

Michał Zembrzuski

Koncepcja intelektu czynnego w "De spiritualibus creaturis" Tomasza z Akwinu

Rocznik Tomistyczny 2, 197-208

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.

Koncepcja intelektu czynnego w *De spiritualibus creaturis* Tomasza z Akwinu

Kwestie dyskutowane św. Tomasza z Akwinu, znane pod tytułem: *De spiritualibus creaturis*, powstały w Rzymie, w dominikańskim konwencie św. Sabiny, między listopadem 1267 a wrześniem 1268 roku. Precyzyjne określenie datacji było możliwe dzięki cytowanym przez Akwinatę tłumaczeniom dzieł, kolejno dostarczanym przez Wilhelma z Moerbeke¹.

Dzieła te z jednej strony posłużyły wypracowaniu koncepcji człowieka, która monograficznie została już wcześniej ujęta w kwestiach dyskutowanych *De anima*, by następnie skrótowo zostać wyrażoną w części pierwszej *Summa theologiae* (q. 75-89). Z drugiej strony pomogły one w przygotowaniu narzędzi służących przewyciężeniu koncepcji poznania intelektualnego w wersji św. Augustyna i Awicenny, a później – już w Paryżu – przydały się w dyskusji z awerroizmem łańskim².

De spiritualibus creaturis dotyczą nie tylko problematyki człowieka, lecz także aniołów, które również są stworzenia-

mi duchowymi. Jednak zagadnienie duszy ludzkiej – duszy rozumnej, dominuje w całym cyklu artykułów. Zagadnienie duszy ludzkiej zjednoczonej z ciałem, ale mogącej się od niego oddzielić, stanowi temat pierwszych trzech artykułów. Problematykę substancji czystych, nie złączonych z natury z ciałem, podejmują artykuły od piątego do ósmego. W artykule dziewiątym podjęta została kwestia jedności intelektu możnościowego, nie tyle stanowiąca odpowiedź na awerroizm (nie wiadomo, czy Tomasz cokolwiek wiedział na temat tego, co działo się w tym samym czasie w Paryżu), ile bardziej podejmująca dyskusję

¹ W artykule trzecim Tomasz cytuje przekład komentarza Symplicjusza do *Kategorii* Arystotelesa (otrzymał go w kwietniu 1266 roku), natomiast w artykule dziesiątym odnosi się do komentarza Temistiusza do dzieła *O duszy* (przekład ukończony po listopadzie 1267 roku).

² Zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 444-445; J. P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty-Warszawa 2008, s. 196-197.

z tezami samego Awerroesa. W artykule dziesiątym zostaje postawione pytanie o jedność intelektu czynnego. W artykule jedenastym (ostatnim) Tomasz prowadzi zaś dyskusję z augustyńską psychologią utożsamiającą duszę i jej władze.

Problematyka intelektu czynnego pojawia się zatem właściwie w kwestii dziesiątej, w której postawione zostaje pytanie: *Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum* („Czy intelekt czynny jest jeden dla wszystkich ludzi?”). W innych dziełach Tomasza odnaleźć można paralelne kwestie jak ta, która znajduje się w *De spiritualibus creaturis*, jednak tutaj znaleźć można wyjątkowe

argumentacje i charakterystyczne sformułowania³. To, co mówi Akwinata w *De spiritualibus creaturis* na temat intelektu czynnego, można sprowadzić do czterech punktów, w których najpierw wykazana jest konieczność jego przyjęcia, następnie zostaje przedstawiony jako władza duszy, posiadająca własny przedmiot i własne akty. W całej tej kwestii jednak Tomasz skłania się do potraktowania również Boga jako intelektu czynnego, a ludzkiego intelektu czynnego jako władzy uczestniczącej w świetle Bożym, przy jednoczesnym odrzuceniu tezy Awicenny o intelekcie czynnym jako ostatniej wyemanowanej inteligencji.

I. Konieczność przyjęcia intelektu czynnego

Właściwe mówienie o intelekcie czynnym, jak zresztą i o możliwościowym, Tomasz rozpoczyna od analogii między intelektem i zmysłem. Wskazuje jednocześnie, że taki sposób wyjaśniania prowadził Arystoteles, od którego pochodzi przecież koncepcja dwóch intelektów. Gdy poznajemy zmysłowo, możemy znaleźć się w takim stanie, że nie widząc, jesteśmy w możliwości do spostrzegania wzrokiem. Posiadamy w tej sytuacji

ewentualną możliwość zajścia aktu widzenia. Na tej podstawie Arystoteles przyjmował istnienie zmysłów – władz powodujących to, że jesteśmy w możliwości do jakiegoś rodzaju zmysłowego spostrzegania. Ta sytuacja „możliwości” oznacza także aktualny brak posiadania zmysłowych form poznawczych. Arystoteles chciał zerwać z popularną koncepcją filozofów starożytności (szczególnie Demokryta), którzy uznawali posiadanie

³ Zob. *Super Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1 („Czy dusza intelektualna lub intelekt jest jeden we wszystkich ludziach”); *S. th.*, I, q. 79, a. 4 („Czy intelekt czynny należy do duszy?”); *Contra Gentiles*, II, 76, 78 („Intelekt czynny nie jest substancją oddzieloną, ale czymś należącym do duszy”; „Arystoteles nie twierdził, że intelekt czynny jest substancją oddzieloną, ale raczej czymś należącym do duszy”); *De veritate*, q. 10, a. 6 („Czy umysł ludzki przyjmuje poznanie od rzeczy zmysłowych?”); *Q. d. de anima*, a. 5 („Czy intelekt czynny jest jeden i czy jest oddzielony?”); *Compendium theologiae*, c. 86 („Intelekt czynny nie jest jeden we wszystkich”); *Sententia De anima*, III, l. 10. Teksty Tomasza cytuję w ogólnie przyjęty sposób, odnoszący się do ich łacińskich edycji, które są dostępne w całości na stronie: www.corpusthomicum.org.

przedmiotów zmysłowych za poznanie zmysłowe, ponieważ takie stanowisko mogłoby oznaczać, że poznajemy zmysłowo zawsze⁴. Zmysł, który jest w możliwości, jest sprowadzany do aktu przez przedmioty zmysłowe w akcie, będące poza duszą, stąd nie jest konieczne przyjmowanie zmysłu czynnego.

Podobnie sprawa przedstawia się z poznawaniem intelektualnym: możemy znaleźć się w stanie aktualnego poznania intelektualnego, a także być w możliwości do niego. Jest więc czymś koniecznym przyjęcie jakiejś władzy, przez którą jesteśmy poznającymi intelektualnie w możliwości. Władza ta w swojej istocie i naturze nie posiada czegokolwiek z natury rzeczy zmysłowych (również w tym znaczeniu, że jest niecielesna), które poznaje intelektualnie, lecz jest w możliwości do wszystkiego (*in potentia ad omnia*), i z tego względu jest nazywana intelektem możliwościowym. Akwinata, nie uznając istnienia zmysłów czynnych, wskazuje, że również ze względu na tę funkcję przyjmowania swoich przedmiotów zmysły powinny być nazywane „możliściowymi”⁵.

Zależność zmysłów jak i intelektu możliwościowego od swojego przedmiotu jest następująca:

- 1) aktualny przedmiot zmysłowy przeprowadza zmysł z możliwości do aktu,
- 2) aktualny przedmiot intelektualny przeprowadza intelekt z możliwości do aktu.

Jednak przedmiot intelektualnie poznawalny, który tkwi w tym, co zmysłowe, nie jest aktualny, lecz jest w możliwości do intelektualnego poznawania⁶. Jeśli jest w możliwości, to nie porusza i nie wpływa na aktualizację intelektu możliwościowego. Jeśli intelekt ma ujmować swój przedmiot na swój sposób, to musi sam to umożliwić. Nie może w prosty sposób nabywać treści intelektualnych, będąc biernym. Zareaguje on jedynie na zaktualizowane natury rzeczy intelektualnie poznawalnych, które stają się takimi za sprawą intelektu czynnego. Kwestia uzasadnienia przyjęcia intelektu czynnego dzieli w punkcie wyjścia filozofów na zwolenników tradycji platońskiej i arystotelesowskiej. Zwolennicy Platona uznawali i będą uznawać subsystemację form poznawczych, które sa-

⁴ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.: „Sciendum est autem, quod Aristoteles, processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam per quam simus sentientes in potentia; quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, et nullam earum habere actu in sua essentia; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu”.

⁵ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.: „Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quae quidem in sua essentia et natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia; et propter hoc vocatur possibilis intellectus; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis”.

⁶ Zob. *S. th.*, I, q. 84, a. 6, co.: „Wyobrażenia nie wystarczają jednak do tego, by wywołać zmianę w intelekcie możliwościowym, lecz potrzeba, by za pośrednictwem intelektu czynnego stały się aktualnie umysłowo poznawalne. Dlatego nie można powiedzieć, że poznanie zmysłowe jest zupełną i doskonałą przyczyną poznania umysłowego, lecz jest ono raczej jakby materią przyczyny (*materia causae*)”.

me w sobie istnieją oddzielnie i niezależnie od tego, co zmysłowe – nie uznając zarazem konieczności istnienia intelektu czynnego. Arystotelicy uznają konieczność przyjęcia zdolności, przez którą podobieństwo rzeczy zawarte w wyobrażeniu zostaje wyabstrahowane i staje się intelektualnie tym, co jest poznawane intelektem. Intelekt czynny będzie ich zdaniem wyjaśniał nabywanie przez człowieka pojęć ogólnych, gdyż będzie niezbędny do uchwycenia natur i istot rzeczy zmysłowych przez abstrahowanie postaci rzeczy z materii i uwarunkowań jednostkowych⁷.

Argumentację Tomaszową, prowadzącą do wniosku stwierdzającego konieczność przyjęcia istnienia intelektu czynnego, można sprowadzić do następujących punktów, przywołując je za R. Pasnauem⁸:

- 1) przedmioty intelektu (natura rzeczy zmysłowych) nie są aktualnie tym, co jest poznawane intelektualnie;
- 2) nic nie może sprawić, by było aktualne poza tym, co jest aktualne;
- 3) musi istnieć władza w intelektualnej części duszy, która aktualizuje

to, co intelektualnie poznawalne przez abstrahowanie form poznawczych z uwarunkowań materialnych.

R. Pasnau zgłasza jednocześnie uwagi co do tej argumentacji, mocno podkreślając, że niejasny jest wniosek, gdzie w duszy ma znajdować się ta władza i w jakiej strukturalnej zależności z intelektem możliwościowym pozostaje. Równocześnie podkreśla, że usunięcie wniosku tego rozumowania, a więc nieuznanie intelektu czynnego, prowadzi do przyjęcia zawołowanego sceptycyzmu. Pierwsza przesłanka, z której później wynika wniosek, w sposób ukryty zawiera tezę o tym, że intelekt jest skuteczny w poznawaniu swojego przedmiotu. W *De spiritualibus creaturis* jest to wyjątkowo mocno podkreślone – „w swojej istocie i naturze [intelekt możliwościowy] nie posiada czegokolwiek z natury rzeczy zmysłowych, które możemy poznawać intelektualnie, lecz jest w możliwości do wszystkiego”⁹. Intelekt jeśli ma przyjmować swój przedmiot, to musi mieć w sobie zdolność do przeobrażania swojego przedmiotu, musi sobie umożliwić jego poznawanie¹⁰.

⁷ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.: „Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam; unde non est necesse ponere sensum agentem. Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalis quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuans; et haec virtus vocatur intellectus agens”.

⁸ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002, s. 310. Choć Pasnau odtwarza tę argumentację na podstawie *Summa theologiae*, to jednak jest ona zgodna z 9 artykułem *De spiritualibus creaturis*.

⁹ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.: „quae quidem in sua essentia et natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilibus, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia”.

¹⁰ R. Pasnau, *Thomas Aquinas*, dz. cyt., s. 311.

2. Intelekt czynny jako władza duszy i jako światło intelektualne

Wypowiedzi Tomasza z *De spiritualibus creaturis* jednoznacznie przesądają o tym, że intelekt czynny jest władzą duszy i przysługuje każdemu jednostkowemu człowiekowi. Akwinata, chcąc zmierzyć się ze stanowiskiem średniowiecznych augustyników¹¹, musiał uniesprzecznic to twierdzenie z tezą, że jest wyłącznie jeden intelekt czynny, którym jest Bóg¹². Substancjalizowanie oraz nadawanie cech wieczności intelektowi czynnemu było konsekwencją niedopowiedzianych twierdzeń Arystotelesa oraz tradycji chrześcijańskiej, która zgodnie z prologiem Ewangelii św. Jana (1, 9) wskazywała, że „[Słowo] było światłem prawdziwym, które oświecało ludzi”¹³.

Określenie intelektu czynnego jako władzy duszy pojawia się w *De spiritualibus creaturis* w kontekście stwierdzenia: „konkretny Sokrates lub Platon poznaje intelektualnie”. Jeśli intelekt czynny ma być władzą duszy i ma nie być samodzielną – odrębną substancją, to musi on działać w konkretnym człowieku. Konkretny człowiek operuje tą

władzą przez ujmowanie tego, co powszechne w szczegółowym, czyli gdy dokonuje abstrahowania. To działanie jest właściwe dla człowieka, podobnie jak rozważanie lub wydawanie sądu na temat wyabstrahowanej wspólnej natury, co jest już działaniem intelektu możliwościowego¹⁴.

Argument ten zostaje wzmocniony w odpowiedzi na zarzut piętnasty artykułu dziesiątego. Choć w zarzucie pojawiają się uwagi na temat aktów i przedmiotu intelektu czynnego, to jednak jego sednem jest chęć wykazania ich niezależności względem siebie. Akwinata wprost jednak stwierdza, iż „nie należy mówić, że intelekt czynny oddzielnie poznaje intelektualnie od intelektu możliwościowego, lecz człowiek poznaje dzięki obydwu. Kto bowiem posiada poznanie przez władze zmysłowe w rzeczach szczegółowych, ten dzięki intelektowi czynnemu je abstrahuje”¹⁵.

Realizowanie jakiegoś działania musi być związane z posiadaniem odpowiedniej władzy, która je podmiotuje.

¹¹ Spośród średniowiecznych autorów, którzy głosili to twierdzenie, można wymienić choćby Jana z la Rochelle czy Wilhelma z Owernii, którzy opierali swoje twierdzenia na zdaniach Awicenny, mających już arystotelesowską proweniencję.

¹² *De spiritualibus creaturis*, a. 10, co.: „...et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali; et haec virtus vocatur intellectus agens [...] quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animae, et multiplicari in multis hominibus”.

¹³ Tamże, a. 10, arg. 1.

¹⁴ Tamże, a. 10, co.: „Unus enim homo particularis, ut Sokrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quae sunt propria singulis. Sic igitur actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis”.

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

Władza ta nie może być w podmiocie czymś przypadkowym, dodanym, bez czego w pewnych sytuacjach wyjątkowych działanie mogłoby zajść. Intelpekt czynny zdaniem Tomasza, podobnie jak intelekt możliwościowy, formalnie (*formaliter*) tkwi w człowieku¹⁶. Takiego „przypadkowego” połączenia człowieka z intelektem możliwościowym przez wyobraźnię domagał się Awerroes¹⁷. Jego pogląd jest jednak w sposób zdecydowany odrzucony – „że to stanowisko jest przeciwne wierze, z łatwością można zobaczyć: znosi nagrodę i karę przyszłego życia. Należy jednak wykazać, że jest według siebie niemożliwe (wewnętrznie sprzeczne) z powodu prawdziwych zasad filozofii”¹⁸.

Akwinata, podejmując problematykę intelektu czynnego, musiał zmierzyć się z określeniem intelektu czynnego jako światła umożliwiającego poznanie. Tomasz niemal od razu rozstrzyga, że intelekt czynny jest światłem wyłącznie uczestniczącym w powszechnej mocy działania prawdziwego światła, jakim

jest Bóg. Intelpekt czynny jako światło sprawiące poznanie intelektualne jest szczegółową władzą czynną wobec jednej powszechnej władzy czynnej. Nie oznacza to, by przez intelekt czynny Bóg „mieszkał w duszy”. Tomasz nie mógł pozwolić sobie na tak daleko posuniętą augustyńską interpretację Platona. Jak pisze Tomasz: „Augustyn, naśladując Platona na tyle, na ile wiara katolicka tego dopuszcza”, uznał wrodzoność racji przedstawiających istoty rzeczy ze względu na to, że są one wszczepione przez Boga. Tomasz po prostu stwierdza, że światło intelektu czynnego, jako umożliwiające poznanie intelektualne, uczestniczy w świetle boskiego intelektu czynnego. Dzięki takiemu ujęciu zdaniem Tomasza człowiek z o wiele większą łatwością może wydawać sąd o prawdzie, tym bardziej że poza naturalnym światłem uczestniczącym człowiekowi zostaje wszczepione światło łaski i chwały (*lumen gratiae et lumen gloriae*)¹⁹.

3. Przedmiot i akty intelektu czynnego

Autor *De spiritualibus creaturis* konsekwentnie trzyma się założenia, że dusza, będąc jedną, posiada wiele władz, które

z kolei rozróżnia się na podstawie aktów i ich przedmiotów. O jakiejś władzy duży można mówić ze względu na jej ak-

¹⁶ Tamże: „Omne autem agens quaecumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem quae est talis actionis principium. Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inherens homini, ut prius ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inherens homini”.

¹⁷ Tamże: „Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit, sicut etiam supra de intellectu possibili ostensum est”.

¹⁸ Tamże, a. 9, co.: „Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre: tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae”.

¹⁹ Tamże, a. 10, ad 1.

ty, z kolei akty odróżnia się na podstawie przedmiotów²⁰. Działanie nie jest niczym innym jak czymś pośrednim między podmiotem działania a przedmiotem²¹, a więc by lepiej określić władzę, należy najpierw podkreślić jej działania, a następnie jej przedmiot.

Spośród aktów, które Akwinata przypisuje intelektowi czynnemu, można wymienić następujące:

1) abstrahowanie i oddzielanie (*abstrahit i separit*); intelekt czynny dokonuje abstrahowania natury rzeczy poznawalnej zmysłowo od materii jednostkowej (*abstrahendo a materia individuali*)²², a także od materialnych przynależności (*a materialibus conditionibus*)²³; abstrahowanie polega na odrywaniu form poznawczych od wyobrażeń (*abstrahit speciem a phantasmatis*)²⁴; na zasadzie abstrahowania, jakie dokonuje intelekt czynny, funkcjonuje oświetlanie wyobrażeń (*illustrat phantasmata*)²⁵; abstrakcja dotyczy również tego, co intelektualnie poznawalne od zmysłów (*intelligibilium sibi connaturalium, quae a sensibus abstrahuntur*)²⁶; intelekt czynny abstra-

huje przez oddzielanie formy intelektualnej od wyobrażeń (*possit separare species intelligibiles a phantasmatis*)²⁷; abstrahowanie polega na ujmowaniu tego, co powszechne (*universale*), w tym, co szczegółowe (*particulare*)²⁸;

2) osądzanie (*iudicit*); dotyczy osądu na podstawie reguły i miary, która z dwóch rzeczy jest lepsza (np. anioł czy człowiek)²⁹;

3) rozumowanie (*discurrit*); dusza intelektualna poznaje przez przechodzenie od przyczyn do skutków (*discurrendo de effectibus in causas*) oraz od skutków do przyczyn, a także poprzez wnioskowanie o tym, co podobne, na podstawie rzeczy podobnych oraz wnioskowanie o tym, co przeciwne, w oparciu o przeciwieństwa³⁰;

4) odróżnianie (*discernit*); intelekt czynny odróżnia to, co jest wspólne wszystkim indywidualnym przedmiotom, od tego, co jest właściwe przedmiotom pojedynczym³¹; światło intelektu czynnego przez uczestniczenie w świetle Boga sprawia, że odróżniamy prawdę od fałszu i dobro od zła (*secundum hoc*

²⁰ Tamże, a. 11, co.: „...quia essentia una est; in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et obiectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur.”

²¹ Tamże, a. 4 ad 6: „Ad sextum dicendum quod omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem et obiectum operationis”.

²² Tamże, a. 10, co.

²³ Tamże, a. 10, ad 4.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, a. 10, ad 1.

²⁶ Tamże, a. 10, ad 7.

²⁷ Tamże, a. 10, ad 6.

²⁸ Tamże, a. 10, co.

²⁹ Tamże, a. 10, ad 10. Warto tutaj dodać, że sążenie jest również właściwe intelektowi możliwościowemu, o czym zostaje powiedziane w korpusie artykułu dziesiątego *De spiritualibus creaturis*.

³⁰ *De spiritualibus creaturis*, a. 10, co.

³¹ Tamże.

discernimus verum a falso, et bonum a malo).

Zasadniczo najważniejszym aktem przypisywanym intelektowi czynnemu jest abstrakcja, ze względu na to, że to z jej powodu przyjmuje się konieczność jego istnienia w strukturze duszy. Abstrakcja w tekstach Tomasza³², podobnie jak w *De spiritualibus creaturis* jest rozumiana dwojako: 1) polega na abstrahowaniu formy z materii (a więc na ujawnianiu intelektualnej postaci poznawczej), 2) polega na abstrahowaniu ujęć ogólnych z tego, co szczegółowe (a więc na wydobywaniu w ramach wiedzy ujęć dotyczących zespołów przedmiotów). Abstrakcja w pierwszym znaczeniu związana jest z „przekształceniem” zmysłowej postaci poznawczej (*phantasmatum*), by stało się możliwe intelektualne ujęcie rzeczywistości, i zostało odebrane to, co stanowi tę rzeczywistość, a więc jej istotowe pryncypia. Abstrakcja w tym znaczeniu nie jest w żaden sposób tworzeniem pojęć, jest poznawaniem, ujmowaniem rzeczywistości w taki sposób, że intelektowi możliwościowemu ukazana jest istota poznawanego bytu, bez uwarunkowań materialnych (ale nie bez materii, która ostatecznie należy do istoty bytu). Abstrakcja w drugim znaczeniu jest pojmowana jako tworzenie ujęć powszechnych (*universale*), czyli działanie intelektu czynnego, doprowadzające intelekt możliwościowy do rozumienia niematerialnych elementów rzeczy, które są uniwersalne dla wielu jednostek (*univer-*

sale) i decydują właśnie o charakterze bytów jednostkowych. Określenie separacji, jako działania intelektu czynnego, pojawia się w *De spiritualibus creaturis* jako tożsame z działaniem abstrakcji. W innych dziełach, a szczególnie w *Super Boethium De Trinitate*, Tomasz wyróżnia szczególne znaczenie tego aktu, na podstawie odpowiedniego przedmiotu, którym jest powiązanie dwóch bytów ze sobą – separacja związana jest z tym zdaniem: jeden byt nie jest zarazem drugim bytem³³.

Wszystkie akty intelektu czynnego ukazują tę władzę jako władzę duchową, która obraca się wokół materiału dostarczonego przez zmysły. Co jednak jest przedmiotem tej władzy, co pozwala na takie wyliczenie jej aktów? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy zwrócić uwagę na różnicę zachodzącą między intelektem możliwościowym i czynnym. Intelekt możliwościowy jest w możliwości do form poznawczych, które intelekt czynny sprawia aktualnie poznawalnymi. Można powiedzieć, że w stosunku do tego samego przedmiotu intelektualnego jedna władza jest w możliwości, druga jest w akcie. Jest to możliwe tylko w sytuacji przejścia od tego, co zmysłowe, do tego, co intelektualne, tak by to, co intelektualne w możliwości zostało zaktualizowane i jako takie oddziaływało na to, co jest w możliwości. W poznawczej sferze zmysłowej (zmysły wewnętrzne) aktualne wyobrażenie, posiadając podobieństwo do rzeczy, którą odzwierciedla, jest

³² Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, red. A. Górniak, Warszawa 2002, s. 34-37, 53-62.

³³ *Super De Trinitate*, III, q. 5, a. 3, co.: „In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio”.

w możliwości do stania się treścią intelektualną. W sferze intelektualnej nie ma niczego, co byłoby w akcie, nie ma więc żadnych aktualnych podobieństw, a jedynie intelekt czynny, który może dokonać abstrakcji z tego, co zmysłowe³⁴. Jednak nie jest w ten sposób zarysowana relacja między intelektami, lecz relacja do właściwego ich przedmiotu, a więc różnica między nimi³⁵. Nie polega ona na biernym bądź czynnym ustosunkowaniu się do przedmiotu, lecz na posiadaniu właściwego – formalnego przedmiotu³⁶. Jeśli przedmiotem poznania intelektualnego w ogóle, zgodnie z wypowiedzią zawartą w *De spiritualibus creaturis*, jest to, czym coś jest w jakiejś rze-

czy (*quod quid est alicuius rei*)³⁷ bądź po prostu istota rzeczy, a więc to, czym ona jest bez materialnych właściwości czy też przypadłości (*essentia rei et sine proprio et sine accidente*)³⁸, to tym, co jest poznawane przez intelekt możliwościowy, jest istota rzeczy poznawana w akcie. Tym zaś, co poznaje intelekt czynny, jest istota rzeczy w możliwości do poznania intelektualnego, a znajdująca się w tym, co szczegółowe i zmysłowe. Inaczej mówiąc, *intelligibile in actu* jest przedmiotem właściwym intelektu możliwościowego, a *intelligibile in potentia* jest przedmiotem intelektu czynnego³⁹, przy założeniu, że intelekt czynny umożliwia poznawanie *intelligibile in actu*⁴⁰.

³⁴ *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 4: „Phantasma actu quidem habet similitudinem determinatae naturae; sed illa similitudo determinatae speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiva est e converso: nam non habet actu similitudines distinctarum rerum; sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi quae sunt abstrahibilia in potentia. Et sic nihil prohibet in eadem essentia animae inveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quae abstrahuntur a phantasmatibus, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatibus”.

³⁵ Por. P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 72-79. Autor ten raczej przychylił się do zdania, że intelekt czynny jest hipotezą uzasadniającą zachodzenie poznania intelektualnego oraz że nie jest on władzą duszy (*potentia*), a jedynie aktywnym czynnikiem poznawczym.

³⁶ Tomasz nawet precyzuje, że każda substancja intelektualna ma w poznaniu własny przedmiot, którym jest to, co intelektualnie poznawalne (*intelligibile*). Zob. *De spiritualibus creaturis*, a. 1, co.: „Talis autem est uniuscuiusque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius; nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantiae, in quantum huiusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis”.

³⁷ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, ad

³⁸ Tamże, a. 11, ad 7: „Ad septimum dicendum quod duplex est operatio intellectus, sicut dicitur in III de anima. Una qua intelligit quod quid est, et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam”.

³⁹ Por. P. Cycjiura, *Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*, „FiloSofija” 1 (2001), s. 114-116.

⁴⁰ *De spiritualibus creaturis*, a. 10, co. Tomasz wypowiada się na ten temat wielokrotnie. Zob. *De veritate*, q. 15, a. 2, co.; *S. th.*, I, q. 79, a. 7, co. W tym ostatnim fragmencie Tomasz pisze najdobitniej: „Różnią się natomiast 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 stanowiąca władzę bierną, podlegającą poruszeniom pochodzącym od przedmiotu aktualnie istniejącego. Władza czynna ustosunkowuje się więc do swego przedmiotu, jak byt aktualny do bytu w możliwości – władza bierna natomiast odnosi się do swego przedmiotu

Jak to się jednak dzieje, że formy istniejące w materii nie są aktualnie poznawalne intelektualnie? Dlaczego jest tak, że forma intelektualna zostaje przyjęta jako niematerialna, a więc i nieruchoma od formy cielesnej, która jest zarówno materialna i ruchoma? Te pytania dotyczą również przedmiotu intelektu czynnego i trzeba na nie odpowiedzieć, by uzyskać pełniejszy obraz działania tej władzy⁴¹.

Odpowiedź na te pytania, która może być zgodna z myślą Akwinaty, jest taka, że powszechniki, a więc intelligibilia, nie istnieją w sposób rzeczywisty – aktualny. Intelekt domagając się poznania tego, co powszechne, nie może uzyskać tego przez samo wyobrażenie, ponieważ ono również jest aktualnie szczegółowe⁴². Intelekt czynny jest władzą niematerialną, a więc nie zwracają-

cą uwagi na uwarunkowania cielesne, które odróżniałyby jednostki w danym gatunku. Jednocześnie ujmując swój przedmiot zmierza do takiego określenia natury przedmiotu, by było ono właściwe dla każdego przypadku pojawiającego się w danym gatunku. Nic, co jest cielesne i zmysłowe, nie może spowodować tego, co jest niecielesne, a przecież wyobrażenie jest formą organu cielesnego. Wyobrażenie nie może samo przez siebie wpłynąć na intelekt możliwościowy, ale może to spowodować intelekt czynny. Przeobraża on wyobrażenie przez abstrakcję tak, że rzecz poznawana, która intencjonalnie zawiera się w nim, zostaje pozbawiona wszelkich cech szczegółowych, stając się *intelligibile in actu*⁴³. Będąc nadal tym, co konkretne, reprezentuje już to, co powszechne, a więc istotę rzeczy.

4. Bóg jako intelekt czynny

Sednem wyjaśnień artykułu dziesiątego *De spiritualibus creaturis* – choć postawione w nim pytanie na to nie wskazu-

je – jest uzasadnienie, w jakim sensie Bóg jest intelektem czynnym. Poniekąd Tomasz wykazuje również, że intelek-

w sposób przeciwny, mianowicie jak byt w możliwości do bytu aktualnego”. Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 315.

⁴¹ Zob. R. Pasnau, *Thomas Aquinas*, dz. cyt., s. 312-313.

⁴² Zob. *S. th.*, I, q. 87, a. 7, co.: „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. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem”.

⁴³ Zob. *Sententia De anima*, III, l. 10, n. 11: „Sed hoc de facili solvitur, si quis recte consideret, quomodo intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, et quomodo intelligibilia sunt in potentia respectu intellectus agentis. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum. Nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicuius rerum sensibilibum. Unumquodque autem intelligibile, est aliqua determinata natura alicuius speciei. Unde supra dixit, quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas. Quantum autem ad hoc, intellectus agens non est in actu”.

tem czynnym nie jest najniższa spośród substancji oddzielonych, która przez swoje działanie miałaby łączyć się z poznającym człowiekiem. Uzasadnienia istnienia jakiegoś wyższego intelektu czynnego poza intelektem człowieka św. Tomasz dokonuje przy użyciu trzech argumentów.

Pierwszy argument odwołuje się do ogólnej zasady mającej neoplatoński charakter, wskazującej na uprzedniość istnienia substancjalnego przed tym, które może w nim partycypować⁴⁴. Jak pisze Tomasz: „jeśli żelazo jest rozgrzane, to powinno być w rzeczach coś, co jest ogniem według swojej substancji i natury”. Poznanie intelektualne człowieka nie wypełnia jego duszy w taki sposób, że miałoby ono być jego naturą i istotą, poza którą nie miałby innych działań. Poznanie intelektualne stanowi w nim jedynie najwyższą część, a więc jest w nim partycypując jednocześnie w bycie, który posiada je w pełni.

Drugi argument za ogólną przesłankę przyjmuje standardowe arystotelesowskie stwierdzenie istnienia czegoś nieporuszonego przed tym, co jest poruszane. Za egzemplifikację tego służy uznanie istnienia ciała niebieskiego będącego nieporuszonym, a poruszającym. Intelektualne poznanie dokonuje się na sposób ruchu (uwzględnione jest tutaj działanie zarówno intelektu czynnego jak i możliwościowego). Tomasz wprost mówi, że stanowi to dyskurs, czyli rozumowanie, polegające na przechodzeniu od skutków do przyczyn i od przyczyn do skutków, oraz wnioskowanie

o tym, co podobne na podstawie podobieństwa, jak również o tym, co przeciwne na podstawie przeciwieństwa. Wniosek wyprowadzony z tego argumentu wskazuje na istnienie intelektu, który będzie poznawał intelektualnie, jednak nie dyskursywnie, lecz na sposób niezmienny i spokojny (*fixum et quietum*).

Argument trzeci, dowodzący samodzielnego istnienia intelektu czynnego, który byłby Bogiem, zawiera w sobie ontyczne założenie pierwszeństwa aktu przed możliwością (choć w konkretnych sytuacjach możliwość może akt wyprzedzać). Przesłanka ta zostaje wzmocniona uwagą utożsamiającą akt z doskonałością. To, co doskonałe, a więc akt właśnie w porządku ontycznym, wyprzedza to, co niedoskonałe. Dusza ludzka ze względu na posiadany przez nią intelekt możliwościowy jest w możliwości do tego, co intelektualnie poznawalne, a więc jest niedoskonała w poznawaniu, nie zyskując *in statu via* pełnego ujęcia prawdy. Wniosek wynikający z tej argumentacji ma dowodzić istnienia intelektu posiadającego doskonałe poznanie prawdy, który ma status intelektu zawsze będącego w akcji.

Przedstawione wyżej argumenty zostają potwierdzone i umocnione w dalszej części artykułu dziesiątego, w której Tomasz, nie zgadzając się na nazwanie jednej z substancji oddzielonych intelektem czynnym, potwierdza, że jedynie Bóg jest samodzielnie istniejącym intelektem czynnym. Substancja oddzielona, jeśli miałaby być intelektem czyn-

⁴⁴ Tego argumentu nie należy traktować tak, jakby Tomasz był neoplatonikiem – pojawia się on w kontekście rozważań augustyńskich, które uzależniają intelektualne poznanie od bytu boskiego.

nym, to musiałaby stworzyć (*creatio*) intelekt czynny człowieka, który jest w jego duszy, a to przysługuje jedynie Bogu. Gdyby substancja oddzielona miała być intelektem czynnym, to w niej znajdowałoby się spełnienie najwyższej ludzkiej doskonałości, a więc osiągnięcie szczęścia i byłaby ona wówczas zasadą i przyczyną intelektualności człowieka. Tomasz z właściwą sobie przekorą komentuje takie twierdzenie, wskazując, że dzięki temu, iż szczęście zawiera się w Bogu, człowiek jako istota intelektualna jest „równy aniołom (Łk 20, 36)”. Gdyby substancja oddzielona była przyczyną ludzkiego poznania intelektualnego, to człowiek nie posiadałby charakteru stworzonego na obraz Bo-

ży, lecz na obraz aniołów (*non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum*).

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że Tomasz z Akwinu w *De spiritualibus creaturis* ujmuje Boga jako intelekt czynny na dwa sposoby. Po pierwsze – w perspektywie neoplatońskiej, gdzie Bóg jest światłem, w którym uczestniczy dusza mająca własną władzę intelektu czynnego. Po drugie – przedstawia Go jako doskonały i będący zawsze w akcie intelekt, a w porządku ontycznym jako Pierwszego Poruszydela (choć to sformułowanie faktycznie nie pada), i wreszcie jako pierwszy byt poznający intelektualnie.

* * *

Intelekt czynny w *De spiritualibus creaturis* został przez Akwinatę ukazany obok intelektu możliwościowego zarówno jako władza poznawcza, jak i światło uczestniczące w świetle boskiego intelektu czynnego. Posiadając własny przedmiot, którym jest *intelligibile in potentia*, posiada odpowiednie akty, m.in. abstrahowanie, oddzielanie uwarunkowań materialnych. Intelekt czynny, będąc konieczną władzą umożliwiającą poznanie intelektualne, jest wymagany właśnie przy zastrzeżeniu, że to, co cielesne, nie może czynić tego, co niecielesne. To właśnie intelekt czynny, będąc władzą niematerialną (również pozba-

wioną treści i nie powodującą żadnych treści), sprawia, że to, co zmysłowe, może stać się intelektualne. Intelekt czynny zatem w pewien sposób wypełnia lukę między intelektualną częścią duszy a tym, co jako realne istnieje w rzeczywistości zmysłowej. Słuszność ma zatem M. Gogacz, że wprowadzenie na łono filozofii teorii dwóch intelektów przez Arystotelesa, a następnie dopowiedzenie Akwinaty, że intelekt możliwościowy samodzielnie poznaje istnienie, a istotę przy pomocy intelektu czynnego, broni realizmu i pluralizmu bytowego oraz „daje najwięcej pola problemowi poznania bytu, złożonego z istnienia i istoty”⁴⁵.

⁴⁵ Zob. M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 110, (*Opera philosophorum medii aevi*, t. 11).