzeby dokonywania wielu aktów poznawczych, aby osiągnąć wiedzę⁷. Poznanie intuicyjne, o jakim mowa, dotyczy także poznania Boga przez Niego samego⁸. Poznanie proste i bezpośrednie w Bogu wyklucza się nie tylko z poznaniem dyskursywnym, ale także z poznaniem polegającym na twierdzeniu i przeczeniu, gdyż ono zakłada i domaga się wcześniejszego ujęcia (*acceptio*) nie mówiąc o tym, że nie obejmowałoby wszystkich bytów⁹.

Jeśli chodzi o poznanie anielskie, to w tekstach Akwinaty mamy bardzo wiele wypowiedzi, w których intuicja jest przypisana im w analogiczny sposób jak Bogu. Różnica między Bogiem a aniołami jest zasadnicza, co przekłada się również na zasadniczo inny sposób poznawania. Jednak w przypadku poznania anielskiego nie ma miejsca na potencjalność i możliwość, jak w przypadku poznania ludzkiego. W związku z tym należy dopatrywać się w aniołach naturalnego poznania intuicyjnego (*simplex intuitus*). Ponownie najbardziej całościową prezentację odnaleźć można w *Summie teologii*, gdzie Akwinata pisze: „Pod względem intelektu człowiek jest podobny do aniołów co do rodzaju; jednakże moc intelektu jest o wiele większa u anioła niż u człowieka. Stąd też inaczej należy przedstawiać te ruchy u aniołów i w duszach, zależnie od różnego stosunku do jednolitości (*uniformitatem*). Jednolitość poznania w intelekcie anioła pochodzi z dwóch rzeczy: po pierw-

4 ST I, q. 14, a. 9, co.: „Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae”.

5 Por. *InDI* I, l. 14, n. 20.

6 *SENT* III, d. 14, q. 1, a. 2, qc. 4, co. Por. *SENT* I, d. 38, q. 1, a. 5, co.

7 *ST* II-II, q. 9, a. 1, ad 1.

8 *SCG* IV, c. 13: „Quia vero Deus, intelligendo seipsum omnia alia intelligit, ut in primo ostensum est; seipsum autem uno et simplici intuitu intelligit, cum suum intelligere sit suum esse necesse est verbum Dei esse unicum tantum”.

9 *SCG* I, c. 58.

sze, nie nabywa prawdy intelektualnej z różnorodności rzeczy złożonych; po drugie, nie poznaje prawdy intelektualnej w sposób dyskursywny, lecz prostym wglądem. Intelpekt zaś duszy [ludzkiej] przyjmuje prawdę intelektualną z poznania zmysłowego i poznaje ją wraz z pewnym dyskursem rozumu. I dlatego Pseudo-Dionizy Areopagita ruch kołowy w aniołach określił jako ten, wedle którego [aniołowie] jednolicie i nieustannie, bez początku i końca oglądają Boga, podobnie jak ruch kołowy, pozbawiony początku i końca, jednolicie obraca się wokół centrum”¹⁰. Akwinata dyskursywnego sposobu poznania nie przypisuje aniołom, dostrzegając w doskonałości i prostocie ich poznania intuicyjny charakter. Interesującym określeniem poznania anielskiego jest jednolitość (*uniformitas*), która jeśli jest związana z prostotą, to okazuje się, że wyraża posiadanie jednej formy, przez którą anioł poznaje wielość rzeczy. Intuicyjne poznanie anielskie nie podlega zmianie, gdyż nie ma w nim wnioskowania czy to o przyczynach ze skutków, czy też z przyczyn o skutkach. Podobnie również nie jest wybrakowane i z powodu doskonałości poznania jest bezbłędne¹¹. Przeciwnie do poznania anielskiego człowiek będzie miał poznanie różnorodne – *multiplicatum* (korzysta ze zmysłów), zmienne – *mutabilis* (prowadzi dyskurs i przechodzi od tego, co znane, do nieznanego), zawodne – *defectibilis* (w jego poznaniu przenikają się zmysły i wyobrażenia)¹².

Z powodu posiadania przez człowieka dwojakiego intelektu – możnościowego i czynnego – należy w inny sposób zaprezentować ludzkie poznanie intuicyjne¹³. Z przywołanych już fragmentów widać, że intuicja wiąże się

10 ST II–II, q. 180, a. 6, ad 2: „Ad secundum dicendum quod homo convenit in intellectu cum Angelis in genere, sed vis intellectiva est multo altior in Angelo quam in homine. Et ideo alio modo oportet hos motus in animabus et in Angelis assignare, secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus enim Angeli habet cognitionem uniformem secundum duo, primo quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum; secundo, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animae a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem; et cum quodam discursu rationis eam intelligit. Et ideo Dionysius motum circularem in Angelis assignat inquantum uniformiter et indesinenter, absque principio et fine, intuentur Deum, sicut motus circularis, carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum”. Warto podkreślić, że powyższa wypowiedź pojawia się we fragmentach, w których Akwinata mówi o kontemplacji przysługującej aniołom. W tym kontekście widać wyraźnie, że kontemplacja odpowiada Tomaszowemu rozumieniu intuicji.

11 SCG III, c. 91.

12 Tamże: „Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet: quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis: quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens. Est etiam defectibilis, propter permixtionem phantasiae et sensus: ut errores hominum ostendunt”.

13 Z przywołanych twierdzeń na temat intuicyjnego oglądu przysługującego Bogu i aniołom można odnieść wrażenie, że intelektu ludzki z powodu niedoskonałości nie może osiągać takiego poziomu i sposobu działań intelektualnych (przede wszystkim ze względu na konieczność przeprowadzania rozumowań), które odpowiadałyby intuicji. Akwinata jednak nie pozostawia co do tego wątpliwości i w wielu miejscach mimo wszystko przypisuje człowiekowi poznanie intuicyjne.

z doskonałością (aktowością) poznania, której człowiekowi brakuje. Struktura intelektów, a szczególnie potencjalność intelektu możnościowego, decyduje o niedoskonałości ludzkiego poznania. Nie jest więc tak, że człowiek jest pozbawiony intuicji anielskiej czy nawet boskiej ze względu na obecne w jego naturze zjednoczenie z ciałem. To raczej natura intelektu możnościowego (jego status ontyczny), która wyraża nieobecność form poznawczych, wskazuje na konieczność korzystania ze zmysłów w celu uzyskania formy. Intelekt możnościowy odbiera to, co właściwe dla niego, dzięki intelektowi czynnemu. W ten sposób Akwinata był przekonany, że należy przeinterpretować bezpośredniość poznawania bytu i uniesprzecznic czy też wpisać intuicyjny sposób poznawania we właściwe dla natury ludzkiej abstrahowanie. Można to ukazać w kontekście pochodzącej z *Komentarza do Sentencji* wypowiedzi: „Twierdzą, że poznanie intelektualne nie jest niczym innym niż prostym widzeniem intelektu tego, co jest przedmiotem intelektualnym obecnym dla niego. Uważam, że dusza nie zawsze poznaje i rozstrzyga na tematy Boga, podobnie jak i o sobie, ponieważ w ten sposób każdy poznawałby w naturalny sposób całą naturę swojej duszy, do czego wymagana jest wielka siła studiowania. Do tego rodzaju poznawania nie wystarcza obecność rzeczy w jakimkolwiek sposób, lecz wymaga się, aby obecność była w postaci racji przedmiotu i wynikała z ujęcia poznającego. Jednak wedle tego, że poznanie intelektualne nie jest niczym innym niż widzeniem, ponieważ jest obecnością przedmiotu intelektualnego dla rozumienia w jakimkolwiek sposób, to dusza zawsze poznaje siebie i Boga w sposób niezdeterminowany, z czego wynika niezdeterminowana miłość. W inny jednak sposób, według filozofów, należy potraktować to, że dusza zawsze poznaje siebie w ten sposób, że wszystko, co poznaje, nie poznaje inaczej niż dzięki oświeceniu przez intelekt czynny i przyjęciu w intelekcie możnościowym. Stąd tak jak w każdym kolorze widzi się światło zmysłowe, tak też w każdym przedmiocie intelektualnym widzi się światło intelektu czynnego, jednak nie jako rację przedmiotu, lecz jako rację środka służącego do poznawania”¹⁴.

14 SENT I, d. 3, q. 4, a. 5, co.: „Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile. Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus. Alio tamen modo, secundum philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi”.

Choć kontekst zacytowanej wypowiedzi jest z pozoru Augustyński i dotyczy poznawania duszy przez nią samą, to jednak Akwinata stawia wyraźny warunek natury epistemologicznej, że jakiegokolwiek poznanie, w tym poznawanie siebie i poznanie Boga, musi dokonywać się drogą naturalnego poznania przez intelekt możnościowy i czynny. Dla tematu intuicji ważna jest sugestia, że poznanie to dokonuje się poprzez obecność formy przedmiotu intelektualnie poznawalnego w intelekcie możnościowym. Oznacza to, że: (1) intuicją można określić uzyskanie przez intelekt formy, co jest efektem jej recepcji w intelekcie możnościowym, a w konsekwencji będzie oznaczało, że jest ona nazwą opisującą obecność formy w intelekcie; (2) intuicja jako akt intelektu będzie wyjątkowym skutkiem działania intelektu czynnego, gdyż tak jak widzenie koloru jest efektem światła zmysłowego, tak też widzenie (ogląd intelektualny) jest możliwe dzięki intelektowi czynnemu. Forma poznawcza, która jest uzyskiwana dzięki niemu, nie stanowi *medium quod*, lecz jest tym, dzięki czemu intelekt ogląda istotę rzeczy.

Gdybyśmy chcieli mocniej uwypuklić Tomaszowe rozumienie intuicji, należałoby pokazać je kontrastując z ujęciem Dunsza Szkota. Trzeba pamiętać, że Tomasz właściwie nie wyróżniał w sposób specjalny poznania intuicyjnego, co stało się wyraźnym dążeniem Szkota. Tomasz nie przeciwstawiał poznania abstrakcyjnego poznaniu intuicyjnemu, co w sposób wyjątkowy czynił Szkot. Dla Szkota w poznaniu intuicyjnym możliwe było nieposługiwanie się formami poznawczymi (*species intelligibilis*), co dla Tomasza było niedopuszczalne w ramach naturalnego poznania właściwego przedmiotu intelektu¹⁵. Szkot, przeciwstawiając poznanie intuicyjne i abstrakcyjne, jednocześnie oddzielił możliwość poznania istoty rzeczy od poznawania istniejącej aktualnie istoty rzeczy (a właściwie poznania tego, że jest). Tym samym dla Dunsza Szkota w poznaniu intuicyjnym nie musiał brać udziału intelekt czynny, który był dla niego potrzebny wyłącznie w procesie abstrahowania.

7.2. Różnica między poznaniem intelektualnym i rozumowym

Wypowiedzi Akwinaty na temat poznania intuicyjnego można odczytać w kontekście opozycji między poznaniem intelektualnym a rozumowym. Efektem tej relatywnej w swoim wymiarze opozycji (intelekt i rozum nie są opozycyjne na zasadzie sprzeczności, przeciwieństwa czy braku, lecz prze-

15 G. W. SALAMON, *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, s. 110–136.

ciwstawiają się sobie tak samo, jak intelekt zmysłom), jest przeciwstawienie poznania intuicyjnego i dyskursywnego.

Jednym z aspektów powiązania poznania rozumowego i intelektualnego w takim sensie, że się sobie przeciwstawiają, będąc od siebie zależnymi, jest Tomaszowe wskazanie, że poznanie rozumowe (np. argumentacyjne wnioskowanie) w naturalny sposób zmierza do intelektualnego kresu, jakim jest rozumienie zasad. Tomasz pisze: „jest więc jasne, że kresem rozważań rozumowych na drodze sprowadzania (*resolutionis* – analizy, dop. M.Z.) są rozważania intelektualne w tej mierze, w jakiej rozum z wielu wyciąga jedną prostą prawdę. Ponadto rozważanie intelektualne, gdy intelekt ujmuje wielość w jednym, jest zasadą-początkiem rozumowego poznawania na drodze tworzenia sądów i odkrywania (*compositionis vel inventionis*). Kresem zaś całego ludzkiego rozumowania jest przede wszystkim rozważanie intelektualne (*consideratio intellectualis*)”¹⁶. Poznanie dyskursywne rozpoczyna się od pojmowania intelektualnego i na nim się kończy. Niezależnie od tego, w jakich dziedzinach się to dokonuje, i niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z przechodzeniem od skutków do przyczyn, od przyczyn do skutków, i niezależnie od tego, czy droga jaką przechodzi intelekt w rozumowaniu, jest *secundum rem* czy też *secundum rationem*¹⁷. Można więc powiedzieć, że rozum działa dzięki i na podstawie rozumienia, a także kończy się i osiąga kres również w postaci rozumienia.

Początek i kres poznania, wedle tego jak je rozumie Tomasz, można odnieść do swoistego ruchu (*motus*), który dokonuje się w trakcie czynności poznawczych. Za każdym razem, gdy mamy do czynienia z ruchem, mamy również do czynienia ze spoczynkiem (*quietas*) – w punkcie wyjścia i w punkcie docelowym. Akwinata wyraża tę uwagę powołując się zarówno na stanowisko Arystotelesa, jak i Augustyna: „jak powiada Augustyn w VIII księdze *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju*, wszelki ruch ma początek w czymś niepodzielnym. Także celem ruchu jest spoczynek, jak czytamy w księdze *Fizyki*. Ruch więc odnosi się do spoczynku zarówno jako do początku, jak i do celu. Podobnie rozum (...) ma się do intelektu, tak jak ruch do spoczynku i powstawanie do bytu”¹⁸. Gdybyśmy więc chcieli odnaleźć

16 *IndT* III, q. 6, a. 1, co.: „Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectuale terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *O poznaniu Boga*, s. 291.

17 Zob. *IndT* III, q. 6, a. 1, co.

18 *QDV* q. 15, a. 1, co.: „Motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Augustinus, VIII *Super Genesi ad Litteram*; motus etiam finis est quies, ut in V *Physicorum* dicitur. Et sic motus comparatur ad

w tekstach Akwinaty koncepcje intuicyjnego poznania w przeciwieństwie do dyskursywnego, to należałoby jej szukać w tej opozycji ruchu i spoczynku. Proste ujęcie prawdy jest spoczynkiem intelektu, który rozpoczyna ruch argumentacyjny oraz inne akty poznawcze (np. sądzenie) i wieńczy go. Co ciekawe, Akwinata bardzo wyraźnie zaznacza, że zarówno początkiem, jak i kresem ludzkiego poznania jest odniesienie do ujętych pierwszych zasad poznania. To samo można powiedzieć o kresie poznania – to, co poznane, jest ocenione w świetle zrozumianych zasad. Różnicę między początkiem a kresem ruchu odnaleźć można w dwóch spełnianych aktach – jednym z nich jest odkrywanie, a drugim osądzanie. Zasady poznania są więc źródłem poszukiwania i racją osądzania w zupełnie różnym sensie. Posiadane przez człowieka pierwsze zasady poznania nie utrudniają zdobywania ludzkiej wiedzy, gdyż opisane są przez Tomasza jako coś posiadanego na sposób sprawności – są ziarnami, które poprzedzają rozwój intelektu i osiągnęte efekty w postaci wiedzy¹⁹.

Jeśli ruch w poznaniu intelektualnym przysługuje człowiekowi i jest dla niego czymś naturalnym, w przeciwieństwie do intelektualnej substancji duchowej, to zrozumiałe jest, że wynika on nie tylko z niższej pozycji ontycznej, ale przede wszystkim z posiadanych władz. Ruch jest możliwy za każdym razem, o ile byt jemu podlegający ma możliwość do poruszania. W przypadku poznania intelektualnego to posiadanie intelektu możliwościowego i jego aktualizacja dzięki uzyskaniu form umożliwia dokonanie się ruchu. Poruszanie jednak, jako coś, co dokonuje się dzięki przyczynie zewnętrznej, jest możliwe w przypadku poznania intelektualnego wyłącznie w sytuacji zdolności, która to poruszanie umożliwia – tą zdolnością jest oczywiście intelekt czynny.

By jeszcze raz podkreślić, że dla Akwinaty poznanie dyskursywne jest przeciwstawione intuicyjnemu w sposób względny, należy odnieść się do używanego przez niego określenia *intellectus discursivus*²⁰. Ta nazwa odnosi

quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita etiam et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse”.

¹⁹ QDV q. 16, a. 1, co.

²⁰ Zob. QDP q. 9, a. 9, ad 1: „(...) quod quidem esse non potest nisi in intellectu inquisitivo et discursivo in quo verbum ex verbo procedit, dum ex consideratione unius veritatis in alterius veritatis considerationem procedit; quod nullo modo convenit perfectioni et simplicitati intellectus divini, qui uno intuitu omnia simul videt”. Zob. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 5, s. 231–233. Por. SCG I, c. 57. „In divino autem intellectu potentia locum non habet, ut supra ostensum est. Non est igitur eius intellectus discursivus”. Zob. QDM q. 7, a. 9, co.: „Dicendum quod in Angelo bono vel malo peccatum veniale esse non potest. Ratio est, quia Angelus non habet intellectum discursivum, sicut nos habemus. Hoc autem pertinet ad rationem intellectus discursivi ut principia seorsum interdum consideret, et conclusiones seorsum; et sic contingit quod ab uno in alterum discurrat, nunc hoc nunc illud considerans”. QDM q. 7,

się raczej do intelektu przeprowadzającego rozumowania i poszukującego prawdy aniżeli do tego, który by ją w naturalny dla siebie sposób miał (Bóg czy aniołowie). Powiązanie dyskursu i intuicji u Tomasza występuje w postaci jednej władzy intelektualnej, która spełnia obydwie akty. Rozum (*ratio*), o czym była już mowa jest wyłącznie nazwą aktu, jakiego dokonuje intelekt możliwościowy w oparciu o intelekt czynny i sprawność rozumienia zasad. Oczywiście można przeciwstawiać pojmowanie intelektualne (i intuicję) poznaniu dyskursywnemu, jeśli podkreśli się dwa typowe akty intelektu, jakimi są proste ujęcie i wydawanie sądów²¹. W ten jednak sposób trzeba powiązać wydawanie sądów (w świetle zasad) z rozumem, a w konsekwencji nie widzieć związku między tym aktem a intuicją²².

7.3. Poznanie intuicyjne a sprawność pierwszych zasad

Akwinata postępując za Arystotelesem, wiąże poznanie intuicyjne z poznaniem pierwszych zasad²³. Jednocześnie wskazuje, że ten rodzaj poznania (*intellectus principiorum*) ma charakter sprawnościowy o wiele bardziej niż aktowy (*habitus principiorum*). Zagadnienie pierwszych zasad poznania w sposób szczególny ukazuje współpracę dwóch intelektów – możliwościowy podlega usprawnieniom, a intelekt czynny aktualizuje poznanie wedle zasad²⁴.

Jeśli uznamy, że pierwsze zasady bytu są przedmiotem poznania intuicyjnego (bezpośredniość, pewność²⁵, całościowość, bezdyskursywność), to mimo wszystko należy założyć (w ramach intelektu możliwościowego) uprzednie poznanie istniejących rzeczy, a dopiero później usprawnienie się w nim, które zresztą może być natychmiastowe – jednak zależne od aktu intelektu możliwościowego. Tomasz wyraźnie przecież zaznacza, że genetycznie

a. 9, ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod cum Angelis quidem communicamus secundum intellectum, sed in genere; est tamen secundum speciem magna distantia, quia intellectus Angeli est deiformis, noster autem intellectus est discursivus”.

21 Zob. QDV q. 15, a. 1, ad 4.

22 W. Daszkiewicz w swojej pracy postępuje inaczej – zapewne właśnie dlatego, że dostrzega taką ewentualność, której chce uniknąć. Dla niego bowiem intuicja jest powiązana z wydawaniem sądów, a więc z konieczności nie może budować zbyt mocnej opozycji między rozumem i intelektem. Zob. W. DASZKIEWICZ, *Intuicja intelektualna w metafizyce*, s. 84–87.

23 Zob. ARYSTOTELES, *Analityki wtóre* I, 3 (72b); I, 33 (89a); II, 19 (100b), s. 259; 300; 327. Wedle Arystotelesa pierwsze zasady nie podlegają dowodzeniu, a jednocześnie są podstawą wszelkiego dowodzenia i wiedzy naukowej jako poznane przez intelekt.

24 SCG III, c. 43.

25 Zob. SENT III, d. 27, q. 1, a. 3, ad 1: „Intellectus enim ex certitudine principiorum, quibus immobiliter assentit, procedit ratiocinando ad conclusiones, in quarum cognitione certitudinaliter quiescit, secundum quod resolvuntur in prima principia, quae in eis sunt virtute.

wszystkie zasady pochodzą z poznania zmysłowego: „Pierwsze zasady nauk teoretycznych (*prima principia scientiarum speculativarum*) są zaś ujmowane za pomocą zmysłów (...) Stąd też całe poznanie właściwe naukom teoretycznym nie może wykraczać poza to, do czego może nas doprowadzić poznanie przedmiotów zmysłowych”²⁶. Ze względu na to, że poznanie pierwszych zasad nie jest dla Tomasza władzą, lecz sprawnością, to tym samym ich genetyczne pochodzenie jest kompatybilne z naturalnym (wrodzonym) ich charakterem: „pierwsze zaś zasady teoretyczne, przysługujące nam z natury (*naturaliter indita*), nie przynależą do żadnej osobnej władzy, lecz do pewnej specjalnej sprawności, która – jak czytamy w *Etyce* Arystotelesa – zwie się intelektem odnoszącym się do zasad”²⁷. Sprawność zasad będzie wręcz pewnym naturalnym ukierunkowaniem intelektu możliwościowego na poznawanie w taki sposób (podobnie będzie również z działaniem, gdyż syndereza jest sprawnością ukierunkowującą intelekt możliwościowy na działanie wedle zasad postępowania moralnego). Intelekt poznaje rzeczy niejako w sposób ukierunkowany, aby ująć je w aspekcie pierwszych stanowiących je zasad.

Choć intelekt możliwościowy usprawnia się w poznawaniu zasad, a więc w kierowaniu się takim specyficznym działaniem poznawczym, to jednak, według Akwinaty, nawet przy przypisaniu mu funkcji *intellectus principiorum*, nie bez udziału pozostaje intelekt czynny. Akwinata pisze: „(...) nikt nie może w swoim działaniu osiągnąć tego, czego nie sięgają narzędzia, którymi dysponuje. Jak mówi zaś Komentator w III księdze *O duszy*, zasady dowodzenia są w nas jakby narzędziami intelektu czynnego, którego światło ożywia rozum naturalny. Stąd nasz rozum nie jest zdolny do poznania niczego, czego nie obejmują pierwsze zasady”²⁸. Tomasz choć przywołuje w tej wypowiedzi Awerroesa, to jednak interpretuje go na własny sposób, uznając, że intelekt czynny jest władzą każdej duszy, która oświecla zasadami poznający intelekt możliwościowy²⁹. Intelekt czynny posługuje się pierwszymi zasadami w tak

26 ST I-II, q. 3, a. 6, co.: „Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta (...) Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilibus cognitio ducere potest”. Por. QDV q. 8, a. 15, co.

27 ST I, q. 79, a. 12, co.: „Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI *Ethicorum*”.

28 QDV q. 10, a. 13, co.: „(...) ab agente non potest aliqua actio progredi ad quam se eius instrumenta extendere non possunt. (...) Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit, in III *De anima*, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem nostra naturalis ratio potest pertingere ad quod se prima principia non extendant”.

29 Por. SCG III, c. 43. QDSC a. 10, ad 9. Zob. QDV q. 18, a. 7, co.: „Sic igitur principium naturalis humanae cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, non habere autem a principio notitiam nisi eorum quae statim per lumen intellectus agentis cognoscuntur, sicut sunt prima principia universalis”.

naturalny sposób, jak władza organiczna posługuje się narządem (władza wzroku – oko)³⁰. Skoro intelekt możnościowy nie jest zdeterminowany w swojej naturze, a intelekt czynny oddziałując na rzeczywistość materialną jako światło, ukazuje pierwsze zasady rzeczywistości, to jednocześnie formuje sprawność pierwszych zasad w intelekcie możnościowym³¹. Intelekt czynny jest ich regułą, ale sam z siebie nie przekazuje niczego poza intelektualnym charakterem, który ma z natury³² – sam jest przecież *intelligibile in actu*, który czyni *intelligibilia in actu*³³.

Pierwsze zasady, którymi posługuje się intelekt możnościowy, są początkiem, ale też i kresem działań poznawczych. Od nich intelekt ludzki wychodzi i do nich sprowadza się każdorazowa działalność dyskursywna³⁴. Jednak w obydwu przypadkach poznanie to ma charakter bezpośredni i natychmiastowy, co może świadczyć o intuicyjnym charakterze poznania ludzkiego w tym właśnie aspekcie – poznawania (wedle) zasad³⁵. Wyjście od zasad i sprowadzenie do zasad jakiegokolwiek poznania, jest prostym widzeniem istoty rzeczy, a w związku z tymi i jej prawdy³⁶. Warto przypomnieć, że poznanie w świetle zasad jest właściwie obok poznania istoty rzeczy naturalnym i właściwym dla intelektu działaniem³⁷. Jeśli wszelkie poznanie ma prowadzić do kresu, jakim jest rozumienie będące prostym widzeniem prawdy, to nie ma wątpliwości, że prowadzą one w naturalny sposób do kontemplacji. Akwinata w *Summie teologii* pisze: „człowiek dochodzi do prostego widzenia prawdy poprzez drogę poznawczą na podstawie o wielu danych. Życie kontemplacyjne polega na jednej czynności, będącej jego szczytowym uwieńczeniem, mianowicie na kontemplacji prawdy. Od tej czynności bierze swoją jedność. Ma jednak wiele innych działań intelektu-

30 SENT II, d. 28, q. 1, a. 5, co.

31 ST I–II, q. 62, a. 3, co. „(...) secundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis”. Zob. ST II–II, q. 171, a. 2, co. Por. InDA II, l. 11, n. 15.

32 SENT III, d. 23, q. 1, a. 1, co.

33 SENT III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, co.

34 Akwinata opisuje tę zależność jako pewien rodzaj porządku natury intelektualnej. Zob. ST I–II, q. 65, a. 1, ad 3: „Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundum hoc, omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum; sicut prudentia a virtutibus moralibus”.

35 Por. SENT II, d. 3, q. 1, a. 6, ad 2.

36 SENT II, d. 9, q. 1, a. 8, ad 1: „(...) quia in cognitionem veritatis ratio inquirendo pervenit, quam intellectus simplici intuitu videt; unde ratio ad intellectum terminatur; unde etiam in demonstrationibus certitudo est per resolutionem ad prima principia, quorum est intellectus”. Por. SENT II, d. 39, q. 3, a. 1, co.

37 QDV q. 1, a. 12, co.: „Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit; et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus dum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur”.

alnych, które prowadzą do tej końcowej czynności. Jedne dotyczą przyjęcia podstawowych zasad, od których przechodzi się do kontemplacji prawdy, inne dotyczą wyprowadzania z zasad tej prawdy, do której poznania się dąży. Ostatnim i wieńczącym działaniem jest sama kontemplacja prawdy³⁸. Dzięki tym słowom zrozumieć można wypowiedź Piotra S. Mazura, który pisze, że „proces poznania o tyle rozpoczyna się od pierwszych zasad, że konstytuują one inteligibilny porządek samej władzy poznawczej”³⁹.

7.4. Poznanie intuicyjne („czytanie”) istnienia i istoty rzeczy

Intuicję w filozofii Akwinaty należy zrozumieć jako akt intelektu polegający na „czytaniu” istoty i istnienia rzeczy. Polega więc na poznaniu, że rzecz jest i czym jest. Akwinata kilkakrotnie mówi o poznaniu intelektualnym i określa je jako „czytanie wewnątrz”. *Intelligere*, a w związku z tym również *intellectus*, w języku łacińskim może być genetycznie rozumiane w ten właśnie sposób⁴⁰. Najbardziej znaczącą wypowiedź odnaleźć można w *Summie teologii*, gdzie Akwinata wskazuje na takie generalne rozumienie intelektu: „(...) nazwa intelekt oznacza pewne dogłębne poznanie, mówi się bowiem, że rozumienie (*intelligere*) jest jakby czytaniem wewnątrz. Jest to jasne na podstawie rozważenia różnicy między intelektem i zmysłem, gdyż poznanie zmysłowe obraca się wokół jakości zmysłowych zewnętrznych, poznanie intelektualne zaś wnika aż do istoty rzeczy, gdyż przedmiotem

38 ST II-II, q. 180, a. 3, co.: „(...) homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis”.

39 P. S. MAZUR, *Intellectus principiorum*, s. 884.

40 Warto odnotować, że Akwinata mówiąc: „dicitur enim intelligere quasi intus legere”, odwołuje się do Wilhelma z Owernii, który w swoim traktacie *De universo* tak właśnie wyjaśnił sens słowa *intellectus*. Autor ten choć nie odwołuje się do żadnego z innych autorytetów, jednak sugeruje opozycję między poznaniem zmysłowym i intelektualnym, które umożliwia dostrzeżenie znaczenia poznania intelektualnego jako „wnikania w głębi”, czego przykładem jest dla niego wzrok rysia (*lynxis*). Pisze on: „Sensus inquit nihil integritatis percipit, sed usque ad proximum venit. Ratio vero quidam subesse perpendit. Intellectus igitur videt interiora omnia, hoc est, ipsa substantialia rerum; ipsasque substantias earum. Et propter hoc quoniam in substantiis suis differunt omnia create, sive sint sensibilis, sive intelligibilia, omniaque singularia, videt differentia earum essentials, per quas nulla earum est alia, sicut enim hoc non est hoc, nisi per hoc, quod est, hoc est dicere non a foris, neque ab aliquo quod fit post esse ipsius, et supra id adveniens, sicut quod hoc non est illud, non est ex forniseis, neque accidentalibus differentia, sed diversitas et differentia essentialis. Hanc igitur videt intellectus, qui videt intus, ubi ista diversitas est. Sensus vero inter simillima sensibilia diversitatem non videt, nisi ad intus, quemadmodum dixi. Intellectus vero totum penetrat, quemadmodum dicitur de visu lynxis”. GUILIELMI ALVERNI, *De universo* II, 2, c. 15, d-e, in: *Opera omnia*, Venetiis 1591, s. 809–810.

intelektu jest to, czym coś jest, jak mówi się w III księdze *O duszy*. Jest wiele rodzajów tego, co pozostaje głęboko w środku, do czego poznanie ludzkie wnika jakby do wewnątrz. Albowiem pod przypadłościami pozostaje ukryta substancjalna natura rzeczy, pod słowami ukrywa się ich znaczenie, pod podobieństwami i kształtami ukryta pozostaje przedstawiona prawda. Rzeczy intelektualnie poznawalne są w pewien sposób głęboko w środku względem rzeczy zmysłowych, które odczuwa się na zewnątrz, a w przyczynach pozostają ukryte skutki i podobnie odwrotnie. Stąd można powiedzieć, że intelekt uwzględnia to wszystko. Jednak skoro poznanie ludzkie rozpoczyna się od zmysłowego, jakby od zewnętrznego, to jasne jest, że o tyle światło intelektu jest mocniejsze, o ile może wnikać w głębię tego, co ukryte. Światło zaś naturalne naszego intelektu jest władzą ograniczoną, dlatego może rozciągać się na coś określonego⁴¹.

Można uznać, że powyższy fragment charakteryzuje wyłącznie akt poznania intelektualnego, rozumienia, które jest „czytaniem” rzeczywistości. Jednak powiązanie go z intuicją (wnikaniem o charakterze prostego i bezwarunkowego poznania) Tomasz wypowiada w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*: „intelekt (*intellectus*) wydaje się bowiem oznaczać poznanie proste i bezwzględne (*simplicem et absolutam*), gdyż mówimy, że ktoś poznaje coś intelektualnie, gdy w jakiś sposób odczytuje prawdę w samej istocie rzeczy”⁴². W innym fragmencie tego samego dzieła pojawia się taka sama eksplikacja tego terminu, jednak powiązanie tego wyjaśnienia z Arystotelesowskimi kategoriami intelektu jest wyraźniejsze: „(...) nazwa intelektu pochodzi stąd, że poznaje on wewnątrz rzeczy, poznanie intelektualne jest bowiem jakby czytaniem w głębi. Zmysły i wyobrażenia poznają tylko zewnętrzne przypadłości, jedynie intelekt dociera do wnętrza i istoty rzeczy. (...) Nazwa intelekt może być dwojako rozumiana. W pierwszym sensie, ze względu na to, że odnosi się tylko do tego, na podstawie czego została nadana nazwa intelekt,

41 *ST II-II*, q. 8, a. 1, co.: „(...) nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima. Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata: res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilibus quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest”.

42 *QDV* q. 15, a. 1, co.: „Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit”.

właściwym poznaniem intelektualnym nazwiemy to, w którym ujmujemy poznaną istotę rzeczy, bądź to, w którym pojmujemy to, co jest natychmiast znane po ujęciu istoty rzeczy – chodzi o pierwsze zasady, które znamy, gdy znamy występujące w nich terminy; stąd intelekt nazywa się sprawnością rozumienia zasad⁴³.

Zwrot „czytanie w głębi”, dwojako można odnieść do poznania intelektualnego – potraktować go wertykalnie (*intus* – w głąb) lub horyzontalnie (*inter* – „między wierszami”). Z jednej strony intelekt dociera do istoty, formy określającej rzecz, kresu, który ukazuje w pełnym świetle poznawany przedmiot, dociera do ostatecznej przyczyny, która umożliwia pojęcie tego, czym coś jest⁴⁴. Z drugiej strony można podkreślić relacyjny charakter czytania – relacyjny w takim sensie, że „między wierszami”, „między zdaniem” odczytuje się sens wypowiedzi. W takiej sytuacji poznanie intelektualne, które można byłoby nazwać intuicją, o wiele bardziej wyraża się w powiązaniu istoty z istnieniem, formy z materią, substancji z przypadłościami itd. Ten drugi aspekt może także wiązać się z odnoszeniem intelektu w akcie „czytania między” w taki sposób, że jedność jest ujmowana w wielości elementów, całość w odniesieniu do tego, co złożone z części, a odczytywanie pierwszych zasad bytu w stałym odniesieniu do poznanego jednostkowego bytu. Klasyczny wręcz przykład dotyczący relacji między częścią a całością doskonale pokazuje, że z poznania tego, czym one są, wynika zasada „każda całość jest większa od swoich części”. Tego rodzaju odnoszenie jest dla Tomasza „czytaniem istoty rzeczy”⁴⁵.

Warto podkreślić, że dla Tomasza intelektualne poznawanie istoty rzeczy, które może być nazwane jej czytaniem, w naturalny sposób jest drogą do poznania istnienia samych jednostkowych rzeczy. Najbardziej znaczącym przykładem w tekstach Tomasza jest to, co przez badaczy⁴⁶ jest wyróżnione w postaci *intellectus essentiae* – rozumienia istoty rzeczy, a prowadzące do wykrycia istnienia jako pierwszego aktu bytu. Akwinata pisze o tym w *O bycie*

43 QDV q. 1, a. 12, co.: „(...) nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit. (...) Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit; et sic dicimus proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus dum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur”.

44 Por. M. GŁOWAŁA, *Czym jest rozumowe wnikiwanie? Rozumność w świetle kryteriów tożsamości aktów*, s. 132–133.

45 *In NE VI*, l. 5, n. 5: „Cognito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum est maius sua parte. Dicitur autem intellectus ex eo quod intus legit intuendo essentiam rei”.

46 Zob. J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, s. 137–150.

i istocie: „Każda zaś istota lub *quidditas* może być poznana intelektualnie bez tego, że jest jakoś poznane intelektualnie jej istnienie. Można bowiem poznać intelektualnie, czym jest człowiek lub feniks, a jednak nie wiedzieć, czy ma bycie w naturze rzeczy. Jasne jest więc, że istnienie jest czymś innym niż istota lub *quidditas*, chyba że byłaby jakaś rzecz, której *quidditas* jest jej samo istnienie”⁴⁷. Intelpekt wnika w strukturę bytu od strony jej istoty, jednak to poznanie nie kończy się na niej. Intelpekt rozpoznaje istnienie jako element (pryncypium bytu), który decyduje o realności bytu jednostkowego. Istnienie zostaje najpierw poznane w sposób niewyraźny, następnie wyrażane w postaci sądu. Poznanie istnienia polega na dostrzeżeniu relacji zachodzącej między istotą, która nie ma w sobie czegokolwiek, co mogłoby uczynić ją realną, a istnieniem, które zapewnia właśnie realność, a w związku z tym także pozostałe własności (transcendentalia)⁴⁸.

W kontekście poznawania istnienia warto przywołać zrąb propozycji Wojciecha Daszkiewicza, który chce powiązać intuicyjne poznanie istnienia z wydawaniem sądów o egzystencjalnym charakterze. Zakładając, że istnienie nie jest czymś, co może być poznane drogą abstrakcji i pojęciowania, wielu autorów za Tomaszem uznaje, że może być poznane wyłącznie drogą sądenia. Daszkiewicz pisze: „Intelpekt stale na sposób intuicyjny widzi istnienie [bytu] w prerefleksyjnym akcie intelektualnej intuicji (*intelligere*), która pierwotnie kieruje uwagę poznawczą na transcendentalny byt. Poznanie bytu definiowane jest przez Tomasza jako kontakt intelektu z bytem w jego bezpośredniej obecności. Tego typu poznanie, w którym stwierdza się istnienie rzeczy, a więc ujmuje esencjalną i egzystencjalną stronę bytu, niesie całościową informację o rzeczywistości. (...) Sąd egzystencjalny jako werbalizacja intuicji istnienia bytu (...)”⁴⁹. Intuicja intelektualna jest jedynym sposobem ujęcia istnienia konkretnego bytu ze względu na jej spontaniczność i bezpośredniość. Można mieć oczywiście wątpliwości co do takiego ujęcia, już choćby dlatego, że sądenie jest wtórne w stosunku do prostego ujęcia, a w związku z tym nie do końca ma charakter bezpośredniego poznania. Co więcej, jeśli jest bezpośrednio w sensie braku formy poznawczej (*species sensibilis* bądź *intelligibilis*), to tego rodzaju intuicja może o wiele bardziej być bliska szkotystycznie rozumianej intuicji aniżeli jej tomistycznemu odpowiednikowi. Takie jednak ujęcie podkreśla mimo wszystko pierwszeństwo bytu jako tego, który jest pierwszym przedmiotem poznania intelektualnego.

47 DEE, c. 4. Cyt. Za: TOMASZ Z AKWINU, *O bycie i istocie*, tłum. S. Krajński, s. 155.

48 Por. W. DASZKIEWICZ, *Intuicja intelektualna w metafizyce*, s. 176–182.

49 W. DASZKIEWICZ, *Intuicja intelektualna w metafizyce*, s. 159–160.

Pierwotne ujęcie bytu dokonuje się ze względu na istnienie bytu, które jest racją bycia bytem, a także racją wyjaśniającą to, czym byt jest⁵⁰.

W tym kontekście warto podkreślić i przypomnieć rolę form poznawczych, które w tym zagadnieniu spełniają niebagatelną rolę. Duns Szkot, rozwijając tematycznie zagadnienie intuicyjnego poznania jako radykalnie (różnica formalna) różnego od abstrakcji, wskazał, że (interpretacja Sebastiana Daya⁵¹, Grzegorza W. Salamona) bezpośrednia obecność przedmiotu wystarcza do poznania intuicyjnego. Forma poznawcza (*species intelligibilis*), i w związku z tym droga abstrakcji nie tylko wprowadzają pośrednią drogę poznawczą, ale także sprawiają, że ze względu na nią aktualna obecność przedmiotu nie jest konieczna do aktu poznawczego⁵².

Stanowisko Tomasza w tej sprawie jest o wiele bardziej wyważone. Nie poświęca poznaniu intuicyjnemu wyjątkowej uwagi, a w związku z tym nie przeciwstawia mu abstrakcji (właściwie uniesprzecznia ich zachodzenie). Formy poznawcze umożliwiają poznanie rzeczy istniejącej w trakcie jej obecności, ale w żaden sposób nie przekreślają możliwości poznania jej jednostkowości, realności. Intuicja nie będzie więc jakimś szczególnym i wyjątkowym aktem w stosunku do trzech głównych, będzie identyczna z pierwszym aktem, ale jej wyjątkowe potraktowanie i omówienie pozwala na dostrzeżenie wyjątkowości „prostego pojmowania rzeczy”.

50 M. A. KRĄPIEC, *Intuicja*, s. 898–899.

51 Zob. S. DAY, *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, s. 105–111.

52 Zob. G. W. SALAMON, *Koncepcja poznania intuicyjnego...*, s. 116–121. Por. M. CHABADA, *Miejsce poznania abstrakcyjnego i intuicyjnego w teologii Szkota*, s. 311–315.

ROZDZIAŁ 8

INTELLIGERE SE – POZNAWANIE SIEBIE A INTELEKT MOŻNOŚCIOWY I CZYNNY

Poznanie siebie zostało wpisane w obszar zadań samej filozofii, dlatego filozofowie podejmowali się prób opisu sposobów jego realizacji. Jest to zresztą problem, z którym mierzy się każdy, kto ma intelektualne zdolności poznawcze. Tomaszowe ujęcie tego zagadnienia ma bogatą literaturę i różne propozycje interpretacyjne. Ten fakt nie dziwi dlatego, że zagadnienie poznania siebie czy też samowiedzy zawiera w sobie wiele dodatkowych, nurtujących zagadnień (m.in. zagadnienie habitualnego poznania siebie, tego, czy jest ono intuicyjne, problem refleksji, zagadnienie świadomości – *conscientia*), a także wiąże się z praktycznym zastosowaniem wiedzy o sobie (praktyczne poznanie siebie, poznanie wiążące się z sumieniem, poznanie siebie w aktach decyzyjnych). W tym rozdziale uwaga zostanie skupiona na powiązaniu dwóch intelektów z zagadnieniem samowiedzy. Dystynkcja ta jest na tyle znacząca, iż właściwie nie można mówić i uzasadniać zachodzenia samowiedzy w ujęciu Tomasza bez wyróżnienia intelektów, a ich działania ukazują początkowy, nieświadomiony (niewyraźny) sposób poznania siebie.

8.1. Poznanie (postrzeganie) siebie

Na początku warto zwrócić uwagę na dwie kwestie, które niejako „ustawiają” rozważany temat. Pierwsza z nich dotyczy pewnych formuł, które Tomasz stosuje w swoich wypowiedziach o samowiedzy i poznaniu duszy. Używa on określeń, którymi nawiązuje do poznania zmysłowego (*percipere*) czy swoistego doświadczenia (*experire*). Jest to z pewnością nieprzypadkowe, a pozostaje zastanawiające, że nie chodzi przecież o zmysłowe poznanie siebie jako natury intelektualnej – spostrzeżenie nie jest przecież aktem intelektu, przez który miałby on poznawać siebie. Pojawiające się wypowiedzi są mimo wszystko bardzo konsekwentne: „choć można również powiedzieć, że spostrzegając swoje akty, poznaje siebie samą za każdym razem,

gdy coś poznaje”¹; „wiedza o duszy jest dlatego najbardziej pewna, że każdy doświadcza w sobie, że ma duszę i że dusza w nim działa”². Oczywiście określenie „spostrzegania” czy „doświadczenia” siebie nie są użyte w znaczeniu technicznym, ale nie należy ich także uznawać za całkowicie wieloznaczne, a więc i nieważne. Akwinata zapewne chciał podkreślić tymi wyrażeniami, że przedmiot poznania intelektualnego – dusza sama – jest wewnątrznie obecny dla intelektu w sposób analogiczny do tego, w jaki przedmioty poznania zmysłowego są „tu i teraz” dane w ramach jednostkowego doświadczenia. Tym, co byłoby w ten sposób dane jest realnie istniejący byt jednostkowy. Tomasz w *Summie teologii* pisze: „poznanie intelektu przez samego siebie jest dwojakie: raz jest ono poznaniem szczegółowym, w którym Sokrates lub Platon z racji tego, że świadomi są [*percipit* – spostrzegają – dop. M.Z.] swego poznawania intelektualnego, mają świadomość tego [*percipit* – spostrzegają – dop. M.Z.], że mają duszę intelektualną. Drugi raz chodzi tu o poznanie ogólne, które z rozważań nad aktem intelektu prowadzi nas do rozpatrywania natury ludzkiego umysłu”³.

Druga uwaga dotyczy tego, że Akwinata w swoich rozważaniach na temat samowiedzy przyjmuje, z powodu przyjętej koncepcji intelektu, rozwiązania Arystotelesowskie. Jednak twierdzenia Augustyna względem tego systemowego założenia nie pozostają bez echa. Augustyn w myśli średniowiecznej stanowił miarę dla każdego rozważań na temat samowiedzy. Właściwie to dwa twierdzenia Augustyna nie pozwalają Tomaszowi łatwo przejść obok jego stanowiska: (1) umysł zna siebie przez siebie dlatego, że jest niecielesny; (2) umysł zawsze pamięta, pojmuje oraz kocha siebie, choć nie zawsze myśli o sobie jako o czymś oddzielnym od innych rzeczy. Obydwa sformułowania stanowią podstawę do odróżnienia dyspozycyjalnej (habitualnej) samowiedzy (*se nosse*), która wyrasta z doskonałości pamięci, stale towarzyszącej poznaniu we wszystkich aktach, oraz poznania siebie (*se intelligere*), które towarzyszy każdemu aktowi poznania, nawet jeśli uwaga poznawcza nie jest zwrócona na samą duszę, która poznaje. Tomasz oczywiście odrzuci wypowiedzi Augustyna, które mogłyby zostać radykalnie zinterpretowane: „(...) słowa Augustyna: «umysł zawsze pamięta o sobie, zawsze myśli o sobie

1 *ST I*, q. 93, a. 7, ad 4: „Quamvis etiam dici possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit”.

2 *QDV* q. 10, a. 8, ad s.c. 8: „Ad octavum dicendum quod secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse”.

3 *ST I*, q. 87, a. 1, co.: „Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus”.

i kocha siebie» niektórzy rozumieją w tym sensie, jakoby dusza nieustannie znajdowała się w stanie samopoznania siebie i samomiłowania siebie. Taką jednak wykładnię wyklucza to, co zaraz dodaje: «choć nie zawsze, myśląc o sobie, odróżnia siebie od tego, co nią nie jest». Widać z tego, że dusza zawsze poznaje i kocha siebie nie aktualnie, ale na sposób sprawności. A można by było także odpowiedzieć, że kiedykolwiek dusza coś poznaje i przy tym zastanawia się nad swoją czynnością, wówczas poznaje samą siebie⁴. Warto pamiętać, że Arystotelesowskie wypowiedzi, że dusza i intelekt są przedmiotem poznania intelektualnego, stanowią dla Tomaszowej koncepcji podstawowe wyznaczniki rozwiązań. Istnieją przynajmniej dwie takie wypowiedzi Stagiryty: „intelekt jest przedmiotem poznania intelektualnego, podobnie jak inne tego rodzaju przedmioty”⁵; „w rzeczach niematerialnych bowiem myślący i jego przedmiot są tym samym”⁶.

8.2. Poznanie własnej duszy, poznanie swojej istoty

Choć w myśli tomistycznej problem samowiedzy został sprowadzony do zagadnienia refleksji⁷, to w tekstach Tomasza funkcjonuje w zupełnie innym kontekście. Same pytania, które na ten temat stawia Akwinata pokazują, że rozstrzygnięcia domaga się zagadnienie poznania duszy przez nią samą, a dokładniej, jak zostało to zawarte w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*: „Czy umysł poznaje siebie w swojej istocie czy w jakiejś postaci?” albo też w *Summie teologii*: „Czy dusza poznaje siebie samą przez swoją istotę?”. To ostatnie pytanie jest identyczne z następującym: Czy istota duszy jest tym za pomocą czego poznaje się ją samą? Dla Tomasza nie jest aż tak ważna (a przynajmniej w ramach problemu samowiedzy) odpowiedź na pytanie, czy człowiek może poznać istotę duszy i uprawiać na przykład filozoficzną naukę na jej temat. Jeśli to samo pytanie będzie dotyczyło poznania istoty własnej duszy, to stanie się ono jeszcze bardziej intrygujące: czy mogą poznać swoją istotę przez nią samą, czy też dokonuje się to przez coś innego niż ona sama. Usytuowanie tak postawionych pytań w ramach tematu refleksji w pewien sposób upraszcza problem, z jakim mierzył się Akwinata. Tak postawione pytanie w łatwy sposób prowadzi do negatywnej odpowiedzi,

4 ST I, q. 93, a. 7, ad 4.

5 ARYSTOTELES, *O duszy* III, 4 (430a2), s. 125–126.

6 ARYSTOTELES, *O duszy* III, 4 (429b5–10), s. 125.

7 Zob. W. CHUDY, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, s. 43–63; W. CHUDY, *Refleksja a po-znanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznawaniu metafizycznym*, s. 25–66.

której na nie udzielił Tomasz – dusza nie poznaje siebie przez siebie, ale przez akty, które wykonuje.

Problem, o którym mowa, zostaje podjęty w wielu jego dziełach, gdyż towarzyszy mu od *Komentarza do Sentencji* aż po *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*. Można wyróżnić trzy etapy formułowania tego zagadnienia, przez co niektórzy wskazują na pewien rozwój koncepcji samowiedzy u Tomasza⁸. Pierwszy etap związany byłby z pewnym nawiązaniem do myśli Augustyńskiej i mocnym podkreśleniem stałego poznawania siebie w ramach poznawania innych przedmiotów. Ta stała obecność mimo wszystko jest wyrażana językiem perypatetyckiej psychologii: „filozofowie uznają, że dusza zawsze poznaje siebie intelektualnie w ten sposób, że wszystko, co poznaje, poznaje dzięki światłu intelektu czynnego, co przyjmowane jest w intelekcie możnościowym”⁹. Co ciekawe, w pierwszej księdze *Komentarza do Sentencji* Tomasz podkreśla różnicę między działaniami intelektu – *cogitare*, *discernere* i *intelligere* i jednocześnie sugeruje, że tylko tym ostatnim aktem, który oznacza dla niego „proste pojmowanie intelektu (*simplicem intuitum intellectus*)”, dusza poznaje siebie. Akt rozumienia (*intelligere*) w tym miejscu nie oznacza niczego innego jak pewną obecność przedmiotu dla intelektu¹⁰. W kontekście poznania siebie będzie to odpowiadało raczej habitualnej samowiedzy opisanej później w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* jako *preasentia mentis*. W trzeciej księdze *Komentarza do Sentencji* pojawia się również ważna dystynkcja, która będzie stale towarzyszyła jego wypowiedziom na ten temat: intelekt poznaje siebie zarówno w akcie poznania przedmiotu, jak też w ramach zwrócenia uwagi na same akty, które wykonuje¹¹. Kolejny etap rozwoju tego ujęcia stanowią wypowiedzi w dziełach, które powstały w latach 1256–1260, a mianowicie w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*¹² i w *Summie przeciw poganom*¹³. W przypadku kwestii *O umyśle*, która znajduje się w zbiorze *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*, mamy jedną ze znaczących Tomaszowych wypowiedzi w których zaprezentowane zostały cztery rodzaje wiedzy, jakie dusza ma o sobie:

8 Zob. Th. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, s. 40–65.

9 SENT I, d. 3, q. 4, a. 5, co.: „(...) secundum philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili”.

10 SENT I, d. 3, q. 4, a. 5, co.: „Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se”.

11 SENT III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3.

12 QDV q. 10, a. 8–9, co; Por. q. 8, a. 6, co.

13 SCG II, c. 75; III, c. 46.

- (1) aktualna samowiedza, gdy ktoś aktualnie poznaje to, że ma duszę, poprzez to, że spełnia odpowiednie dla siebie akty: „wtedy bowiem ktoś uświadamia sobie [*percipit* – spostrzega – dop. M.Z.], że ma duszę, żyje i istnieje, gdy spostrzega, że doznaje, poznaje intelektualnie oraz spełnia inne tego rodzaju czynności życiowe”¹⁴.
- (2) habitualna samowiedza, w ramach której „dusza poznaje siebie przez swoją istotę, to znaczy dzięki temu tylko, że jest sobie obecna w swojej istocie, zdolna jest dojść do aktu poznania siebie samej”¹⁵;
- (3) ujęcie niematerialnej istoty duszy poprzez poznanie tego, czym są formy intelektualnie poznawalne, i tego, jak są przyjmowane przez intelekt możliwościowy: „na podstawie tego, że forma poznawalna intelektualnie jest niematerialna, [filozofowie – dop. M.Z.] uświadomili sobie, że intelekt jest pewną rzeczą niezależną od materii, a dzięki temu doszli do poznania innych własności duszy intelektualnej”¹⁶;
- (4) sądzenie o tym, czym ona jest, na podstawie „intuicji niezmiennej prawdy”, która ukazuje się, gdy dzięki intelektowi czynnemu „poznajemy coś jako znane przez się i wedle czego oceniamy to wszystko, co poznajemy i według czego sądzimy”¹⁷.

W ramach ostatnich wypowiedzi Akwinaty (i trzeciego etapu rozwoju poglądów na ten temat) mamy do czynienia z pewnym podsumowaniem i krystalizowaniem się koncepcji w wypowiedziach w *Summie teologii*¹⁸, w *Komentarzu do „O duszy”*¹⁹ Arystotelesa oraz *Komentarzu do „Księgi o przyczynach”*²⁰. W ostatnim z wymienionych pojawia się nowa odsłona problemu, a mianowicie interpretacja tego, na czym polega zupełny powrót duszy do samej siebie (*reditio completa*).

14 QDV q. 10, a. 8, co.: „Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere”.

15 QDV q. 10, a. 8, co.: „Sed quantum ad habitualem cognitionem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius”.

16 QDV q. 10, a. 8, co.: „Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia; et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt”.

17 QDV q. 10, a. 8, co.: „(...) in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes”.

18 Zob. *ST I*, q. 87, a. 1–4.

19 *InDA III*, l. 9, n. 5–6; *InDA III*, l. 11, n. 14.

20 *InDC*, l. 15.

8.3. Poznanie siebie a intelekt możliwościowy i czynny

Theresa Scarpelli-Cory w swojej książce poświęconej samowiedzy u Tomasza zwraca uwagę ostatecznie na dwa rodzaje ujęć samowiedzy, które wprost dotyczą podziału na intelekt możliwościowy i czynny, a w których wykorzystana zostaje opisana natura władz intelektualnych do przedstawienia tego, jak samowiedza funkcjonuje. Zestawiając ze sobą dwie grupy tekstów, wskazuje, że w jednej mamy zaprezentowaną „niewyraźną samowiedzę”, a w drugiej mamy do czynienia z „wyraźnym” jej funkcjonowaniem²¹. Samo odróżnienie tych dwóch rodzajów samowiedzy pokazuje ich komplementarność, jednak musi ona podlegać uzasadnieniu ze względu na wypowiedzi, które mogą wydawać się sprzeczne. Jeśli zestawimy ze sobą następujące twierdzenia, okaże się, że przynależą do różnego rodzaju działań poznawczych: (1) intelekt człowieka poznaje siebie w numerycznie tym samym akcie, w którym ujmuje to, co znajduje się na zewnątrz intelektu; (2) samowiedza towarzyszy wszystkim aktom intelektualnym; (3) nie można nie znać własnej aktywności w aktach, których jest się sprawcą; (4) akt samowiedzy jest numerycznie różny i późniejszy względem zasadniczego aktu dotyczącego poznawania przedmiotu; (5) akt samowiedzy polega na rozważaniu albo refleksowaniu nad samym sobą – co nie dokonuje się przecież zawsze. W ten sposób można uznać, że mamy do czynienia z samowiedzą nie wprost (1-3) oraz samowiedzą wprost (4-5), przy czym w drugim przypadku samowiedza ma swój sens w odniesieniu do intelektu możliwościowego, który nie zawsze poznaje swój przedmiot. Jednocześnie w drugim przypadku samowiedza może być podstawą budowania wiedzy teoriopoznawczej i krytycznej względem naturalnego, spontanicznego poznawania czegokolwiek. To odróżnienie można potraktować jeszcze inaczej, mianowicie w pierwszym przypadku mamy do czynienia z samowiedzą jako sposobem (środkiem) poznawania, a w drugim z samowiedzą jako przedmiotem. Co więcej pierwszy z nich byłby dostępny dla każdego, podczas gdy drugi byłby właściwy dla filozofów zgłębiających naturę ludzką w temacie samowiedzy²².

21 Wydaje się, że jest to próba pokazania, że w tekstach Tomasza istnieje odróżnienie samowiedzy i samopoznania, które zachodzi jako akt towarzyszący, a z drugiej strony jako akt wykonywany przez intelekt. Sama Scarpelli-Cory sugeruje, że to nie są dwa odrębne akty, jednak tradycja tomistyczna w ten sposób zinterpretowała rozwiązania Tomaszowe, mając podstawy w pewnych niejasnych sformułowaniach Tomasza. Intrygujące jednak jest, że Autorka pokazuje, iż Tomasz o wiele szerzej rozumiał samowiedzę i samopoznanie aniżeli tradycja tomistyczna, która sprowadziła problem do refleksji *in actu signato* oraz *in actu exercito*.

22 Por. SENT I, d. 3, q. 4, a. 5, co.

8.3.1. Intelkty a niewyraźne poznanie siebie

Omawiając pierwszy rodzaj samowiedzy, Scarpelli-Cory zwraca uwagę na dwa aspekty poznania, w których w sposób niewyraźny pojawia się poznawanie siebie (można wyrazić wątpliwości czy przypadkiem nie mamy tu do czynienia z poznaniem samych władz, które człowiek ma i dzięki którym poznaje, a nie z poznaniem siebie): (1) dotyczy intelektu czynnego i metafory światła; (2) dotyczy intelektu możliwościowego i tożsamości, jaka zachodzi między nim a przedmiotem poznawanym. Sprowadzają się one do dwóch kluczowych rozstrzygnięć w Tomaszowej teorii poznania, gdyż, po pierwsze, wszystko staje się przedmiotem aktualnego poznania, o ile jest oświetlone przez światło intelektu czynnego, i po drugie, o ile jest przyjęte przez intelekt możliwościowy jako jego forma²³.

Ad (1). O Tomaszowym rozumieniu Augustyńskiej iluminacji była już mowa, dlatego od razu należy zwrócić uwagę na intelekt czynny, który działa w ramach każdego aktu poznawczego jako światło. Biorąc pod uwagę aktywność światła – zarówno fizycznego, jak i intelektualnego – należy uznać, że może być ono poznawane o tyle, o ile poznawany jest przedmiot, który ono oświeca. W sposób niewyraźny oczywiście można spostrzec światło intelektu, o ile ujmujemy w poznaniu istotę rzeczy, która została prześwietlona przez intelekt czynny. Tomasz pisze: „to wszczepione światło nie jest też koniecznie poznawane w pierwszej kolejności. Nie stanowi ono bowiem takiego pośrednika poznania, którego poznanie warunkuje poznanie innych przedmiotów, ale poznajemy dzięki niemu, gdyż czyni ono inne przedmioty poznawalnymi. Stąd nie potrzeba go poznawać inaczej niż w samych przedmiotach poznania, tak jak światło nie musi być widziane przez oko wcześniej samo w sobie niż w oświetlanym kolorze”²⁴. Należy się jednak przyjrzeć, jak ta zasada poznawania funkcjonuje w samowiedzy. Ze względu na umieszczanie swojego rozumienia światła między ujęciami Awicenny i Awerroesa należy podkreślić, że intelekt czynny odgrywa formalną i aktualizującą rolę w poznawaniu przedmiotu. Ta rola będzie wyrażać się w powiązaniu intelektu z przedmiotem poznawanym na zasadzie formy i materii w ramach poznawanego przedmiotu, gdyż światło i kolor będą

²³ TH. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, s. 145.

²⁴ *InDT* I, q. 1, a. 3, ad 1: „Nec tamen oportet quod etiam ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum. Non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia esse cognoscibilia. Unde non oportet quod cognoscatur nisi in ipsis cognoscibilibus, sicut lux non oportet quod primo videatur ab oculo nisi in ipso colore illustrato”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *O poznaniu Boga*, s. 97.

czymś jednym, widzianym w ramach widzenia zmysłowego²⁵. Nie oznacza to oczywiście, że intelekt czynny będzie cokolwiek dodawał do przedmiotu, ale będzie spełniał ważniejszą funkcję, będzie powodem (*ratio*) ukazania się przedmiotu jako tego, który może poruszyć intelekt możnościowy.

Analogia intelektu czynnego do światła fizycznego jest dokładniejsza i pozwala lepiej uchwycić, w jaki sposób w przedmiocie widzianym pojawia się również widzenie światła. Tomasz w *Komentarzu do Sentencji* pisał: „w przedmiocie każdej władzy należy rozważyć trzy elementy: mianowicie to, co jest formalne w przedmiocie, to, co jest materialne i przypadłościowe; tak jak jasne jest to na przykładzie przedmiotu wzroku – formalne jest w nim światło, które czyni kolor przedmiotem widzenia w akcie; materialny jest w nim sam kolor, który jest możnością przedmiotu widzenia; przypadłościową zaś jest jakość i inne tego rodzaju, które towarzyszą kolorowi”²⁶. Oznacza to w praktyce, że widząc przedmiot kolorowy, widz nie „czysty” kolor, ale „oświełony” kolor, co oznacza, że w sposób niewyraźny widzę również światło, które jest formalnym elementem przedmiotu widzianego. Fizyczne światło formalnie konstytuuje czerwony przedmiot w ten sposób, że dzięki niemu jest on przedmiotem widzenia. Tomasz z łatwością odnosi to do intelektu czynnego, wypowiadając się następująco: „forma poznawalna intelektualnie, czyli to, co jest w niej formalnie i przez co może być poznana intelektualnie w akcie, ma od intelektu czynnego, który jest władzą wyższą od intelektu możnościowego, chociaż to, co jest w niej materialnie, zostało wyabstrahowane z wyobrażeń. Dlatego intelekt możnościowy przejmuje coś raczej od tego, co wyższe, niż od tego, co niższe, ponieważ to, co pochodzi od rzeczy niższej, intelekt może ująć, przyjmując formę poznawalności intelektualnej od intelektu czynnego”²⁷. Intelekt czynny, oświełając zmysłową formę poznawczą (*species sensibilis*), wprowadza ją w formę poznawalności intelektualnej (*forma intelligibilitatis*), która jako intelektualna zostanie odebrana przez intelekt możnościowy. Można więc powiedzieć, że formą intelektualnej postaci poznawczej, którą można byłoby odnaleźć w pozna-

25 Por. QDM q. 2, a. 2, ad 11.

26 SENT III, d. 24, q. 1, a. 1, qc. 1, co.: „(...) in objecto alicujus potentiae contingit tria considerare: scilicet id quod est formale in objecto, et id quod est materiale, et id quod est accidentale; sicut patet in objecto visus: quia formale in ipso est lumen, quod facit colorem visibilem actu; materiale vero ipse color, qui est potentia visibilis; accidentale vero, sicut quantitas et alia hujusmodi, quae colorem comitantur”.

27 QDV q. 18, a. 8, ad 1: „(...) species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori, cum id quod ab inferiori est, non possit accipi ab intellectu possibili nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente”.

wanym trójkącie (dzięki intelektowi czynnemu), jest swoista przejrzystość intelligibilna²⁸. Materią zaś pozostaje treść, którą człowiek otrzymuje w ramach działań wyobraźni przedstawiającej intelektowi trójkąt faktycznie narysowany na tablicy²⁹. Światło intelektu czynnego jest więc charakterem *species intelligibilis*, to znaczy formalną zasadą (*ratio*), wedle której zostaje poznana intelektualnie istota rzeczy znajdująca się poza intelektem w materialnych uwarunkowaniach.

Jest zrozumiałe, że intelekt czynny nie świeci na żaden z przedmiotów zmysłowych, a „pracuje” nad zmysłową formą poznawczą funkcjonującą jako wyobrażenie (*phantasma*), aktualizując w niej to, co jest w możliwości do intelektualnego poznawania. Jeśli więc działa w ramach poznawania trójkąta narysowanego na tablicy, to „trójkątność” jest intelligibile o tyle, o ile jest przyjęta w intelekcie na sposób niematerialny, dzięki oświeceniu postaci zmysłowej. Jednak tym, co jest poznawane (*id quod cognoscitur*), jest trójkątność w zewnętrznym, istniejącym jednostkowo i materialnie przedmiocie. Wyobrażenie, a także intelektualna forma poznawcza, służy za środek do poznania rzeczy jednostkowej o tyle, o ile uzyskała formę intelektualności, która czyniłaby treść zawartą w wyobrażeniu czytelną dla intelektu możliwościowego.

Ludzkiemu intelektowi z natury przysługuje to, że zwraca się w swoim poznaniu do tego, co materialne, aby to poznawać. „Dlatego też i sam siebie poznaje w tym stopniu, w jakim aktualizuje się dzięki formom poznawczym wyabstrahowanym z rzeczy poznawalnych zmysłowo za pomocą światła intelektu czynnego, będącego aktem samych rzeczy umysłowo poznawalnych, a za ich pośrednictwem również i intelektu możliwościowego”³⁰. Zatem rola intelektu czynnego jest niebagatelna przy powstawaniu samowiedzy, gdyż to ta zasada warunkuje zachodzenie poznania intelektualnego, a w następstwie tego warunkuje poznawanie samego siebie. Można jednak powiedzieć, że w ujęciu Tomaszowym rzecz nie może być poznana, o ile nie została oświetlona przez intelekt czynny, światło zaś nie może być poznane inaczej niż dzięki temu, że oświetla to, co jest poznawane przez intelekt możliwościowy. To twierdzenie nie stanowi zamkniętego koła, ale jest pokazaniem zależności,

28 QDDA q. 4, ad 4: „Et ideo alii aliter dicunt, et melius, quod lumen necessarium est ad videndum in quantum perficit diaphanum, faciens illud esse lucidum actu (...) Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu”.

29 TH. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, s. 150–151.

30 ST I, q. 87, a. 1, co.: „(...) consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis”.

jaka zachodzi między światłem intelektualnym a poznawaną istotą rzeczy, między poznawaniem światła a aktualizacją istoty rzeczy, która znajduje się poza intelektem i istnieje w jednostkowym, materialnym bycie³¹. Intelekt czynny jest więc poznawany w sposób niewyraźny (nie wprost) jako ten, który sprawia poznawalność „trójkątności”.

Ad (2). Poznawanie siebie pojawia się nie tylko w aspekcie oddziaływania intelektu czynnego (choć jest ono warunkowe), lecz również w odniesieniu do podstawowego działania intelektu możliwościowego, jakim jest rozumienie (*intelligere*). Akwinata do opisanie aktu poznawania siebie wykorzystuje określenie tożsamości, jaka zachodzi między intelektem poznającym i przedmiotem poznawanym – „intelekt poznający w akcie i przedmiot poznawany w akcie są czymś jednym”³². W akcie poznawania podobieństwo poznawanej rzeczy, która jest intelektualną formą poznawczą, będąc uformowaną przez intelekt czynny, stanowi jednocześnie formę dla intelektu możliwościowego: „rzecz poznana (*intellectum*) znajduje się w poznającym umysłowo za pośrednictwem swej podobizny. W ten sposób powiada się, że rzecz aktualnie poznana umysłowo (*intellectum in actu*) to zaktualizowany intelekt (*intellectus in actu*) w tej mierze, w jakiej podobizna rzeczy poznanej umysłowo jest formą intelektu”³³. Tomasz metafizyczne twierdzenie, wedle którego w rzeczach materialnych występuje połączenie formy i materii, wykorzystuje aby podkreślić, że intelekt możliwościowy zyskuje doskonałość dzięki formie rzeczy przyjętej w akcie poznania³⁴. Jak jednak te twierdzenia odnoszą się do poznawania siebie, a dokładniej, czy naturalny akt poznawczy nabywania przez intelekt możliwościowy form poznawczych jest konieczny, a także wystarczający do zachodzenia samowiedzy³⁵? Ten związek jest oczywisty, gdyż jak podaje Tomasz w *Komentarzu do „Metafizyki”*: „do natury intelektu należy, że poznaje intelektualnie siebie samego, o ile przejmuje lub chwyta (ujmuje) w sobie jakiś przedmiot poznania intelektualnego; intelekt staje się czymś intelektualnym przez to, że uzyskuje przedmiot poznania intelektualnego. I z tego powodu, że sam intelekt staje się czymś intelektualnym przez ujmowanie jakiegoś przedmiotu intelektualnego, wynika, iż tym samym jest

31 Zob. TH. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, s. 152. Nazywa to relacją asymetryczną, gdyż wyraża mimo wszystko różny sposób odniesienia światła i przedmiotu poznawanego do intelektu możliwościowego i poznawania siebie.

32 QDV q. 8, a. 14, ad 16. Zob. SCG II, c. 59; SCG II, c. 74–76; ST I, q. 14, a. 2, co.

33 ST I, q. 85, a. 2, ad 1.

34 SCG II, c. 76: „Sicut materia prima perficitur per formas naturales, quae sunt extra animam, ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu”.

35 Por. TH. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, s. 156–157.

intelekt i przedmiot poznania intelektualnego”³⁶. Przez otrzymaną formę poznaje rzeczy i przez nią również poznaje siebie. Dokonuje się to w sposób niewyraźny, gdyż intelekt, ujmując w akcie poznania przedmiot, poznaje siebie jako podmiot spełnianego aktu. I o tyle jest to interesujące, że należałoby powiedzieć, iż poznaje siebie, nawet jeśli nie myśli o sobie, nie uświadamia sobie zachodzących w nim aktów. Konieczność poznawania, która miałaby warunkować zachodzenie samowiedzy, sprowadza się właściwie do tego, że intelekt możliwościowy, który jest w możliwości do poznawania, nie może dokonywać poznawania samego siebie. Intelekt możliwościowy jest pozbawiony aktualizacji, którą osiąga dzięki uzyskaniu intelektualności oferowanej przez to, co pojęte, a nadane dzięki intelektowi czynnemu. Oznacza to także, że poznawanie przedmiotów na sposób właściwy dla intelektu możliwościowego prowadzi do poznawania jego samego, gdyż ze swej natury nie jest do tego zdolny. Ta swoista dostępność intelektu dla siebie będzie możliwa dzięki uzyskiwanym wyobrażeniom, a więc dzięki czemuś zmysłowemu, co ostatecznie jest bardzo dalekie od natury intelektualnej. Nawet jeśli intelekt możliwościowy ma formy intelektualne, które tkwią w nim na sposób sprawnościowy (przez co oczywiście Tomasz uznawał wbrew Awicennie pamięć intelektualną³⁷), to jednak nie mogą one wywołać aktualizacji intelektu możliwościowego. Aktualizację wywołują *species intelligibiles*, uzyskane dzięki wyobrażeniom i intelektowi czynnemu. I choć człowiek może rozważać i poznawać intelektualnie przedmioty, których nie ma przed sobą, to jednak do aktualizacji intelektu konieczne są wyobrażenia, a w związku z tym i operacje intelektu czynnego.

Zdolność poznawania siebie w ramach aktu poznawczego intelektu możliwościowego Tomasz pokazuje także w powiązaniu z innymi bytami intelektualnymi, które jednak tej władzy nie mają. Człowiek jako jedyny

36 *InMET* XII, l. 8, n. 4: „Et dicit, quod hoc est de ratione intellectus, quod intelligat seipsum inquantum transmittit vel concipit in se aliquid intelligibile; fit enim intellectus intelligibilis per hoc quod attingit aliquid intelligibile. Et ideo, cum ipse intellectus fiat intelligibilis concipiendo aliquid intelligibile, sequetur quod idem sit intellectus et intelligibile”.

37 Zob. *ST* I, q. 79, a. 6, ad 2. W odniesieniu do pamięci intelektualnej mamy również istotne uwagi, które sformułował Akwinata, a które wskazują na związek samowiedzy z aktami poznawczymi i tożsamością człowieka. Ponieważ poznanie intelektualne związane jest ściśle z jednostkowym intelektem i ponieważ jest niematerialne, przeto można powiązać poznawanie siebie z czasem, co będzie wyrażać się w istnieniu w przeszłości. Tomasz pisze: „Dlatego podobnie jak intelekt poznaje sam siebie, choć sam jest pewnym intelektem szczegółowym, tak też poznaje i swoje poznanie, będące aktem szczegółowym, zachodzącym bądź w przeszłości, bądź w teraźniejszości, bądź też w przyszłości. – W ten sposób zyskuje uzasadnienie występowanie w intelekcie pamięci jako władzy dotyczącej tego, co przeszłe, dzięki której intelekt poznaje, że poprzednio poznawał”. Pozostaje jednak wątpliwość, czy pamięć gwarantuje poznanie siebie jako habitualna samowiedza czy też jako niewyraźne poznawanie siebie. Akwinata nie rozstrzyga tego pytania i jak się wydaje można przypisać pamięci obydwie funkcje.

z bytów obdarzonych intelektem, poznaje siebie poprzez akty poznawcze i nie ma aktualnej, stałej samowiedzy. Bóg przez swoją istotę poznaje siebie i jednocześnie przez swoją istotę poznaje wszystkie inne rzeczy. Anioł ma formy poznawcze, które nie są jego istotą, i przez nie poznaje inne rzeczy, jednak siebie poznaje również przez swoją istotę. „Gdy chodzi o intelekt ludzki, to wśród rzeczy intelektualnie poznawalnych odgrywa on rolę bytu będącego tylko w możliwości, rolę podobną do tej, jaka przypada materii pierwszej w dziedzinie rzeczy podpadających pod zmysły; stąd wynika, że intelekt ludzki bywa określany jako możliwościowy. Rozpatrywany w swojej istocie spełnia on rolę poznającego w możliwości. Ma on więc tyle mocy sam z siebie, aby poznawał; sam natomiast może być poznany tylko w tym stopniu, w jakim staje się zaktualizowany”³⁸. Zasada poznawania dla wszystkich rodzajów bytów intelektualnych jest więc taka sama – poznają siebie o ile są w akcie poznawania. Sposób jednak poznawania jest radykalnie (z powodów ontycznych) różny. Posiadanie przez człowieka intelektu możliwościowego nie wywołuje samowiedzy. Przechodzenie z możliwości do aktu poznania pozostaje sposobem doświadczania siebie. I tego nie mają inne byty, gdyż one są w akcie poznawania. Akt intelektualnego poznania trójkąta pozwala na stwierdzenie, że mamy do czynienia z ujęciem siebie jako poznającego trójkąt. W ten sposób przedmiot poznania intelektualnego jest ujmowany w odniesieniu do nas. Inaczej mówiąc, w ramach każdorazowego aktu poznawczego rzecz poznawana przedstawia się mnie samemu jako poznającemu (*quoad nos*). Tomasz pisze: „każdy, kto poznaje intelektualnie lub podlega oświeceniu, poznaje, że poznaje intelektualnie i że podlega oświeceniu; ponieważ poznaje rzecz, która jest dla niego jasna (*cognoscit rem sibi esse manifestum*)”³⁹. Oczywiście zwracając się do przedmiotu poznawanego, nie tylko odbieramy go, nie tylko możemy stwierdzać jego obiektywność i weryfikować nasze ujęcia, ale przede wszystkim zachodzi obiektywna samowiedza.

W ramach tych dwóch rodzajów poznania siebie, które zostały określone jako niewyraźne, należy podkreślić, że są one nieodłączne, tak jak nieodłączne i komplementarne jest działanie dwóch intelektów. Zdaniem Scarpelli-Cory należy uznać, że intelekt czynny okazuje się tym, który zapewnia aktywność w poznawaniu siebie, intelekt zaś możliwościowy zapewnia subiektywność. Przy czym subiektywność oznacza doświadczanie

³⁸ ST I, q. 87, a. 1, co.

³⁹ ST I, q. 111, a. 1, ad 3: „(...) quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam”.

siebie zgodnie z działaniem intelektu możnościowego, który w bierny sposób ujmuje rzeczywistość istniejącą⁴⁰.

8.3.2. Intelkty a wyraźne poznanie siebie

Przejdźmy teraz do drugiego rodzaju samowiedzy, która wiąże się z wyraźnym poznawaniem siebie. Nie dokonuje się przecież ono zawsze, a także nie musi być ono identyczne z samym aktem poznawania przedmiotu. Można wskazać kilka wyraźnie sformułowanych twierdzeń, w których pojawiają się wypowiedzi akcentujące wyraźne funkcjonowanie samopoznania jako aktu skierowanego na własne akty: (1) „nie jest jednak konieczne, by intelekt poznawał wszystko, co ma dzięki poznawaniu, gdyż nie zawsze dokonuje refleksji nad sobą samym”⁴¹; (2) „lecz nie trzeba wcale, aby było nam znane to, dzięki czemu poznajemy, tak jak forma poznawcza nie musi być sama w sobie znana temu, który poznaje. Dzieje się tak, ponieważ oko nie widzi światła, które przyłącza się do oka, ani nie widzi postaci poznawczej, dzięki której widzi. I w ten sposób także nie jest rzeczą konieczną, aby ten, który coś pojmuje, pojmował zarazem swój intelekt, którym pojmuje, albo by pojmował światło intelektualne umożliwiające samo pojmowanie”⁴²; (3) „Stąd też akt, za pośrednictwem którego intelekt poznaje kamień, jest różny od aktu, którym intelekt poznaje, że poznaje kamień i tak dalej”⁴³.

Pozorna sprzeczność między tymi wypowiedziami a wcześniejszymi, w których pojawiało się określenie poznania siebie jako czegoś naturalnego (i nie intencjonalnego), zostaje usunięta właśnie wtedy, gdy dostrzeżemy, że niektóre akty samopoznania mogą być celowo zwrócone na akty wykonywane przez intelekt możnościowy i czynny. To celowe zwrócenie uwagi w myśli Tomasza będzie oznaczało inny sposób rozważania tego samego przedmiotu.

40 TH. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, s. 162.

41 QDV q. 1, a. 5, ad 5.

42 QQDL X, q. 4, a. 1, ad 2: „Sed id quo cognoscimus sicut forma cognoscentis, non oportet esse notum: quia nec oculus videt lucem, quae est in oculi compositione, neque speciem per quam videt. Et ita etiam non est necessarium ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectum suum quo intelligit, vel lumen intellectuale”.

43 ST I, q. 87, a. 3, ad 2. Zob. SENT I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4; QDV q. 10, a. 9, co. SCG IV, c. 11; ST I, q. 16, a. 4, ad 2; ST I, q. 28, a. 4, ad 2; ST I, q. 87, a. 3, ad 1. W *Kwestiach kwodlibetalnych* Akwinata pisze wprost, że władza odnosi się do swojego przedmiotu w sposób pierwotny i zasadniczy, zaś odnosi się do swojego aktu wtórnie (wola do swojego chcenia i również intelekt do poznania swojego aktu). QQDL VIII, q. 9, a. 1: „Actus enim terminatur ad obiectum: et ita quaelibet potentia prius fertur in obiectum quam in actum suum; sicut visus prius videt colorem quam videat se videre colorem. Et ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum quam velit se velle: et sic actus voluntatis non potest esse primo volitum, et per consequens nec ultimus finis”.

Różnica przecież między tym, że rozważam jakiś przedmiot jako poznany przeze mnie a rozważaniem siebie jako poznającego przedmiot dotyczy sposobu ujęcia przedmiotu (rozważam trójkąt jako poznawany przeze mnie i rozważam siebie jako poznającego trójkąt). Ponieważ poznawanie siebie nie wiąże się z żadną z form poznawczych (*species*) umożliwiających je, to będziemy mieli do czynienia z innym aspektem poznawania siebie samego: „jedną i tę samą rzecz może rozum ujmować w rozmaity sposób”⁴⁴. Mimo wszystko inny aspekt domaga się innego aktu poznawczego. Czy jest to jednak kwestia użycia (*usus*) formy poznawczej przedmiotu poznawanego do wykonania innego aktu, czy też specyficzne ujęcie (*intentio*) spełnianego aktu, pozostaje zagadnieniem rozstrzyganym na różne sposoby⁴⁵? To pytanie z pewnością domaga się głębszych analiz, gdyż zakłada działanie woli na intelekt w ramach wyraźnego samopoznania.

8.4. Sprawnościowe i kwiddytatywne poznanie siebie

Akwinata w ramach wypowiedzi na temat samowiedzy, którą ma dusza, rozważa jeszcze dwa inne aspekty: (1) habitualne poznawanie siebie oraz (2) kwiddytatywną wiedzę duszy o sobie. Pierwszy z nich wiąże się ze stałą obecnością tego, co miało być poznawane, drugi wiąże się ściśle z filozoficznym (i uzasadnionym na poziomie wiedzy) poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, czym ona jest.

Wypowiadając się o pierwszej z nich, akcentuje stałą obecność duszy dla niej samej (*praesentia mentis*). Po pierwsze, należy podkreślić, że nie jest to wiedza o niej w uniwersalnym wymiarze, lecz dotyczy rozpoznawania istniejącej duszy (wyłączona jest w jej ramach zdolność do poznawania jej natury). Po drugie, jest również czymś dostępnym dla każdego, co jest prze-

⁴⁴ ST I, q. 76, a. 3, ad 4.

⁴⁵ François-Xavier Puttalaz jest przekonany, że akt dodatkowego poznania jest konkurencyjny (ale nie przeciwny) względem nawet niewyraźnego poznania siebie w ramach poznawanego przedmiotu, wyraża po prostu inne intencjonalnie ujęcie tego samego przedmiotu. Zob. F.-X. PUTTALAZ, *Le sens de la réflexion*, s. 148–154. Z kolei Pasnau sugeruje, że refleksyjne poznanie siebie w ramach poznawanego przedmiotu pozostaje mimo wszystko aktem wyjątkowego zwracania uwagi na przedmiot. Stanowi pewne „cofnięcie się” do podmiotu, który poznaje przedmiot. Zob. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, s. 343–346. Scarpelli-Cory, mówiąc o wyraźnym poznaniu siebie, zwraca uwagę, że jest to akt introspekcji, przez który intelekt zwraca uwagę na swoje akty. Ten Augustyński element, wykorzystany przez Tomasza, najlepiej pokazuje znaczenie wyraźnego aktu samopoznania. Podkreśla ona jednocześnie, że ten akt jest czymś aktualnym (w sensie czasowym) i nie jest tylko kwestią korzystania z pamięci intelektualnej. Jest aktem, w ramach którego w specyficzny sposób ukazuje się intelekt i podmiot poznający w akcie. Zob. TH. SCARPELLI-CORY, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, s. 167–169.

ciwne na przykład wobec wiedzy o duszy, którą człowiek miałby uzyskiwać w ramach studiów nad jej naturą (czymś innym jest więc sprawność wiedzy, którą jest psychologia). Jeśli istota duszy jest obecna w aktach poznawczych, to jej sprawnościowa obecność nie musi gwarantować jej poznawania⁴⁶. Sprawnościowe poznanie duszy nie oznacza jakiegoś jej postrzegania, raczej jest pewnym stanem, dzięki któremu może zachodzić spostrzeganie siebie w aktach⁴⁷. Po trzecie, należy podkreślić, że nie jest to stan (nie w przypadłościowym sensie), który mógłby podlegać dalszemu usprawnieniu, a w związku z tym jest czymś wrodzonym, co nie pochodzi z naturalnych aktów poznawczych⁴⁸. Po czwarte, naturalna zdolność do poznawania siebie jest bardzo bliska samej możliwości intelektualnej, która warunkuje poznanie (intelekt możliwościowy) oraz chcenie (wola). Tomasz pisze: „umysł poznaje siebie poprzez siebie, ponieważ sam umysł jest tym, z czego może przejść do aktu, w którym poznaje siebie, uświadamiając sobie, że istnieje (...) To, jaka jest jego natura, umysł – jak to już powiedzieliśmy – może uświadomić sobie tylko rozważając przedmioty swego działania”⁴⁹. Po piąte, sprawnościowa samowiedza zapewnia ciągłość w aktualnym doświadczeniu siebie. Tomaszowej koncepcji samowiedzy, która zakłada jako warunek zaistnienia, wcześniej spełniane akty, można zarzucić, że nie ma zasady, na której opierałaby się stała tożsamość wszystkich działań. Tymczasem habitualne samopoznanie gwarantuje tego rodzaju tożsamość spełnianych aktów. Wydaje się, że obecność duszy dla niej samej będzie wyrażała się w koncepcji Akwinaty w powiązaniu (relacjach), jakie zachodzi między nią jako aktem a możliwością intelektualną (władzami intelektualnym), którą wyznacza. Tomasz zasadniczo twierdzi, że ten swoisty rodzaj wiedzy o duszy przedmiotowo dotyczy jej istnienia (tego, że jest, a nie tego, że miałaby być aktem istnienia).

Jeśli chodzi o wiedzę kwiddytatywną (definicyjną), to Tomasz o niej mówi, gdy akcentuje znajomość ogólnych twierdzeń o duszy, które można

46 Zob. QDV q. 10, a. 8, ad 11: „Ad undecimum dicendum, quod sicut non oportet ut semper intelligatur in actu, cuius notitia habitualiter habetur per aliquas species in intellectu existentes; ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens, cuius cognitio inest nobis habitualiter, ex hoc quod ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens”.

47 ST I, q. 93, a. 7, ad 4: „Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter”.

48 QDV q. 10, a. 8, ad 1: „Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere (...) Et ideo mens antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse”.

49 QDV q. 10, a. 8, ad sc. 1. „(...) mens seipsam per seipsam cognoscit, quod ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse (...) Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione obiecti sui, ut dictum est”.

zaaplikować do siebie. Wiedza kwiddytatywna ukazuje istotę duszy (*quidditas animae*), to czym ona jest, jaka jest jej struktura, przez co może nastąpić poznawanie siebie jako takiego bytu, który ją ma. Tomasz nawet nie waha się określić i utożsamić tego rodzaju wiedzy – wiedzy o duszy z wiedzą o intelekcie⁵⁰. Gdy Tomasz pisze *Komentarz do „O duszy”* wskazuje na charakter i wyjątkowość *scientia de anima*: „Jednak ta wiedza o duszy ma obydwie [własności]: ponieważ jest zarówno pewna – tego bowiem każdy może doświadczyć w sobie, że ma duszę, jak i tego że dusza jest tym, co daje mu życie. Jest również szlachetniejsza – dusza bowiem jest szlachetniejsza wśród niższych stworzeń”⁵¹. Akwinata zwraca także uwagę na użyteczność takiej wiedzy, gdyż dotykając tematu władz duszy okazuje się wyjątkowa: „poznanie duszy wydaje się bardziej pomagać w poznaniu wszelkiej prawdy, którą zajmują się inne nauki. Zapewnia ona niezwykle możliwości wszystkim częściom filozofii. Jeśli zwrócimy uwagę na filozofię pierwszą, to nie możemy dojść do poznania rzeczy boskich i najwyższych przyczyn inaczej niż przez to, co nabywamy przez władzę intelektu możnościowego. Gdyby bowiem nie była nam znana natura intelektu możnościowego, nie moglibyśmy znać porządku substancji oddzielonych, tak jak mówi Komentator w XI księdze *Metafizyki*. Jeśli zaś odniesiemy się do filozofii moralnej, to nie możemy doskonale dojść do nauki moralnej, jeśli nie znamy władz duszy. Stąd jest to, że Filozof w księgach *Etyki* przypisuje każdej mocy różne władze duszy. W naukach naturalnych jest ona użyteczna, gdyż większa część rzeczy naturalnych ma duszę, a sama dusza jest źródłem i zasadą wszelkiego ruchu w rzeczach ożywionych”⁵².

Tomasz, komentując tekst Arystotelesa, zwraca uwagę, że zdefiniowanie duszy nastrocza wielu problemów, jednak to, co jest najważniejsze w odpowiedzi na pytanie, czym jest (*quid est*), związane jest ze wskazaniem na pryncypia istotowe (*principia essentialia*), stanowiące duszę (substancja/

50 Por. SCG II, c. 75.

51 *InDa* I, l. 1, n. 6: „Haec autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet: quia et certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam, et quod anima vivificet. Et quia est nobilior: anima enim est nobilior inter inferiores creaturas”.

52 *InDa* I, l. 1, n. 7: „(...) cognitio de anima videtur multum proficere ad omnem veritatem, quae traditur in aliis scientiis. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones. Quia si ad philosophiam primam attendamus, non possumus devenire in cognitionem divinarum et altissimarum causarum, nisi per ea quae ex virtute intellectus possibilis acquirimus. Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem substantiarum separatarum, sicut dicit Commentator super undecimo *Metaphysicae*. Si vero attendatur quantum ad morale, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae. Et inde est, quod philosophus in *Ethicis* attribuit quaslibet virtutes diversis potentiis animae. Ad naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis”.

przypadłość, akt/możliwość, forma/materia) oraz przypadłości właściwe (*accidentia propria*)⁵³. Wiedza o duszy jest pewną dziedziną, która różni się od samowiedzy, jednak jej interioryzacja pozwala na lepsze poznanie samego siebie. Ta dyscyplina nie jest zresztą aż tak bardzo oddalona od naturalnego poznawania, które dokonują intelekt możliwościowy i czynny.

Metodologia poznawania duszy opiera się na stopniowym przechodzeniu od przedmiotu poznawanego do aktów, a następnie wskazywaniu na władze poznawcze, które prowadzą do poznania duszy: „jest czymś wspólnym dla wszystkich władz duszy, że akty poznaje się przez przedmioty, władze przez akty, a duszę przez jej władze. Tak więc i duszę intelektualną poznaje się przez jej poznanie intelektualne. Forma poznawcza nabyta z wyobrażeń nie jest formą substancji oddzielonej i nie można jej przez nią poznać tak, jak w pewien sposób jest przez nią poznawany intelekt możliwościowy”⁵⁴. Poznawanie siebie, które jest możliwe dzięki wiedzy kwiddytatywnej, sprowadza się do poznawania władz, które pomagają w dostrzeganiu i rozumieniu spełnianych aktów, i co ważne, nie tylko aktów poznawczych, ale także wolitywnych oraz poznaniu posiadanych sprawności i cnót. Tomasz pisze, że działanie ludzkiego intelektu „dąży do tego, co ujęte w wyobrażeniach, następnie powraca do swojego aktu poznawania, a ostatecznie do postaci, sprawności, władz i istoty samego umysłu”⁵⁵. Oczywiście Tomasz, mówiąc o tego rodzaju samopoznaniu, podkreśla, że nie musi ono zachodzić u każdego człowieka: „wielu, wiedząc, że ma duszę, nie wie, czym jest dusza”⁵⁶. Nie ukrywa on, że tego rodzaju poznanie po prostu nie jest łatwe, gdyż niełatwo pojedynczemu człowiekowi uzyskać pewność wynikającą z filozoficznego identyfikowania natury duszy⁵⁷.

Tomaszowa koncepcja poznawania przez duszę swojej istoty ze względu na oparcie się na podziale intelektów będzie znacząco różniła się od koncepcji, które zostały wprowadzone w nowożytnym okresie filozofii. Tomasz wbrew Kartezjuszowi będzie utrzymywał, że poznanie siebie jest nieoddzielalne od spostrzegania pozaumysłowych przedmiotów myśli – u Tomasza nie będzie czegoś takiego, jak „czyste ja”, lecz byt zmysłowo-intelektualny, który mając odpowiednie władze doświadcza jednocześnie swojej aktywności (tego, że pojmuje w akcie poznawaną rzeczywistość). Podobnie wbrew Hume’owi

53 *InDA* I, l. 1, n. 10–12. Zob. S. A. BOER, *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle’ «De anima»* c. 1260–c.1360, s. 98–103.

54 *QDDA*, q. 16, ad 8. Por. *QDDA*, q. 3, ad 4; *SENT* III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3.

55 *QDV* q. 10, a. 9, co. Zob. *SENT* III, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3.

56 *QDV* q. 10, a. 9, co.

57 Zob. *QDV* q. 10, a. 8, ad sc. 8.

Tomasz będzie utrzymywał, że intelekt poznaje siebie jako realny byt intelektualny, który ma tożsamość zapewnianą nie wyłącznie przez akty, ale przez odpowiedni sposób istnienia i habitualny charakter wiedzy. Jest tak dlatego, że Tomasz uznawał, iż poznawany przez intelekt ludzki przedmiot właściwy (istota rzeczy materialnej) pozostaje czymś podstawowym także w tych aktach, w których intelekt zwracałby się do nich samych.

ROZDZIAŁ 9

VERBUM INTERIUS I VERBUM CORDIS – WEWNĘTRZNE SŁOWO INTELEKTU MOŻNOŚCIOWEGO A SŁOWO SERCA I SŁOWO ZEWNĘTRZNE

Przedstawianie Tomaszowej koncepcji intelektu i poznania intelektualnego bez ukazania roli mowy i rodzenia słowa wewnętrznego (*verbum interius*) pozbawiałoby jej czegoś kluczowego i naczelnego. Nie ma wątpliwości, że filozofii intelektu nie stanowi tylko opis władz przez ich przedmioty i akty, a także ukazywanie jej podmiotu, którym jest dusza. Jądem Tomaszowej koncepcji poznania intelektualnego pozostaje „mowa intelektu”, która powstaje w trakcie drogi poznawczej prowadzącej od rzeczy istniejącej do intelektu możliwościowego i woli, która reaguje na to, co otrzyma od intelektu. Akt intelektualnego rozumienia kończy się bowiem zrodzeniem słowa wewnętrznego i wywołuje dalsze skutki w postaci budowania wiedzy oraz podejmowanych z miłością działań wyznaczonych rozpoznaniem przedmiotem.

9.1. Intelekt możliwościowy jako intelekt receptywny

Na początku należy odróżnić recepcję poznawczą (sam odbiór postaci poznawczej aktualizującej intelekt), jakiej dokonuje intelekt możliwościowy przy udziale intelektu czynnego, od rozumienia (*intelligere*). Rozumienie jest ujawnieniem elementów istotowych bytu (pryncypiów) w *species intelligibilis*. Forma poznawcza aktualizująca intelekt możliwościowy jest proporcjonalnym do intelektu, a wyabstrahowanym przez intelekt czynny oddziaływaniem bytu¹. Rozumienie będzie więc takim zaktualizowaniem intelektu możliwościowego, które wywołuje odpowiednie skutki, za które odpowiedzialny jest już sam intelekt możliwościowy. Jeśli jest on faktycznie w możliwości wobec wszelkich przedmiotów intelektualnych, to stan rozumienia nadal jest stanem możliwości, jednak dołączone jest do niego formowanie pojęć i słów. Oznacza to z całą pewnością, że intelekt ten pozostaje w relacji oczekiwania na aktualizujący przedmiot. Odróżnienie samej recepcji formy i tego, co ona wywołuje, wiąże

1 Zob. L. SZYNDLER, *Zagadnienie „verbum cordis”...*, s. 64.

się z odróżnieniem dwóch intelektów, gdyż jest próbą pokazania relacji między intelektem człowieka a jego przedmiotem. Tomasz pokazuje, że nabywanie form poznawczych jest informowaniem lub też kształtowaniem intelektu możliwościowego. Tomasz pisze wyraźnie: „intelekt, otrzymawszy formę poznawczą rzeczy (*per speciem rei formatus*), tworzy w sobie (*format in seipso*) pewne ujęcie rzeczy poznanej, które jest jej istotą wyrażoną przez definicję (...) Nie mogłoby zaś tak być, gdyby intelekt nie tworzył sobie powyższego ujęcia umysłowego (*sibi intentionem praedictam formaret*)”².

Rozumienie (*intelligere*) jest aktem, który uzyskuje swój kres w postaci *intellectum*. To ostatnie jest uzyskaniem doskonałości i spełnienia w ramach aktu poznawania. Kres z całą pewnością jest poprzedzony aktualizacją intelektu możliwościowego, która nie jest nieskończonym procesem. Ten akt wieńczy zrodzenie słowa (*verbum*). To zagadnienie właściwie wprowadza do problematyki słowa wewnętrznego, które odpowiada rozumieniu (*intellectum*) nie tyle w aspekcie aktu, który dokonuje się pod wpływem postaci poznawczej, ile bardziej w aspekcie właśnie kresu, będącego jego spełnieniem³. Warto pamiętać, że w języku polskim używa się określenia „rozumienie” w odniesieniu zarówno do aktu *intelligere*, jak i *intellectum*. Jednak w tekstach Tomasza te dwa określenia są radykalnie różne także ze względu na relację, jaka zachodzi między początkiem i kresem (*principium – terminus*)⁴.

Problematykę słowa wewnętrznego zazwyczaj się bagatelizuje w filozofii ze względu na uwikłanie w kontekst, w jakim się pojawia. Chodzi o problematykę teologiczną: rodzenie Słowa, relacje między Osobami w Trójcy, problem wielości idei znajdujących się w umyśle Boga⁵. Akcentowanie jednak tego zagadnienia i ustawianie go w centrum wywołuje skutek odwrotny – niektórzy tomiści egzystencjalni uznają ją za nieprzekonującą, wykorzystując wyłącznie drugi aktu intelektu (*compositio et divisio*) do opisu sposobu poznawania zarówno istoty rzeczy materialnych, jak i ich istnienia. W takiej

2 SCG I, c. 53. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. 1, s. 146. Zob. SCG IV, c. 19: „Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur”.

3 Zob. QDV q. 4, a. 1, ad 1, ad 9.

4 SCG IV, c. 11: „Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum”.

5 Tematów filozoficznych w ramach tej problematyki jest o wiele więcej. Co najmniej dwa z nich zasługują na uwagę. Tomasz wielokrotnie wprost podejmuje problem relacji (i różnicy) między *species intelligibilis* i formowanym słowem. Zob. QQDL V, q. 5, a. 2, co. Drugi z tych tematów to stale pojawiający się wątek różnicy między intelektem a formowanym słowem (a co za tym idzie ustalanie statusu ontycznego słowa, które jest przypadłością). Zob. DF, c. 3, co; *InIO* c. 1, l. 1.

sytuacji poznanie ludzkie dokonuje się albo drogą abstrahowania, albo też wyrażania wiedzy w postaci sądów twierdzących bądź przeczących.

9.2. Słowo w intelekcie jako konieczny element wyjaśniający naturę intelektu

Z całą pewnością najlepszym fragmentem wyjaśniającym wielość elementów potrzebnych do ukazania aktu intelekt, ale jednocześnie tłumaczącym ich zależność, jest tekst pochodzący z *Kwestii dyskutowanej o mocy Boga*: „umysł (*intelligens*) zaś w poznawaniu może być przyporządkowany do czterech rzeczy, a mianowicie do poznawanej rzeczy, do formy poznawczej, przez którą jest aktualizowany, do swojego poznawania oraz do pojęcia w intelekcie. Owo pojęcie (*conceptum*) różni się od trzech poprzednich rzeczy. Od poznawanej rzeczy (*res intellecta*) różni się tym, że niekiedy poznawana rzecz jest poza intelektem, a pojęcie w każdym wypadku jest w intelekcie. Ponadto pojęcie w intelekcie przyporządkowane jest do poznawanej rzeczy jako do celu. Po to bowiem intelekt formuje w sobie pojęcie rzeczy, żeby tę rzecz poznać. Od formy poznawczej różni się zaś tym, że formę poznawczą (*species intelligibilis*), która aktualizuje intelekt, ujmuje się jako zasadę działania intelektu, gdyż każdy działający działa, o ile jest w akcji, a jest aktualizowany przez jakąś formę, która musi być zasadą działania. Pojęcie w intelekcie (*conceptio intellectus*) różni się też od działania intelektu, gdyż pojęcie to ujmuje się jako kres działania i jako coś ustanowionego przez intelekt. Intelekt bowiem przez swoje działanie formułuje definicję rzeczy albo też zdanie twierdzące lub przeczące. To zaś pojęcie w intelekcie nazywamy u ludzi słowem we właściwym sensie, bo jest ono tym, co oznacza zewnętrzne słowo. Zewnętrzne wypowiedzenie bowiem nie oznacza ani samej poznanej rzeczy, ani formy poznawczej, ani aktu intelektu, lecz pojęcie w intelekcie, za pośrednictwem którego odnosi się do rzeczy”⁶. Ten długi *passus* jest

6 QDP q. 8, a. 1, co.: „Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur:

pewnym syntetycznym uporządkowaniem problematyki, wskazującym na zasadnicze twierdzenia o operacjach intelektualnych oraz na znaczącą rolę formowanego w intelekcie pojęcia (*conceptio*) i słowa (*verbum intellectus*). To, co kluczowe, związane jest z podkreśleniem poznawanej rzeczy istniejącej jako źródło intelektualnych czynności poznawczych, a także jako cel, do którego zmierza wypowiadanie słów (nie tylko by je nazywać, ale również, by je lepiej przez słowa poznawać)⁷. Równie ważne jest zaznaczenie przez Tomasza równości, jaka zachodzi między pojęciem intelektu a słowem, które choć w tym fragmencie nie jest określone jako słowo wewnętrzne, to jednak jest przeciwstawione słowu zewnętrznemu, gdyż jest tym, co oznacza słowo zewnętrzne. Ostatnia uwaga wymaga wyjaśnienia, gdyż określenie słowa wewnętrznego jako tego, przez co (*quo mediante*) poznaje się rzecz istniejącą, może budzić wątpliwości, czy samo przypadkiem nie jest przedmiotem poznania, a także czy jest tym samym, co intelekt w akcie (i jest także czymś innym niż akt *intelligere*)⁸.

9.3. „Mowa” intelektu

Warto podkreślić, że według Akwinaty mówienie (*dicere*) jest ściśle związane z poznaniem intelektualnym (*intelligere*), co wcale nie oznacza, że zakresowo terminy te się pokrywają⁹. Z mową ludzkiego intelektu jest to związane o tyle, o ile ludzkie pojmowanie warunkuje mówienie (nie ma mówienia bez uprzedniego aktu pojmowania), ale także że mówienie to rozumienie, o ile dodamy, iż wiąże się z wypowiadaniem czegoś na zewnątrz intelektu. Tomasz pisze: „mówienie oznacza nie tylko rozumienie, ale także

hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. IV, s. 359.

⁷ Zob. M. A. KRĄPIEC, *Język i świat realny*, s. 47–48.

⁸ W *Komentarzu do Ewangelii Jana* Tomasz również wskazuje na różnice między słowem wewnętrznym a władzą intelektu (*intellectus*), postacią intelektualnie poznawalną (*species intelligibilis*) oraz aktem intelektu (*intelligere*). Wskazuje jednoznacznie, że słowo wypowiadane na zewnątrz w żaden sposób nie odnosi się (nie oznacza) ani do samego intelektu, ani do postaci, ani do aktu pojmowania. Słowo zewnętrzne oznacza słowo wewnętrzne, które powstaje w intelekcie. Jak zaznacza, w przypadku aktu pojmowania różnica między nim a słowem wewnętrznym polega na tym, że słowo „wychodzi poza intelekt”. „To zaś, co intelekt tworzy w procesie pojmowania jest słusznie nazywane słowem wewnętrznym (*Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format*)”. *In IO* c. 1, l. 1. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, s. 26.

⁹ Fragmentem najlepiej oddającym zasadność wiązania poznania intelektualnego ze słowem jest pochodzący z *Komentarza do Ewangelii Jana*: „Patet ergo quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid format; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum”. *In IO* c. 1, l. 1.

rozumienie polegające na wyrażaniu pewnego pojęcia poza sobą; a nie możemy rozumieć inaczej, jak tylko wyrażając takie pojęcia – dlatego wszelkie nasze rozumienie w ścisłym znaczeniu jest mówieniem”¹⁰. Można byłoby przekornie zapytać, czy można mówić o jakiejś aktywności intelektualnej bez formowania słowa. Odpowiedź zgodna z myślą Akwinaty narzuca się sama – może funkcjonować poznanie (np. *cogitatio*), ale będzie się ono dokonywać bez rozumienia. Jakikolwiek poznanie intelektualne prowadzi bowiem do rozumienia i słowa: „Samo bowiem poznanie umysłowe nie dopełnia się, jeśli w umyśle poznającego (*in mente intelligentis*) coś nie zostaje pojęte (*concipiatur*); nazywamy to słowem. Tego bowiem, co jest w naszym umyśle, zanim ukształtuje się jakieś pojęcie, nie nazywamy poznawaniem, lecz myśleniem zmierzającym do poznania (*cogitare ad intelligendum*)”¹¹.

Trzeba zaznaczyć, że Tomasz używa trzech wyrażen na określenie słowa, które funkcjonuje w ludzkim intelekcie zanim zostanie wypowiedziane: *verbum interius*, *verbum cordis*, *verbum mentis*¹². Są one równoważne i trudno w tekstach Akwinaty dostrzec jakieś wyraźne uzasadnienie pozycjonowania jednego z nich. Wręcz wydaje się, że akcentowanie opozycji relatywnej między słowem wewnętrznym a zewnętrznym pozwala na uznanie *verbum interius* za określenie kluczowe dla Tomasza. Jeśli to zaakcentujemy, to możemy dostrzec pewną wyjątkowość określenia „słowa serca”, które jest słowem wewnętrznym wiążącym poznającego z tym, co poznawane w pewien sposób, a mianowicie z upodobaniem realizującym się w woli. Można jednak kontrargumentować, że właściwie każde słowo wewnętrzne czyni to samo.

Warto zauważyć, że Akwinata korzystał z trzech źródeł, które wpłynęły na jego rozumienie problematyki słowa i zadecydowały o potrójnym szerszym jego rozumieniu. Tymi źródłami są *Hermeneutyka*, *Metafizyka*, *O duszy* Arystotelesa, *O Trójcy Świętej*¹³ Augustyna i *O wierze prawdziwej* (*De fide*

10 QDV q. 4, a. 2, ad 5. Zob. *InIO* c. 1, l. 1.

11 QDP q. 9, a. 9, co.: „Ipsum enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiat, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. V, s. 227.

12 Zob. F. E. CROWE, R. M. DORAN (red.), *Collected Works of B. Lonergan...*, s. 12–24.

13 Zob. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* X, 15; XV, 18–19: „Inne bowiem znaczenie mają słowa, które przez wymawianie ich sylab albo ich powtarzanie w myśli zajmują pewną przestrzeń czasu; a inne jest znaczenie słowa wywołanego w duszy przez przedmiot poznawany; słowo, które pamięć może wyrażać i określać, nawet jeżeli sama rzecz jest mówiącemu niemiła. A wreszcie czym innym jest słowo, gdy dusza ma upodobanie w tym, co poczyną. (...) A więc to słowo, które teraz chcemy wyróżnić i podsunąć, to jest poznanie złączone z miłością. Kiedy bowiem dusza zna siebie i miłuje, wówczas słowo jej łączy się z nią przez miłość. (...) Niektóre więc myśli są mową serca. I serce również ma swoje usta. (...) A kiedy mówimy, że myśli są słowami serca, nie przeczymy, że mogą one być zarazem wizjami powstającymi z zasobu intuicyjnego poznania, w każdym razie, gdy są prawdziwe. (...) Myśl ukształtowana na podstawie tego, co już

orthodoxa)¹⁴ Jana Damasceńskiego. Od Arystotelesa Tomasz przejął teorię znaczenia (sygnifikacji) – „to, co jest w głosie, jest znakiem tych doznań, które są w duszy; a to, co jest zapisane, jest znakiem tego, co jest w głosie”¹⁵, teorię definiowania – „jeżeli słowa nie mają żadnego znaczenia, to zostaje zniesiona wszelka wymiana myśli między ludźmi”¹⁶, a także rozumienie intelektu, jego aktów i funkcjonowania w intelekcie podobieństw rzeczy¹⁷. Jeśli chodzi o Augustyna i Jana Damasceńskiego, to zinterpretowanie ich myśli odnaleźć można w *Komentarzu do Sentencji*: „Jeśli pojmimy wypowiedź (mowę) według tego, że jest tylko w części intelektualnej, to jest ona słowem serca, co również inni nazywają słowem rzeczy, gdyż jest bezpośrednim podobieństwem samej rzeczy. I Jan Damasceński mówi o niej, że jest naturalnym ruchem intelektu, jakby jego światłem i blaskiem; a przez Augustyna jest nazywana słowem wyciśniętym w duszy. Według tego, że jest w wyobraźni, niekiedy ktoś wyobraża sobie głos, którym chciałby ukazać pojęcie intelektu, takie jest słowo, które ma wyobrażenie głosu, a przez innych jest nazywane słowem gatunkowym głosu, a przez Jana Damasceńskiego nazywane jest słowem oznajmionym w sercu, a przez Augustyna słowem duszy pomyślanym w ukryciu. Według tego, że jest teraz w działaniu cielesnym [realizowanym] przez ruch języka i innych członków cielesnych, nazywane jest słowem głosowym. I Jan Damasceński słowo to, którym jest anioł, mianowicie posłane [nazywa] inteligencją, a Augustyn słowem ustanowionym w sylogizmie. Twierdzą, że słowo głosowe oraz to, które ma wyobrażenie głosu, nie może być przypisane Bogu inaczej niż metaforycznie. Słowo serca zaś, które powstaje tylko w intelekcie, można orzekać wprawdzie o Bogu niż o innych”¹⁸. Oznacza to, że Tomasz, korzystając z tradycji, uznaje istnienie trzech rodzajów słów: słowa serca, słowa mającego wyobrażenie głosu oraz słowa zewnętrznego. W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* uznaje, że pierwsze dwa z pewnością można

wiemy, jest tym słowem wypowiedzianym w głębi serca. Nie jest to słowo ani greckie, ani łacińskie, ani z żadnego innego języka”. Tomasz wykorzystuje Augustyńskie rozumienie słowa m.in. w ST I, q. 107, a. 1, co.

14 Kluczowy pozostaje fragment rozdziału trzynastego: „Bo słowo w ogóle, to najpierw naturalny akt umysłu, przez który umysł przejawia swoje działanie, pojmując i myśląc – niejako jego światło i blask. Następnie słowo to jakby wypowiedź ukryta w sercu. A wreszcie słowo to wyjaśnienie myśli na zewnątrz. (...) wymienione na pierwszym miejscu słowo jest naturalnym rezultatem rozumu, ustawicznie z niego wypływającym w sposób naturalny. Drugie nazywa się słowem wewnętrznym, trzecie zaś słowem zewnętrznym”. JAN DAMASCEŃSKI, *O wierze prawdziwej* I, 13, s. 59–60. Według Jana Damasceńskiego zatem istnieją trzy słowa – słowo, słowo wewnętrzne (słowo serca) oraz słowo zewnętrzne. Zob. ST I, q. 34, a. 1, co.

15 ARYSTOTELES, *Hermeneutyka* I (16a3), tłum. P. Stefańczyk, w: TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, s. 50.

16 ARYSTOTELES, *Metafizyka* IV, 4 (1006b4), s. 76–77. Kluczową tezę mającą znaczenie dla definicji jest wyrażenie, że definicje rzeczy mają ścisły (choć nie zawsze jednoznaczny) związek z nazwami.

17 ARYSTOTELES, *O duszy* III, 3–8 (427a17–432a15), s. 117–136.

18 SENT I, d. 27, q. 2, a. 1, co.

określić jako słowo wewnętrzne, w związku z tym pierwsze jest wypowiedzane bez głosu, a drugie w powiązaniu z głosem, ale bez zewnętrznej wypowiedzi (*exteriorius expressum*)¹⁹. Ostatecznie więc to podział na słowo wewnętrzne oraz słowo zewnętrzne będzie dla Tomasza kluczowy i będzie wynikał z przyjętych przez wcześniejszych autorów rozstrzygnięć. Będzie bowiem oparty na dwóch aktach intelektu – *indivisibilium intelligentiae* oraz *compositio et divisio*: „działanie intelektu bądź to definiującego, bądź oznajmującego, zostaje wyrażone przez słowo wypowiedziane ustami. Dlatego Filozof mówi, że definicja jest tą intelektualną treścią, która jest oznaczona przez nazwę. Ją też tak wyrażoną, czyli uformowaną w duszy, nazywa się słowem wewnętrznym”²⁰.

9.4. Słowa w intelekcie

Spróbujmy się teraz przyjrzeć określeniom Tomasza, aby uporządkować w pewien sposób problematykę formułowania przez intelekt słowa wewnętrznego. Jak zostało powiedziane, Tomasz używa trzech określeń słowa znajdującego się w intelekcie i uformowanego w nim. Jednocześnie stosuje je zamiennie, podkreślając ich wyjątkowość i specyfikę.

- (1) *Verbum interius* – słowo wewnętrzne jest identyczne z samy rozumieniem jako kresem działań intelektualnych – jako takie wymaga wcześniejszego aktu intelektualnego, ale nie wymaga aktów dyskursywnych²¹; słowo intelektu jest identyczne z pojęciem umysłowym (*conceptus mentis*)²², czy też z pojęciem intelektu (*conceptio*

19 QDV q. 4, a. 1, co. W tym fragmencie trzy rodzaje słów są przez Tomasza powiązane nie tyle z tradycją, ile z trzema elementami dostrzeganymi w ludzkiej twórczości: celem wytworu, wzorem wytworu i samym wytworem wykonanym. Można tę analogię wykorzystywać do różnych interpretacji, jednak ważne jest, aby zaznaczyć, że Tomasz wychodzi z generalnego założenia, że słowo wewnętrzne jest przyczyną sprawczą i celową słowa zewnętrznego. Słowa zewnętrzne, które w sztuce najlepiej uwiadamniają działalność intelektu będą podkreślać zależność od celu, który wyznacza słowo serca (*verbum cordis*).

20 InIO c. 1, l. 1: „Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definitis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius”. Por. QDP q. 9, a. 5, co.

21 QDV q. 4, a. 1, ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere. (...) Nec hoc requiritur ad rationem verbi quod actus intellectus, qui terminatur ad verbum interius, scilicet formatum in anima, videtur cogitatio importare; sed sufficit qualitercumque aliquid actu intelligatur”. Do aktu dyskursywnego nie musi zaliczać się akt myślenia (*cogitatio*), który może być traktowany szeroko jako akt intelektu w ogóle. Zob. ST I, q. 93, a. 7, co.: „Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit XIV *De Trinitate*. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus”.

22 Zob. ST I, q. 107, a. 1, co.: „Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod

intellectus)²³, a także odpowiada ujęciu intelektualnemu (*intentio intellecta*), a także treści intelektualnej wyznaczonej przez poznawany przedmiot (*ratio intellecta*)²⁴; to słowo wewnętrzne jest przyczyną sprawczą i celową wypowiedzianego wedle niego słowa zewnętrznego – choć słowo wewnętrzne jest trudniej dostępne dla człowieka, to jest wcześniejsze i stanowi zasadę słowa zewnętrznego, w ten sposób słowo wewnętrzne jest tym, co jest oznaczone przez słowo zewnętrzne²⁵; słowo wewnętrzne jest także identyczne ze słowem mądrości, nie tylko w znaczeniu teologicznego odniesienia do Słowa, ale także w odniesieniu do formowania słowa pod wpływem sprawności mądrości²⁶;

- (2) *Verbum mentis* – nie tylko słowo wewnętrzne jest przeciwstawione słowu zewnętrznemu, ale również słowo umysłu, tym samym słowo umysłu odpowiada słowu wewnętrznemu²⁷; słowo wypowiedziane na zewnątrz oznacza słowo umysłu, i to słowu umysłu, które jest tożsame z pojęciem umysłu (*conceptio mentis*), we właściwym sensie przypisać należy znaczenie słowa w ogóle²⁸; słowo umysłu ma także ścisły związek z poznaniem wniosków wynikających z przesłanek – nie tyle ono samo wynika z przesłanek, ile oddziaływanie intelektu czynnego i poznanie pierwszych zasad, gwarantujących poprawne wnioskowanie, wpływają na jego zrodzenie; w ten sposób słowo umysłu nie tyle wynika ze sprawności wiedzy, ile ze sprawności mądrości, z poznania przyczyn i zasad, które owocują formowaniem wypowiedzi rozumiejącej²⁹;

conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus Angelus alteri”.

23 Zob. CT I, c. 38, co.: „Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur”.

24 Zob. SCG IV, c. 11: „Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum”.

25 QDV q. 4, a. 1, co. Por. QDP q. 9, a. 5, co.

26 CT I, c. 216: „Nihil enim est aliud verbum interius uniuscuiusque intelligentis nisi conceptio sapientiae eius”. Zob. SCG IV, c. 12: „Cum vero secundum sapientiae habitum in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quae est interius verbum, sapientiae nomen accipere solet: secundum illum modum loquendi quo actus et effectus nominibus habituum a quibus procedunt, nominantur; quod enim iuste fit, interdum iustitia dicitur; et quod fit fortiter, fortitudo; et generaliter quod virtuose fit, virtus dicitur. Et per hunc modum, quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia alicuius”.

27 SENT I, d. 11, q. 1, a. 1, ad 4. Zob. InIO c. 1, l. 1.

28 ST I, q. 34, a. 1, co.: „Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa, tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur”.

29 SENT I, d. 34, q. 2, a. 1, ad 2.

- (3) *Verbum cordis* – słowo to jest skutkiem działania aktu poznawczego intelektu, który pochodzi z niego (*ex vi intellectiva proveniens*) oraz z poznania (*ex eius notitia procedens*), słowo to jest tym, co oznacza głos³⁰; podobnie jak inne słowa, przeciwstawione jest słowu zewnętrznemu i utożsamione z pojęciem intelektu (*conceptio intellectus*)³¹; ma wyjątkowo intelektualny charakter i zostaje formowane bez udziału innych władz poznawczych³²; słowo serca służy nie tylko do manifestowania innym własnego poznania, ale także do ukazywania sobie aktów poznawczych – takie przedstawienie pozwala na utożsamienie słowa serca ze słowem wewnętrznym³³; słowo to podobnie jak inne jest identyczne z rozumieniem tego, co jest aktualnie poznawane (*intellectum*)³⁴; słowo serca ma pewne wyjątkowe określenie, choć pozostaje w poznającym, to jednak związane jest z pewnym nastawieniem (*habitus*) do rzeczy, która jest poznawana – ten związek wyznacza relację miłości, w której zaangażowana zostaje wola; słowo serca nazywane również słowem rzeczy (*verbum rei*) jest także bezpośrednim podobieństwem samej rzeczy³⁵.

Właściwie niezauważanym przez badaczy określeniem w opisywanym kontekście jest jeszcze inne wyrażenie, w ramach którego należy pokazać funkcjonowanie słowa w intelekcie możliwościowym. Tym typem słowa jest słowo intelektu – *verbum intellectus*, które zresztą wskazuje na właściwy podmiot, w którym powstaje. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że słowo intelektu jest uzyskanym dzięki poznaniu bytu, skutkiem działania intelektu możliwościowego. Słowo intelektu jest wyrażeniem aktu poznawczego³⁶. Sło-

30 ST I, q. 27, a. 1, co.: „Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis”. Zob. QQDL V, q. 5, a. 2, co.: „Respondeo. Dicendum, quod secundum Augustinum, XV *De Trinitate* verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius”.

31 InMT c. 1, l. 4.

32 SENT I, d. 27, q. 2, a. 1, co.

33 QDV q. 4, a. 1, ad 5: „Ad quintum dicendum, quod quamvis apud nos manifestatio, quae est ad alterum, non fiat nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad seipsum fit etiam per verbum cordis; et haec manifestatio aliam praecedat; et ideo etiam verbum interius verbum per prius dicitur”.

34 QDV q. 4, a. 1, co.: „Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et corporeitate et omni defectu; et huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum”.

35 ST I, q. 37, a. 1, ad 2.

36 QDV q. 4, a. 2, co.: „Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum”.

wo intelekcie jest kresem, jaki osiąga intelekt w momencie uzyskania formy poznawczej (*forma intelligibilis*): „gdy więc nasz intelekt ujmuje istotę jakiejś rzeczy, która istnieje samoistnie poza umysłem (*extra animam*), dokonuje się pewne udzielanie tej rzeczy (*communicatio rei*) zgodnie z tym, jak nasz intelekt przyjmuje w pewien sposób od rzeczy wewnętrzną jej formę. Ta zaś forma poznawalna umysłowo (*forma intelligibilis*), istniejąca w naszym intelekcie, pochodzi w pewien sposób od rzeczy zewnętrznej. (...) Zarówno bowiem sama forma pojęta przez poznającego przechodzi w pewien sposób w pojęcie, gdy formuje ją intelekt, jak też pewna jedność jest zachowana między formą pojętą, która pochodzi, i rzeczą, od której pochodzi – obydwie mają przecież byt umysłowy, gdyż jedną jest intelekt, a drugą jest forma poznawalna umysłowo, która nazywana jest słowem intelektu”³⁷. Formowanie słowa wyraża zarówno rzecz poznaną, jak również sam intelekt możliwościowy, który formuje przy współdziale intelektu czynnego. To właśnie w tym kontekście należy uznać tożsamość słowa intelektu z *intellectum* oraz *conceptio intellectus*. Słowo intelektu jest pojęciem intelektu, które w wyrażeniu głosowym znaczy to, co niezłożone, oraz to, co złożone, gdy intelekt działa wedle swoich naturalnych aktów. Tym samym widzimy, że słowo intelektu wynika z nich, jest ich kresem³⁸. Akwinata nie ma wątpliwości, że to słowo intelektu może być określone jako swoiste „poczęcie”, a także manifestowanie poznanego bytu. I to o tyle jest ważne, że to, co poczęte w intelekcie nie ma w sobie żadnego elementu sprzecznego. Będzie to oznaczało, że nie można pojąć tego, co jest wewnętrznie sprzeczne. To, że rzecz sprzeczna jest niepoznawalna ze względu na brak *species intelligibilis*, powoduje, że intelekt nie może wyrazić jej w słowie. Podobnie jest z nieskończonością, której człowiek nie można wyrazić słowem³⁹.

Akwinata, mówiąc o formowaniu słowa intelektu, porównuje je do formowania się wyobrażenia (*phantasma*) w wyobraźni. Podkreśla wyraźnie, że w przypadku zmysłów zewnętrznych mamy z konieczności do czynienia z obecnością przedmiotu poznawanego wywołującego w nich zmiany – „dzięki formie, która jest w nim wyciśnięta, spostrzega”⁴⁰. Intelekt

37 QDP q. 2, a. 1, co.: „Cum enim alicuius rei extra animam per se subsistentis noster intellectus concipit quidditatem, fit quaedam communicatio rei quae per se existit, prout a re exteriori intellectus noster eius formam aliquo modo recipit; quae quidem forma intelligibilis, in intellectu nostro existens, aliquo modo a re exteriori progreditur. (...) quia videlicet et ipsa forma intellecta ab intelligente in intellectum aliquo modo progreditur cum intellectus eam format; et unitas quaedam servatur inter formam conceptam quae progreditur et rem unde progreditur, quia utrumque habet intelligibile esse, nam unum est intellectus, et aliud est intelligibilis forma, quae dicitur verbum intellectus”.

38 QDV q. 4, a. 2, co.

39 Zob. QQDL IX, q. 1, ad s.c.

40 QQDL V, q. 5, a. 2, ad 2: „(...) cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit”.

i wyobrażnia formują na podstawie *species sensibilis* jak również *species intelligibilis* odpowiednią dla poznawania formę – będzie to *forma imaginata*⁴¹ oraz *verbum intellectus*⁴².

Według Tomasza słowu intelektu (*verbum intellectus*) odpowiada pojęcie intelektu (*conceptio intellectus*) a także ujęcie intelektualne (*intentio intellecta*)⁴³. Każde z tych określeń wskazuje na rolę słowa (pewną relacją), które albo jest poczętym w intelekcie podobieństwem rzeczy poznanej, albo też ma odniesienie (nastawienie⁴⁴) do rzeczy poznanej. Te trzy równoważne elementy stanowią przedmiot Tomaszowego wykładu wyrażającego stosunek pojęć do rzeczy, a tym samym ustanawiającego różnicę, jaka zachodzi między rodzajami pojęć (ostatecznie także różnicę między tym, co zostanie określone jako *intentio prima et secunda*). W *Komentarzu do Sentencji* pisze: „Trzeba wiedzieć, że pojęcie intelektu (*conceptio intellectus*) ma trojakie odniesienie do rzeczy, która jest poza duszą. (1) Niekiedy bowiem to, co intelekt poczynna, jest podobieństwem rzeczy istniejącej poza duszą, jak i to, że poczynna się w nim to, co związane jest z nazwą człowieka. Takie pojęcie intelektu ma bezpośrednio fundament w rzeczy, o ile rzecz sama, z racji swojej zgodności z intelektem sprawia, że intelekt jest prawdziwy – a nazwę oznaczającą rozumienie we właściwy sposób orzeka się o rzeczy. (2) Niekiedy zaś to, co oznacza nazwa, nie jest podobieństwem rzeczy istniejącej poza duszą, lecz jest czymś, co wynika ze sposobu rozumienia rzeczy, która jest poza duszą. Tego rodzaju są ujęcia, które intelekt wprowadza, tak jak to, co oznacza nazwa rodzaju, która nie jest podobieństwem jakiejś rzeczy istniejącej poza duszą. Jednak z tego, że intelekt pojmuje zwierzę jako [istniejące] w wielu gatunkach, wynika, że przypisuje im ujęcie (intencję) rodzaju. Tego rodzaju ujęcie chociaż bliskie jest fundamentowi, nie jest w rzeczy, lecz w intelekcie; jednak usunięcie tego fundamentu sprawia, że jest samą rzeczą. Z tego powodu w intelekcie nie ma fałszu, gdy wprowadza tego rodzaju ujęcia. Podobnie jest we wszystkim, co wynika ze sposobu rozumienia, tak jak to występuje w abstrakcji matematycznej i innych tego rodzaju. (3) Niekiedy zaś to, co jest oznaczone przez nazwę, nie ma fundamentu w rzeczy ani przez bliskość, ani przez usunięcie, tak jak to jest w pojęciu chimery – ponieważ nie jest

41 Zob. QDA a. 4, ad 1; SCG III, c. 104; ST I, q. 12, a. 9, ad 2.

42 QQDL V, q. 5, a. 2, ad 2: „(...) non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus”. Zob. R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, s. 256–257.

43 Zagadnienie *intentio intellecta* ma również bardzo wiele interesujących akcentów w ramach formowania w intelekcie. Jednak one wszystkie i tak sprowadzają się do zależności od *species intelligibilis* oraz formowania, jakie dokonuje się w intelekcie. Zob. SCG I, c. 53.

44 L. SZYNDLER, *Zagadnienie „verbum cordis”...*, s. 80.

ani podobieństwem jakiejś rzeczy poza duszą, ani nie wynika ze sposobu rozumienia rzeczy w jakiejś naturze – dlatego takie pojęcie jest fałszywe⁴⁵. Akcent położony na odniesienie (*intentio*) pokazuje zależność od istniejącego bytu w każdym wymiarze. Nawet w przypadku pojęć, które mają ścisły związek z wyobraźnią, a nie z poznawaną rzeczą, są oceniane jako fałszywe.

Tomasz nie ma wątpliwości, że to właśnie słowo intelektu jest sposobem rozpoznawania istoty rzeczy (o ile poznanie jest pojmowane jako rezultat poznawczy). O ile intelekt wnika w głąb rzeczy, a zmysły odbierają przypadłości zewnętrzne bytu, o tyle słowo jest wyrażeniem poznania istoty rzeczy istniejącej⁴⁶. Formowane słowo jest także podobieństwem samej rzeczy. Intelekt formuje w taki sposób słowo, że staje się ono środkiem do poznawania, jednak w takim sensie, że „jest tym, w czym intelekt pojmuje, ponieważ w tym, co uformował i wyraził, widzi on naturę pojmowanej przez siebie rzeczywistości”⁴⁷.

9.5. Poczęcie i rodzenie słowa

Akwinata bardzo chętnie podkreśla, że w związku z formowaniem słowa w intelekcie, mamy do czynienia z recepcyjnym charakterem jego działania. Tym samym mamy do czynienia z bardzo wyraźną wskazówką co do intelektu możliwościowego, który w ramach rozumienia poczyną (*conceptio*) i rodzi (*generatio*) słowo. Jeśli problematyka słowa, która jest teraz podejmowana, ma wyrażać opis doznania przez intelekt możliwościowy oddziałujących rzeczy istniejących i wyrażania tego poznania na swój sposób,

45 SENT I, d. 2, q. 1, a. 3, co.: „Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et huiusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum huius nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et huiusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et huiusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio Chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa”.

46 SCG IV, c. 11.

47 In IO c. 1, l. 1: „(...) et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae”.

to „słowo” nie jest jakąś konkretną formułą zdaniową ani nie jest zupełnie czymś nieokreślonym. Słowo intelektu ukazuje stan władzy, który wynika z jej specyfiki, a ona ukazuje sens intelektu możliwościowego⁴⁸.

Tomaszowa teoria poczęcia i rodzenia, która dotyczy powstawania naturalnych bytów w świecie, służy do wyjaśnienia, w jaki sposób powstaje słowo w intelekcie ludzkim. Oczywiście nie ma wątpliwości, że właściwymi terminami opisującymi działanie intelektu są: formowanie i kształtowanie, to jednak poczęcie i rodzenie ukazują w innym świetle te same akty. Kluczowe w tym temacie są fragmenty pochodzące z *Summy przeciw poganom*, w których widoczny jest związek właśnie rodzenia z tematem słowa. Słowo wewnętrzne w intelekcie jest słowem poczętym (*verbum interius conceptum*). Uwagi na temat poczęcia i rodzenia są niezwykle interesujące: (1) rodzenie w bytach nieożywionych jest wprowadzaniem formy (*species*) w materię (jest to wskazówka mówiąca o zależności elementów strukturalnych w bycie, które rozpoczynają się wraz z rodzeniem bytu)⁴⁹; (2) rodzenie w bytach żywych (rośliny i zwierzęta) polega na oddzielaniu jednej części, aby mogło dokonać się poczęcie, a następnie samo rodzenie jest wyprowadzaniem czegoś gatunkowo podobnego, ale będącego poza rodzącym⁵⁰; (3) rodzenie w zwierzętach polega na przyjmowaniu czegoś zewnętrznego i oddziaływaniu na zewnątrz – ten, kto jest przyczyną poczęcia i rodzenia, jest przyczyną czynną w stosunku do przyjmującego⁵¹; (4) rodzenie w istotach zwierzęcych dokonuje się przy udziale narządów⁵²; (5) bycie synem (dzieckiem) polega na pochodzeniu od rodziców, byciu ich obrazem i posiadaniu podobnej natury⁵³; (6) „to, co się rodzi, póki pozostaje w rodzącym nazywa się czymś poczętym”⁵⁴; (7) czymś innym jest poczęcie i czymś innym zrodzenie, dzięki któremu potomstwo oddziela się od rodzącego, aby uzyskać doskonałość⁵⁵; (8) poczęcie i rodzenie

48 L. SZYNDLER, *Zagadnienie „verbum cordis”...*, s. 77.

49 SCG IV, c. 11: „(...) in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam”.

50 Tamże: „(...) in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute. Separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali, ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem”.

51 Tamże: „Neque etiam potest generatio divina intelligi secundum modum emanationis quae invenitur in anima sensitiva. Non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit: non enim esset primum agens”.

52 Tamże: „Operationes etiam animae sensitivae non complentur sine corporalibus instrumentis (...)”.

53 Tamże: „Non enim sic esse imaginem alicuius ut eiusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiat: nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius”.

54 Tamże: „Considerandum est etiam quod id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*..., t. 3, s. 69.

55 Tamże: „Nam proles, quandiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat a generante secundum locum distinctum: unde oportet quod in corporali

są pewną zmianą (*motus*) związaną z następstwem (*successio*) – to, co się poczyną, wcześniej nie istnieje, to, co się rodzi, jest w rodzącym – to, co się poczyną, jest w poczętym, to, co zrodzone, jest odrębne od rodzącego⁵⁶; (9) cielesne rodzenie dokonuje się poprzez władzę czynną i bierną, które przysługują odpowiednio ojcu i matce – „ojciec daje potomstwu naturę i gatunek, a rzeczą matki, jako biernej i przyjmującej, jest począć je i urodzić”⁵⁷.

Akwinata dopuszcza poczynanie i rodzenie w naturze intelektualnej, jednak również w niej dostrzeże specyficzny charakter, zależnie od stopnia aktualizacji poznania intelektualnego. Można odnieść uwagi z *Summy przeciw poganom* o poczynaniu i rodzeniu do powstania słowa w intelekcie: (1) intelekt, poznając rzecz, poczyną w sobie ujęcie intelektualne⁵⁸; (2) słowo poczęte wewnątrznie jest podobieństwem poznanej rzeczy – nie jest rzeczą, ale podobieństwem prawdziwej rzeczy⁵⁹; (3) jeśli pojęcie człowieka w intelekcie nie jest człowiekiem, to słowo zrodzone, mające naturę intelektualną, nie jest synem odpowiadającym rzeczy, od której pochodzi – „ma inną naturę”⁶⁰; (4) w poczęciu słowa w intelekcie nie ma zmiany ani następstwa – gdy słowo się poczyną, to od razu się rodzi, a gdy się rodzi, to jest odrębne od samego intelektu⁶¹; (5) w rodzeniu słowa w intelekcie ludzkim bierze udział zarówno władza czynna, jak i bierna, które odpowiadają intelektowi czynnemu i możliwościowemu – oczywiście rodzenie słowa jest efektem poczęcia (*conceptio*), jakie dokonuje się w ramach aktu rozumienia, jakie powstaje dzięki aktualizacji przez *species intelligibilis*, gdyż to poznawany byt, ukazany dzięki intelektowi czynnemu, wpływa na formowanie słowa⁶². W ten sposób to intelekt można-

generatione animalium aliud sit genitae prolis conceptio, atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens”.

56 Tamże: „Sed quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, oportet in eis quandam successionem esse: cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente; terminus autem partus sit esse eius qui paritur distinctum a pariente. Necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur, nondum sit; et id quod paritur, in parturiendo non sit a parturiente distinctum”.

57 Tamże: „Attendendum est autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam: et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri, quaedam conveniunt matri: dare enim naturam et speciem prolis competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*..., t. 3, s. 71.

58 Tamże: „Dico autem intensionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta”.

59 Tamże: „Sequitur ergo quod aliud sit esse intensionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intensionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interioris conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens; sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa”.

60 Tamże.

61 Tamże: „Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum paritur, distinctum est”.

62 Tamże: „Cum autem processio verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit; ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed actu tantum: in generatione verbi Dei non competit ratio matris, sed solum

ściowy jest podstawą dokonującego się rodzenia słowa, ale przy zastrzeżeniu, że przejście z możliwości do aktualnego poznania będzie odpowiadało poczęciu się tego słowa, a bycie w akcie poznania to nic innego jak stan posiadania słowa⁶³.

Analogia poczęcia i rodzenia w rzeczach naturalnych jest niezwykle ważna dla zrozumienia funkcjonowania powstającego w ludzkim intelekcie słowa, ale ma też swoje zasadnicze ograniczenia. Jednym z ważniejszych pozostaje uwaga, że rzecz poznana, która zostaje w pewien sposób objęta (*contineat*) przez słowo, zachowuje swoją naturę. To, co jest w akcie, a więc sam intelekt dzięki formie poznawczej przechodzi do aktu z samego aktu. Słowo jest czymś wypływającym z intelektu i ma w nim swoje źródło, choć zawsze pozostaje podobieństwem rzeczy poznanej⁶⁴. Nie ma więc w poczynaniu słowa i jego rodzeniu jakiegoś przetwarzania materiału dzięki wprowadzonej formie, ale jest wyrażanie i ujawnianie aktu intelektu⁶⁵. Tym samym dopuszczalne jest rodzenie słowa nie tylko w ramach poznania bytu, ale także w wyniku zrozumienia wniosku wynikającego z przesłanek⁶⁶.

9.6. Intelekt możliwościowy a słowo intelektu

Na wyjątkowe funkcjonowanie słowa w ludzkim intelekcie, a więc w ramach intelektu możliwościowego, można spojrzeć także od strony różnicy, jaka zachodzi między słowem a samym intelektem. Jedną z tych różnic dotyczy tego, że słowo nie jest substancją ani istotą intelektu, ale jego przypadłością, co pozwala na sformułowanie twierdzenia o ich różnicy⁶⁷. Samo to, że

patris". Tomasz wypowiada zdanie na temat władzy czynnej i biernej w nawiązaniu do rodzenia Słowa w Bogu, w którym nie ma intelektu możliwościowego, a pochodzenie Słowa dokonuje się na mocy czynnej zasady. W *Streszczeniu teologii* bardzo wyraźnie podkreśli, że to rzecz istniejąca, która jest poznawana, kształtuje poznanie, gdyż jest elementem czynnym, podczas gdy intelekt możliwościowy jest przyjmującym. Zob. CTI, c. 38: „Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili moventi, cuius quaedam similitudo est, et intellectui quasi patienti, secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur”.

63 Zob. SCG IV, c. 14: „Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de potentia in actum nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum. Nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu: simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum”.

64 Zob. SCG IV, c. 1: „(...) quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam contineat”.

65 Zob. L. SZYNDLER, *Zagadnienie „verbum cordis”...*, s. 75.

66 SCG IV, c. 14: „Non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars eius praeintelligatur ut recipiens, et pars eius ab intellectu effluat, sed totaliter verbum ab intellectu originem habet: sicut et in nobis totaliter unum verbum ex aliis oritur, ut conclusio ex principiis”.

67 DF, c. 3, co.: „Hic autem mentis nostrae conceptus non est ipsa mentis nostrae essentia, sed est quoddam accidens ei, quia nec ipsum intelligere nostrum est ipsum esse nostri intellectus, alioquin nunquam

słowo intelektu nie jest intelektem, oznacza, iż intelekt jest w możności do poznawania, rozumienia i rodzenia kolejnego słowa. Gdyby intelekt był stale w akcie poznania, rodzenie słowa byłoby identyczne z samym intelektem, podobnie jak samo słowo. Do tego należy dodać także, że słowo w ludzkim intelekcie powstaje w czasie: „człowiek rozumny nie jest także zdolny od samego początku do tworzenia pojęć intelektualnych, ale później dochodzi do pełnego rozwoju. Ponadto człowiek nie zawsze rozumuje aktualnie, ale najpierw ma tylko zdolność do myślenia, a następnie zaczyna rzeczywiście rozumować. W międzyczasie nie rozumuje, ale jest zdolny do rozumowania i może myśleć”⁶⁸.

Kolejnym aspektem ukazującym, że słowo funkcjonuje w człowieku w ramach intelektu możnościowego jest ten, w którym akcentowana jest wielość słów, która często jest potrzebna nawet do wyrażenia poznania jednego przedmiotu. Jest to konsekwencja kondycji ludzkiego intelektu możnościowego, że nie pojmuje wszystkiego jednocześnie, nie poznaje tylko za pomocą jednego aktu, potrzebuje aktów rozumowań (*ratiocinatio*), aby poznać przedmioty, które nie są dane w poznaniu zmysłowym. Dodatkowo należałoby podkreślić ograniczoną moc słowa w ludzkim intelekcie – tutaj ponownie możnościowy charakter ludzkiego intelektu sprawia, że „słowo intelektu ludzkiego (*verbum intellectus*) nie ma tej samej mocy, co intelekt człowieka, bo gdy coś pojmujemy w intelekcie, to zawsze możemy pojmować jeszcze wiele innych rzeczy, a więc słowo naszego intelektu (*verbum intellectus*) jest niedoskonałe i może się zdarzyć, że będziemy mieli słowa złożone, gdy z wielu doskonałych słów powstaje jedno jeszcze doskonalsze (na przykład, gdy intelekt pojmuje jakieś wyrażenie czy też definicję pewnej rzeczy)”⁶⁹.

intellectus noster esset quin intelligeret actu”. W tym kontekście Akwinata wyraża uwagę o ograniczoności analogii rodzenia słowa do rodzenia naturalnego. Aby można było mówić o rodzeniu i podobieństwie, musi w tym co zrodzone być także podobieństwo natury (człowiek rodzi człowieka), a w przypadku intelektu, rodzenie słowa nie sprawia powstania istoty intelektualnej ani nawet samodzielnego jego istnienia.

68 Tamże: „(...) secundum intellectum etiam non statim a principio homo est aptus ad intelligibiles conceptus formandos, et postquam etiam ad statum perfectionis venit. Non semper actu intelligit, sed prius est potentia intelligens tantum, et postmodum fit intelligens actu, et interdum desinit actu intelligere, et remanet intelligens in potentia vel in habitu tantum”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Taka jest nasza wiara*, s. 33–34.

69 Tamże: „(...) verbum intellectus nostri non adaequat intellectus virtutem, quia cum aliquid mente concipimus, adhuc possumus alia multa concipere: unde verbum intellectus nostri et imperfectum est, et in eo potest compositio accidere, dum ex multis perfectis verbis fit unum verbum perfectius, sicut cum intellectus concipit aliquam enuntiationem, aut definitionem alicuius rei”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Taka jest nasza wiara*, s. 35.

9.7. Słowo intelektu a wola

Ponieważ na początku zaznaczono, że formowanie słowa jest ściśle związane ze skutkami jakie skłaniają wolę do działania, na koniec należy zwrócić uwagę na ten aspekt zagadnienia. Tomasz w *Summie teologii* zwraca uwagę, że to, co poznane w intelekcie, może funkcjonować albo jako sprawność intelektualna, albo jako to, co jest rozważane w akcie i wyrażane (rodzone) w słowie, a także jako to, co jest odniesieniem poznania do działania. W przechodzeniu od sprawności do aktu poznania, a także w przejściu od zrodzonego słowa intelektu do działań zasadniczą rolę odgrywa wola. Ponieważ nie ma ona odniesienia poznawczego do rzeczy poznawanych i może aktualizować się dopiero wtedy, gdy intelekt rozpozna rzeczy, „to wola kieruje pojęcia czy wytwory intelektu ku czemuś innemu: np. żeby coś uczynić lub żeby je ujawnić komuś innemu”⁷⁰. Słowo serca w tym aspekcie najlepiej pokazuje, w jaki sposób słowo wewnętrzne powstałe w intelekcie ludzkim wywołuje zareagowania intelektualne, które jako takie są nazywane wolą: „jak się wydaje, jest wiele aktów woli, na przykład pragnienie, zadowolenie, nienawiść i tym podobne, ale wszystkie mają jedną podobną podstawę i wspólne źródło, mianowicie miłość (...) wszelka skłonność woli powstaje stąd, że dzięki formie intelektualnej coś poznaje się jako odpowiednie lub pociągające (...) w intelekcie bowiem [rzecz którą się kocha – dop. M.Z.] jest na podobieństwo swojej formy gatunkowej, w woli zaś miłującego jest tak, jak kres ruchu znajduje się w zasadzie poruszającej, do której jest odpowiednio i współmiernie dostosowany”⁷¹. Według Tomasz więc naturalna inklinacja woli wynika z poznanej formy, która w postaci słowa serca wyznacza działania i kieruje do dobra jako poznanego celu.

⁷⁰ ST I, q. 107, a. 1, co.

⁷¹ SCG IV, c. 19: „Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. (...) Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. (...) In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum”. Cyt. za: TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles...*, t. 3, s. 99.

PODSUMOWANIE CZĘŚCI II

W części drugiej pokazana została aktywność intelektualnych władz poznawczych. W sposób szczególny zwrócono uwagę na zasadnicze tematy teoriopoznawcze, w których odkrywano naczelną rolę intelektu możnościowego i czynnego, które wyjaśniały i tłumaczyły poszczególne zagadnienia. Wnioski z tego rozdziału można w ramach podsumowania wyrazić za pomocą następujących punktów:

- (1) Tomasz uważa, że ludzkie poznanie intelektualne rozpoczyna się wraz z poznaniem zmysłowym i w żaden sposób nie może rozwijać się czy doskonalić bez zwracania się do poznania zmysłowego i korzystania z niego. Oczywiście poznanie zmysłowe samo z siebie nie może oddziaływać na władze intelektualne, a więc do faktycznego jego oddziaływania konieczne jest wprowadzenie zmysłowych form poznawczych w zupełnie inny rodzaj ich bytowania (*species intelligibiles*). W ten sposób niezbędne do poznania intelektualnego jest wyabstrahowanie istoty rzeczy, a więc koniecznych elementów decydujących o naturze danej rzeczy. Choć intelekt korzysta z poznania zmysłowego, to w sposób zdecydowany od niego się różni, co doskonale widać zarówno w przypadku zmysłów zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Akwinata w swoich tekstach wypowiada się krytycznie o stanowiskach natywistycznych (platońskich i neoplatońskich). Jego krytyka sprowadza się do podkreślenia niemożliwości eksplanacyjnej tego, w jaki sposób wiedza wrodzona miałaby pozostawać ukryta przed poznającym intelektem – jak sądzi Akwinata – niemożliwe jest niepamiętanie o tym, co jest znane człowiekowi z natury. Z drugiej strony, przyjęcie wrodzonego poznania uprzedniego względem poznania zmysłowego zupełnie niweluje rolę tego ostatniego. Poznanie zmysłowe w koncepcjach natywistycznych albo nie ma żadnego znaczenia, albo jedynie towarzyszy poznaniu intelektualnemu. Ukazywanie związku poznania zmysłowego z intelektualnym w sposób wyjątkowy pokazuje, jaki jest sens odróżnienia dwóch intelektów w człowieku, a także dlaczego obydwa w naturalny sposób zwrócone są w stronę poznawania rzeczywistości materialnej.
- (2) Jednym z zasadniczych działań intelektu czynnego jest abstrahowanie. Może ono dotyczyć trzech aktywności: sprawiania *species intelligibilis* odciskanej w intelekcie możnościowym, poznawania istoty rzeczy

poprzez pomijanie elementów jednostkowych ją i wyrażniania tego, co zostało ujęte w poznaniu niewyraźnym, jako kontakcie poznawczym między władzami a przedmiotem. W każdym z tych zagadnień dostrzec można dwojaki możliwy do zinterpretowania sposób aktywności intelektu czynnego – działa on jak czynnik prześwietlający, albo też ukazujący („rozpakowujący”) zmysłowe wyobrażenie. Intelekt czynny w akcie abstrakcji zapewnia intelektualny charakter poznania intelektualnego (dematerializacja) oraz zwraca uwagę na konieczne elementy strukturalne, które zapewniają tożsamość tego, co poznawane (uniwersalizacja). To, co pozostaje w intelekcie możliwościowym, musiało zostać zaktualizowane przez działanie intelektu czynnego. Akwinata rozważa także abstrakcję w ramach funkcjonowania i rozwijania w intelekcie wiedzy. Szczególnie jeśli zwrócimy uwagę na akt sądzenia, to dostrzeżemy rolę separacji, jakiej dokonuje intelekt czynny, który przy współpracy z intelektem możliwościowym będzie zapewniał poznanie rzeczy istniejących w rzeczywistości. Właściwie w ramach teorii separacji jako szczególnej postaci abstrakcji można w myśli Akwinaty dostrzec zaakcentowany sposób poznania istnienia rzeczy (a nie tylko jej natury). Trzeba od razu zaznaczyć, że nie jest to jedyny sposób docierania do poznania istnienia – wcześniej w ramach samych działań poznawczych intelektu dokonuje się recepcja, a następnie oddziaływanie intelektu możliwościowego poprzez mowę wewnętrzną ujawniającą poznane istnienie rzeczy.

- (3) Gdy Akwinata mówi o dwóch szczególnych aktach intelektu możliwościowego, zwraca uwagę na „rozumienie tego, co niepodzielone”, a także na „łączenie i dzielenie”. Pierwsze z tych działań intelekt możliwościowy spełnia, gdy poznanie tego, czym coś jest (*quidditas*), generuje definicyjne ujęcie rzeczy. Drugi z tych aktów dotyczy łączenia i dzielenia, które ujawnia się w formułowaniu twierdzeń (i sądów). Prześledzenie tego, w jaki sposób Akwinata rozwijał te dwa wyróżnione akty, pozwala dostrzec, że powiązał je z zagadnieniem poznania prawdy, a więc i funkcjonowania prawdy w aktach intelektu możliwościowego. Tomasz wyraźnie podkreśla funkcjonowanie prawdy w intelekcie łączącym i dzielącym, gdyż chce podkreślić, że to w ten sposób intelekt sądzi (*iudicat*) o zgodności formy, jaką ma z formą w poznanej rzeczy. Nie oznacza to jednak, że w pierwszym akcie intelektu możliwościowego nie ma prawdy i się ona nie spełnia.

Wręcz przeciwnie, Akwinata zdecydowanie podkreśla warunek poznawania prawdziwego w „łączeniu i dzieleniu”, jakim jest proste rozumienie, w którym rzecz jest rozpoznawana, a intelekt jest przez nią formowany. Gdy Tomasz wypowiadał się o tych dwóch aktach intelektu, dodawał jednocześnie trzeci akt, jakim jest rozumowanie. Stanowi ono dopełnienie dwóch wcześniejszych aktów, gdy człowiek chce poznać coś, czego nie poznaje w pierwszych dwóch aktach intelektu. W ten sposób widać doskonale, że rozumowanie realizuje się o wiele bardziej na płaszczyźnie funkcjonującej już w człowieku ludzkiej wiedzy aniżeli poznawania samych rzeczy.

- (4) Zagadnienie form poznawczych (*species sensibilis et intelligibilis*), choć z pozoru wydaje się o wiele bardziej wiązać z metafizyką intelektu, to jednak pokazuje, jak wyjaśnić relację między poznawanymi rzeczami a władzami, które są zdolne do tego, aby je ująć. Jest tak dlatego, że można zaakcentować funkcję relacyjną *species* (stanowią one podobieństwo rzeczy poznanej tkwiące we władzy poznawczej). Wedle Tomasza w tym zagadnieniu wyraźnie widać rolę recepcji, jaka dokonuje się w intelekcie możnościowym, który jako będący w możności jest w stanie przyjąć tylko formę i do tego taką, która jest w akcie (*intelligibile in actu*). W ramach tego zagadnienia doskonale uwidacznia się rola intelektu możnościowego i czynnego współpracujących w aktach poznawczych. Intelekt czynny dostosowuje zmysłową formę poznawczą do tego, aby mogła być odebrana przez intelekt możnościowy, w żaden sposób nie zmieniając treści. Formy poznawcze istnieją w intelekcie możnościowym w intencjonalny sposób w tym znaczeniu, że we władzy poznawczej pozostaje stałe odniesienie do rzeczy poznanej istniejącej niezależnie od intelektu. Formy poznawcze są przez intelekt możnościowy zachowywane, a także dzięki nim nabywa on różnych sprawności, gdy potrzebuje działać skuteczniej w ramach wykonywania swoich aktów.
- (5) Uzyskanie formy poznawczej przez intelekt możnościowy pozwala na stwierdzenie zachodzenia relacji tożsamości między (władzą poznawczą) intelektem i poznawanym przedmiotem. Łacińska formuła: *intellectus in actu est intellectum in actu* z jednej strony podkreśla podobieństwo, które jest w intelekcie i przez które poznawana jest sama rzecz, ale z drugiej strony ukazuje formalną tożsamość podmiotu z poznawanym przedmiotem. Ponieważ stanowisko Tomasza nie ma choćby nawet rysy reprezentacjonizmu, więc trzeba podkre-

ślić, że formy poznawcze nie są tym, co się poznaje, ale są *medium quo* umożliwiającym poznanie. Ze względu na to, że przedmiot poznania intelektualnego nie jest w bezpośredni sposób poznawany (nie istnieje on w akcie), to sens tej formuły jest widoczny, gdy się podkreśli, że poznanie intelektualne mogłoby nie zachodzić, gdyby nie aktywność intelektu czynnego. Ostatecznie formuła wyrażająca tożsamość zapewnia obiektywność poznania, realizm poznawczy. Jest ona uzasadnieniem spełniania się aktu poznawczego wbrew wszelkim zarzutom sceptycyzmu, gdyż to, co poznawane, jest w poznającym.

- (6) Problematyka prawdy pojawia się, gdy Akwinata akcentuje intelekt możliwościowy jako ten, który poznaje rzeczywistość oraz poznaje ją w sposób doskonały. Akwinata odróżnia prawdę poznania oraz prawdę rzeczy, co wyraźnie pozwala na mówienie o niej zarówno od strony intelektu (*veritas intellectus*), jak i od strony istniejącego bytu (*veritas rei*). Choć w tekstach Arystotelesa najłatwiej dostrzec prawdę jako coś, co pojawia się w intelekcie, to jednak w myśli Akwinaty nie ma wątpliwości, że prawda intelektu, a więc i samo poznanie jest efektem prawdy będącej własnością istniejącego bytu (*cognitio est quidam veritatis effectus*). Akwinata uważa, że istota prawdy (*ratio veritatis*) mieści się w intelekcie możliwościowym, przyczyna zaś jest po stronie rzeczy (*causa veritatis*). W ten sposób prawda rzeczy zostaje najpierw poznania o tyle, o ile intelekt możliwościowy uzyskuje formę poznawczą rzeczy, a następnie zostaje dopełniona, gdy intelekt wyprowadza sąd o adekwatności swojego stanu ze stanem poznanej rzeczy. Dla Tomasza zagadnienie prawdy choć bardzo ściśle i wprost zostaje związane z sądem jako drugim aktem intelektu możliwościowego, to jednak w widoczny sposób skorelowane jest także z samym poznaniem bytu i to całego bytu, który jako istniejący pozwala na uchwycenie jego struktury i asymilację jego treści. Poznanie intelektu zmierza do tego, aby ujawnić poznany istniejący byt, a także jego istotę. Tomaszowe wypowiedzi o prawdzie wiążą poznanie intelektu ludzkiego z intelektem boskim. W ramach podjętego zagadnienia pojawiły się dwa interesujące twierdzenia Tomasza – pierwsze, w którym widać intelekt boski jako mierzący rzeczy i intelekt ludzki jako mierzony nimi, oraz drugie, w którym prawda okazuje się niezmienna i wieczna ze względu na jej jedność w intelekcie boskim.
- (7) Odróżnienie dwóch intelektów pozwala wyjaśnić specyficzny rodzaj poznania intelektualnego nazywany intuicją. Nawet jeśli temat ten

- wyduje się kłopotliwy w odniesieniu do myśli Akwinaty, to jednak można go wyjaśnić, wiążąc poznanie intuicyjne z pierwszym z aktów intelektu możnościowego, jakim jest proste rozumienie rzeczy (*simplex apprehensio*). Tomasz podkreśla, że intuicyjne poznanie o wiele bardziej przysługuje poznaniu boskiemu i anielskiemu niż ludzkiemu, jednak nie można całkowicie odmówić go człowiekowi. Szersze potraktowanie intuicji pozwala na dostrzeżenie, że pojawia się ona w związku z działalnością intelektu możnościowego i czynnego – wyraża się w obecności formy intelektualnie poznawalnej (*species intelligibilis*) oraz w zdolności poznawania dzięki intelektowi czynnemu umożliwiającemu widzenie rzeczy w świetle pierwszych zasad poznania. Dostrzeżenie roli intuicyjnego poznania zależy od zwrócenia uwagi na różnicę między poznaniem intelektualnym i rozumowym. Im większą uwagę będziemy zwracać na ich przeciwstawienia, tym bardziej intuicja intelektualna będzie się pojawiać jako naturalne działanie intelektu. Tomasz, gdy mówi o poznaniu intelektualnym w ogóle, dosłownie traktuje intuicję jako pewien rodzaj „czytania” istoty rzeczy. Wiąże się to bardzo ściśle z poznaniem przez intelekt możnościowy, przy udziale intelektu czynnego, elementów strukturalnych bytu. Wiąże się z poznaniem tego, co wewnętrzne, prawdy o istocie rzeczy, która jest ukryta pod warstwą przypadłości poznawalnych zmysłowo. W tym ostatnim aspekcie, a więc w odniesieniu do poznania rzeczy, mamy do czynienia ostatecznie z intelektualnym poznaniem tego, co jednostkowe i ujęte przez intelekt.
- (8) Dystynkcja, wyróżniając intelekt możnościowy i czynny, pozwala zrozumieć, a także wyjaśnić Tomaszowy opis intelektualnego poznania samego siebie, o ile dotyczy samych źródeł wykonywanych aktów. Dla Tomasza poznanie własnego intelektu jest poznaniem własnej duszy, a więc poznaniem samego siebie. W bardzo precyzyjny sposób odróżnia rodzaje samowiedzy, pokazując, że można mówić o: (1) aktualnej samowiedzy, gdy następuje poznanie siebie dzięki poznaniu spełnianych przez siebie aktów; (2) samowiedzy habitualnej, która wyraża się w stałej (samowiedza dyspozycyjna) obecności duszy/intelektu w poznającym siebie człowieku; (3) samowiedzy wyrażającej się w spełnianiu aktu intelektualnego rozumienia, o ile forma poznawcza jest w intelekcie możnościowym; (4) samowiedzy ujawniającej się dzięki poznaniu w świetle pierwszych zasad. Akwinata, gdy mówi o samowiedzy, to akcentuje dwie jej formy –

albo jest to poznanie niewyraźne (nie wprost), albo też poznanie, które jest uwyraźnione (wprost). W przypadku pierwszego rodzaju samowiedzy mamy do czynienia zarówno z poznaniem własnego intelektu możliwościowego, jak również poznaniem intelektu czynnego spełniającego funkcję światła względem tego, co jest dla intelektu możliwościowego przedmiotem poznania. Drugi rodzaj samowiedzy ma miejsce, gdy człowiek dokonuje refleksji nad spełnianymi aktami, a więc uświadamia sobie funkcjonowanie poznawcze obydwu intelektów oraz innych władz spełniających właściwe im akty. Poza wymienionymi sposobami, które Tomasz wyjaśnia jako możliwości docierania do własnej istoty poprzez spełniane akty i władze je podmiotujące, należy wspomnieć także o wiedzy kwiddytatywnej o naturze człowieka, którą można odnosić do rozpoznania siebie jako istoty, która ma tę naturę.

- (9) Według Akwinaty akt intelektualnego poznania kończy się zrodzeniem słowa wewnętrznego, a przez to wywołuje skutki w postaci budowania wiedzy oraz podejmowanych działań wyznaczonych intelektualnie rozpoznany przedmiot. Problematyka słowa wyraża funkcjonowanie intelektu możliwościowego w sytuacji, w której uzyskał formę poznawanego przedmiotu. Rodzenie słowa w intelekcie ukazuje naturę intelektu możliwościowego, który nie tylko biernie przyjmuje formę, ale spełnia działanie poznawcze, które wiąże się właśnie z uzyskaniem rozumienia (już nie *intelligere*, ale *intellectum*), a więc czegoś, co doskonali sam intelekt. Akwinata, gdy mówi o słowie w intelekcie, wyróżnia cztery rodzaje słowa: słowo wewnętrzne, słowo umysłu, słowo serca, słowo intelektu. Każde z tych określeń ujawnia inny element, który przypisany jest sposobom reagowania intelektu na poznawany przedmiot. Najbardziej interesujące pozostaje ostatnie z określeń (*verbum intellectum*), gdyż ukazuje ono intelekt możliwościowy jako właściwy podmiot dokonującego się w człowieku poznania. Akwinata, gdy mówi o problematyce słowa w intelekcie, czyni analogie do rodzenia jako zjawiska naturalnego, dzięki któremu powstaje potomstwo. W każdorazowym akcie rozumienia i rodzenia słowa mamy do czynienia z wyrażaniem i ujawnianiem wcześniej dokonującego się aktu intelektu. W ten sposób formowanie słowa zewnętrznego pozostaje w ścisłym związku z koniecznością odnośnienia się do przedmiotu jako tego, co początkowo było źródłem wytrącania intelektu możliwościowego ze stanu możliwości.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona w pracy problematyka ludzkiego poznania została zaprezentowana na podstawie pochodzącego od Arystotelesa odróżnienia intelektu możnościowego i czynnego. To odróżnienie zostało powiązane z dwiema dziedzinami filozofii teoretycznej, które stały się trzonem tego, co zostało określone mianem filozofii intelektu. „Filozofia intelektu” jest systematycznym wykładem zagadnień metafizycznych oraz teoriopoznawczych, które można zaprezentować opierając się na Arystotelesowskiej dystynkcji. Zgodnie z przedstawionymi badaniami i wnioskami nie można stawiać zbyt łatwo znaku równości między filozofią intelektu i filozofią umysłu, gdyż grozi to wprowadzeniem ogromnych trudności interpretacyjnych do Tomaszowego rozumienia natury człowieka i jego działań. Filozofia intelektu jest właściwą perspektywą prowadzenia dalszych badań nad szczegółowymi zagadnieniami dotyczącymi ludzkiego poznania. Te dalsze badania powinny dotyczyć zarówno praktycznej strony działalności intelektu ludzkiego, którą można nazwać „etyką intelektu”, jak i zagadnień ściśle teologicznych, które można byłoby nazwać „teologią intelektu”.

W części pierwszej ukazane zostały metafizyczne zagadnienia związane z naturą intelektu. Z jednej strony wskazano, jaki jest sens odróżnienia intelektów w związku z powiązaniem i przynależnością człowieka do innych bytów intelektualnych. W części tej zaakcentowany został metafizyczny status intelektów jako władz duszy, jako przypadłości (*proprietates*), a także ich zależność od formy substancjalnej. Intelekt możnościowy i czynny nie są wyłącznie aspektami ludzkiego poznania, których odróżnienie jest tylko jakimś historycznie danym i mało ważnym zagadnieniem. Obydwa intelekty stanowią pryncypia ludzkiego i tylko ludzkiego działania. Różnią się realnie w taki sposób, jak akt różni się od możliwości, różnią się dlatego, że człowiek ma zarówno zdolność umożliwiającą poznanie, jak również zdolność całkowicie biernej recepcji.

W części drugiej przedstawione zostały zasadnicze pytania dotyczące poznania ludzkiego w świetle teorii dwóch intelektów. Należą do nich: relacja intelektu do poznania zmysłowego, abstrakcja, rozumienie i wydawanie sądów, teoria form poznawczych, tożsamość przedmiotu z poznającym

intelektem, zagadnienie prawdy mieszczącej się w intelekcie, problem intuicji, poznania siebie i wreszcie zagadnienie formowania słowa. Rozwiązanie każdego z nich w myśli Akwinaty zależy od wcześniejszego, pogłębionego rozumienia intelektu ludzkiego, w którym szczególne miejsce ma intelekt możliwościowy i czynny.

Zawarte w pracy kluczowe twierdzenia, które dotyczą intelektu możliwościowego i czynnego, można na koniec zebrać i przedstawić następująco:

Po pierwsze, Tomasz w taki sposób zinterpretował myśl Arystotelesa, aby intelekt możliwościowy i czynny zostały związane z pojedynczym człowiekiem i każdorazowo umożliwiały intelektualne poznanie. Za Arystotelesem Tomasz podkreślał niematerialność intelektu możliwościowego oraz bycie w akcie intelektu czynnego, którego moc nie ma absolutnego charakteru i jest ściśle związana z wprowadzaniem inteligibilnej struktury w poznaniu względem tego, co materialne i zmysłowo poznawalne. Wypracowane przez tradycję perypatetycką określenia intelektu w akcie, intelektu nabytego, intelektu usprawnionego, służyły do opisu natury intelektu możliwościowego.

Po drugie, podział intelektu możliwościowego i czynnego opisujący naturę człowieka jako istotę intelektualną, został powiązany z rozumieniem hierarchii w rzeczach, a szczególnie ze związaniem człowieka z istotami o intelektualnej naturze. Przynależąc do bytów intelektualnych, człowiek ma najniższy wśród nich intelekt będący w możliwości do poznawania i nabywania form od rzeczy zmysłowych. Tym samym ma utrudniony dostęp również do poznawania tego porządku, do którego przynależy.

Po trzecie, intelekt możliwościowy i czynny nie mają subsystemnego charakteru i są wyznaczone przez formę jako obszar władz (możliwości), które decydują o zachodzeniu niematerialnych aktów poznawczych. Dusza jako forma substancjalna jest, według Tomasza, jednocześnie formą subsystemną, a więc jest zarówno ściśle związana z ciałem, jak i niezależna od niego w funkcjonowaniu i istnieniu. Nazywanie przez Tomasza intelektu formą ciała wyrażało chęć sprzeciwienia się awerroizmowi i podkreślenia indywidualnej natury obydwu intelektów, związanych z jednostkowym bytem ludzkim. Są one na tyle związane z pojedynczym człowiekiem, na ile warunkują to, że *hic homo intelligit*.

Po czwarte, intelekt możliwościowy i czynny różnią się jako dwie władze ze względu na spełniane akty, a także ze względu na przedmioty, które warunkują wykonanie takich, a nie innych aktów. Ich odróżnienie nie jest tylko kwestią przypisania im różnych funkcji, ale ukazania ich jako realnie różnych władz. Określenie intelektu możliwościowego jako władzy biernej,

a intelektu czynnego jako władzy czynnej pozwoliło na uznanie ich za przypadłości substancji, a jednocześnie za specyficznych ich rodzaj – właściwości (*proprietas*). Intelekt możnościowy jest w tekstach Akwinaty opisywany przy użyciu różnych nazw. Jest tym, do czego odnoszą się takie określenia, jak: intelekt teoretyczny i praktyczny, inteligencja, rozum, pamięć, rozum wyższy i niższy, sumienie i syndereza oraz umysł. Intelekt możnościowy jest tym, którego natura (możliwość) decyduje o uzasadnieniu niematerialności duszy ludzkiej. Argument z blokowania odwołuje się do intelektu *in quo omnia fiunt*. Jednocześnie jednak intelekt ludzki nie jest zdeterminowany do czegokolwiek z obszaru swojego właściwego przedmiotu. Intelekt możnościowy oraz czynny można nazwać umysłem pod pewnymi ścisłymi warunkami. Umysł jest nazwą, która albo powinna uwzględniać również wolę, albo powinna wyrażać akt obydwu intelektów, który polega na „mierzeniu (*mensurando*)” rzeczy wedle zasad poznawczych. Termin umysł jest również nazwą, która może odnosić się do duszy intelektualnej (umysłowej), z której będą wynikały najwyższe władze jej przypisywane.

Po piąte, intelekt możnościowy i czynny są wyróżnione ze względu na przedmiot działania, jakim jest istota rzeczy materialnych, która jest poznawana w ramach tego, co zmysłowo poznawalne. Określenie natury intelektu możnościowego wyraża się w tym, że negowane są jakiegokolwiek przedrozumienia, które miałyby wyprzedzać poznanie i je warunkować. Właściwym działaniem intelektu czynnego jest abstrakcja. Polega ona zarówno na dematerializacji wyobrażenia, jak i na uczynieniu z przedmiotu poznania intelektualnego będącego w możliwości do poznawania, przedmiotu, który aktualnie oddziałuje na intelekt możnościowy. Zapewnianie intelektualnej struktury (ogólność i konieczność) temu, co zmysłowo poznawalne, przynależy do intelektu czynnego (*agit sibi simile*). W tym znaczeniu można intelektowi czynnemu przypisywać charakter formowania tego, co poznane, co w dalszej kolejności może formować intelekt możnościowy. Abstrakcja nie polega jednak na wprowadzaniu jakiejś treści do tego, co poznawane, polega raczej na odsłanianiu istotnych elementów poznawanego bytu. Właściwym działaniem intelektu możnościowego jest „rozumienie tego, co niepodzielone” oraz „łączenie i dzielenie”, które wyrażają się w aktach prostego pojmowania rzeczy oraz formułowania sądów. Analiza tych aktów ukazuje intelekt możnościowy jako ten, który jest w naturalny sposób nastawiony zarówno na poznawanie istoty, jak i istnienia dzięki współpracy z intelektem czynnym.

Po szóste, intelektualne formy poznawcze (*species intelligibiles*) wyjaśniają poznanie o tyle, o ile ukazują relację między rzeczą poznawaną, działaniem

intelektu czynnego na wyobrażenie, a także ich recepcję w intelekcie możliwościowym. Intelpekt czynny w dostosowuje zmysłową formę poznawczą, aby mogła być odebrana przez intelekt możliwościowy, nie zmieniając w żaden sposób treści przedmiotu, które ze sobą niesie. Dla intelektu możliwościowego formy poznawcze pozostają tym, dzięki czemu poznaje przedmiot poznawany (*medium quo*), nie stanowią tego, na czym intelekt skupia uwagę (*medium quod*). Intelpekt możliwościowy, który przyjął formę poznawczą, staje się rzeczą intelektualnie poznawalną w akcie. *Species intelligibilis* aktualizuje intelekt ludzki w taki sposób, że uzyskuje on doskonałość i spełnienie poznania. Akt poznania intelektualnego wyraża formalną tożsamość poznającego, przedmiotu poznawanego i intelektu w akcie (*intellectus in actu*), który jednocząc się z formą poznaje w rzeczy wszystko to, co się w niej zawiera.

Po siódme, intelekt możliwościowy i czynny wyjaśniają Tomaszowe rozumienie prawdy. Intelpekt możliwościowy, poznając rzecz (która będąc bytem ma własność prawdy), pozostaje z nią w relacji, która przez akt sądzenia zostaje stwierdzona i albo uznana, albo też odrzucona. Istota prawdy (*ratio veritatis*) wyraża się w podkreślanej przez Akwinatę ścisłej zależności istniejącego bytu i poznającego go intelektu. Choć intelekt ludzki mierzy rzecz istniejącą, to jednak wcześniej jest sam nią mierzony.

Po ósme, intuicja jest działaniem intelektu możliwościowego i czynnego, o ile w sposób niedyskursywny poznaje swój przedmiot. Jest więc ona ściśle związana z pierwszym aktem intelektu, w którym dokonuje się „rozumienie tego, co niepodzielone”. Poznanie intelektualne (intuicyjne) Tomasz opisuje jako akt „czytania wnętrza rzeczy”, a także „czytania wewnątrz rzeczy”. W obydwu przypadkach współdziałanie intelektu możliwościowego i czynnego wyraża się w poznaniu istoty i istnienia rzeczy.

Po dziewiąte, dokonujące się w intelekcie możliwościowym i czynnym akty decydują o poznaniu samego siebie. Intelpektualne poznanie samego siebie warunkują działania obydwu intelektów – zarówno jeśli chodzi o aktualną samowiedzę, poznanie siebie dzięki poznaniu spełnianych przez siebie aktów, samowiedzę habitualną, jak i samowiedzę ujawniającą się dzięki każdorazowemu poznaniu w świetle pierwszych zasad.

Po dziesiąte, rodzenie słowa w intelekcie ukazuje naturę intelektu możliwościowego, który nie tylko biernie przyjmuje formę, ale również wyraża rozumienia (*intellectum*). Słowo w intelekcie wyraża i ujawnia dokonujące się wcześniej akty intelektu, co oznacza, że stanowi ono kres działań intelektualnych, a także początek (*principium*) jakichkolwiek odniesień wolitywnych wobec zastanej i poznanej rzeczywistości.

Tomaszowa koncepcja poznania intelektualnego warunkowana jest odróżnieniem dwóch intelektów, a ich funkcjonowanie i usprawnienia ujawniają naturę bytu ludzkiego, który przynależy (choć w wyjątkowo osłabiony sposób) do bytów intelektualnych. Temat dwóch władz intelektualnych, a tak naprawdę najważniejszych poznawczych zdolności człowieka, stanowił dla Tomasza temat równie ważny, jak zagadnienie bytu, w którym stale widział wyodrębnioną istotę i istnienie. I tak jak mały błąd dotyczący pryncypiów bytu miał dla Akwinaty generalne znaczenie dla rozumienia rzeczywistości, tak też mały błąd dotyczący sfery intelektualnej w człowieku decyduje o tym, jak pojmuje się rzeczywistość i jak pojmuje się samego człowieka.

SUMMARY

PHILOSOPHY OF INTELLECT THOMAS AQUINAS ON POTENTIAL AND ACTIVE INTELLECT

The spectrum of issues concerning human cognition introduced in this work has been presented on the basis of the Aristotelian differentiation between two intellects, potential and active. This differentiation was related to further domains of theoretical philosophy which became a fundament of that what has been described as the philosophy of the intellect. The philosophy of the intellect is a systematic presentation of these metaphysical and theory of cognition issues, which on the basis of the Aristotelian distinction are directly concerned with domain of intellect. According to the presented research and its results, we assume that one cannot easily equate the philosophy of intellect and the philosophy of mind, as it might result in the process of implementing the enormous interpretative difficulties into the Thomistic understanding of the nature of human being and its activities. Philosophy of intellect is a proper perspective then, to conduct a further research on specific issues concerning human cognition. Further research should consider both a practical aspect of activity of the human intellect, domain we may call „the ethics of intellect”, and aspects strictly theological, which might be called „the theology of intellect”.

In the first part the metaphysical issues concerning the nature of intellect has been presented. On the one hand, it was shown what is the purpose in differentiating intellects with regard to the fact of relating and belonging a human being to other intellectual beings. In this part the metaphysical status of intellects as the properties (*proprietary*) of soul has been stressed, and further, the dependence of intellects on substantial form. The potential and active intellects are not only the aspects of human cognition, whose differentiation is only a historical domain of low importance. Both intellects constitutes the principles of human, and only human, activity. They in reality differ in a way such as act differs from potentiality. They differ because man has both, ability enabling cognition and ability to its entirely passive perception.

In the second part the fundamental issues concerning human cognition has been presented in the light of the theory of two intellects. These issues consist of: relation of intellect to sensual cognition, abstraction, understanding and judging, theory of cognitive forms, identity of object with the cognizing intellect, the question of truth located in the intellect, the problem of intuition, the problem of self- cognition (cognition of the self), and finally the issue of formation of the word. Solution of each of the

above issue in the thought of Aquinas depends on the prior, deepen understanding of human intellect in which there is a particular place for the potential and active intellect.

Key statements included in the work, concerning the potential and active intellect, might be gathered at the end and presented in the essential points.

At first, Thomas interpreted the text of Aristotle in a way that allows to say that the potential and active intellects were related to a particular human being individually and that they would enable the intellectual cognition in each particular case. Following Aristotle, Thomas stressed immateriality of the potential intellect and being (existing) in the act of the active intellect whose power is not of absolute character and is strictly related with introducing the intelligible structure in cognition with regard to that what is material and sensually cognizable. Determination worked out by the Peripathetic tradition regarding the intellect in the act, the acquired intellect, the improved intellect served to describe the nature of the potential intellect.

Secondly, the differentiation between the potential and active intellect describing the nature of human being as the intellectual one has been related with the understanding of the hierarchy in beings, especially with relating human being to beings of the intellectual nature. Man, for the fact that it falls to the domain of intellectual beings, has the lowest of the intellects within intellectual beings, the intellect in the possibility to cognize and acquire forms from the sensual objects. In the result, its access to cognize things within its own order is impeded.

Thirdly, the potential and active intellects are not of subsistent character and their form designates them to be an area of powers (possibilities), which determine the acts of taking place the immaterial acts of cognition. Soul as substantial form is, according to Thomas, both a subsistent form, which means that is strictly united with body, and it also is independent from body in its (soul's) functions and existence. The fact that Thomas calls the intellect the form of body was an expression of his intention to object to Averroism and in that way stressing the individual nature of both intellects related with the particular human being. They are related to each particular man to the extend they condition the fact that *hic homo intelligit*.

The fourth issue is that the potential intellect and the active intellect differ as two powers with regard to acts they proceed and with regard to objects which condition precisely these specific acts, not the other ones. Differentiation between them is not only the process of applying different functions to them, but presenting them as actually different powers. Denoting the potential intellect as a passive power, and the active intellect as an active power, enabled to understand them as the faculties of substance, and at the same time, as their specific kind- properties (*proprietates*). For denoting the potential intellect Aquinas employs various names, it is that what denotes phrases like: the theoretical intellect and the practical, intelligence, reason, memory, higher and lower reason, conscience and synderesis and mind. The potential intellect is that whose nature (possibility) is decisive for justifying immateriality. The impediment argument appeals to the intellect *in quo omnia fiunt*. At the same time however, the human intellect is not determined to anything proper to its own area. The potential and active intellects

could be called the mind on the strict specific conditions. The mind is a name which either should specify the will or should specify the act of both intellects which means „measuring” things according to cognitive principles. The term mind may also designate the intellectual soul (mind) from which its highest powers, ascribed to it, will result.

The fifth, the potential and active intellect are differentiated with regard to the object of activity which is an essence of material things, cognizable within a frame of that what is cognizable sensually. In describing the nature of the potential intellect we turn to negation of any prior understandings which could have exceeded cognition and conditioned it. The proper activity of the intellect is abstraction. It is both dematerialisation of the imagined thing and the turning the subject of the intellectual cognition, which is in a state of possibility toward cognition, into an object which actually acts on the potential intellect. Assessing the intellectual structure (generality and necessity) of that is cognizable sensually is on the part of the active intellect (*agit sibi simile*). In this sense we can admit that the character of active intellect is such that it can form that what is cognized and what further form the potential intellect. Abstraction is not introducing a content into what is cognized, it is rather the process of unveiling the essential parts of the cognized being. The proper activity of the potential intellect is the „understanding that what is undivided” and „joining and dividing” which are expressed in simple acts of understanding things and formulating judgements. Analysis of these acts shows the potential intellect as that which is in a natural way directed toward cognizing the essence and the existence, accompanied with the activity of the active intellect.

The sixth is that the intellectual cognitive forms (*species intelligibiles*) explain cognition as far as they show a relation between the cognized thing, the influence (operating) of the active intellect on the imagination and on their perception in the potential intellect. The active intellect adapts the sensual cognitive form in such a way that it can be grasped by the potential intellect, without altering the content of the object in no way. From the perspective of the potential intellect the cognitive forms remain that what is the condition for the object to be cognized (*medium quo*), they are not that on what the intellect focus its attention (*medium quod*). The potential intellect which adopted a cognitive form becomes a thing cognizable in the act. *Species intelligibilis* actualizes the human intellect in a way that it gains a perfection and fulfillment of cognition. The act of the intellectual cognition expresses the formal identity of the cognizing subject, the cognized object and the intellect in the act (*intellectus in actu*), which in uniting with form cognizes in a thing all that the thing is consisted of.

The seventh issue. The potential and active intellects explains the Thomistic understanding of truth. The potential intellect while cognizing a thing (which possesses a property of truth for the very fact of existence) remains in relation with it, a relation which can be assumed in the act of judgement and further either accepted or rejected. The essence of truth (*ratio veritatis*) is expressed through, stressed by Aquinas, a strict dependence of the existing being and the intellect cognizing it. And although the human intellect measures the existed thing, it itself is antecedently measured by the thing.

The eight. Intuition is an activity of the potential and active intellect as far as it cognizes its object non-discursively. Intuition then, is strictly related to the first act of the intellect in which „the understanding of that what is undivided” takes place. The intellectual cognition (*intuitive*) is described by Thomas as an act of „reading the interior of a thing” and also of the „reading in the interior of a thing”. In both cases cooperation of the potential and active intellect is expressed through cognition of the essence and existence of things.

The ninth. The acts taking place in the potential and active intellects decide on cognition of the self. The intellectual cognition of the self is conditioned by activities of two intellects – both when the actual self-knowledge is concerned, cognition of the self through the acts undertaken, habitual self-knowledge and the self-knowledge revealing itself in each cognition according to the first principles.

The tenth. The moment of formation_of the word in the intellect shows the nature of the intellect. It not only passively adopts the form, but also expresses the understandings (*intellectum*). The word in the intellect expresses and reveals the prior acts of the intellect, what means that it is the end of the intellectual activities, and also the beginning (*principium*) of any other volitional relations towards existing and cognized reality.

Thomas' conception of the intellectual cognition is grounded in the differentiation between two intellects, and their actions and improvements reveal the nature of human being, which belongs (however in an impaired mode) to the intellectual beings. The topic of two intellectual powers, or rather the most important cognitive abilities of human being, was for Thomas as much important as the problem of being in which he constantly seen the essence and the existence as separated. Hence, the small error concerning the principles of being was for Aquinas of general importance, for the understanding of reality, and the small error concerning the intellectual domain in human being is decisive for the understanding of reality and the human being itself.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

Teksty Tomasza z Akwinu

- TOMASZ Z AKWINU, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, seria: „Ad Fontes”, t. X, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- TOMASZ Z AKWINU, *De bono. O dobru*, tłum. A. Białek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 11–181.
- TOMASZ Z AKWINU, *De conscientia. O sumieniu*, tłum. A. Białek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.
- TOMASZ Z AKWINU, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001, s. 17–113.
- TOMASZ Z AKWINU, *Dysputa o prawdzie*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2018.
- TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do „Etyki Nikomachejskiej” Lekcja I*, tłum. A. Andrzejuk, „Rocznik Tomistyczny” 3 (2014), s. 244–254.
- TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, tłum. P. Stefańczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013.
- TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Rosłan, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2010.
- TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*, tłum. M. Zembruski, w: „Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia”, t. 13, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 205–269.
- TOMASZ Z AKWINU, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, „Znak”, Kraków 1996.
- TOMASZ Z AKWINU, *Kwestia o prawdzie (Komentarz do Sentencji ks. I, d. 19, kw. 5)*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Opuscula*, „Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia”, t. 9, fasc. 2, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 221–242.
- TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I–V, tłum. pod red. M. Olszewskiego i M. Palucha, seria: „Ad Fontes”, t. V, XIII, XVI, XVII, XX, Wydawnictwo Marek Derewiecki i Instytut Tomistyczny, Kęty–Warszawa 2008–2011.
- TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1–2, Antyk, Kęty 1998.

- TOMASZ Z AKWINU, *Kwodlibety – wybór*, tłum. P. Bany, w: TOMASZ Z AKWINU, *Opuscula*, t. 9, fasc. 2, Warszawa 2011, s. 26–85.
- TOMASZ Z AKWINU, *O bycie i istocie*, tłum. S. Krajski, w: „Opera philosophorum medii aevi Textus et studia”, t. 9, fasc.1, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 126–173.
- TOMASZ Z AKWINU, *O jedności intelektu przeciw Awerroistom*, tłum. M. Olszewski, w: *Spór o jedność intelektu*, seria: „Ad Fontes”, t. IX, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 186–297.
- TOMASZ Z AKWINU, *O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Wydawnictwo M, Kraków 2005.
- TOMASZ Z AKWINU, *O substancjach czystych*, tłum. J. Salij, w: TOMASZ Z AKWINU, *Dzieła wybrane*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 506–570.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, t. 1–3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, „W drodze”, Poznań 2003–2009.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, tłum. zbiorowe pod red. S. Bełcha, t. 1–35, Veritas, Londyn 1966–1998.
- TOMASZ Z AKWINU, *Taka jest nasza wiara („De rationibus fidei”)*, tłum. M. Karas, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2006.
- TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu (Summa teologii, kwestie 1–26)*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, „Znak”, Kraków 2001.
- TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o cnotach*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Antyk, Kęty 2000.

Teksty innych autorów

- ALEKSANDER Z AFRODYZJI, *O duszy*, tłum. M. A. Komsta, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013.
- ALBERT WIELKI, *O piętnastu problemach teologiczno-filozoficznych*, tłum. A. Rosłan, WAM, Warszawa 2003.
- ARYSTOTELES, *Analityki wtóre*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 255–327.
- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- ARYSTOTELES, *Hermeneutyka*, tłum. P. Stefańczyk, w: TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013.
- ARYSTOTELES, *Kategorie*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 32–63.
- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, t. 1–2, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, RW KUL, Lublin 1998.
- ARYSTOTELES, *O duszy*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 7–146.
- ARYSTOTELES, *Topiki*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 343–473.
- AUGUSTYN, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: tenże, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, ATK, Warszawa 1980, s. 113–382.
- AUGUSTYN, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. I. Radziejowska, seria: „Ad Fontes”, t. XXVI, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- AUGUSTYN, *O nauczycielu*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Modrzejewski, „Znak”, Kraków 2001, s. 433–485.
- AUGUSTYN, *O nieśmiertelności duszy*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. L. Kuc, „Znak”, Kraków 2001, s. 311–333.
- AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, „Księgarnia św. Wojciecha”, Poznań–Warszawa–Lublin 1963.
- AUGUSTYN, *Soliloquia*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, „Znak”, Kraków 2001, s. 239–333.
- AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, „DeAgostini”, Warszawa 2001.
- AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, „Znak”, Kraków 2008.
- AWERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, w: *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, vol. VI, 1, ed. F. S. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge Massachusetts 1953.
- AWICENNA, *Liber de anima seu de sextus de naturalibus*, t. 1–2, ed. S. van Riet, Louvain, Leiden 1968–1972.
- BOECJUSZ, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. M. Antczak, G. Kurylewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- BONAWENTURA, *Commentarium in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, w: *Opera omnia*, t. 1–4, Ad Claras Aquas ex typographica Collegii S. Bonaventure, Quaracchi 1882–1889.
- GUILIELMI ALVERNI, *De universo*, w: tenże, *Opera omnia*, Venetiis 1591.
- IOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus (vol 3). In tres Libros De Anima*, Köln 1638.
- IZAAK IZRAELI, *Księga definicji*, tłum. L. Kuczyński, „Przegląd Tomistyczny” 2 (1986), s. 197–224.
- IZAAK ZE STELLA, *List o duszy*, tłum. M. Czubak, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 8 (2010) 43, s. 104–117.
- JAN DAMASCEŃSKI, *O wierze prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, IW PAX, Warszawa 1969.
- JAN Z LA ROCHELLE, *Summa de anima*, ed. J. G. Bougerol, Vrin, Paris 1995.
- JOANNIS DUNS SCOTI, *Opus Oxoniense*, w: tenże, *Opera omnia*, t. XX, ed. L. Vivés, Parisi 1894.
- TEMISTIUSZ, *Parafraza „O duszy” Arystotelesa*, tłum. M. A. Komsta, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2015.

LITERATURA PRZEDMIOTOWA

- ADAMCZYK S., *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Seminarium Duchowne w Tarnowie, Tarnów 1938.
- AERTSEN J. A., *Truth as Transcendental in Thomas Aquinas*, „Topoi” 11 (1992), s. 159–171.
- ANDRZEJUK A., *Człowiek i decyzja*, Wydawnictwo Navo, Warszawa 2007.
- ANDRZEJUK A., *Syndereza i sumienie w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, w: TOMASZ z AKWINU, *De conscientia. O sumieniu*, tłum. A. Białek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 111–128.
- ANZULEWICZ H., *Anthropology: The concept of Man in Albert the Great*, w: I. M. RESNICK (red.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leiden–Boston 2013, s. 325–346.
- ANZULEWICZ H., *Św. Albert Wielki o naturalnym pragnieniu wiedzy*, „Przegląd Tomistyczny” 15 (2009), s. 33–46.
- ARREGUIN H. Z., *The Separate Substances and Aquina's Intellectus Agens*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 64 (2008), s. 359–377.
- BAJOR W., *Tradycja komentarzy do «De anima» Arystotelesa i antropologia Benedykta Hessego*, w: *taż, Benedicti Hesse Quaestiones disputate super tres libros «De anima» Aristotelis (Libri II et III)*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 107–286.
- BĂLTUȚĂ E., *Thomas Aquinas on Bridging the Gap Between Mind and Reality*, „Revue Roumaine Philosophie” 56 (2012) 1, s. 147–160.
- BARTEL T., *Prawda i byt. Ujęcie prawdy ontycznej w «Quaestio disputata de veritate» świętego Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Rolewski, Złotoria 2008.
- BOBIK J., SAYRE K. M., *Pattern Recognition Mechanisms and St. Thomas' Theory of Abstraction*, „Revue Philosophique de Louvain” 61 (1963), s. 24–43.
- BOER S. A., *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle' «De anima» c. 1260–c.1360*, Leuven University Press, Leuven 2013.
- BLACK D., *The Nature Intellect*, w: R. PASNAU, CH. VAN DYKE, (red.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 320–333.
- BRAINE D., *The Active and Potential Intellects. Aquinas as a Philosopher In His Own Right*, w: J. HALDANE (red.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2002, s. 22–32.
- BROCK S. L., *The Physical Status of the Spiritual Soul in Thomas Aquinas*, „Nova et Vetera. English Edition” 3 (2005) 2, s. 231–258.
- CASTON V., *Aristotle Psychology*, w: M. L. GILL, P. PELLEGRIN (red.), *The Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 316–346.
- CASTON V., *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, „Phronesis” 46 (1999) 3, s. 199–227.
- CATAPANO G., *Augustine*, w: L. P. GERSON, *The History of Philosophy in Late Antiquity*, t. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 552–581.

- CHABADA M., *Miejsce poznania abstrakcyjnego i intuicyjnego w teologii Szkota*, w: E. I. ZIELIŃSKI, R. MAJERAN, *Błogosławiony Jan Duns Szkot 1308–2008*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 305–320.
- CHUDY W., *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznawaniu metafizycznym*, RW KUL, Lublin 1984.
- CHUDY W., *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, RW KUL, Lublin 1993.
- COPLESTON F., *Historia filozofii*, t. 2, tłum. S. Zalewski, IW PAX, Warszawa 2000.
- CROWE F. E., DORAN R. M. (red.), *Collected Works of B. Lonergan. Verbum: Word and Idea*, t. 2, University of Toronto Press, Toronto 2005.
- CUDDEBACK M., *Thomas Aquinas on Divine Illumination and the Authority of the First Truth*, „Nova et Vetera. English Edition” 7 (2009) 3, s. 579–602.
- CUNNINGHAM F. A., *A Theory on Abstraction in St. Thomas*, „The Modern Schoolman” 35 (1998), s. 249–270.
- CYCIURA P., *Święty Tomasz z Akwinu a platonizm. Metafizyka i teoria poznania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2008.
- CYCIURA P., *Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*, „Filo-Sofija” 1 (2001), s. 109–126.
- DASZKIEWICZ W., *Intuicja intelektualna w metafizyce*, TN KUL, Lublin 2014.
- DAVIDSON H. A., *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- DAY S., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York 1947.
- DUCHLIŃSKI P., *Semantyka nazw intelektu u św. Tomasza z Akwinu*, „Logos i Ethos” 18 (2005) 1, s. 223–232.
- DUCHLIŃSKI P., *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- DUMA T., *Problem prawdy w filozofii Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 61 (2013) 2, s. 9–24.
- ELDERS L., *Filozofia Boga*, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Agencja Wydawnicza Katolików MAG, Warszawa 1992.
- FESER E., *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, London 2013.
- FESER E., *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Heusenstamm, Piscataway 2014.
- FIELD R. W., *St. Thomas Aquinas on Properties and the Powers of the Soul*, „Laval Théologique et Philosophique” 40 (1984) 2, s. 203–215.
- FITZGERALD A. D., *Illumination Divine*, w: A. D. FITZGERALD (red.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, Michigan–Cambridge 2009.
- GILSON É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, IW PAX, Warszawa 1998.
- GILSON É., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, IW PAX, Warszawa 1953.

- GŁOWALA M., *Czym jest rozumowe wnikanie? Rozumność w świetle kryteriów tożsamości aktów*, w: G. BUGAJAK, J. TOMCZYK (red.), *Swoistość człowieka? Rozumność*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009, s. 123–140.
- GŁOWALA M., *Możności i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2016.
- GŁOWALA M., *Łatwość działania. Klasyczna teoria cnót i wad w scholastyce*, TN KUL, Lublin 2012.
- GOGACZ M., *Doprecyzowanie problemu „species”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 31 (1995) 2, s. 69–76.
- GOGACZ M., *Elementarz metafizyki*, ATK, Warszawa 1987.
- GOGACZ M., *Istnieć i poznawać*, IW PAX, Warszawa 1976.
- GOGACZ M., *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, w: M. GOGACZ, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, „*Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia*” t. 11, Warszawa 2012, s. 99–112.
- GONDEK A., *Egzystencjalny sąd*, w: „*Powszechna Encyklopedia Filozofii*”, t. 3, Lublin 2002, s. 45–52.
- GORIS H., *Angelic Knowledge in Thomas Aquinas and Bonaventure*, w: T. HOFFMANN (red.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden–Boston 2012, s. 149–185.
- HAIN R., *Aquinas and Aristotelian Hylomorphism*, w: G. EMERY, M. LEVERING (red.), *Aristotle in Aquinas Theology*, Oxford University Press, New York 2015, s. 48–69.
- HALDANE J., *Aquinas and the Active Intellect*, „*Philosophy*” 67 (1992), s. 199–210.
- HALDANE J., *Teoria identyczności umysł-świat a wyzwanie antyrealizmu*, w: P. GUTOWSKI, T. SZUBKA (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, TN KUL, Lublin 1998, s. 117–154.
- HASSE D. N., *Avicenna’s «De anima» in the Latin West. The Formation of Peripatetic Philosophy of the Soul 1160–1300*, The Warburg Institute and Nino Aragno Editore, Turin 2000.
- HOFFMANN T., *Conscience and synderesis*, w: B. DAVIES, E. STUMP (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012, s. 255–264.
- JENKINS J., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, New York 1997.
- JUDYCKI S., *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: S. JANECEK (red.), *Antropologia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121–177.
- KENNY A., *Aquinas on Mind*, Routledge, London–New York 1993.
- KIJEWSKA A., *Święty Augustyn*, „*Wiedza Powszechna*”, Warszawa 2007.
- KING P., *Two Conceptions of Experience*, „*Medieval Philosophy and Theology*” 11 (2004), s. 1–24.
- KLIMA G., *Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect*, „*Philosophical Investigations*” 32 (2009) 2, s. 163–182.
- KLIMA G., *Aquinas’s Proofs of the Immateriality of the Intellect from the Universality of Human Thought*, „*Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*” 1 (2001), s. 19–28.

- KOMSTA M. A., *Temistiusz. Zmierzch psychologii perypatetyckiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.
- KOMSTA M. A., *Wprowadzenie*, w: ALEKSANDER Z AFRODYZI, *O duszy*, tłum. M. A. Komsta, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, s. 9–50.
- KOMSTA M. A., *Wprowadzenie*, w: TEMISTIUSZ, *Parafraza «O duszy» Arystotelesa*, tłum. M. A. Komsta, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2015, s. 9–32.
- KOWALCZYK S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- KRASNODEBSKI M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Wydawnictwo Navo, Warszawa 2004.
- KRASNODEBSKI M., *Teoria intelektu możliwościowego i jej konsekwencje w kontekście polemiki Tomasza z Akwinu z awerroizmem łacińskim*, „Forum Philosophicum” 9 (2004), s. 139–156.
- KRAUSE K., *Transforming Aristotelian Philosophy: Alexander of Aphrodisias in Aquinas’ Early Anthropology and Eschatology*, „Przegląd Tomistyczny” 21 (2015), s. 175–217.
- KRĄPIEC M. A., *Intuicja*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, t. 4, Lublin 2003, s. 897–901.
- KRĄPIEC M. A., *Język i świat realny*, w: tenże, *Dzieła*, t. 13, RW KUL, Lublin 1995.
- KRĄPIEC M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, w: tenże, „Dzieła”, t. 7, RW KUL, Lublin 1995.
- KRĄPIEC M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, w: tenże, *Dzieła*, t. 2, RW KUL, Lublin 1995.
- KRĄPIEC M. A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, w: tenże: *Dzieła*, t. 4, RW KUL, Lublin 1994.
- KRETZMANN N., *Philosophy of Mind*, w: N. KRETZMANN, E. STUMP (red.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 128–159.
- KRETZMANN N., *The Metaphysics of Creation. Aquinas’s Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- KROKOS J., *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004.
- KUKSEWICZ Z., *The Potential and the Agent Intellect*, w: N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, *The Cambridge Leter Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 595–601.
- KURDZIALEK M., *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował „De Trinitate” i „De hebdomadibus” Boecjusza?*, „Roczniki Filozoficzne” 35 (1987) 1, s. 217–228.
- LAMASCUS L., *Aquinas and Themistius on Intellect*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 80 (2006), s. 255–273.
- LANG D. P., *Aquinas’s Impediment Argument for the Spirituality of the Human Intellect*, „Medieval Philosophy and Theology” 11 (2003) 1, s. 107–124.
- LEE R. A., LONG CH. P., *Nous and Logos in Aristotle*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 54 (2007) 3, s. 348–367.
- LISSKA A. J., *Aquinas’s Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- MACDONALD P., *Knowledge and the Transcendent: An Inquiry into the Mind’s Relationship to God*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2009.

- MAJERAN R., *Różnica formalna („distinctio formalis”) jako narzędzie rozumienia bytu*, w: E. I. ZIELIŃSKI, R. MAJERAN (red.), *Błogosławiony Jan Duns Szkot 1308–2008*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 173–185.
- MARYNIARCZYK A., *Abstrakcja*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, t. 1, Lublin 2000, s. 49–54.
- MARYNIARCZYK A., *Całość–część*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, t. 2, Lublin 2001, s. 20–25.
- MARYNIARCZYK A., *Problem prawdy w filozofii realistycznej*, w: A. MARYNIARCZYK, K. STĘPIEŃ, P. GONDEK (red.), *Spór o prawdę*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 235–260.
- MARYNIARCZYK A., *Spór o metodę poznania realistycznego. Abstrakcja czy separacja?*, w: A. MARYNIARCZYK, A. J. GONDEK (red.), *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, seria: „Zadania współczesnej metafizyki”, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1999, s. 55–85.
- MARYNIARCZYK A., *Veritas sequitur esse*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Dysputa o prawdzie*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2018, s. 265–289.
- MATTHEWS G. B., *Knowledge and Illumination*, w: E. STUMP, N. KRETZMANN, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 171–185.
- MAYER R. J., *Abstraction: Apriori or Aporia? A Remark Concerning the Question of the Beginning of Thought in Aquinas, Aristotle, and Kant*, „Angelicum” 87 (2010), s. 709–746.
- MAZUR P. S., *Intellectus principiorum*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, t. 4, Lublin 2003, s. 882–885.
- MAZUR P. S., *O nazwach intelektu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004.
- MAZUR P. S., *Tomasza koncepcja umysłowej władzy poznawczej*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 341–354.
- MILBANK J., PICKSTOCK C., *Truth in Aquinas*, Routledge, London–New York 2001.
- MILCAREK P., *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, „Fundacja Świętego Benedykta”, Warszawa 2008.
- MORAWIEC E., *Umysł ludzki w koncepcji filozofii klasycznej nurtu realistycznego*, w: A. MARYNIARCZYK, A. GUDANIEC (red.), *Rozum otwarty na wiarę*, seria: „Zadania współczesnej metafizyki”, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 55–66.
- MORAWIEC E., *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Liberi Libri, Warszawa 2014.
- MURPHY J., *God and the Hierarchy of Being According to St. Thomas Aquinas*, Pontifical Gregorian University, Rome 2008.
- MUSZYŃSKA R., *Dusza rozumna według tekstu „In Aristotelis librum De anima commentarium”*, w: G. P. DUDZIK, R. A. MUSZYŃSKA, A. M. NOWIK (red.), *O duszy. Arystoteles, Tomasz z Akwinu*, Wydawnictwo Navo, Warszawa 1996, s. 93–153.

- MUSZYŃSKA R., *Przyczyny duszy. Metafizyczne ujęcie duszy w Komentarzu św. Tomasza do traktatu „O duszy” Arystotelesa*, Agencja Wydawniczo-Handlowa „Bożena”, Warszawa 2003.
- NASH R. H., *The Light of the Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge*, The University Press of Kentucky, Lexington 1969.
- NOWIK A. M., *Koncepcja duszy człowieka w dziełach Arystotelesa*, w: G. P. DUDZIK, R. A. MUSZYŃSKA, A. M. NOWIK (red.), *O duszy. Arystoteles, Tomasz z Akwinu*, Wydawnictwo Navo, Warszawa 1996, s. 7–91.
- O’CALLAGHAN J. P., *Aquinas Rejection of Mind, Contra Kenny*, „The Thomist” 66 (2002), s. 15–59.
- OLSZEWSKI M., *Komentarz do kwestii 14 «O wiedzy Boga»*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu*, „Znak”, Kraków 2001, s. 638–680.
- OLSZEWSKI M., *Wstęp*, w: *Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin. Spór o jedność intelektu*, seria: „Ad Fontes”, t. IX, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 5–45.
- PACZOS K., *Niewiele mniejszy od aniołów. Zagadnienia podstawowe z filozofii wyższej warstwy duszy ludzkiej*, Stowarzyszenie Ichitis, Gdańsk 2005.
- PASNAU R., *Comments on Gyula Klima, „Aquinas’s Proofs of the Immateriality of Intellect”*, „Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics” 1 (2001), s. 29–36.
- PASNAU R., *Philosophy of Mind and Human Nature*, w: B. DAVIES, E. STUMP (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012, s. 348–368.
- PASNAU R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press 1997.
- PASNAU R., *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of «Summa theologiae» Ia 75–89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- PASNAU R., CH. VAN DYKE (red.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, t. 1–2, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- PAWLIKOWSKI T., *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- PAWLIKOWSKI T., *Prawda pierwszych zasad poznania według św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna” 51 (2011), s. 85–106.
- PAWLIKOWSKI T., *Źródła historyczne klasycznej definicji prawdy w sformułowaniach Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 16 (2007) 1, s. 95–109.
- PEGHAIRE J., *Intellectus et ratio selon S. Thomas D’Aquin*, Libr. Philosophique J. Vrin, Inst. D’Etudes Medievales, Paris–Ottawa 1936.
- PENCZEK M., *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- PETAGINE A., *Aristotelismo difficile. L’intellecto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d’Aquino e Sigieri di Brabante*, „Vita et Pensiero. Università”, Milano 2004.
- PHELAN G. B., *Verum sequitur esse*, w: R. HOUDE, J. P. MULLAY (red.), *Philosophy of Knowledge. Selected Readings*, Chicago–Philadelphia–New York 1960, s. 200–216.

- PICKAVÉ M., *Human knowledge*, w: B. DAVIES, E. STUMP (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012, s. 311–326.
- POTTS T. C., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- PRZANOWSKI M., *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu. Studia teologiczne*, Instytut Tomistyczny, Warszawa 2015.
- PUTTALAZ F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1991.
- REGNER L., *Krytyka tezy o różnicy między umysłem czynnym a umysłem biernym*, „Roczniki Filozoficzne” 20 (1972) 1, s. 25–36.
- SALAMON W. G., *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów 2007.
- SCARPELLI-CORY TH., *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- SCARPELLI-CORY TH., *Averroes and Aquinas on the Agent Intellect's Causation of the Intelligibile*, „Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales” 82 (2015) 1, s. 1–60.
- SCARPELLI-CORY TH., *Knowing as Being? A Metaphysical Reading of the Identity of Intellect and Intelligibles in Aquinas*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 91 (2017) 3, s. 333–351.
- SCARPELLI-CORY TH., *Rethinking Abstractionism: Aquinas's Intellectual Light and Some Arabic Sources*, „Journal of the History of Philosophy” 53 (2015) 4, s. 607–646.
- SCHUMACHER L., *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011.
- SEŃKO W., *Spór o realną różnicę między istotą a istnieniem na przełomie XIII i XIV w.*, w: „Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia”, t. 2, Warszawa 1978, s. 79–294.
- SIMMONS E. D., *In Defense of Total and Formal Abstraction*, „The New Scholasticism” 29 (1955), s. 427–440.
- SMIT H., *Aquinas's Abstractionism*, „Medieval Philosophy and Theology” 10 (2001), s. 85–118.
- SPRUIT L., *„Species Intelligibilis”: From Perception to Knowledge. Classical Roots and Medieval Discussions*, E. J. Brill, Leiden–New York–Koeln 1994.
- STĘPIEŃ T., *Niematerialny charakter poznania anielskiego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” 21 (2015), s. 423–438.
- STĘPIEŃ T., *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003.
- STĘPIEŃ T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawskie Towarzystwo Teologiczne, Warszawa 2013.
- STRÓŻEWSKI W., *Trzy wymiary prawdy (Na marginesie „De veritate”, q. 1, art. 2)*, „W Drodze” 2 (1974) 3, s. 31–40.
- STUMP E., *Aquinas*, Routledge, London 2003.
- SULENTA P., *Ogół czy konkret przedmiotem ludzkiego poznania? Rozważania na podstawie q. 2 a. 6 „Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei”*, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 113–133.

- SULENTA P., *Problem prawdy ujęć zmysłowych w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, „Scripta Philosophica” 1 (2012), s. 11–29.
- SURZYN J., *Realna różnica między istotą a istnieniem według Tomasza z Akwinu*, w: B. Dembiński (red.), *W kręgu filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, s. 194–225.
- SWIEŻAWSKI S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, „W drodze”, Poznań 1995.
- SWIEŻAWSKI S., *Wstęp do kwestii 78*, w: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 207–227.
- SWIEŻAWSKI S., *Wstęp do kwestii 84*, w: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 453–472.
- SZYNDLER L., *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: A. GÓRNIAK (red.), *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, t. 1, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2002, s. 21–115.
- ŚWIĘCKI P., *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, TW KUL, Lublin 2015.
- TIURYN T., *Akt i możność w poznaniu anielskim według Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” 21 (2015), s. 441–466.
- VERBEKE G., *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 23 (1973) 1, s. 63–79.
- WÉBER E.-H., *Le controverse de 1270 à l’Université de Paris et son retentissement sur la pensée de s. Thomas d’Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970.
- WHITE M., *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, „The Review of Metaphysics” 57 (2004) 4, s. 725–739.
- WIPPEL J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, CUA, Washington D.C. 2000.
- WIPPEL J. F., *Truth in Aquinas (I, II)*, „The Review of Metaphysics” 43 (1989), s. 295–326; 43 (1990), s. 543–567.
- ZATOROWSKI J., *Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje*, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2013.
- ZEMBRZUSKI M., *Czy poznanie jest wyższe niż miłość? Uzasadnienie wyższości intelektu nad wolą w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 3 (2014), s. 75–97.
- ZEMBRZUSKI M., *„Donum intellectus” według Bonawentury i Tomasza z Akwinu – podporządkowywanie rozumienia czy wnikanie w głębie?*, „Przegląd Tomistyczny” 23 (2017), s. 339–357.
- ZEMBRZUSKI M., *Głupota i jej formy według św. Tomasza z Akwinu*, „Pro Fide Rege et Lege” 2 (2011) 68, s. 243–256.
- ZEMBRZUSKI M., *Homo non est intellectus. Aquinas about relation between soul and intellect*, „Studia Philosophiae Christianae” 52 (2017) 4, s. 74–102.
- ZEMBRZUSKI M., *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania*, „Campidoglio”, Warszawa 2015.
- ZEMBRZUSKI M., *Realna różnica między intelektem czynnym i możliwościowym w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 63–95.

- ZEMBRZUSKI M., *Sprawności intelektu wyrazem wewnętrznej kultury osoby w kontekście myśli Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 11 (2016) 3, s. 85–102.
- ZEMBRZUSKI M., *Tomaszowe naturalizowanie Augustyńskiej koncepcji umysłu*, w: B. K. Krzych, K. M. Wieczorek, *Wokół naturalizacji (w) filozofii*, seria: „Biblioteka Amor Fati: Seria Parerga Amora”, t. 11, Fundacja „Dzień Dobry! Kolektyw Kultury”, Siemianowice Śląskie 2017, s. 119–158.
- ZEMBRZUSKI M., *Tomaszowy argument z „blokowania” za niematerialnością działań intelektu*, „Rocznik Tomistyczny” 6 (2017), s. 77–98.
- ZEMBRZUSKI M., Płotka, M., NOWIK, A., FILIPOWICZ, A., ANDRZEJUK, I., ANDRZEJUK, A. (red.), *Z metodologii historii filozofii*, „Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia”, t. 14, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015.

Książka stanowi niezwykle istotne podsumowanie dekad akademickiej debaty wokół zagadnienia poznania intelektualnego w myśli Tomasza z Akwinu. Przedstawia ona szczegółowo koncepcję intelektu, zarówno w ujęciu metafizycznym (poszukując odpowiedzi m.in. na pytania: *Jak intelekt istnieje? Czy człowiek sam jest intelektem? Czy intelekt jest niszczalny, czy niematerialny?*), jak i w jego ujęciu teoriopoznawczym (zorganizowanym m.in. wokół pytań: *W jaki sposób intelekt poznaje przedmioty materialne? Na czym polega właściwa czynność poznawcza intelektu? Jaka jest relacja między poznającym intelektem a poznawanym przedmiotem? Czym jest prawda?*). W efekcie, Czytelnik otrzymuje publikację dotyczącą intelektu i poznania intelektualnego w ujęciu Akwinaty, napisaną z wielkim rozmachem, na rozbudowanej panoramie historycznej.

Z recenzji dr hab. Magdaleny Płotki

Filozofia intelektu to książka bardzo interesująca, bo podsumowująca wieloletnie i wielopokoleniowe badania nad problematyką intelektu, prowadzone w ramach tomizmu egzystencjalnego i konsekwentnego. Można ją uznać za udaną i godną kontynuację takich prac jak *Realizm tomistyczny* Étienne Gilsona, *Realizm ludzkiego poznania* Mieczysława A. Krąpca czy *Obrona intelektu* Mieczysława Gogacza. Zaletą książki jest całościowe ujęcie i przedstawienie zagadnienia intelektu. Można nawet powiedzieć, że stanowi ona swego rodzaju sumę o intelekcie, aczkolwiek Autor zaznacza, że podejmuje wyłącznie metafizyczną i teoriopoznawczą stronę zagadnienia, zostawiając na boku problematykę intelektu w filozofii praktycznej (swoistą etykę intelektu) oraz teologiczne aspekty Tomaszowej teorii intelektu i poznania intelektualnego.

Z recenzji prof. dr hab. Artura Andrzejuka

www.liberilibri.pl

ISBN 978-83-63487-35-5