

Michał Zembrzuski

Realna różnica między intelektem czynnym i możliwościowym w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Rocznik Tomistyczny 4, 63-95

2015

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Realna różnica między intelektem czynnym i możnościowym w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, intelekt możnościowy, intelekt czynny, różnica realna, przedmiot poznania intelektualnego

Celem artykułu jest uzasadnienie istnienia realnej różnicy między intelektem czynnym i możnościowym na podstawie teoriopoznawczej myśli Akwinaty.

Choć wielu autorów sugeruje taki właśnie charakter dystynkcji, to jednak nikt nie sili się na jej uzasadnienie¹. W artykule znajdują się uwagi na temat odróżnienia intelektów u Arystotelesa, przedstawiona zostanie w wielkim w skrócie – idącym jednak za Tomaszem – historia odróżniania i oddzielania intelektów.

Następnie zaprezentowane zostanie samo rozumienie realnej różnicy między istnieniem a istotą w bytach stworzonych, by w jego świetle określić różnicę między intelektami, ponieważ Akwina-

ta właściwie nigdy nie wypowiedział się o niej w ten sposób. 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, myślana, a także formalna, dodana później przez Dunsa Szkota, stosowane były do wielu problemów filozoficznych. Sednem te-

¹ Zob. M. Gogacz, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 11: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 99-112; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 486-498; D. Braine, *The Active and Potential Intellects. Aquinas as a Philosopher In His Own Right*, w: red. J. Haldane, *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, ed. J. Haldane, Notre Dame 2002, s. 22-32.

go 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 odróżnienia Sa-

moistnego Istnienia – w zupełny sposób prostego, w którym istnienie i istota były tylko myślnie odróżniane – od 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 Dunska 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 bytu².

I. Dystynkcja zawarta w *De anima* Arystotelesa

Fragmenty *De anima* Arystotelesa dotyczące intelektu mogły stanowić i faktycznie stanowiły *crux philosophorum* dla wszystkich, którzy zamierzali zrozumieć myśl antropologiczną Filozofa. Szczególnie ważne były te pochodzące z rozdziału piątego, trzeciej księgi *De anima* (430a 10-25), w których Arystoteles omówił atrybuty intelektu (oddzielony, niedoznający, niezmeszany, w akcie) zasadniczo w tradycji perypatetyckiej przypisane intelektowi czynnemu. Warto podkreślić jego uwagi, gdyż faktycznie w tych fragmentach odnaleźć można podstawy do dalszych spekulacji,

w tym do dostrzeżenia realnej dystynkcji stosowanej do intelektu czynnego i możliwościowego.

Dla Arystotelesa punktem wyjścia wyrażania zdań o intelektach było założenie o powszechnie obowiązującym charakterze, w którym stwierdzał konieczność występowania w naturze dwóch zasad (rozumianych jako zasady ontyczne³), z których jedna jest materią i ma charakter możliwości, a druga jest przyczyną sprawczą dla możliwości i bliższa jest jej natura aktu: (1) zasada, która zachowuje się jak materia, będąca w możliwości do stania się rzeczą w da-

² Por. R. Majeran, *Różnica formalna („distinctio formalis”) jako narzędzie rozumienia bytu, w: Błogosławiony Jan Duns Szkot 1308-2008*, red. E. I. Zieliński, R. Majeran, Lublin 2010, s. 175.

³ Używam określenia zasada (ἀρχή – *principium*), gdyż występuje ono w tekście Arystotelesa, i to zarówno w tekście greckim, jak i łacińskich translacjach (*De anima*, III, 5 430a 19).

nym rodzaju; (2) zasada, która jest przyczyną sprawczą, która czyni wszystkie rzeczy w danym rodzaju. Arystoteles przywołuje następnie dwa przykłady, chcąc ukazać funkcjonowanie wymienionych zasad:

- (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).

Następujące później zdania *De anima*, ale zwłaszcza 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 intelekt (2), który sprawia wszystko, ma wyjątkowy charakter opisywany przez posiadane atrybuty. Jednakże to, że Arystoteles mówi o dwóch intelektach, wcale nie rozstrzyga 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. 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) jako specjalny rodzaj nawyku nabytego;

(b) podobny pod tym względem do światła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi⁴.

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

⁴ Arystoteles, *O duszy*, III, 5 (430a 10-14), w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 126-127. Tłumaczenie Wilhelma z Moerbeke, którym dysponował w XIII wieku 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”.

dzajów zasad również w samej duszy (II). Takie rozumienie prowadzi do uznania dwóch intelektów obecnych w duszy. Jednak można potraktować drugie sformułowanie jako to, które nie jest szczegółowym zastosowaniem ogólnej zasady do natury duszy ludzkiej, lecz jako to, które pozostaje na tym samym poziomie ogólności⁵. 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 zarówno średniowieczni filozofowie arabscy, jak i filozofowie łacińscy, mówiąc o aniołach), wreszcie będzie taki byt w rodzaju istot intelektualnych, któ-

ry 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 M. White'a, który przedstawia wnioskowanie Arystotelesa, zgodne zresztą z generalnymi założeniami jego filozofii, będące syllogizmem doprowadzającym do dysjunkcyjnego wniosku⁶. Wszystkie te argumenty mogą u Arystotelesa służyć również jako uzasadnienie różnicy realnej między intelektami:

1. twierdzenie o możliwości i akcie⁷;
2. twierdzenie o przyczynowaniu, aktualizacji⁸;
3. twierdzenie o relacji przedmiotu poznania intelektualnego do same-

⁵ 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 (chyba, że jest nim zmienność). 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*, „Phronesis” 46 (1999) nr 3, s. 205-207.

⁶ Zob. M. White, *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, „The Review of Metaphysics” 57 (2004) nr 4, s. 725-739.

⁷ Jest to generalna zasada, 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 posiadał wiedzę w akcie, musi mieć uprzednią możliwość (*dynamis*) do zaktualizowania. M. White, *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, s. 726-727.

⁸ Ten punkt dotyczy przeniesienia wiedzy dyspozycjonalnej (sprawnościowej) w stan jej zaktualizowania. W tym punkcie widać pewną dwuznaczność w zasadach Arystotelesa odnoszącą się do intelektu czynnego: gdyby został mimo wszystko umieszczony w duszy, to z jednej strony czynnik aktualizujący powinien być zewnętrzny w stosunku do tego, co aktualizuje; z drugiej strony to, co aktualizowane nie uzyskuje pełnej aktualizacji, którą posiada element aktualizujący. Zob. M. White, *The Problem of Aristotle „nous poietikos”*, dz. cyt., s. 727-729.

go intelektu – „epistemologiczny nonnaturalizm”⁹;

4. twierdzenie o tym, 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 toku rozumowania w postaci jego przesłanek i podanych twierdzeń wynikają właściwie dwie konsekwencje, które nie tylko stoją względem siebie w sprzeczności, lecz mogą również doprowadzać do sprzeczności. 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 dotyczące tego, czy intelekt

czynny jest w duszy, czy jest tylko Bogiem, zostaje postawione i stawia w kłopotliwej sytuacji czytelnika tekstu Arystotelesa. Jak pisze M. White, są dwie możliwości będące strategiami usuwania sprzeczności: albo intelekt czynny dystansuje się od podmiotu poznającego w taki sposób, że intelekt czynny jest w pełni zaktualizowany w stosunku do człowieka, który nie posiada wiedzy i nigdy w pełni nie będzie jej posiadał, co Arystoteles chciał wyjaśnić (tak czynił Aleksander z Afrodyzji i tradycja filozofii arabskiej, włącznie z Awerroesem uznającym jedyność intelektu możliwościovego); 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 samo poznanie intelektualne (Tomasz z Akwinu)¹⁰.

2. Arystotelesowskie rozumienia intelektu możliwościovego i czynnego oraz historia wprowadzania różnic między intelektami i oddzielania ich od człowieka

Spisanie dziejów różnych interpretacji arystotelesowskiego odróżniania intelektu czynnego od możliwościovego zajęłyby z pewnością wiele tomów, ponieważ wymagałoby skupienia uwagi na

każdym autorze (czy to starożytnym, czy średniowiecznym), który komentował *De anima* albo też odnosił się do tej dystynkcji. Można podjąć się jednak takiego zadania, postępując za Tomaszem,

⁹ M. 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 formy zmysłowych, poznawanych przez zmysły, które wiążą się relacją poznania z fizycznymi przedmiotami, znajdującymi się właśnie w naturalnym środowisku dla podmiotu poznającego zmysłowo. Przedmiotem intelektualnego poznania jest to, co konieczne i ogólne w zmysłowej rzeczy jednostkowej. Zob. tamże, s. 729-733.

¹⁰ Zob. tamże, s. 739.

który taką historię sporządził, przystępując w *Komentarzu do Sentencji* do pierwszej w swoich dziełach krytyki awerroistycznego rozumienia intelektu¹¹. 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”¹². Taka dążność do podkreślenia za Arystotelesem (realnej) różnicy między intelektami przerodziła się u jego następców w dążność do celowego, substancjalnego¹³ oddzielania intelektów (przy wyróżnieniu trzech intelektów – obok czynnego i możliwościowego pojawiał się intelekt usprawniony). I to również w takim znaczeniu, że obydwie intelektu usuwane były ze struktury

człowieka, a jedynie ich działanie dokonywało się w nim przez przyjmowanie ich wpływu.

Pierwszym autorem, który w wyraźny sposób oddzielił działania intelektualne, wyrzucając tym samym intelekt czynny ze strukturalnego obszaru człowieka, był Aleksander z Afrodyzji. Przy jednoczesnym wskazywaniu obecności indywidualnego intelektu możliwościowego w każdym człowieku, uznał, że jest on jedynie gotowością (dyspozycją) do przyjmowania działania intelektu czynnego. 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 możliwościowy jest dyspozycją, tym zaś, co dysponowane, jest ciało. Najgorszym błędem, jakiego miał się dopuścić Aleksander, była sugestia, że z powodu dyspozycyjnego charakteru intelekt możliwościowy nie jest władzą receptywną¹⁴.

Teofrast i Temistusz (jak podaje Akwinata w referowanym miejscu za

¹¹ Por. M. Olszewski, *Wstęp*, w: Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, seria „Ad Fontes”, t. IX, Kęty 2008, s. 6-7, 24-33.

¹² *Super 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”.

¹³ 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.

¹⁴ Zob. *Super 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,

Awerroesem) uznawali jedność, niecielesność, a przede wszystkim wieczność intelektu czynnego i możliwościovego, 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 formą dla usprawnionego. Intelekt czynny, w ich interpretacyjnej propozycji, był sprawcą (*efficiens*), natomiast możliwościovym był odbierającym (*recipiens*) działanie form intelektualnych. Akwinata, komentując ich ujęcie, sugerował, że jeśli intelekt możliwościovym 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 pojawiałyby 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 posiadał zasady wyznaczającej intelektualność (rozumność).

Zdaniem Akwinaty, Awempace był autorem akcentującym istnienie indywidualnego intelektu możliwościovego, 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 możliwościovego: „dla tego trzeba przyjąć, że wyobrażenia są poruszcicielami dla intelektu możliwościovego, tak jak kolor porusza wzrok; zdolność do pojmowania, która jest w intelekcie możliwościovym, podobna jest do zdolności, która jest w doznającym w możliwości, aby stał się doznającym w akcie; zdolność, która jest w wyobraźni, jest jak zdolność poruszciciela w możliwości, aby stał się poruszającym w akcie. Niemożliwe jest więc, aby tym samym był poruszający i ruch, poruszciciel i doznający. Niemożliwe jest zatem, aby władza wyobraźni była intelektem możliwościovym”¹⁵. W ten sposób różnica między intelektem czynnym a możliwościovym byłaby podobna do tej, którą przyjął Aleksander, gdyż intelekt możliwościovym

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”.

¹⁵ *Super 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. *S. th.*, I, q. 84, a. 6, co.

byłby władzą posługującą się organem cielesnym.

Propozycja Awicenny była w dziejach dość osobliwa i osobliwy był do niej stosunek Akwinaty. Intelpekt możnościowy był zindywidualizowany według wielości dusz ludzkich, nie był władzą cielesną, ale intelekt czynny został z duszy zupełnie wyseparowany, zajmując odpowiednie miejsce w hierarchii wyemantowanych od Bytu Pierwszego istot¹⁶. Oddzielenie, którego dokonał Awicenna, usunęło z obszaru człowieka pryncypium decydujące o jego naturalnej władzy do poznawania. W rozumieniu Awicenny intelekt możnościowy posiadał formy poznawcze o tyle, o ile faktycznie poznawał, czyli odbierał wpływ intelektu czynnego. Aktualizacja intelektu możnościowego oraz zdolność poznawcza (a nie wyłącznie receptywna) były dla niego tak ważne, że nie mógł przypisać intelektowi możnościowemu charakteru pamięci, który posiadały władze zmysłów wewnętrznych¹⁷.

Pozostało ostatnie stanowisko, które oddzielało intelekt możnościowy od człowieka, jednak w inny sposób niż to

uczynili wspomniani Teofrast i Temistiusz. Oczywiście to Awerroes oddzielał od człowieka obydwie intelekty, przypisując im wieczny, a także jednostkowy charakter. Nie zgodził się, aby w trakcie poznawania intelekt czynny był formą dla intelektu możnościowego ani usprawnionego, ale był twórcą operującym w materii (bierności) intelektu możnościowego. To z dwóch intelektów powstaje intelekt usprawniony, którego formami są formy intelektualne, mające za podmiot zarówno wyobrażenia, jak i jeden wspólny intelekt możnościowy, łączący się właśnie ze zdolnościami zmysłów wewnętrznych. Jak pisze Akwinata, według Awerroesa to przez formy intelektualne dochodzi do połączenia intelektu możnościowego z człowiekiem¹⁸. Dokonuje się to także na podstawie zmysłów wewnętrznych, przez które intelekt możnościowy łączy się z ludźmi na różne sposoby, dzięki czemu mają oni w konsekwencji różne, substancjalne istnienie. Samo to połączenie (*continuatio*) było dla Awerroesa wystarczającym uzasadnieniem różnej wiedzy w różnych ludziach¹⁹.

¹⁶ *Super 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 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”.

¹⁷ Por. *Scg*, II, 74.

¹⁸ *S. th.*, I, q. 76, a. 1, co.

¹⁹ *Super Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, co.

3. 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 miałyby zachodzić między intelektem, a np. rozumem, pamięcią intelektualną albo też umysłem (o ile będzie on rozumiany jako intelekt), albo też między intelektem a użytymi przez Akwinatę i pochodzącymi z tradycji arystotelesowskiej określeniami intelektu w możliwości, w akcie 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 *Summa theologiae* (szczególnie w cz. I q. 79), należy wymienić: intelekt, pamięć, rozum, umysł, rozum wyższy i niższy, inteligencję, intelekt spekulatywny i praktyczny, prasumienie i sumienie. Taką interpretację przyjął M. A. Krąpiec²⁰, a za nim podtrzymują ją (i w pewien sposób rozwijają) P. S. Mazur²¹, a także P. Sulen-

ta²². Interpretację tę – postępując za wymienionymi autorami – można zawęzić do dwóch punktów:

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

Twierdzenie (1) posiada podwójne uzasadnienie, czy też wyjaśnienie. Jeśli w obszarze intelektu zachodzą jakiegokolwiek 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 możliwościowego i czynnego²³. Z kolei twierdzenie

²⁰ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 486-498.

²¹ Zob. P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 72-79.

²² Zob. P. Sulenta, *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.

²³ Nie ma tutaj miejsca, aby ukazywać niespójność tego uzasadnienia z innym twierdzeniem M. A. Krąpca, który jednocześnie formułuje tezę, że różnica między intelektem możliwościowym i czynnym ma również charakter funkcjonalny. Będzie o tym mowa w kontekście odróżnienia intelektu możliwościowego od czynnego i zasadności odróżnienia tego ostatniego. Z samych formuł

(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 spełnia²⁴. Ta argumentacja, choć może mieć wartość pod względem systematycznego wyjaśnienia („metafizyki ludzkiego poznania”), to jednak jest wielce nieprecyzyjna i niewiele ma związku z myślą i wypowiedziami samego Akwinaty. Co więcej, P. S. Mazur zastrzega, że nawet jeśli określi się władze intelektualne jako funkcje, to uczyni się to poniekąd wbrew Akwinacie, który nie używał tego terminu, a jedynie w szerokim znaczeniu podkreślił się działania intelektualne (*functio* – jako działanie)²⁵.

Po takim zreferowaniu tej drogi interpretacyjnej należy przeciwstawić się tym twierdzeniom i stwierdzić, że (ad 1) gdyby wszystkie nazwy opisujące działanie intelektualne nie posiadały jakiegoś (przedmiotowego, a w związku z tym aktowego i sprawnościowego) odróżnienia, to wówczas zbędne byłyby dystynkcje między określeniami intelektu, a także nie miałyby 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 umyka autorom idącym w ślad za M. A. Krapcem. 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, nie milknący filozofowie arabscy z ich koncepcją substancji intelektualnych określanych mianem inteligencji. Akwinata robi wszystko, by uporządkować dane historyczne i właściwie określić intelekt możnościowy i czynny działające na różne sposoby w człowieku. Najważniejszą jednak sprawą pozostaje kwestia realnej różnicy między intelektem możnościowym i czynnym, pozostałe zaś odróżnienia są myślne i wtórne w stosunku do pierwotnego odróżnienia.

wymienionych wyżej widać wyraźnie, że w tej propozycji interpretacyjnej z jednej strony nie ma różnicy między intelektem a intelektem możnościowym i czynnym, natomiast między intelektem możnościowym i czynnym realna różnica zachodzi.

²⁴ Por. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 494.

²⁵ Zob. P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, dz. cyt., s. 90.

4. 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 posiada bogatą literaturę, a jeśli przyjmie się, że związane są z nim poważne wątpliwości co do rozstrzygnięcia²⁶, to z pewnością karkołomne okaże się jego poruszanie i prezentowanie przy zupełnie innej problematyce. Zostaną w związku z tym przedstawione wyłącznie najważniejsze punkty po to, by służyły jako narzędzie do zastosowania i by zostały przeniesione na grunt teorii intelektu.

Dystynkcja dotycząca różnicy realnej w powszechny sposób związana jest w metafizyce z granicą (nietożsamością) między istotą rzeczy (tym, czym rzecz jest – *quod est*) oraz 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 E. Feserem można sprowadzić do czterech²⁷:

1) Argument pojawiający się w *De ente et essentia*, 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. 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 istnieją one w rzeczywistości. Istnienie jest więc czymś różnym od istoty, chyba że istnieje jakaś rzecz, której istotą jest istnienie”²⁸. 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,

²⁶ 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 wieku 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.*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 2, Warszawa 1978, s. 181-187.

²⁷ Zob. E. Feser, *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Heusenstamm 2014, s. 241-255.

²⁸ *De ente et essentia*, c. 4. Za: Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, seria „Ad Fontes”, t. X, tłum. W. Seńko, Kęty 2009, s. 69. Por. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, w: Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, w: *Opera philosophorum medii aevi* t. 9, fasc. 1, tłum. S. Krajski, Warszawa 2011, s.155.

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 definowaną istotę rzeczy²⁹. Poznanie istoty rzeczy w taki sposób, że poznane zostało by 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 posiadałby pełne i bezpośrednie poznanie istoty rzeczy, ale również istniałoby takie rzeczy jak jeden, niez wielokrotniony, ogólny człowiek³⁰.

2) Argument ten jest związany z poprzednim, ze względu na pojawienie się w tekście *De ente et essentia*, jednak różny pod względem treści³¹. Utrzymuje on, że nie może być więcej niż jeden byt, w którym istota i istnienie nie są realnie różne. Gdyby istota i istnienie nie były realnie różne, to byłyby identyczne i mogłyby być identyczne tylko w tym, czego istota jest tylko samym istnieniem (*ipsum esse*). Dlatego, aby mogło być więcej niż

jedna rzecz, w których jest tylko istnienie, musiałyby być coś, co je różnicuje (tym czymś byłaby albo materia, sama różnica gatunkowa między dwoma samoistnymi istnieniami, albo różniłyby się ze swojej natury przez coś trzeciego, nieokreślonego). Akwinata w *Summa contra gentiles* 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 białość, 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”³². Akwinata dalej podaje analogię do zwierzęcości, którą można

²⁹ Zob. J. Surzyn, *Realna różnica między istotą a istnieniem według Tomasza z Akwinu*, w: *W kręgu filozofii klasycznej*, red. B. Dembiński, Katowice 2000, s. 215.

³⁰ Por. J. F. Wippel, *The metaphysical thought of Thomas Aquinas*, Washington 2000, s. 132-150.

³¹ W czwartym rozdziale *De ente et essentia* 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 zwielokrotnia się natura rodzaju w gatunkach; lub przez to, że forma bywa przyjmowana przez różne materie, tak jak zwielokrotnia 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 przyjęłaby 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”. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 71.

³² *Secg*, II, 52. Za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 393.

rozważać abstrakcyjnie. Nie może być więcej niż jedna rzecz, która jest zwierzęcością jako abstrakt. Gdybyśmy sturali się wyróżnić więcej niż jedną taką rzecz, przez rozważanie np. zwierzęcości, jaka istnieje w molu książkowym, a z drugiej strony zwierzęcości, jaka istnieje w człowieku, to nie mówilibyśmy dłużej o tym, co jest zwierzęcością wspólną dla specyficznej natury mola i specyficznej natury człowieka itd. Nie ma więc sensu, aby była ustalana większa niż jeden liczba istnień, które są Samymi Istnieniami. I w ten sposób nie ma sensu, aby był więcej niż 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 utoż-

samienia, gdyż groziłoby to błędem kategorialnym. Świetną uwagę na ten temat odnaleźć można w *De spiritualibus creaturis*, gdzie Tomasz mówi o złożeniach bytowych: „Z tego powodu w rzeczach złożonych 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 twierdząc przy tym, by możliwość była oddzielona od aktu, lecz że zawsze towarzyszy swojemu aktowi [istnieniu]”³³. W tym kontekście *esse* w Bogu nie będzie posiadało 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

³³ *De spiritualibus creaturis*, 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: *Super Sent.*, I, d. 19, q. 2, a. 2, co.; *S. th.*, I, q. 3, a. 4, co.; *S. th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3; *De ente et essentia*, c. 4.

od jej istoty, wówczas miałyby 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 innym”³⁴.

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 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 naturą³⁵. Akwinata w następujący sposób to wyjaśnia w *Komentarzu do Sentencji*: „Sądzę, że dwojaki 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”³⁶. Ograniczenie i nieograniczenie oznacza zwią-

³⁴ *S. th.*, I, q. 3, a. 4, co. Ostatecznie również sama tzw. trzecia droga dowodząca istnienia Boga dotyczy tego argumentu.

³⁵ *Super 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”.

³⁶ *Super 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 hujusmodi, 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 spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cujus 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”.

zanie z możliwością lub brak takiego związania. Akwinata tę problematykę

przedstawia zawsze w kontekście nie-skończoności bytu Boskiego³⁷.

5. 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, 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 szczególności, 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 przypadłościowo. W ten sposób Akwinata często podkreśla, że każda z władz posiada przedmiot właściwy, względem którego zawsze działa bezbłędnie³⁸, 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 *De caritate*³⁹. Podkreślone zo-

³⁷ Zob. *Compendium theologiae*, c. 18; *S. th.*, I, q. 7, a. 1; *Scg*, I, 43; *Super Sent.*, I, d. 43, q. 1, a. 1; *Super Sent.*, I, d. 8, q. 2, a. 1.

³⁸ *S. th.*, 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, względem 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.

³⁹ Zob. *De caritate*, a. 4, co.: „Sed in obiecto consideratur aliquid ut formale et aliquid ut materiale. Formale autem in obiecto est id secundum quod obiectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur: ut si loquamur de obiecto potentiae visivae, obiectum eius formale est color, vel aliquid huiusmodi, in quantum enim aliquid coloratum est, in tantum visibile est; sed materiale in obiecto est corpus cui accidit color. Ex quo patet quod potentia vel habitus refertur ad formalem rationem obiecti per se; ad id autem quod est materiale in obiecto, per accidens. Et eaque sunt per accidens non variant rem, sed solum ea quae sunt per se: ideo materialis diversitas obiecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis. Una est enim potentia visiva, qua videmus

staje w nim to, 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 doskonałe 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.

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:

2) przedmiotu intelektu czynnego i możliwościowego; 3) poszczególnych aktów intelektu. Jednocześnie należy podjąć się w jakiś sposób prezentacji odpowiedzi na wcześniejsze pytania.

1) Jak zaznacza P. Cycjiura, 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 zmysle wspólnym), choć tomiści chętnie wychodzą od tej dystynkcji, omawiając kwestię przedmiotu intelektu⁴⁰. Oczywiście są zupełne 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*)”⁴¹. Akwinata od razu zazwyczaj precyzuje, że w przypadku intelektu ludzkiego działanie poznawcze nastawione jest na byt o charakterze materialnym, przez co przedmiotem je-

et lapides et homines et caelum, quia ista diversitas obiectorum est materialis, et non secundum formalem rationem visibilis. Sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis et odoris, quae sunt per se sensibilia”. Por. *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 3.

⁴⁰ Por. S. *th.*, I, q. 84, a. 7, co. Różnicę między przedmiotem właściwym i adekwatnym akcentuje S. 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*, Kęty 2000, s. 264-266, 472.

⁴¹ Najlepszą prezentację tego tematu podaje P. Cycjiura 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.

go działań jest istota rzeczy materialnej (*quidditas rei materialis*), natura rzecz poznawalnej zmysłowo (*natura rei sensibilis*) czy też istota rzeczy cielesnej (*quidditas rei corporalis*)⁴².

Akwinata zasadniczo podkreśla więc, że posiadanie takiej zdolności, która umieszcza człowieka w szeregu natur intelektualnych, nie powoduje 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 czasie⁴³, poznawanie przez podobieństwa, a nie wprost (w tym szczególnie przez wyobrażenia)⁴⁴, korzystanie w tego rodzaju poznawczym działaniu po prostu ze zmysłów⁴⁵, tym bardziej ten wyjątkowy stan jest przez Akwinatę podkreślany w kontekście niemożliwości intelektualnego poznania Boga⁴⁶.

Jeśli człowiek, w ramach własnego poznania intelektualnego, ze względu na swoją naturę, będzie posiadał dwie za-

⁴² Zob. P. Cysiura, *Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*, „Filosofia” 1 (2001), s. 119.

⁴³ *Super 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”.

⁴⁴ *Super Sent.*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 4 co.: „Cuius ratio est, quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actualiquo deorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducat in actum per species acceptas a sensibus illustrates lumine intellectus agentis; quia, sicut dicit philosophus, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum potentialem. Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia, ex effectibus in causas, ex posterioribus in priora, secundum statum viae, quia in patria alius modus erit intelligendi; ideo est quod potentias animae et habitus non possumus cognoscere nisi per actus, et actus per objecta”. *De veritate*, q. 10, a. 2, ad 7: „Unde, cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per philosophum in III de anima, quantum cum que aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasma. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum ante quam accipiat habitum, ita et postquam acceperit”.

⁴⁵ *Super De Trinitate*, I, q. 1, a. 2, co.: „Quia igitur intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas, quae a sensu abstrahuntur, cum comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur 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”.

⁴⁶ *Super De Trinitate*, III, q. 6, a. 3, co.: „Ad hoc autem quod de aliqua re sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quiditatem sive essentiam vel immediate vel mediantibus aliquibus quae sufficienter eius quiditatem demonstrent. Immediate quidem intellectus noster ferri non potest secundum statum viae in essentiam Dei et in alias essentias separatas, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur sicut visus ad colorem, ut dicitur in III de anima. Et sic immediate potest concipere intellectus quiditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intelligibilis”.

sady decydujące o jego spełnianiu (a więc intelekt czynny i możnościowy), to będzie to faktycznie wyjątkowe wśród istot intelektualnych. Tę wyjątkowość dostrzec można rozpatrując człowieka jako istotę intelektualną (A), rozpatrując naturę aniołów jako istot intelektualnych (B) oraz zwracając uwagę na Intelekt Boga (C).

A) Patrząc od strony rozumienia człowieka, wyjątkowość jego intelektu, a więc wyjątkowy jego stan, będzie świadczył 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 ludzkie-

go, korzysta z neoplatońskiej tradycji. Powołuje się np. na Awerroesa, Izaaka Izraelego, autora *Liber de Causis*⁴⁷, Pseudo-Dionizego Areopagite oraz Boecjusza.

Dla przykładu Akwinata wprost uznawał, że Komentator w swoich dziełach głosił twierdzenia mówiące o tym, że intelekt ludzki jest ostatnim (*ultimus*) w porządku natur intelektualnych. Dodał nawet chętnie potwierdzenie tej formuły u Awerroesa: „tak jak materia jest ostatnia w porządku rzeczy cielesnych”⁴⁸. Chętnie przywoływanym przez Tomasza autorem w kontekście wyróżniania stopni intelektów był Izaak, twórca *Liber de definitionibus*⁴⁹. Zdanie, które doskonale wyrażało rozumienie

⁴⁷ 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 przedśmionkach boskości. Natomiast intelektu niższe, które nie osiągnęły aż tak wzniesłego uczestnictwa w Boskim podobieństwie, są tylko intelektami nie posiadającymi 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 ożywiający, jak to najbardziej jest oczywiste w przypadku dusz zwierząt i roślin”. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Księgi o przyczynach*, n. 19, tłum. A. Roslan, Warszawa 2010, s. 143-144.

⁴⁸ *Super 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”.

⁴⁹ 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

ludzkiego intelektu, a także innych, wyższych stopni brzmiało następująco: „rozum rozpoczyna działanie w cieniu natury intelektualnej”⁵⁰. Akwinata dodawał swój komentarz, że ta uwaga dotyczyła pewnego braku i defektu, jakiemu podlega ludzki intelekt w stosunku do innych bytów o intelektualnej naturze. Warto pamiętać, że we fragmentach, w których pojawiają się słowa Izaaka, Akwinata wskazywał na to, że ludzki intelekt posługuje się wyobrażeniami w swoim działaniu. Czasowe (a w związku z tym związane z ciągłością) działanie intelektu oznacza osłabienie światła intelektualnego w stosunku do tego, które posiadają Inteligencje.

Zgodnie z neoplatonską wizją człowieka u Pseudo-Dionizego Areopagity, człowiek, mając naturę rozumną, nie funkcjonował na tym samym stopniu, co istoty czysto intelektualne, którymi byli aniołowie. Jednak nawet jeśli rozum-

ność jest naturą niższą w stosunku do intelektualnej, to ze względu na zasadę właściwą dionizyjskiemu neoplatonizmowi, zgodnie z którą natura niższa ze względu na swój najwyższy punkt może dotyczyć kresu porządku wyższego, człowiek może uczestniczyć w naturze intelektualnej. Choć fragment, w którym padają przywoływane słowa, dotyczy uczestniczenia w obrazie Boga, to jednak Tomasz wskazuje, że obraz Trójcy bardziej odpowiada aktowi intelektu niż rozumowi, ponieważ 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”⁵¹. Niezwykle istotna w tym punkcie jest uwaga Tomasza, że w przypadku człowieka, tym szczytowym momentem działania intelektualnego jest intelekt pierwszych zasad (*intellectus principiorum primorum*), oferujący wła-

stopnie powstają 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 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 ciemności; pozbawiona jest zdolności dociekania i rozróżniania; ściśle mówiąc jest ona oceniająca [*aestimativa*], metaforycznie zaś – myśląca [*meditativa*]”. Izaak Izraeli, *Księga definicji*, § 5, tłum. L. Kuczyński, „Przegląd Tomistyczny” 2 (1986), s. 208.

⁵⁰ *Super 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. *Super Sent.*, III, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2. Ciekawie zresztą oddają to polscy tłumacze *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*: 1) „Izaak mówi, pojęcie rodzi się w cieniu inteligencji”; 2) „Izaak określa ludzki rozum, który abstrahuje od wyobrażeń, jako wzrastający w cieniu inteligencji”. Zob. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 333, 587.

⁵¹ *Super Sent.*, II, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4.

śnie tego rodzaju natychmiastowe poznanie, a nie intelekt czynny⁵².

Odnosząc się do autorytetu Boecjusza, Akwinata zwraca uwagę na bardzo charakterystyczne określenie, cytowane później 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] właściwe obejmować wiele i z tej wielości wyciągać jedno proste poznanie”⁵³. Ten fragment, ostatecznie mówiący o różnicy między rozumem a intelektem, odpowiada na pytanie, czy są jedną, czy też różnymi władzami: „Boecjusz chciał odróżnić inteligencję od rozumu jako odrębne władze poznawcze, nie przysługujące 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 ujmują formy całkowicie niematerialne, i dlatego pragnie, aby rozum nie osiągał nigdy tego, co należy do inteligencji. Sła-

bość naszego poznania nie pozwala nam bowiem osiągnąć poznania istotności substancji niematerialnych”⁵⁴. Odczytana przez Tomasza intencja Boecjusza była więc taka, że w człowieku jest wyłącznie rozum, a nie intelekt, zarówno ze względu na korzystanie z wyobrażeń (abstrahowanie), a także ze względu na możliwościowy charakter ludzkiego intelektu. Obydwie te cechy będą jednak dla Tomasza podstawą do wyróżniania intelektu czynnego i możliwościowego i umieszczenia w ich ramach rozumu. Rozum dla Tomasza jest intelektem ze względu na to, że czerpie on zasady z intelektu jako ze źródła i początku, a także aktualizuje się ku samemu rozumieniu (intelektowi). 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 dał więc Tomaszowi możliwość do sprowadzenia problemu do arystotelesowskiego rozwiązania związanej z przedmiotową i aktywną perspektywą rozumienia władz człowieka.

⁵² Por. tamże, d. 9, q. 1, a. 8, ad 1.

⁵³ *Super De Trinitate*, q. 6, a. 1, co. ad 3 qu.: „Unde dicit Boethius in IV *De consolacione* quod similiter 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”. Zob. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005, s. 291. Kontekst rozważań samego Boecjusza jest również interesujący, gdyż ukazuje prostotę i stałość Boskiego intelektu względem oddalonego świata, który będąc w ruchu, nie posiada 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, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Kęty 2006, s. 104.

⁵⁴ *De veritate*, q. 15, a. 1, ad 8.

Wszystkie te neoplatońskie określenia intelektu podkreślają to, że intelekt człowieka jest na najniższym stopniu działań intelektualnych, przez co posiada w sobie zróżnicowanie, a więc jest w pewien sposób w akcji i w możności do poznawania.

B) Ze strony substancji nie posiadających w swojej strukturze materii, a więc aniołów, należałoby podkreślić to, że nie ma w nich działania, które świadczyłoby o istnieniu w nich intelektu czynnego i możliwościovego. Akwinata, odpowiadając w *Summa theologiae* na pytanie, czy w aniołach jest intelekt czynny i możliwościov, mówi o anielskim intelekcie w analogii do intelektu ludzkiego⁵⁵. W związku z nim również rozważa pytanie dotyczące powodu przyjmowania w człowieku rozróżnienia na intelekt możliwościov i czynny. Po raz kolejny odpowiada, że jest on podyktowany pewnym stanem ludzkiego intelektu, który nie zawsze aktualnie pojmuję, będąc jednocześnie w możności do tego. Aktualne poznanie nie polega na niczym innym jak 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 i prowadzenie rozważań nad nim, jest intelektem możliwościovym. Intelekt czynny jest również konieczny dla poznania, jednak z innego powodu.

Racją za uznaniem jego konieczności jest przedmiot poznania intelektualnego, który istnieje poza duszą w możności do poznawania. Poznanie rzeczywistości materialnej na sposób intelektualny musi zostać umożliwione z tego powodu, że intelektualnie poznawalna natura rzeczy jest w możności do poznania w tym, co aktualnie jest fizyczne. Intelekt czynny będzie władzą (*virtus*) sprawiającą poznawalność, dostępność tego, co jest w możności 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 możności wobec tego, co poznają w sposób naturalny; podobnie i to, co intelektualnie poznawalne, nie jest dla nich w możności, lecz jest w akcji. W pierwszym rzędzie i w sposób zasadniczy poznają intelektualnie rzeczy niematerialne, jak zostanie dowiedzione, i dlatego nie może być w nich intelekt czynny i możliwościov, chyba że wieloznacznie”⁵⁶. Biorąc pod 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”⁵⁷. Zasada zmiany i zasada umożliwiająca ją tkwią w duszy ludzkiej jako pryncypia poznawcze, a także są w in-

⁵⁵ *S. th.*, I, q. 54, a. 4, co.

⁵⁶ *S. th.*, 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”.

⁵⁷ *S. th.*, I, q. 54, a. 4, ad 1.

nych 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 posiada bowiem zróżnicowania w intelekcie.

C) 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 posiada w sobie żadnej możliwości – umysł Boga jest czystym aktem i w nim intelekt i przedmiot są 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 w pierwszym rzędzie 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 posiada możliwość, oraz w stosunku do umysłu człowieka.

Charakteryzując dalej poznanie, jakie przysługuje Bogu, należałoby powiedzieć, że w najwyższym stopniu posiada 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 wykonywanych przez siebie aktów⁵⁸. 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 również 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.

2) 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.

⁵⁸ Tamże, q. 87, a. 1, co.

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 abstrahowania⁵⁹. 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 uczestniczą⁶⁰. 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 jest w poznanym przedmiocie, skoro – zdaniem jego – 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 to utrzymywał, że rzeczy poznane umysłowo powinny by same w sobie bytować w ten sam sposób, to znaczy niematerialnie i nieruchomo”⁶¹.

Twierdzenia antyplatońskie w myśli Akwinaty są wzmacniane przywoływaniem stanowiska arystotelesowskiego⁶². Jeśli intelekt człowieka, zgodnie ze swoją naturą poznaje „coś jednego w wielu i o wielu rzeczach”⁶³, czym jest „natura rzeczy zmysłowej”, to w otaczającym człowieka świecie nie ma czegoś takiego, co mogłoby być przez niego pozna-

⁵⁹ Tamże, q. 84, a. 7, co.

⁶⁰ Tamże, a. 1, co.

⁶¹ Tamże.

⁶² 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”. Zob. *Quaestiones disputate de anima*, a. 3, ad 8. Za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996, s. 50.

⁶³ *Quaestiones disputate de anima*, a. 4, co.

wane⁶⁴. 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 możności do poznania, jest w takim stanie ontycznym, że nie poruszy intelektu możnościowego, który czeka na treści intelektualnie poznawalne. Te elementy, które są w możności do poznania, nie poruszają tego, co jest w możności do poznania. Intelekt czynny jest nastawiony na tego rodzaju działanie, które odsłania naturę rzeczy, transformując ją (aktualizując), by stała się przedmiotem poznawany przez intelekt możnościowy. W ten sposób to, co jest w akcie formalnie, jest przedmiotem jakiejś władzy, a nie zaś to, co jest w możności do poznawania.

Przedmiotem intelektu czynnego – inaczej mówiąc – będzie to, co jest poznawalne w możności (*intelligibile in potentia*), podczas gdy to, co poznawalne w akcie (*intelligibile in actu*), będzie racją formalną wyróżnienia intelektu możnościowego. Akwinata wprost pisze o tym w *De veritate*: „to, co poznawalne intelektualnie w akcie, jest przedmiotem intelektu możnościowego, gdy działając w nim przeprowadza go z możności do aktu. Natomiast to, co poznawalne intelektualnie w możności, jest przedmiotem intelektu czynnego, dzięki któremu staje się czymś poznawalnym w akcie”⁶⁵.

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 akcie⁶⁶. 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.

3) 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.

Akwinata wprost nie mówi o poszczególnych aktach intelektu czynnego, jednak z jego tekstów można wydobyć przynajmniej trzy aspekty działań tego

⁶⁴ 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, 75.

⁶⁵ *De veritate*, q. 15, a. 2, co.

⁶⁶ Tamże, ad 13.

intelektu. Zasadniczy jego akt wyraża się w oświecaniu, sprawiającym wydobycie z wyobrażenia treści intelektualnych, które określane bywają jako pryncypia poznawanego bytu⁶⁷. 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 możliwości, w to, co przyjmowane w intelekcie możliwościovym jako będące już w akcji. Wszystkie te akty potwierdzają działanie o charakterze czynnym względem właściwego dla tego intelektu przedmiotu – *intelligibile in potentia*⁶⁸.

Z kolei zasadniczy akt intelektu możliwościovego 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 możliwościovego charakteryzuje akt doznawania (*passio*). Jest to najlepsza charakterystyka jego aktów, gdyż

podyktowana jego naturą – jest w możliwości do wszystkiego, co intelektualnie poznawalne, wszelkiego bytu⁶⁹. Do tego „bierność” jest najlepszą charakterystyką ludzkiego poznania intelektualnego w ogóle – przy czym trzeba pamiętać, że jest to bierność, która niczego nie pozabawia intelektu możliwościovego – intelekt możliwościovym, nawet jeśli przechodzi w akt i zostaje udoskonalony, nadal pozostaje władzą bierną⁷⁰. Aby jeszcze mocniej uwypuklić możliwościovym 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 możliwościovym, to jednak wyraźnie zaznacza, że pamięcią intelektualną można nazwać intelekt usprawniony do poznawania, co jest jednym ze stanów intelektu możliwościovego⁷¹; to w tym kontekście Akwinata chętnie przypomina zdanie Arystotelesa o tym, że „intelekt możliwościovym jest miejscem form”, mając na myśli intelekt możliwościovym⁷².

6. Argumenty za realną różnicą między intelektem czynnym i możliwościovym

Po zarysowaniu problemu różnicy między intelektem czynnym i możliwościovym, należy teraz przejść do uza-

sadnienia jej charakteru. Należy też skorystanie z uzasadnienia realnej różnicy między istnieniem a istotą w bytach

⁶⁷ *S. th.*, I, q. 79, a.4, ad 1.

⁶⁸ Zob. M. Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków 2012, s. 20-50. W tej pracy odnaleźć można wiele interesujących uwag na temat aktów intelektu czynnego.

⁶⁹ Zob. *S. th.*, I, q. 79, a. 2, ad 3.

⁷⁰ Tamże, a. 2, co.

⁷¹ Zob. tamże, a. 6, ad 3.

⁷² Zob. *Scg.*, II, 75.

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 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”⁷³. Poznawanie intelektualne jest możliwe dzięki temu, że człowiek posiada 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 posiadałby 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 jedność takiego bytu, w którym takiej różnicy nie ma. Odnosząc tego rodzaju argument do różnicy między intelektami, należy podtrzymać twierdzenie o tym, 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 to w naszym intelekcie, gdy poznaje w akcie. Sama jednak forma poznawcza jest samym boskim intelek-

⁷³ *S. th.*, I, q. 14, a. 1, co.

tem⁷⁴. 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 to, 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 możliwościowego⁷⁵. 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 *Summa theologiae* jest bardzo znamieny w tym względzie: „różnią się od siebie władza intelektu czynnego i władza intelektu możliwościowego, gdyż w odniesieniu do 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 możliwości – władza natomiast bierna odnosi się do swego przedmiotu w sposób przeciwny. Mianowicie jak byt w możliwości do bytu aktualnego⁷⁶. Do tego można dodać, że intelekt czynny, jako będący w akcie, nie jest przedmiotem poznania przez intelekt możliwości-

⁷⁴ Tamże, a. 2, co.

⁷⁵ Tamże, 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 actu eius 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”.

⁷⁶ Tamże, q. 79, a. 7, co.

wy, co wskazuje wyraźnie na to, że przedmiot poznania intelektualnego, jakim jest istota rzeczy materialnej, jest tym względem, czego intelekt czynny jest aktem, a intelekt możnościowy jest w możności⁷⁷. 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 poznawalne”⁷⁸. 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 posiada⁷⁹. 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 moż-

na w intelekcie możnościowym dostrzeżać różnic (w domyśle realnych) ze względu na jakiegokolwiek różnice w poznawanym przedmiocie⁸⁰. Posiadanie przez intelekt czynny wyjątkowego statusu aktu oznacza przede wszystkim bycie niematerialną władzą w stosunku do przedmiotu, który otoczony jest zasłaniającymi treści intelektualne elementami. Dlatego intelekt czynny, dematerializując formy intelektualne, czyni je sobie podobnymi – nie stając się nimi, gdyż jest to właściwe dla intelektu możnościowego⁸¹. Intelekt czynny działa jak przyczyna sprawcza *agit sibi simile*⁸².

(4) W argumentie 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 od-

⁷⁷ Por. *De veritate*, q. 16, a. 1, ad 13: „Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum cuiuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiae ad obiectum. Si enim obiectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habeat ut agens et movens, sic est potentia passiva. [...] Circa intellectum vero aliqua potentia est activa et aliqua passiva, eo quod per intellectum fit intelligibile potentia intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. 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”.

⁷⁸ *S. th.*, I, q. 79, a. 4, ad 3.

⁷⁹ Zob. tamże, a. 6, co.

⁸⁰ Zob. tamże, a. 7, co.

⁸¹ *Sententia de anima*, 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”.

⁸² Zob. T. Scarpelli Cory, *Averroes and Aquinas on the Agent Intellects Causation*, „Recherches de Théologie et Philosophie médiévales” 82 (2015) nr 1, s. 37-46.

wołać 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 niezmiészany, 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, zaś znajduje się w akcie tylko względem nabytych form poznawczych”⁸³. 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, ich intelekt w pełnym sensie ma taki charakter, 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 ła-

twością 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 niezdeteminowany do tego, co determinujące. Intelekt możliwościowy bowiem nie posiada zdeterminowanej natury jakiejś rzeczy zmysłowo poznawalnej. Jakikolwiek przedmiot intelektualny jest pewną określoną naturą jakiegoś gatunku. Dlatego [Arystoteles] powiedział wyżej, że intelekt możliwościowy porównywany jest do przedmiotów intelektualnych jak tablica do określonych obrazów. Względem nich intelekt czynny nie jest w akcie. Gdyby intelekt czynny posiadał w sobie determinację wszystkich przedmiotów poznania intelektualnego, intelekt możliwościowy 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 nie-

⁸³ *Sententia de anima*, III, l. 10, n. 5: „Deinde cum dicit et hic ponit quatuor condiciones 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”.

materialnymi⁸⁴. Intelkt czynny działa z konieczności, jednak nie jest to konieczność determinowania przedmiotów, jest to raczej bycie w akcji polegające na czynieniu poznawalnymi tego, co intelektualne. Jest to bycie ograniczone tym, że mimo wszystko jest władzą względem poznawanego przedmiotu⁸⁵.

(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 możliwościowego 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 je mimo wszystko zawsze jeden po drugim⁸⁶. 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 poznawać⁸⁷. Brak ograniczenia i nieskończoność przysługuje temu elementowi, który określany jest jako forma, a więc temu, co jest poznawane przez intelekt. Poznawanie wyabstrahowanej formy powinno być szczytem poznania intelektualnego, gdyby działanie poznawcze faktycznie polegało wyłącznie na abstrahowaniu. Intelkt ludzki ze względu na swoją naturę, a więc na podział władz w intelekcie, musi skłaniać się ku wyobrażeniom, poznając rzeczy, nabywając i uzyskując formy. Poznawanie rzeczy materialnych decyduje również o tym, że to, co powinno być najbardziej oczywiste dla intelektu, oczywiście nie jest.

Uwypuklając powyższe argumenty, należy stwierdzić, że nie jest tak, iż intelekt czynny i możliwościowy są jedną władzą, która posiada dwa aspekty działania, dwie funkcje – czynną i bierną.

⁸⁴ *Sententia de anima*, III, l. 10, n. 11-12.

⁸⁵ Zob. *Super Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, co.: „Similiter dico quod se habet res sensibilis ad animam intellectivam: res enim sensibilis est potentia intelligibilis, et actu naturam distinctam habens: in anima vero est actu lumen intellectuale; sed determinatio cognitionis respectu hujus vel illius naturae est in potentia; sicut pupilla est in potentia respectu hujus vel illius coloris; et ideo anima virtutem habet per quam facit species sensibiles esse intelligibiles actu, quae est intellectus agens; et habet virtutem per quam est in potentia, ut efficiatur in actu determinatae cognitionis a specie rei sensibilis, factae intelligibilis actu: et haec virtus vel potentia dicitur intellectus possibilis: et harum duarum virtutum operationes sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum; unde apparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem”.

⁸⁶ Zob. *S. th.*, I, q. 86, a. 2, co.

⁸⁷ Zob. tamże.

W ten sposób intelekt czynny byłby sprawcą działania intelektualnego, a możliwościovym byłby jego podłożem, czynny by sprawiał, a możliwościovym przyjmował to, co tamten sprawił⁸⁸. 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 możliwościovym zachodzi dysproporcja, która może być usunięta przez przyjęcie realnie różnego od możliwościovego 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 intelek-

tami 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 możliwościovego, nie jest również przedmiotem poznawanym przez niego. Wreszcie, jeśli sposób poznania zależy od sposobu istnienia, to intelektualne poznanie nieskończoności (5) pozostaje dla człowieka w możliwości, przez co trzeba w człowieku wyróżnić dwa intelekty.

7. Zakończenie - jedność i zróżnicowania w intelekcie

Nawet gdybyśmy uzasadnili i przyjęli istnienie realnej różnicy między intelektem możliwościovym 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 chodzi⁸⁹. Zasadne jest bowiem postawienie pytania o jedność działania intelektu, skoro tak mocno

podkreśla się realną (rzeczową) 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 *Summa contra gentiles*, mówiący o intelekcie w akcie, który w trakcie poznania staje się przedmiotem poznawanym, zachowując oddzielenie od rzeczywistości zmysłowej: „teza ta odnosi się do

⁸⁸ Warto wspomnieć o próbach wykazywania tego, że dystynkcja między intelektami jest zbędna. L. 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 możliwościovego. 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*, „Roczniki Filozoficzne” 20 (1972) z. 1, s. 33-36.

⁸⁹ *Scg*, II, 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”.

tego, co obejmuje oba intelekty, mianowicie do intelektu urzeczywistnionego, o którym [Arystoteles] mówi, ponieważ tylko ten jest w duszy naszej oddzielony i nie posługuje się żadnym narządem. Przysługuje to intelektowi urzeczywistnionemu, to znaczy tej części duszy, przez którą w sposób rzeczywisty pojmujemy – obejmującej intelekt czynny i możnościowy⁹⁰. 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, to również rzecz można nazwać określeniem władzy, o ile ta władza faktycznie z niej wynika⁹¹.

⁹⁰ *Scg*, II, 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”. Za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles...*, dz. cyt., s. 507.

⁹¹ *De veritate*, q. 10, a. 1, co.: „Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiae suae. [...] Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, in quantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus”.

The Real Distinction Between Agent and Potential Intellect in Approach Thomas Aquinas

Keywords: Thomas Aquinas, potential intellect, agent intellect, real distinction, object of intellectual cognition

The aim of article was to prove the existence of the real difference between active intellect and potential intellect, based on the epistemological thought of Thomas Aquinas. Although many authors suggested such a distinction, yet no one does not try to justify it. In this article are comments on intellects in Aristotle account, very short history – following the Aquinas - of distinguishing and separating intellects. Presented is the same understanding of the real difference between existence and essence of beings created and in this light given difference between intellects, because Aquinas, actually never spoke about it in this way. A basic element of the article is to distinguish intellects on the basis of a formal rules of their objects and distinguish them on the basis of acts, which allows to build a proper argumentation. It has been shown that between what is recognized in the potential in-

tellect is a disproportion, which may be removed by the allocation of truly different between potential and active intellect. Between intellects there is a real difference only in the case of the human intellect, since both in God and in the angelic beings, this differentiation is not needed. The real difference between intellects is based on the difference between the act and potency or being in act and being in potency, however, are not they act and potency relative to each other, but to the cognized object. Moreover, the active intellect as being in the act, is not determined nor determining the object of cognition potential intellect, it is not the object recognized by him. Finally, if the way of cognition depends on the mode of existence, the intellectual knowledge infinity of human remains in potency, by what must be in man two intellects.