

Paulina Sulenta

Ogół czy konkret przedmiotem ludzkiego poznania? Rozważania na podstawie q. 2 a. 6. "Quaestiones disputatae De veritate - De scientia Dei"

Rocznik Tomistyczny 2, 113-135

2013

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.

Ogół czy konkret przedmiotem ludzkiego poznania?

Rozważania na podstawie q. 2 a. 6. *Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei*

Słowa kluczowe: ogół, konkret, intelekt, ludzkie poznanie, Tomasz z Akwinu

Wstęp

Od samego początku wszelka intelektualna działalność ludzka, a szczególnie aktywność naukowa, ściśle związana była z czynnością abstrahowania, zmierzającą do ujmowania ogólnych struktur rzeczy w jednoznacznych pojęciach i definicjach. Zmieniające się stale w nauce paradygmaty spowodowały, że od pojęć naukowych nie wymaga się dzisiaj, by odnosiły się do koniecznych stanów rzeczy, ale nadal aktualny pozostaje postulat ich ogólności. Poznać coś w sposób naukowy to tyle, co posiadać ściśle pojęcie danego aspektu rzeczy, wyrażone

w definicji. Ponieważ treść pojęć i definicji jest zawsze ogólna, pod tego rodzaju ujęcia nie podpadają rzeczy jednostkowe¹.

Tymczasem już pobieżna analiza treści poznawczych wykazuje, że pierwotnie dotyczą one konkretnych, jednostkowych przedmiotów². Fakt ten potwierdza poznanie spontaniczne, w którym widoczne jest to, że dane ujęcie poznawcze kształtuje się zazwyczaj w zetknięciu z jednostkową rzeczą. O nakierowaniu ludzkiego poznania na konkretne rzeczy świadczy także stu-

¹ M. A. Krąpiec, *Dziela*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 542.

² Tenże, *Poznanie istniejących rzeczy*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga. Przekład – studia – komentarz*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 210.

dium dziejów filozofii, z którego wynika, iż filozofowie na ogół usiłowali wyjaśnić realne rzeczy bądź zjawiska, które zawsze postrzegali jako indywidualne. Wyjaśnieniom tym towarzyszyła jednak świadomość ogólnej natury poznania intelektualnego, wskutek czego powstawała trudność pogodzenia tego, co ogólne, z tym, co szczegółowe. Proponowane rozwiązania najczęściej szły w dwóch kierunkach: albo redukowano całość poznania do danych zmysłowych (empiryzm), albo podporządkowywano te ostatnie „danym” *a priori* (racjonalizm). Paradoksalnie oba rozwiązania prowadziły do idealizmu, gubiąc z horyzontu poznawczego realne rzeczy. Sytuacja ta skłania do zastanowienia się nad rolą tego, co jednostkowe w poznaniu ludzkim – czy jest to jedynie przedmiot doświadczenia zmysłowego, czy także poznania intelektualnego?

Podejmowane analizy nie aspirują do ostatecznego rozstrzygnięcia nakreślonego powyżej problemu, a co za tym idzie wskazania uniesprzeczniającego podmiotowego uzasadnienia możliwości lub niemożliwości poznania tego, co jednostkowe, przez ludzki intelekt³. Wiązałoby się to z koniecznością przeanalizowania działania władz zmysłowo- i intelektualno-poznawczych człowieka i wymagało uwzględnienia zarówno egzystencjalnego, jak i esencjalnego aspektu bytu. Takie rozważa-

nia daleko wykraczałyby poza ramy artykułu. Z tego też względu autorka stawia sobie za zadanie rekonstrukcję stanowiska św. Tomasza z Akwinu, który starał się rozwiązać wspomniany problem. Chodzi głównie o wskazanie w ludzkim poznaniu tego elementu, który pozwoli stwierdzić, czy intelekt dociera do tego, co jednostkowe.

Tekstem klasycznym, do którego będą nawiązywały rozważania, jest korpus szóstego artykułu drugiej kwestii *Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei*, gdzie św. Tomasz zastanawia się nad tym, czy intelekt ludzki poznaje to, co jednostkowe. W pierwszej części artykułu pokrótce nakreślona zostanie główna aporia, która skłoniła św. Tomasza do postawienia pytania o przedmiot poznania intelektualnego, dwie zaś pozostałe stanowić będą właściwą analizę wskazanego powyżej artykułu *De scientia Dei*.

Należy odnotować, że w poniższych rozważaniach wykorzystana zostanie interpretacja faktu ludzkiego poznania, jakiej na podstawie poglądów św. Tomasza dokonał M. A. Krąpiec w fundamentalnej pracy *Realizm ludzkiego poznania*. W ocenie autorki jest to studium systemowo ujmujące i wyjaśniające „byt poznania”, a zawarte w nim rozwiązania pozostają zgodne z zasadami zdrowego rozsądku⁴.

³ W całym artykule, tam gdzie dokonuje się antropomorfizacji intelektu, oddzielając go od podmiotu poznającego, czyni się to w celu podkreślenia, że chodzi tu o porządek poznania intelektualnego. Należy jednak mieć na uwadze, że ostatecznie to nie sam intelekt interioryzuje rzeczywistość, ale poznający za jego sprawą człowiek.

⁴ Na gruncie filozofii realistycznej przez zdrowy rozsądek rozumie się „dyspozycję poznawczą, pozwalającą ująć rzeczywistość w jej najbardziej podstawowych aspektach, ujawniającą się w obrębie spontanicznego, przednaukowego poznania, umożliwiającego człowiekowi normalny rozwój

I. Status quaestionis

Filozofowie od samego początku poszukiwali podmiotowych racji, które pozwoliłyby ostatecznie rozstrzygnąć i uzasadnić to, czy przedmiotem ludzkiego poznania intelektualnego są jednostkowe byty, czy ogólne pojęcia. Dla pierwszych filozofujących fizyków (*philosophésantes*) było jasne, że człowiek intelektualnie ujmując te same konkrety, których doświadcza zmysłowo. Inni twierdzili, że właściwym przedmiotem ludzkiego intelektu jest tylko to, co stanowi konstrukt „czystej myśli”, czyli ogólne, konieczne i stałe pojęcia (Parmenides, Platon)⁵. Drogę pośrednią obrał Arystoteles, który zauważył, że skoro człowiek stanowi *compositum* duchowo-cielesne, a rzeczy złożone są z elementów materialnych i niematerialnych, to w poznaniu muszą być obecne

zarówno elementy tego, co jednostkowe i konkretne, jak i tego, co ogólne i powszechne. Wychodząc jednak od jednostkowych bytów danych w doświadczeniu zmysłowym, Filozof doszedł ostatecznie do wniosku, że tym, co można w nich intelektualnie ująć i zrozumieć jest wyłącznie ogólna forma-istota⁶.

Stało się tak dlatego, że Arystoteles oddzielił porządek bytowania rzeczy od porządku ich poznawania. Rzeczy, tak jak bytują – a zatem jako materialne konkrety (*tóde ti*) – są przedmiotem codziennego doświadczenia i poznania zmysłowego człowieka. Stanowią także punkt wyjścia dla poznania intelektualnego. Nie mogą jednak w żaden sposób zostać zrozumiane w tym, co decyduje o ich zmienności i jednostkowości⁷. Poznanie intelektualne, jak postulowali Parmeni-

w dziedzinie poznania, postępowania oraz wytwarzania [...]”. W. Daszkiewicz, *Zdrowy rozsądek*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 909. Szerzej na temat zdrowego rozsądku zob. tamże.

⁵ Zob. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, Berlin 1960, B 6, w. 1-9, w: M. Wesoly, *Parmenides, fragmenty poematu „O naturze”*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2 (2001), s. 74; Platon, *Parmenides*, 52 A, w: tenże, *DIALOGI*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Kęty 1999; zob. także M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Byt*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 761.

⁶ Zob. B. Kiereś, *Podmiotowe racje poznania rzeczy jednostkowej*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., s. 261. M. A. Krąpiec zauważa, że „rozumienie formy stoi [...] w ogniskowej bytu, jest punktem centralnym filozofii Stagiryty. Forma z kolei wyznacza istotę rzeczy. Dlatego też definicja ujmująca istotę rzeczy, ujmując elementy formalne, ujmując przez to bytowość rzeczy. Dla Arystotelesa definicja rzeczy jest więc nie tylko definicją samej istoty oderwanej, ale definicją całego bytu, bo wszystkie elementy tłumaczące byt schodzą się właśnie w istocie ukonstituowanej przez formę, a forma konstytuuje i ostatecznie tłumaczy wszystko w bycie”. Tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 286.

⁷ Mówiąc o „rozumieniu”, ma się tu na myśli „poznanie przyczyn lub właściwości tego, co się rozpatruje, uchwycenie związków między bytami, przedmiotami, zjawiskami itp. [...]”. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 342. Natomiast „poznanie” to „proces polegający na interioryzacji treści bytu przez poznającego z racji istnienia bytu”. M. A. Krąpiec, *Poznanie (istniejących rzeczy)*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 396. Według Arystotelesa przedmiotem poznania zmysłowego jest konkretny. Bytowość

des i Platon, zmierza bowiem w kierunku ujęcia tego, co ogólne, konieczne i stałe. Proces ten dąży do oderwania wszelkich przypadłościowych właściwości jednostkujących i uchwycenia bytu w świetle tego, co dla niego istotne. Dopiero wyabstrahowana przez intelekt istotna treść jednostkowego bytu (*to ti en éinai*) może stać się przedmiotem intelektualnego poznania i zostać wyrażona w ogólnych pojęciach⁸.

Próbując powiązać ogólne formy poznawcze z danymi w doświadczeniu konkretami, Arystoteles odwołał się do operacji intelektualnej, którą nazwał *epagoge*⁹. T. Kwiatkowski wyjaśnia, że należy przez nią rozumieć „niedyskursywny intuicyjny proces intelektualno-poznawczy, prowadzący do ujęcia istoty rzeczy danej w doświadczeniu zmysłowym”¹⁰. Proces ten jest podstawową czynnością umożliwiającą wydobycie

istoty z jednostkowej rzeczy i ujęcie jej w pojęciu ogólnym. Wydaje się, że *epagoge* pozwalało również Stagirycie uzasadnić operację niejako „odwrotną”, polegającą na obrazowaniu ogólnych pojęć intelektu konkretnymi treściami rzeczy zawartymi w wyobrażeniach. Skoro bowiem *nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*, to aby intelekt mógł wiązać ogólne pojęcia z szczegółowymi obrazami, musi najpierw odczytać w danym zmysłowo konkretnie ogólną treść, co dokonuje się właśnie za sprawą *epagoge*¹¹.

Z czasem czynność „ilustrowania” ogólnych pojęć konkretnymi obrazami została określona mianem nawrotu do wyobrażeń (*conversio ad phantasmata*). Sam Arystoteles w następujący sposób opisuje zależność intelektu i pojęć od wyobrażeń: „Gdy chodzi o duszę myślącą, wyobrażenia są dla niej prawie tym,

tego konkretnego (na który składają się materia i forma, substancja i przypadłość) jest jednak fundamentowana wyłącznie przez formę. Dlatego też poznanie intelektualne bytu sprowadza się do ujęcia jego istoty w ogólnym pojęciu. W ten sposób byt zostaje rozumiany, ale tylko w aspekcie ogólnej, koniecznej i stałej treści. Co więcej, ze względu na zachodzącą abstrakcję można powiedzieć, iż w pojęciowaniu realizuje się rozumienie samej ogólnej treści, a nie jednostkowego bytu w świetle ujęcia gatunkowego. Sformułowana przez Arystotelesa teoria poznania nie dawała możliwości wyjaśnienia rozumiejącego poznania konkretnego jako konkretnego. Stało się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, Stagiryta nie doszedł do odkrycia aktu istnienia, który stanowi najgłębszą rację jednostkowości bytu. Za zasadę jednostkującą uznał on niepoznawalną materię. Po drugie, Arystoteles nie wskazał żadnej władzy, która umożliwiłaby zrozumienie „tej oto” konkretnej treści jako realizacji ogólnej natury, a zatem takiej władzy, w której następowalaby synteza poznania zmysłowego i intelektualnego. Poznanie tego, co jednostkowe, Arystoteles wyjaśniał nawrotem do wyobrażeń, który to nawrót miał jednak charakter „ilustrowania” ogólnych i koniecznych treści, a nie rozumienia istniejącego konkretnego w jego jednostkowości. Zob. tamże, s. 397.

⁸ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. i oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleznika, t. 1, Lublin 1996, 981 b 10; 982 a 10, 20–25. Zob. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Byt*, dz. cyt., s. 764n.

⁹ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 59.

¹⁰ T. Kwiatkowski, *Epagoge*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 178.

¹¹ Zob. Arystoteles, *O duszy*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tłum. P. Siwek, t. 3, Warszawa 1992, 430 a; zob. także M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 484.

czym [dla duszy zmysłowej] są postrzeżenia. Zależnie od tego, czy [za ich pomocą] uznawała coś za dobre lub złe – czy nie uznawała – ucieka przed nim lub dąży do niego. Dla tej to racji dusza nie myśli nigdy bez wyobrażenia¹² i dalej: „Ponieważ jednak, jak się zdaje, nic nie istnieje poza przestrzennymi wielkościami, dlatego umysłowe formy istnieją w formach zmysłowych, i to zarówno tak zwane «twory abstrakcyjne», jak wszystkie przymioty stałe i właściwości rzeczy podpadających pod zmysły. Dla tej to racji nikt bez postrzeżeń zmysłowych nie może niczego się nauczyć ani niczego pojąć. Konsekwentnie, ile razy ktoś o czymś myśli, musi koniecznie rozważać równocześnie jakieś wyobrażenie. Wyobrażenia bowiem są jak gdyby przedmiotami postrzeganyymi z tą tylko różnicą, że są niematerialne. Jednak wyobrażenia jest czymś różnym od twierdzenia i przeczenia. Prawda bowiem i fałsz polegają na syntezie pojęć. Lecz w takim razie czym będą się różnić pojęcia [ogólne] od wyobrażeń? Czy nie należałoby powiedzieć, że one nie są identyczne z wyobrażeniami, chociaż nie mogą istnieć bez wyobrażeń?”¹³

Na gruncie takiego rozwiązania powstawała zasadnicza trudność. O ile bowiem arystotelesowska teoria władz i abstrakcji wyjaśniała, w jaki sposób dokonuje się przejście od zmysłowego ujęcia złożonego, zmiennego konkretnego, do odczytania przez intelekt jego ogólnej, koniecznej i stałej treści, o tyle w żaden sposób nie tłumaczyła, jak dochodzi do rozpoznania konkretnego jako tego, w któ-

rym realizuje się ogólna natura. Kiedy człowiek za sprawą *epagogé* poznaje w „tym oto” Sokratesie drugiego człowieka, to intelektualnie w żaden sposób nie ujmuje Sokratesa jako pewnego sensownego *individuum*. Odkrywa wyłącznie ogólną formę gatunkową „człowiek” w tu i teraz obecnym układzie treści, o którego obecności informują go zmysły. W ten sposób ludzkiemu intelektowi „wymyka się” konkretny jako taki, co z kolei generuje pytanie o to, w jaki sposób człowiek może odnieść ogólne pojęcie do tego, co szczegółowe, skoro nie posiada – różnej od abstrahującego intelektu czynnego – władzy intelektualno-poznawczej, która pozwoliłaby mu zdobyć wiedzę o doświadczanym konkretnie? Inaczej mówiąc, jak możliwe jest zobrazowanie pojęcia „człowiek” wyobrażeniem Sokratesa, skoro nie istnieje odrębna władza, która umożliwiałaby uprzednie odczytanie istnienia „tego oto” Sokratesa jako partykularyzacji ogólnej treści „człowiek”?

Z powyższej trudności w systemie Stagiryty zdawał sobie sprawę św. Tomasz. Dlatego też, przejmując w znacznej mierze teorię poznania od Arystotelesa, poszerzył ją o takie elementy, które pozwalały wyjaśnić możliwość poznania przez człowieka jednostkowo istniejących rzeczy. Przede wszystkim Akwinata, odkrywając nietożsamość istoty i istnienia w rzeczach, stwierdził, że bycie bytem nie wyczerpuje się w posiadaniu zdeterminowanej treści. Każdy byt posiada indywidualne istnienie, dzięki któremu „reprezentuje” właściwą so-

¹² Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 431 a 14-17.

¹³ Tamże, 432 a 2-14.

bie naturę – istotę, a nie ogólny gatunek¹⁴. Z tego powodu adekwatne poznanie rzeczy nie może wyrażać się tylko w pojęciowaniu, ujmującym wyłącznie stronę esencjalną, ale musi docierać do jej istnienia¹⁵. Ponadto, skoro rzecz została powołana do bytu według jednostkowej idei, to w każdym swoim elemencie realizuje zamysł Stwórcy. Jako taka jest poznawalna w tym, co jednostkowe¹⁶. Jeśli zatem człowiek ma interioryzować rzeczywistość na miarę jej istnienia, to w pewien sposób powinien „rozumnie” poznawać „ten oto” konkret.

Akwinata zauważył, że z niemożliwości zdefiniowania jednostki jako jednostki nie wynika, że nie może być ona dostępna człowiekowi w jakichś innych ujęciach poznawczych¹⁷. Idąc za Arystotelesem, uznał, że istnieją dwa działania intelektu: „jedno zwane rozumieniem te-

go, co niepodzielone, dzięki któremu intelekt poznaje o każdej rzeczy, czym ona jest”, a zatem pojęciowanie, oraz „drugie, dzięki któremu [intelekt – P.S.] łączy i dzieli [...]”, czyli sądzenie¹⁸. Działania te nie są jednak przyporządkowane wyłącznie ujęciu istotnej treści bytu i wyrażeniu jej w definicji, ale „odpowiadają dwóm czynnikom, które są w rzeczach”¹⁹. Zdaniem św. Tomasza „pierwsza czynność [...] dotyczy samej natury rzeczy [...], druga zaś czynność dotyczy samego istnienia rzeczy [...]”²⁰. Sądzenie nie polega tylko na łączeniu i rozdzieleniu pojęć istotowych, ale przede wszystkim realizuje się w nim stwierdzenie istnienia bytu. W ten sposób Akwinata uznał poznanie sądowe za czynność intelektualną odrębną od pojęciowania i związaną z egzystencjalną stroną bytu²¹. Obok aktów abstrakcji, w których

¹⁴ Zob. A. Maryniarczyk, *Wyodrębnienie metody poznawania bytów jednostkowych*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., s. 324.

¹⁵ Zob. M. A. Krąpiec, *Poznanie (istniejących rzeczy)*, dz. cyt., s. 396.

¹⁶ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 3, a. 8.

¹⁷ Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 310.

¹⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do księgi Boecjusza O Trójcy kwestie V i VI*, tłum. A. Białek, w: A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej. Wraz z tekstem komentarza św. Tomasza z Akwinu do 5. i 6. kwestii Boecjusza „De Trinitate”*, Lublin 2005, q. 5, a. 3, resp.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. A. Gondek, *Egzystencjalny sąd*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, s. 50. Związanie sądów z poznanem istnienia jednostkowych rzeczy stanowiło *novum* w stosunku do rozumienia sądów przez Arystotelesa. Jak zauważa A. Gondek, „uznając formę (ogólną, konieczną i niezmienną treść), dającą się ująć w poznaniu pojęciowym, za element konstytutywny bytu, Arystoteles uznał jednocześnie pojęciowanie za jedyny efekt poznawczej działalności człowieka. Sądy – choć zauważył, iż różni je od pojęć fakt stwierdzenia (asercji) – uznał również za pojęcia, tyle że bardziej złożone. Próby wskazania w systemie Arystotelesa miejsca dla sądu egzystencjalnego podjęła S. Mansion, która podkreślając zależność poznania od stanowiących rzeczywistość istniejących konkretów uznała, że w systemie Arystotelesa wszystkie sądy przednaukowe, mówiące o konkretnych faktach, a nawet sądy naukowe ujmujące jednostkę w tym, co dla niej ogólne, zawierają w sobie odniesienie do istnienia, gdyż mają one znaczenie tylko wówczas, kiedy istnieje przedmiot, którego dotyczą; afirmacja istnienia jest więc w nich bardzo silnie implikowana i musi, zdaniem autorki, być włączona do sądu. Jest to jednak pewna nadinterpretacja, gdyż w systemie Arystotelesa nie występuje inne intelektualne ujęcie rzeczywistości, niż pojęciowe. Do ujęcia rzeczywistości ukonstytuowanej

dana jest wyłącznie istotowa treść rzeczy, wyróżnił akty separacji, w których ma miejsce wyodrębnienie i poznawcze zaafirmowanie istnienia bytów jednostkowych dostępnych w doświadczeniu²². Rozróżnienie to pociągało za sobą konieczność reinterpretacji roli ludzkich władz poznawczych w procesie interioryzowania rzeczywistości. Wypracowana przez Arystotelesa teoria zmysłów

i intelektu adekwatnie wyjaśniała proces poznania na gruncie esencjalnej koncepcji bytu. Wraz z odkryciem złożenia z istoty i istnienia okazała się jednak „niekompletna”. Przede wszystkim wymagała uzupełnienia poprzez wskazanie podmiotowej racji uzasadniającej afirmację istnienia jednostkowych rzeczy.

2. *Species intelligibilis impressa* jako ogólna podobizna tego, co poznane w poznającym

W szóstym artykule kwestii *De scientia Dei* św. Tomasz bada, czy intelekt ludzki poznaje to, co jednostkowe. Udzielając odpowiedzi, stwierdza, że każde działanie dokonuje się na miarę zasady, jaką jest forma podmiotu działającego. W przypadku aktu poznania zasadą taką jest podobizna tego, co poznane w poznającym, czyli forma intelektualno-poznawcza wraźona (*species intelligibilis impressa*). Formuje ona władzę poznawczą i dlatego poznanie musi być takie, jaka jest owa forma²³. Aby sens powyż-

szej wypowiedzi Akwinaty stał się jednak w pełni zrozumiały, należy najpierw przywołać pokrótce najważniejsze elementy teorii poznania, jaką operuje św. Tomasz.

Akwinata, idąc za Arystotelesem, przyjął, że intelekt ludzki w procesie poznania może pełnić dwie zasadnicze funkcje. Pierwszą z nich jest intelekt bierny, drugą intelekt czynny²⁴. Wyodrębnienie tych dwóch funkcji czy czynników intelektu przez Arystotelesa spowodowane było odejściem od platońskiej

przez formę Arystotelesowi wystarczały pojęcia oraz sądy będące pojęciami wyższego rzędu. Wynioskowanie czynnika egzystencjalnego w sądach może mieć więc w systemie Arystotelesa tylko charakter psychologiczny” (tamże).

²² Zob. A. Maryniarczyk, *Wyodrębnienie metody poznawania bytów jednostkowych*, dz. cyt., s. 325; M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Metafizyka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 110.

²³ „Dicendum, quod quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis, sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit secundum modum formae quae est in cognoscente”. S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae De veritate. De scientia Dei*, w: *Opera omnia cum hypertextibus* in CD-ROM, red. R. Bussa, Thomistica 1997, q. 2, a. 6, resp. (dalej: *De scientia Dei*).

²⁴ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia*, dz. cyt., I, q. 79, a. 4, ad 4 (dalej: *S.th.*).

koncepcji poznania, zgodnie z którą poznanie zmysłowe i intelektualne posiadają odrębne przedmioty. Platon utrzymywał, że tak jak w świecie materialnym istnieją przedmioty zwojniczych wrażeń zmysłowych, tak też w świecie idei istnieją aktualne przedmioty niezawodnego poznania intelektualnego²⁵. Dlatego między działaniem zmysłów i intelektu nie zachodzi żadna istotna różnica, lecz tylko odmienność stopnia i doskonałości uzyskiwanego za ich sprawą poznania. W obu przypadkach poznanie polega na intuicyjnym oglądzie form, przy czym idee są czystymi, absolutnymi formami, a rzeczy materialne stanowią tylko ich cienie²⁶.

Zdaniem Platona poznanie intelektualne nie ma swojego fundamentu w zmysłowym poznaniu materialnych rzeczy²⁷. Zmysły i intelekt zapodmiotowane są w trzech odrębnych duszach, z których dwie pierwsze to dusze zmysłowe: zmysłowo-pożądliva (wegetatywna) i zmysłowo-popędliwa (sensytywna), a trzecia – najdoskonalsza, to dusza rozumna²⁸. Dusze te same dla siebie stanowią zasadę ruchu, pozostając w nieustannym akcie w stosunku do swoich przedmiotów²⁹.

Tymczasem Arystoteles zauważył, że tym, co istnieje i stanowi przedmiot po-

znania, nie są inteligibilne formy, ale konkretne, zmienne i złożone byty (*tó-de ti*). Ten sam jednostkowy byt jest zarówno przedmiotem poznania zmysłowego, jak i intelektualnego. Ponadto Arystoteles wykazał, że zmysły i rozum nie tworzą trzech oddzielnych dusz, ale są władzami, za pomocą których swoje funkcje spełnia jeden podmiot – dusza³⁰. Władze poznawcze mają charakter możliwościowy i aby zostały wytracone z bierności musi je zaktualizować odpowiedni przedmiot³¹. W odniesieniu do przedmiotu poznania tak zmysły, jak i intelekt stanowią niezapisaną tablicę (*tabula rasa*)³².

Według Stagiryty życie poznawcze człowieka rozpoczyna się od zetknięcia z konkretnym bytem. Byt ten oddziałuje na zmysły poznającego, wywołując w nich przemianę materialną oraz formalną. Przemiana fizyczna dotyczy części zmysłu, jaką jest organ, natomiast przemiana psychiczna zachodzi w elemencie zmysłu, którym jest władza. Cała przemiana organiczno-psychiczna nazywana jest wrażeniem czy też wrażonym obrazem rzeczy (*species sensibilis impressa*)³³. Z utworzonego przez zmysły wyobrażenia posiadającego jednostkowe uwarunkowania materialne

²⁵ Zob. Platon, *Timajos*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2006, 52 A.

²⁶ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 489n.

²⁷ Zob. tamże, s. 484.

²⁸ Zob. Platon, *Timajos*, dz. cyt., 69 B - 70 B.

²⁹ Zob. tenże, *Fajdros*, dz. cyt., 245 C - 246 A.

³⁰ „[...] dusza jest zasadą tych [funkcji] [...] i za pomocą nich właśnie ją się definiuje, tj. za pomocą władzy wegetatywnej, zmysłowej, intelektualnej i ruchu”. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 413 b.

³¹ Należy jednak podkreślić, że receptywność władz poznawczych realizuje się jedynie w stosunku do przedmiotu poznania. Władze zmysłowo-poznawcze oraz intelektualno-poznawcze ujęte z perspektywy samej władzy mają charakter czynny, gdyż wylaniają akty wsobne. Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 317.

³² Zob. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 430 a.

³³ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 304. Zdaniem Arystotelesa oprócz

intelekt czynny wydobywa niematerialną formę, która aktualizuje go do poznania³⁴. Poznanie intelektualne nie jest zatem aktem oglądu idei, jakie dusza posiada w sobie, ale stanowi proces wydobywania i dematerializowania przez intelekt form zawartych w zmysłowych wyobrażeniach rzeczy³⁵. Między zmysłami i intelektem zachodzi zależność funkcjonalna, polegająca na tym, że wszelkie treści poznawcze są dostarczane intelektowi za pośrednictwem zmysłów³⁶.

Arystoteles zdawał sobie sprawę, że chociaż ten sam byt jest przedmiotem poznania zmysłowego i intelektualnego,

to jednak w obu przypadkach ujmowany jest w różny sposób. W poznaniu zmysłowym rzecz może zostać poznana „od razu”, gdyż wyobrażenie ujmuje całą zjawiskową stronę bytu wraz z jednostkującymi uwarunkowaniami materialnymi³⁷. Natomiast jeśli chodzi o poznanie intelektualne, to nie istnieje „gotowy”, niematerialny przedmiot, który byłby dostosowany do natury intelektu³⁸. Z materialnego wyobrażenia bytu należy wyabstrahować konieczną, ogólną i stałą istotę, która zostanie „zaprezentowana” intelektowi w postaci niematerialnej formy. Dlatego obok intelektu możnościowego, konieczne jest przyjęcie czyn-

pięciu zmysłów zewnętrznych, które dostarczają informacji o poszczególnych jakościach zmysłowych, takich jak barwa, dźwięk, zapach, smak oraz właściwości odczuwalne za pomocą dotyku, istnieją także zmysły wewnętrzne. Pierwszym z nich jest zmysł wspólny, który umożliwia „złożenie w całość” wrażeń odebranych przez poszczególne zmysły zewnętrzne. Zob. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 425 a - 425 b. Takie całościowe obrazy rzeczy są zachowywane w wyobraźni. Zob. tamże, 425 b 32. Za rozpoznawanie rzeczy uprzednio poznanych odpowiada pamięć. Zob. tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., 980 b. Natomiast użyteczność lub szkodliwość poszczególnych bytów ocenia instynkt. Zob. tenże, *O duszy*, dz. cyt., 431 a.

³⁴ „Jeśli więc w rzeczy znajdujemy: materię, formę i warunki jednostkujące, to zauważamy, że wyobrażenie ujmuje tylko ostatni element: warunki jednostkujące. Formy intelektualno-poznawcze natomiast z tych trzech elementów składających się na rzecz ujmują tylko element drugi, mianowicie formę, będącą czynnikiem konstytuującym rzecz [...] W zmysłach poznanie przyjmuje jeszcze warunki materialne (choć bez materii). Później jednak poprzez filtr zmysłów przechodzi do stanu niematerialności proporcjonalnej do intelektu”. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 511n.

³⁵ Zob. A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005, s. 55n.

³⁶ Zob. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 430 a; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 484.

³⁷ M. A. Krąpiec wyjaśnia, że „z chwilą, gdy przedmiot zostanie poznany przez zmysły, w zmysłowym poznaniu powstaje «obraz formy» bez materii (materia nie łączy się w poznaniu z podmiotem poznającym). Mimo to jednak forma jest czymś materialnym, gdyż posiada w sobie warunki materialne, konkretyzujące ją z tej racji, że poznanie zmysłowe odbija cechy przypadłościowe, które są zawsze jednostkowe i konkretne, oraz dlatego że poznanie zmysłowe dokonuje się w zmyśle organicznym”. Tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 515n.

³⁸ Należy zwrócić uwagę, że mowa tu o przedmiocie poznania intelektualnego. Jeśli chodzi bowiem o przedmiot poznania w ogóle, to zdaniem Arystotelesa podmiot nie musi niczego „wytwarzać”. Aktualnym przedmiotem ludzkiego poznania jest istniejący poza podmiotem konkretny byt. By stał się on jednak czytelny dla intelektu, konieczne jest utworzenie na podstawie danych zmysłowych jego niematerialnej podobizny.

nika, który doprowadzi do tego, że wyobrażenie zostanie „uwolnione” od wszelkich uwarunkowań materialnych, dzięki czemu dostarczone zostaną adekwatne warunki dla poznania intelektualnego³⁹. Czynnikiem tym jest według Arystotelesa intelekt czynny^o.

Niejednoznaczne wypowiedzi Arystotelesa, dotyczące intelektu czynnego, doprowadziły jednak do tego, że komentatorzy bardzo różnie rozumieли ten czynnik⁴¹. Jedni uważali go za substancję oddzieloną, inni zaś utożsamiali z częścią duszy. Pierwsze stanowisko reprezentował Aleksander z Afrodyzji (I-II wiek), który twierdził, że intelekt możliwościowy umiera wraz z człowiekiem, podczas gdy intelekt czynny trwa wiecznie, gdyż ma Boski charakter i istnieje poza jednostką. Również filozofo-

wie arabscy (Awicenna i Awerroes) przyjmowali, że intelekt czynny ma charakter ponadjednostkowej Inteligencji. Drugie stanowisko w starożytności zajmował Temistiusz (ok. 317-388), który uważał, że intelekt czynny to duchowe światło istniejące w jednostkowych umysłach, ale wspólne dla wszystkich ludzi⁴².

W takiej postaci arystotelesowska teoria ludzkiego poznania dociera do św. Tomasza z Akwinu. Doktor Anielski przejmuje główne jej tezy, choć całą teorię poszerza o elementy uwzględniające egzystencjalny aspekt bytu. Za Arystotelesem opowiada się za realizmem poznawczym, empiryzmem genetycznym, racjonalizmem metodologicznym, procesualnością poznania i jego receptywnością⁴³. Uznaje teorię władz będących możliwościami jednego podmiotu – du-

³⁹ Zob. tamże, s. 490; P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 72n.

⁴⁰ „Jak w całej naturze [dwie istnieją zasady], z których jedna jest materią w każdym rodzaju [bytów] (bo jest potencjalnie wszystkimi tymi bytami), druga jest przyczyną i czynnikiem sprawczym (bo tworzy wszystko i jest podobna do sztuki w stosunku do materii) – tak samo i w duszy musi koniecznie istnieć to zróżnicowanie. W samej rzeczy istnieje [w niej] jeden rozum, który odpowiada materii – bo staje się wszystkim – i drugi [który odpowiada przyczynie sprawczej] – bo tworzy wszystko, jak specjalny rodzaj nawyku nabytego, podobny pod tym względem do światła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi”. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 430 a 13-21.

⁴¹ Wypowiedzi Arystotelesa wydają się sugerować, że intelekt czynny jest substancją oddzieloną i jako taki dochodzi do człowieka z zewnątrz. W *O duszy* Stagiryta pisze: „I ten rozum jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmienny, ponieważ jest ze swej natury aktem. Zawsze przecież to, co działa, jest bardziej dostojne od tego, co odbiera [jego] wpływ; a przyczyna jest czymś [wyższym] od materii. Wiedza aktualna jest identyczna z jej przedmiotem. W danym osobniku [wiedza] potencjalna jest pod względem czasu wcześniejsza [od aktualnej], lecz absolutnie rzecz biorąc nie jest od niej wcześniejsza, nawet pod względem czasu. Rozum raz myśli, drugi raz nie myśli. Dopiero gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest; i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne. Ale nie pamiętamy [tego], to bowiem, co tak istnieje, jest odporne na wpływy zewnętrzne. Rozum bierny zaś jest podległy zniszczeniu, a bez niego nic nie jest w stanie niczego poznać”. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 430 a 21-33. Arystoteles twierdził, że życie wywodzi się z możliwości materii. Powstawał w związku z tym problem, co jest źródłem niematerialnych aktów człowieka, skoro ich przyczyną nie może być żaden materialny podmiot. Arystoteles odwoływał się w tym miejscu do intelektu czynnego, który ma według niego Boski charakter.

⁴² Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 490.

⁴³ Zob. H. Kiereś, *Teoria poznania*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 433.

szy. Przyjmuje także naukę o dwóch funkcjach intelektu. *Novum*, jakie wprowadza, dotyczy ich interpretacji. Mianowicie, tak jak Temistiusz, Akwinata uważa, że zarówno *intellectus possibilis*, jak też *intellectus agens* istnieją w człowieku. Intelekt czynny – wbrew temu, co głosił Temistiusz – nie jest jednak światłem wspólnym dla wszystkich poznających, ale wchodzi w strukturę duszy i stanowi jej władzę, odrębną dla każdego bytu⁴⁴.

W *Summa theologiae* Akwinata – wyjaśniając, dlaczego konieczne jest przyjęcie istnienia intelektu czynnego –

pisze, że „przedmiot poznania umysłowego jako poznawalny w rzeczywistości nie istnieje w świecie nas otaczającym; a jest nim natura rzeczy postrzegalnych, które nie bytują samoistnie poza materią. Do myślenia nie wystarczałyby więc niematerialność myśli możliwościowej [intelektu możliwościowego – P.S.], gdyby nie weszła myśl czynna [intelekt czynny – P.S.], która by drogą oderwania, czyli abstrakcji przedmiot poznania umysłowego uczyniła poznawalnym w rzeczywistości”⁴⁵. W aspekcie treściowym materialne rzeczy nie stanowią dla niematerialnego intelektu aktualnego

⁴⁴ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 491. Św. Tomasz w następujący sposób wyjaśnia istnienie czynników, jakimi są intelekt czynny i bierny: „Dusza umysłowa wprawdzie jest niematerialną w rzeczywistości, jednak jest w możności wobec określonych form poznawczych. Odwrotnie, wyobrażenia wprawdzie są w rzeczywistości podobiznami jakichś form poznawczych, jednak są niematerialne w możności. Nic więc nie wadzi, żeby jedna i ta sama dusza – będąc niematerialną w rzeczywistości – miała jakąś władzę, która by [wyobrażenia niematerialne w możności] czyniła niematerialnymi w rzeczywistości: odrywając je od przynależności czy cech indywidualnej materii; i ta właśnie władza zwie się: myśl czynna [intelekt czynny – P.S.]. I żeby też dusza obok niej miała inną jeszcze władzę: przyjmującą tego pokroju formy poznawcze, która zwie się myśl możliwościowa [intelekt możliwościowy – P.S.], jako że jest w możności do tego pokroju form poznawczych”. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. zbior. pod red. S. Belcha, t. 6, Londyn 1975, I, q. 79, a. 4, ad 4. Jak zauważa P. S. Mazur, na gruncie polskim istnieją dwa zasadnicze stanowiska co do tego, czym dokładnie dla Akwinaty jest intelekt czynny. Autor twierdzi, że „pierwsze z nich, które można określić mianem tradycyjnego, reprezentowane jest przez M. Gogacza, który uważa, że intelekt możliwościowy i intelekt czynny to dwie różne władze poznawcze, które muszą współdziałać w procesie umysłowego poznania. Różnica między tymi władzami nie bierze się z różnicy właściwego ich przedmiotu, lecz z biernego bądź czynnego ustosunkowania się do niego [...] Reprezentantem drugiego stanowiska jest Krąpiec, według którego omawiane we władzy poznawczej rozróżnienie ma jedynie charakter hipotezy i choć tłumaczy węzłowe momenty w teorii sposobu ludzkiego poznania, to opiera się ostatecznie na apriorycznym przyjęciu intelektu czynnego [...] Według Krąpca intelekt czynny i bierny nie stanowią odrębnych władz poznawczych [...] a są jedynie nazwami czynników występujących w ramach jednej władzy poznawczej, która z jednej strony musi dokonać dematerializacji zmysłowej formy poznawczej, a z drugiej ją poznać”. Tenże, *O nazwach intelektu*, dz. cyt., s. 75n. P. S. Mazur opowiada się za stanowiskiem M. A. Krąpca, wskazując, że pozwala ono uniknąć trudności, jakie generuje rozwiązanie M. Gogacza. Podkreśla przy tym, że „trzeba jednak zaznaczyć, że rozwiązanie to [M. A. Krąpca – P.S.] jest o tyle niesprzeczne z propozycją Akwinaty, o ile istnieje jakiś powód, dla którego na określenie *intellectus agentis* używa on [św. Tomasz – P.S.] nazwy władza. Wydaje się, że racją tą może być próba podkreślenia przez Tomasza związku intelektu czynnego z duszą wbrew tym myślicielom, którzy intelekt ten sytuowali poza indywidualnym człowiekiem”. Tamże, s. 78.

⁴⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, dz. cyt., I, q. 79, a. 3, ad 3.

przedmiotu poznania. Są nim tylko potencjalnie⁴⁶. Jest tak dlatego, że intelekt możliwościowy jest aktualnie niematerialny i potencjalny wobec form poznawczych będących podobiznami samych rzeczy. Aby mógł on zostać zaktualizowany przez formy poznawcze, muszą być one niematerialne. Natomiast wyobrażenia, które są aktualnie podobiznami form rzeczy, są niematerialne tylko potencjalnie. Z tego powodu potrzebny jest intelekt czynny, który poprzez abstrakcję zaktualizuje niematerialny przedmiot intelektualnego poznania w danych wyobrażeniowych. Dopiero takie „zdematerializowane” wyobrażenie będzie mogło zdeterminować intelekt bierny do poznania rzeczy⁴⁷.

Jeśli intelekt w czasie procesu poznania przechodzi z możliwości do aktu, to nie może się to jednak odbywać tylko dzięki pozbawionemu właściwości materialnych wyobrażeniu. Jak zauważa bowiem M. A. Krąpiec, „zdematerializowane wyobrażenie (*intelligibile in actu*) jest [...] czymś zewnętrznym w stosunku do intelektu poznawczego. Jeśli intelekt możliwościowy poznając działa, to posiada w sobie jakiś czynnik, jakość,

najogólniej mówiąc – jakąś formę, która jest racją wewnętrznego wsobnego działania intelektu. Tę właśnie jakość, «formę», będącą racją wsobnego działania intelektu nazywa św. Tomasz *species intelligibilis*⁴⁸. Chodzi tu o formę intelektualno-poznawczą wrażoną (*species intelligibilis impressa*), która stanowi pryncypium poznania. Dzięki niej realizują się wszelkie czynności intelektualne⁴⁹. Skutkiem wewnętrznej przemiany, jaka zachodzi w intelekcie możliwościowym pod wpływem zdematerializowanego wyobrażenia, jest natomiast powstanie formy intelektualno-poznawczej wyrażonej (*species intelligibilis expressa*), czyli pojęcia, które jest tym, w czym i poprzez co intelekt poznaje ogólną, konieczną i stałą naturę rzeczy⁵⁰.

Na podstawie przywołanych powyżej elementów teorii ludzkiego poznania staje się jasne, co św. Tomasz ma na myśli, mówiąc o tym, że poznanie jest zawsze takie, jak podobizna rzeczy, która obecna jest w poznającym. Mianowicie intelekt poznaje rzecz w takim stopniu, w jakim jest ona reprezentowana w formie intelektualno-poznawczej. Forma ta jest bowiem czynnikiem, który determinuje

⁴⁶ M. A. Krąpiec pisze: „[...] byty materialne jako materialne nie mogą bezpośrednio działać na intelekt, determinować go do poznania siebie, jeśli intelekt jest władzą niematerialną, jak o tym świadczą jego akty poznania. Że *de facto* byty materialne nie determinują intelektu, potwierdza się jeszcze bardziej w strukturze pojęć, które są ogólne, wyrażają konieczność, powszechność, podczas gdy przedmioty materialne jako takie tych właśnie cech nie posiadają [...] Jeśli więc poznanie intelektualne nie nosi na sobie cech materii, to wynika stąd, że materia nie determinuje intelektu, ale że intelekt sam jest w jakimś sensie czynny w stosunku do istniejących przedmiotów materialnych, które poznaje; że intelekt sam wykrywa w bytach materialnych struktury niematerialne, a przez to wytwarza sobie sam formy poznawcze niematerialne”. Tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 487.

⁴⁷ Zob. *S.th.*, I, q. 79, a. 4; M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 213n.

⁴⁸ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 500; zob. *S.th.*, I, q. 85, a. 1, ad 3.

⁴⁹ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 502.

⁵⁰ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, w: *Opera omnia*, dz. cyt., I, 52 (dalej: *Contra Gentiles*); M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 506.

poznanie intelektualne i nim kieruje. Inteltekt, będąc aktualizowanym przez taką formę, nabywa wszystkie i tylko te cechy rzeczy, które odzwierciedla owa forma. Pozostaje przy tym jednak autonomiczny zarówno wobec rzeczy, jak i formy poznawczej⁵¹.

Akwinata wskazuje następnie, że skoro „podobiznę rzeczy, będącą w naszym intelekcie, przyjmuje się bez materii i wszelkich uwarunkowań materialnych, które są zasadami jednostkowania, trzeba stwierdzić, że nasz intelekt sam przez się nie poznaje tego, co jednostkowe, lecz tylko to, co ogólne”⁵². Rzecz zostaje ujęta przez intelekt dlatego, że następuje rozwiązanie jej relacji do materii, będącej zasadą jednostkowania⁵³. Materia

jest odrywana już na etapie kształtowania się wrażenia zmysłowego. Natomiast wszelkie uwarunkowania materialne – które obecne są jeszcze w wyobrażeniu – zostają wyabstrahowane przez intelekt czynny. W ten sposób pozostaje tylko niematerialna forma intelektualno-poznawcza, która aktualnie poznana staje się czymś jednym z aktualnie poznającym intelektem (*intellectus in actu est intellectum in actu*). Tymczasem każda forma jest ze swojej natury ogólna⁵⁴. Skoro zatem forma intelektualno-poznawcza wraźona determinuje intelekt do poznania rzeczy, przedstawiając ją w ogólnej, koniecznej i stałej naturze, to intelekt sam przez się poznaje ogóły, a nie konkrety⁵⁵.

3. Jednostkowe wyobrażenie jako racja ogólnego pojęcia

Nie oznacza to jednak, że człowiek w swojej aktywności intelektualnej w ogóle nie jest zdolny do poznania rzeczy jednostkowych. Św. Tomasz uważa, że chociaż intelekt sam przez się nie potrafi uchwycić konkretnego, to jednak przypadłościowo może poznawać to, co jednostkowe⁵⁶. W jaki sposób do tego dochodzi, Akwinata wyjaśnia, wskazując

za Arystotelesem, że „wyobrażenia tak mają się do naszego intelektu, jak to, co poznawalne zmysłowo, do zmysłu [...]”⁵⁷. W obu przypadkach obraz, który jest abstrahowany (w poznaniu zmysłowym z tego, co poznawalne zmysłowo, a w poznaniu intelektualnym z wyobrażenia), sprawia, że dana władza łączy się z tym, z czego czerpie ów obraz⁵⁸. Tak jak

⁵¹ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 507.

⁵² Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, resp.

⁵³ Należy w tym miejscu nadmienić, że odpowiednio do egzystencjalnej koncepcji bytu tym, co ostatecznie jednostkuje byt według św. Tomasza, jest jednostkowy akt istnienia.

⁵⁴ Wyjątek stanowi tylko forma istniejąca w sobie, która jest nieudzielalna. Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, resp.

⁵⁵ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 487.

⁵⁶ Zob. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁵⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, resp.

⁵⁸ Przywołane porównanie ma jedynie pomóc w lepszym zrozumieniu tego, w jaki sposób intelekt poznaje rzeczy jednostkowe. W sensie ścisłym, w przypadku zmysłów nie można bowiem mówić o abstrakcji, skoro polega ona na odrywaniu materii i wszelkich uwarunkowań

zmysł, wydobywając podobiznę z rzeczy, łączy się z samą rzeczą, tak intelekt, abstrahując obraz z wyobrażenia, łączy się w pewien sposób w swoim poznaniu z wyobrażeniem⁵⁹.

Akwinata podkreśla, że zachodzi tu jednak istotna różnica, jeśli chodzi o porządek zmysłowy i intelektualny. Obraz obecny w zmyśle jest abstrahowany z rzeczy, która stanowi przedmiot poznania zarówno zmysłów, jak i intelektu. Z tego powodu zmysły przez podobiznę bezpośrednio poznają samą rzecz⁶⁰. Tymczasem intelekt czerpie podobiznę z wyobrażenia, które nie jest przedmiotem poznania, ale pośrednikiem, poprzez który zostaje poznany byt. Można to porównać do sytuacji, gdy człowiek ujmując zmysłowo jakąś rzecz nie wprost, lecz za pośrednictwem zwierciadła przedstawiającego podobiznę tej rzeczy. Nie dąży on wówczas do poznania odbicia, ale rzeczy, która jest dana za jego pośrednictwem⁶¹. Dlatego św. Tomasz stwierdza, że „nasz intelekt przez ufor-

mowany w nim obraz nie poznaje wprost wyobrażenia, lecz rzecz, której jest ono wyobrażeniem”⁶².

Pomimo że wyobrażenie – analogicznie jak obraz w zwierciadle – nie jest właściwym przedmiotem poznania, to jednak może stać się nim wtórnie, czy przypadłościowo na skutek refleksji. Dzieje się tak wtedy, gdy intelekt analizuje swój akt poznawczy, rozważa naturę formy, za pomocą której poznaje oraz reflektuje nad tym, z czego owa forma została wyabstrahowana, czyli nad wyobrażeniem. Ze względu na to, że wyobrażenie zawiera jednostkujące uwarunkowania materialne, czyniąc je przedmiotem poznania, intelekt ujmuje *per accidens* to, co jednostkowe⁶³.

Zanim zostanie wyjaśnione, w jaki sposób intelekt poznaje rzeczy jednostkowe na drodze nawrotu do wyobrażeń, należy najpierw zaznaczyć, że zdaniem św. Tomasza jest to jedyne poznanie aktualne (*intelligere in actu*), jakim dysponuje człowiek w stanie naturalnym⁶⁴.

jednostkujących. Jak zostało wskazane, jest to działanie właściwe tylko dla intelektu czynnego. Zob. Z. Pańpuch, *Czy intelekt ludzki poznaje byty jednostkowe?*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., s. 265.

⁵⁹ Zob. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁶⁰ „Sed tamen tantum interest; quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur [...]”. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁶¹ „[...] similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei”. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁶² Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, resp.

⁶³ „Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis [...]”. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁶⁴ „[...] impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”. *S.th.*, I, q. 84, a. 7, resp. Zob. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984, s. 50nn.

A zatem bez odniesienia do jednostkowego wyobrażenia nie jest możliwe poznanie ogólnej i niematerialnej natury rzeczy. Oznacza to, że w każdym akcie poznawczym realizuje się w pewien sposób ujęcie tego, co jednostkowe. Wynika z tego również, że kiedy Akwinata mówi o refleksji, w ramach której człowiek ujmuje wyobrażenie jako przedmiot poznania, ma na myśli refleksję towarzyszącą (*reflexio in actu exercito*), a nie aktową (*reflexio in actu signato*)⁶⁵. Człowiek nie musi zatem czynić specjalnych wysiłków poznawczych, żeby ująć rzecz w jej konkretności. Po prostu, poznając jakikolwiek byt, każdorazowo zwraca się ku określonymu wyobrażeniu i w ten sposób ujmuje to, co jednostkowe⁶⁶.

Na poparcie tezy, że w normalnych warunkach ludzkie poznanie intelektualne nie może realizować się bez nawrotu do wyobrażeń, Akwinata przywołuje dwa fakty. Po pierwsze, gdyby intelekt w swoim poznaniu nie był zależny od wyobraźni, to akty intelektualnego po-

znania nie doznawałyby żadnego uszczerbku wskutek uszkodzenia jakiegoś organu zmysłowego. Intelekt jest bowiem władzą, która nie posługuje się organem cielesnym. Tymczasem ludzie, u których doszło do zaburzenia funkcjonowania organu, a przez to zakłócenia normalnego działania wyobraźni (np. obłąkani) lub pamięci (np. nieprzytomni), mają problemy z poznaniem rzeczy, o których zdobyli uprzednio pewną wiedzę. Wynika z tego, że intelekt w swoich aktach musi być uzależniony od działania władz, które posługują się organami cielesnymi. Władzami takimi są zaś zmysły zewnętrzne oraz wewnętrzne, w tym głównie wyobraźnia⁶⁷. Po drugie, każdy człowiek doświadcza, że chcąc coś zrozumieć, tworzy sobie liczne wyobrażenia, które pozwalają mu zobrazować istotę rzeczy. Podobnie, gdy usiłuje coś komuś wytłumaczyć, używa konkretnych przykładów, które wywołują w odbiorcy stosowne wyobrażenia⁶⁸.

Następnie Akwinata podaje uzasad-

⁶⁵ Szerzej na temat istoty, rodzajów i funkcji refleksji w ujęciu św. Tomasza zob. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Lublin 1993, s. 44-64; tenże, *Refleksja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, s. 679-687.

⁶⁶ W. Chudy odnotowuje: „Refleksja ta nie jest operacją aktową, lecz występuje «w tle» czy «na poboczu» aktu głównego. Egzercytywność tak pojętej refleksji decyduje w tym kontekście Tomaszowym o poznaniu jednostek, konkretów za pomocą aktu intelektualnego; mimo dużej dyskusyjności tego twierdzenia to ono także jest czynnikiem zapewniającym – według tego nurtu interpretacyjnego – realnościowy walor poznania intelektualnego”. Tenże, *Refleksja a poznanie bytu*, dz. cyt., s. 52.

⁶⁷ „Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praecepit”. *S.th.*, I, q. 84, a. 7, resp.

⁶⁸ „Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere

nienie faktu, że intelekt dokonując aktu poznania, mimo posiadanych form poznawczych wrażeń, każdorazowo zwraca się do wyobrażeń. Mówi, iż władza jest zawsze proporcjonalna do przedmiotu. W przypadku poznania anielskiego przedmiotem poznania są substancje inteligibilne, oddzielone od materii. Z tego powodu anioł może poznawać to, co materialne, poprzez takie substancje, czyli w sobie lub w Bogu. Tymczasem właściwym przedmiotem ludzkiego poznania intelektualnego jest niematerialna istota konkretnej materialnej rzeczy. Dlatego człowiek poznaje np. naturę kamienia czy konia tylko o tyle, o ile ujmie ją w „tym oto” konkretnym kamieniu czy koniu. To, co jednostkowe, jest zaś uchwytywane za pomocą zmysłów, w tym wyobraźni⁶⁹. Na tej podstawie Akwinata konkluduje, że „myśl, żeby poznawać aktualnie swój właściwy przedmiot, musi zwracać się do wyobrażeń po to, aby widzieć natu-

rę ogólną istniejącą w poszczególne. Gdyby zaś właściwym przedmiotem naszej myśli była forma oddzielona, lub gdyby – jak chcą platończycy – natury rzeczy postrzegalnych bytowały samoistnie, a nie w poszczególnych, wówczas byłoby zbyteczne, żeby nasza myśl w myśleniu zwracała się zawsze do wyobrażeń”⁷⁰.

Na czym jednak dokładnie polega nawrót do wyobrażeń, w którym intelekt poznaje jednostkową rzecz? Akwinata mówi, że chodzi tu o poznanie przez intelekt „natury swojego aktu, i obrazu, przez który poznaje, i w końcu tego, z czego abstrahuje ten obraz, czyli wyobrażenia”⁷¹. Intelekt, poznając aktualizując go ogólną niematerialną treść zawartą w pojęciu, dzięki refleksji, ujmuje także jej przyczynę – powód. Odczytuje, że treść ta została wyabstrahowana z wyobrażenia, które znajduje się w wyobraźni lub rozumie szczegółowym⁷². Wówczas, gdy intelekt reflektuje nad wyobrażeniem jako szczegółową podobiz-

studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum”. *S.th.*, I, q. 84, a. 7, resp.

⁶⁹ „Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem”. *S.th.*, I, q. 84, a. 7, resp.

⁷⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, dz. cyt., I, q. 84, a. 7, resp.

⁷¹ Tenże, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, resp.

⁷² Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 544. W. Chudy przywołuje następujący przykład: „Myślenie o Sokratesie, który w chwili tegoż myślenia kroczy na naszych oczach w konkretnym miejscu i otoczeniu: «Człowiek spaceruje», jest możliwe dzięki posiadaniu refleksji (*per quamdam reflexionem*) nad relacją wiążącą rzeczne pojęcia ogólne z genetycznie pierwotnymi przedstawieniami naocznymi, z których uniwersalia owe zostały wyabstrahowane”. Tenże, *Refleksja a poznanie bytu*, dz. cyt., s. 52.

ną rzeczy, *per accidens* poznaje to, co jednostkowe. Jest to poznanie nie wprost, ponieważ dokonuje się ze względu na powiązanie intelektu z wyobraźnią⁷³. M. A. Krąpiec twierdzi, że „intelekt [...] nie poznaje wyobrażenia konkretnego jako wyobrażenia, ale poznaje je jako kres relacji pojęcia, które powstało wskutek działania zdematerializowanego wyobrażenia. Konkretność jako konkretność poznają zmysły, w tym rozum szczegółowy lub nawet wyobraźnia. Intelekt zaś poznaje to wyobrażenie jako powód, pewną przyczynę powstania swego pojęcia, a także jako powód funkcji intelektualno-poznawczej”⁷⁴.

Między ogólną naturą rzeczy zawartą w pojęciu a konkretną treścią ujętą w wyobrażeniu zachodzi relacja i dlatego powstawanie pojęć oraz posługiwanie się nimi zależy od wyobrażeń. Jak zostało wyżej wskazane, tylko dzięki oddziaływaniu zdematerializowanego wyobrażenia na intelekt możliwościowy możliwe jest powstanie formy intelektualno-poznawczej wrazonej, która jest racją całego procesu intelektualnego poznania, w tym także pojęć. Dlatego też intelekt czynny, który „oczyszcza” wrażeń z uwarunkowań materialnych, jest uznawany za rację powiązania wyobrażenia z pojęciem⁷⁵.

Na potwierdzenie tego, że intelekt ludzki w pewien sposób poznaje to, co jednostkowe, M. A. Krąpiec – za św. To-

maszem – przywołuje fakt istnienia sądów, w których jeden termin (podmiot) jest szczegółowy, a drugi (orzecznik) – ogólny, jak np. „Sokrates jest człowiekiem”. Obydwa terminy takiego sądu muszą być poznane przez tę samą władzę. Jest nią intelekt, który jako jedyny spośród władz poznawczych człowieka jest w stanie ująć zarówno treść szczegółową, jak też ogólną⁷⁶. Wydawanie przez człowieka tego typu sądów świadczy o tym, że jego intelekt nie tylko poznaje powszechną naturę zawartą w formie intelektualno-poznawczej, ale także jej urzeczywistnienie w „tym oto” konkretnie.

W ten sposób staje się jasne, że intelekt ludzki, mimo że z istoty swojej poznaje tylko powszechniki, to w nawrocie do wyobrażeń przypadłościowo ujmuje także to, co jednostkowe. Czy jednak jest to jedyny sposób, w jaki człowiek poznaje jednostki? Wydaje się, że fakt poznawania przez intelekt tego, co konkretne, w relacji do ogólnego pojęcia generuje trudność, która pozwala w dalszej kolejności postawić pytanie o rację bezwzględного ujęcia przez człowieka tego, co jednostkowe. Przywołany powyżej sąd: „Sokrates jest człowiekiem”, świadczy o tym, że intelekt odczytuje nie tylko ogólne terminy, jak np. „człowiek”, ale także jednostkowe treści, takie jak „Sokrates”. Intelekt ludzki jest zatem w stanie połączyć ogólną naturę z jednostko-

⁷³ „Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem”. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁷⁴ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 544n.

⁷⁵ Zob. tamże, s. 545.

⁷⁶ Zob. tamże, s. 544; Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7, dz. cyt., I, q. 86, a. 1, arg. 1.

wą treścią, niejako „zilustrować” ogólne pojęcia jednostkowymi przykładami. Ilustrowanie nie jest jednak tożsamy z rozumieniem istniejącego jednostkowego bytu⁷⁷. Nawrót do wyobrażeń pozwala „wyostrzyć”, „doprecyzować” czy „wypełnić” treść, która w sposób ogólny i schematyczny zawarta jest w pojęciu. Nie umożliwia jednak ujęcia „tego oto” istniejącego bytu jako podmiotu, w którym realizuje się ogólna natura.

Powstaje w związku z tym bardziej fundamentalne pytanie, skąd w intelekcie bierze się rozumienie owej jednostkowej treści? Wydaje się, że skoro człowiek posiada termin szczegółowy, taki jak wspomniany „Sokrates”, to musiał on w jakiś sposób poznać „tego oto” istniejącego Sokratesa. Jest to o tyle istotne, że jeśli faktycznie tak jest, to właśnie moment styku myśli z konkretną rzeczą istniejącą funduje realizm ludzkiego poznania.

Trudność tę św. Tomasz formułuje w jednym z zarzutów. Mianowicie mówi, że skoro intelekt poznaje to, co jednostkowe poprzez odniesienie ogólnego pojęcia do szczegółowego wyobrażenia, to wydaje się, iż musi najpierw znać jedno i drugie⁷⁸. W odpowiedzi na ten zarzut stwierdza, że „człowiek poznaje to,

co jednostkowe, poprzez wyobrażenie i zmysł; dlatego może odnieść ogólne poznanie, które jest w intelekcie do tego, co szczegółowe. To nie zmysł bowiem albo intelekt poznaje, lecz – mówiąc właściwie – człowiek za ich pomocą, jak czytamy w I księdze *O duszy* [kom. 61]⁷⁹. Wskazuje tym samym, że to nie intelekt jest ostatecznym podmiotem poznania, ale człowiek. To, że intelekt poprzez nawrót do wyobrażeń tylko *per accidens* poznaje konkretną treść rzeczy jako rację ogólnego pojęcia, nie oznacza jeszcze, że rzecz jednostkowa jako jednostkowa nie może być ujęta przez akt jakiejś innej ludzkiej władzy poznawczej.

W innym miejscu św. Tomasz dopowiaduje, że racją syntezy poznania zmysłowego i intelektualnego, a tym samym poznania konkretnej rzeczy jako istniejącej pod ogólną naturą jest władza zmysłowo-intelektualna człowieka, którą jest rozum szczegółowy, nazywany także praktycznym (*ratio particularis, vis cogitativa*)⁸⁰. Władza kognitywna jest najwyższą w porządku władz poznawczych zmysłowych oraz najniższą, jeśli chodzi o władze intelektualne. Akwinata w wielu miejscach mówi, że przynależy ona do zmysłów, ale partycypuje w funkcjach rozumu⁸¹. Wyodrębniając rozum szcze-

⁷⁷ Zob. M. A. Krąpiec, *Poznanie (istniejących rzeczy)*, dz. cyt., s. 397.

⁷⁸ Zob. *De scientia Dei*, a. 6, arg. 3.

⁷⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, ad 3.

⁸⁰ Zob. S. Thomae Aquinatis, *In Libros De anima*, w: *Opera omnia*, dz. cyt., II, l. 13, n. 14-16. Zob. także M. A. Krąpiec, *Cogitativa vis*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 231.

⁸¹ „Nihilominus tamen haec vis [vis cogitativa – P.S.] est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur”. *In Libros De anima*, II, l. 13, n. 15; „[...] vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est aestimatio naturalis [...]”. Tenże, *Quaestiones disputatae De veritate*, w: *Opera omnia*, dz. cyt., q. 1, a. 11, resp.; „Quia, cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animae sensitivae”. *Contra Gentiles*, II, c. 73, n. 14.

gółowy, św. Tomasz ostatecznie przewyciężył arystotelesowski *hiatus* między zmysłowym doświadczeniem konkretnego a intelektualnym poznaniem

ogółu. Zagadnienie rozumu szczegółowego i właściwych mu aktów wykracza jednak poza ramy tego artykułu i wymaga odrębnych studiów.

Podsumowanie

W dokonanych powyżej analizach zostało wskazane, że według Akwinaty intelekt ludzki *per se* nie poznaje jednostkowej treści rzeczy. Jest tak przede wszystkim dlatego, że forma intelektualno-poznawcza wraźona (*species intelligibilis impressa*), będąca zasadą poznania, nie reprezentuje zasad jednostkowych, jakimi są materia oznaczona i warunki materialne⁸². Aktualno-możliściowy charakter ludzkiego intelektu przesądza o tym, że konkretna, materialna treść rzeczy nie stanowi dla intelektu aktualnego przedmiotu poznania, lecz jest nim tylko potencjalnie. Aby mogła ona stać się aktualnym przedmiotem poznania, musi zostać dostosowana do wymogów niematerialnego intelektu. Dlatego w procesie abstrakcji obraz treści rzeczy zawarty w wyobrażeniu zostaje zdematerializowany. Tym samym dochodzi

jednak do oderwania ogólnych, koniecznych i stałych właściwości rzeczy od warunków jednostkowych. Uzyskana w ten sposób „czysta” forma intelektualno-poznawcza przedstawia już nie ujednostkowioną dzięki materii oznaczonej konkretną treść rzeczy, ale ogólną naturę bytu, w skład której wchodzi forma gatunkowa i ogólna materia nieoznaczona⁸³.

Akwinata uważa, że chociaż intelekt ludzki *per se* nie poznaje konkretnej treści rzeczy, to jednak czyni to *per accidens* w aktach specyficznej refleksji, jaką stanowi nawrót do wyobrażeń (*conversio ad phantasmata*). Mianowicie, gdy intelekt rozważa ogólną, niematerialną treść rzeczy zawartą w pojęciu, dostrzega, że została ona wyabstrahowana z konkretnego, uwikłanego w uwarunkowania materialne wyobrażenia⁸⁴. W ten sposób chociaż intelekt bezpośrednio nie po-

⁸² „Unde, cum similitudo rei quae est in intellectu nostro, accipitur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; relinquatur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscit, sed universalia tantum. Omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est”. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁸³ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 499.

⁸⁴ „Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat; ut enim philosophus dicit in III *De anima*, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum; unde, sicut species quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatis, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur [...] In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem”. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

znaje jednostkowej treści rzeczy obecnej w wyobrażeniu, to jednak nie wprost ujmuje ją jako źródło czy przyczynę powstania ogólnego pojęcia⁸⁵.

Analiza poznania tego, co szczegółowe, w ramach nawrotu do wyobrażeń ujawniła, że kwestia możliwości intelektualnego ujęcia poszczegółów w rozumieniu św. Tomasza sięga znacznie głębiej niż problem esencjalnego obrazowania ogólnych pojęć jednostkowymi treściami. W swoich rozważaniach Akwinata zwrócił bowiem uwagę na fakt, że skoro intelekt ujmuje jednostkową treść poprzez odniesienie ogólnego pojęcia do szczegółowego wyobrażenia, to musi uprzednio znać jedno i drugie. W ten sposób głównym punktem zainteresowań uczynił problem możliwości bezpośredniego poznania rzeczy jednostkowej jako takiej.

Dzięki odkryciu egzystencjalnego aspektu bytu Akwinata mógł zauważyć, że tak jak byt nie jest wyłącznie układem treści, tak też poznanie nie sprowadza się do tworzenia ogólnych pojęć i „ilustrowania” ich wyobrażeniami. Konieczne jest intelektualne zetknięcie się człowieka z jednostkowo istniejącym bytem, intelektualna świadomość istnienia rzeczy tu i teraz obecnej, co – zdaniem św. Tomasza – dokonuje się w ramach sądów, które z czasem nazwane zostały sądami egzystencjalnymi⁸⁶.

Utożsamienie ostatecznego podmiotu poznania z całym człowiekiem, a nie tylko jego intelektem, pozwoliło św. Tomaszowi twierdzić, że to, co jednostko-

we, jest ujmowane przede wszystkim za sprawą wyobraźni i zmysłów zewnętrznych. Ze względu jednak na funkcjonalną jedność zmysłów i intelektu, ten sam konkret, który ujmuje zmysły, staje się czytelny dla intelektu, o tyle jednak, o ile zostaje ujęty jako *individuum*, w którym realizuje się pewna ogólna natura⁸⁷. Dzieje się to za sprawą władzy syntetyzującej porządek zmysłowy i intelektualny, którą według św. Tomasza jest *vis cogitativa*.

Odpowiedzią na pytanie postawione w tytule artykułu niech będą słowa M. A. Krapca, który twierdzi, że „rozróżnić [...] trzeba przedmiot poznania intelektualnego i sposób tego poznania. Przedmiotem intelektualnego poznania jest rzeczywisty byt, taki, jaki istnieje. Istnieje zaś zawsze konkretnie, z całym bogactwem najrozmaitszych cech bytowych. Dlatego też celem poznania ludzkiego jest ujęcie rzeczywistego bytu, a nie tylko abstrakcyjnych istot. Niemniej jednak sposób naszego poznania konkretnej rzeczywistości jest ogólny. Rozum nasz jako zdolność poznania treści rzeczy, jej struktury bytowej, poznaje w ramach pojęć ogólnych, dzięki czemu poznanie nabiera cech trwałych, powszechnych i koniecznych. Mimo to poznanie intelektu dochodzi aż do rzeczy, do konkretnego, w którym intelektualnie czytamy jego wnętrze, takie lub inne, konieczne relacje, reprezentowane w pojęciu [...] Nie ma więc jakiegoś dyalektu: albo ogół, albo szczegóły; albo – wbrew naturze ogólna istnieje jako skon-

⁸⁵ Zob. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 544n.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 454.

⁸⁷ Zob. tamże, s. 450.

kretyzowana w naturze szczegółowej. w aspekcie ogólnym, takim, jaki jest re-
Intelekt nasz poznaje spontanicznie tę prezentowany w formie intelektualno-
właśnie naturę szczegółową, lecz -poznawczej⁸⁸.

⁸⁸ Tamże, s. 541, 543.

Is the Generality or the Concrete Thing the Object of Human Knowledge?

Reflections based on Article 6 of the Question 2 of *Quaestiones disputatae De Veritate – De scientia Dei*

Key words: generality, concrete thing, intellect, human knowledge, Thomas Aquinas

Presented article is an attempt to answer the question: what, according to St. Thomas Aquinas, is the object of human knowledge – the generality or the concrete thing? In the introduction the author remarks that the purpose of her reflections is not to make an ultimate subjective rational justification for the possibility or impossibility of knowing what is individual, but her reflections form a reconstruction of St. Thomas Aquinas' position contained in article 6 in the second question of *Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei*. It is mainly a question here of showing in Aquinas' analyses a factor that would allow us to resolve whether the human intellect is capable of knowing what is individual. In the first part of the article, the author presents a fundamental difficulty that led St. Thomas to study the problem. The difficulty arose from the Aristotelian theory of the faculties and of abstraction. The theory allowed him to explain how the passage occurs from the sensory apprehension of the concrete thing to the intellect's reading of the concrete thing's general, necessary, and constant content, but the theory did not explain how one can recognize the con-

crete thing as such in which the general nature is realized. Next, the author concentrates on an analysis of the *corpus* of article 6 of the second question of *Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei*. St. Thomas says there that the impressed intellectual-cognitive form (*species intelligibilis impressa*) that determines the intellect to know a thing does not contain individualizing material conditions, and thereby the intellect through itself (*per se*) knows only generalities, but does not know concrete things. Thomas notes, however, that *per accidens* the human intellect can know what is individual. Therefore also in the third part of the article the author considers how, according to Aquinas, the concrete thing can be apprehended by the intellect. St. Thomas in this passage looks to the operation of *conversio ad phantasmata* in which the intellect indirectly knows the concrete content of a thing as the reason for a general concept. However, the author remarks that this is not the only possibility that man has for knowing what is individual. This is because Thomas in his analyses emphasizes that ultimately it is not the intellect but the entire man who is the sub-

ject of knowledge. For the operation of a turn to mental images to be possible, it is necessary that a faculty should exist that makes it possible to recognize earlier the concrete thing as that in which

the general nature is realized. According to Aquinas, this faculty is the particular reason (*ratio particularis, vis cogitativa*).