

Mieczysław Gogacz

Próba teorii natury intelektu

Studia Philosophiae Christianae 3/2, 137-167

1967

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

MIECZYŚLAW GOGACZ

PRÓBA TEORII NATURY INTELEKTU

1 Uwagi wstępne. 2 Wprowadzenie historyczne: a) Dominujące dziś prądy umysłowe, b) Teorie jednego intelektu. 3 Krótkie zestawienie tomistycznych twierdzeń o dwu w człowieku intelektach. 4 Różnica między duszą i intelektami w ujęciu Tomasza z Akwinu. 5 Czynniki konstytutywne intelektów: a) Przypadłościowe istnienie intelektów, b) Treść istoty intelektów, c) Powiązanie intelektów z duszą. 6 Zestawienie czynników natury intelektów. 7 Trudności wynikające z zarysowanej teorii (i analogiczne poznanie intelektów). 8 Zakończenie.

1. Uwagi wstępne

Przez intelekt będzie się rozumiało w tym artykule zapodmiotowaną w duszy ludzkiej władzę, dzięki której człowiek poznaje to, co w przedmiocie jest istotne i konieczne¹. Natura to tyle, co istota jakiegokolwiek bytu „rozpatrywana jako podłoże właściwych dla niej funkcji”². Termin „teoria” niech oznacza zbiór metodycznie uporządkowanych i treściowo powią-

¹ Przyjęte tu określenie intelektu jest oparte na twierdzeniu Tomasza z Akwinu: „In solo Deo intellectus est eius essentia: in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis”. I, 79, 1, c.

² S. Swieżawski, Wstęp do kwestii 77, Św. Tomasz z Akwinu — Traktat o człowieku, Poznań 1956, 160. Por. określenie A. Stępnia, Wprowadzenie do metafizyki, Kraków 1964, 230: „natura... w tomizmie istota, zwłaszcza rozpatrywana jako podstawa działania bytu”.

zanych tez, dotyczących określonego przedmiotu, w tym wypadku natury intelektu³.

Artykuł jest pisany w języku klasycznej filozofii realistycznej nurtu tomistycznego.

Sledząc analizy dotyczące intelektu w klasycznych tekstach filozoficznych, a nawet w bardzo szczegółowych, poświęconych temu zagadnieniu, opracowaniach polskich i zagranicznych, o ile udało się do wszystkich dotrzeć, można dowiedzieć się tylko tyle, że istnieją dwa intelektu w człowieku: możnościowy i czynny. Można też poznać teorie działania tych intelektów. Czytelnik nie dowiaduje się natomiast niczego o naturze intelektów. Wie najwyżej, że intelekt możnościowy w stosunku do przedmiotu działania jest receptywny i bierny, i że intelekt, wydobywający treści istotne z danych postrzeżeń, w stosunku do swego przedmiotu jest czynny. Nawet w książce „Realizm ludzkiego poznania”, w rozdziale pt. „Struktura intelektu”, a więc w rozdziale poświęconym wprost tematowi natury intelektu, M. A. Krąpiec wykazuje tylko istnienie dwu duchowych intelektów i daje opis ich działania⁴. Temat natury intelektów nie został podjęty, ponieważ i w tej książce Autor nie szuka odpowiedzi na pytanie o czynniki konstytuujące intelekt.

Jako dwie odrębne władze poznawcze, według ujęć tomistycznych intelektu swoiście zewnętrzne w stosunku do natury duszy muszą mieć swoje osobne istnienie i swoją istotę, skoro są czymś realnym i różnym od duszy. Receptywność i czynność, jak zresztą podkreśla M. A. Krąpiec, charakteryzują stosunek intelektów do ich przedmiotu działania, a nie ich naturę⁵. Można więc zapytać, co stanowi naturę intelektów, jakie czynniki naturę tę konstytuują? Można zapytać dalej, jaką kategorię bytu intelektu te stanowią? Jak łączą się z duszą? Jako władze

³ Por. „Theory: ... For Aristotle, pure knowledge as opposed to the practical”. Dictionary of Philosophy edited by D. D. Runes, New York 1942, 317.

⁴ M. A. Krąpiec OP, Realizm ludzkiego poznania, Poznań 1959, 538—576.

⁵ Tamże, 544.

duszy nie należą do jej istoty: czy więc dusza jest przyczyną ich duchowości, czy intelekt wyznacza duszy jej duchowy charakter?

Jeżeli w literaturze filozoficznej nie znajdujemy wprost odpowiedzi na takie pytania, znaczy to, że problem natury intelektu nie został wyraźnie podjęty. Istnieje więc pokusa, aby taki problem podjąć. Prezentowane w tym artykule odpowiedzi na wymienione pytania są próbą sformułowania lub może tylko zasygnalizowania możliwości teorii natury intelektu. Materiał problemowy, który wyznacza tę teorię, i z którego tę teorię próbuje się budować, jest zaczerpnięty z filozofii bytu i z filozofii człowieka, wyprecyzowanych przez Tomasza z Akwinu. Sięgnięto do tej filozofii dlatego, że teorię dwu intelektów można w ogóle znaleźć prawie wyłącznie w arystotelesowskiej tradycji filozoficznej, a w ujęciu Tomasza z Akwinu jej kształt, zadowalający wymagania doświadczenia i zdrowego rozsądku. To wszystko powoduje, że także język artykułu jest tomistyczny. Wydaje się, że jest możliwe budowanie teorii intelektu w innym języku filozoficznym. Chodzi jednak o to, aby skoro korzysta się z tez tomistycznych dać wypracowywanej teorii jednolitą wersję problemową i językową.

2. Wprowadzenie historyczne

a) Dominujące dziś prądy umysłowe

W wielu współczesnych kierunkach lub prądach filozoficznych nie znajdujemy teorii intelektu, tym bardziej więc teorii jego natury.

W egzystencjalizmie, żeby zacząć od prądu najwidoczniej obecnego w współczesnej kulturze umysłowej, podstawowym źródłem i racją decyzji ludzkich, ludzkiego działania i myślenia, jest nie intelekt, lecz suma wszystkich przeżyć człowieka. W tej sumie przeżyć, w swoistej więc postawie na równi z intelektem, lub może nawet poza nim, inne pozaracjonalne czynniki decydują o działaniu człowieka, reprezentują człowieka, stanowią źródło jego ocen i wyboru.

To zaakcentowanie w egzystencjalizmie intuicyjnych i irracjonalnych nastawień człowieka, wyznaczonych także przez pozaintelektualne przeżycia ludzkie, kieruje do intuicjonizmu. Intuicja pozaintelektualna, jako racja działań poznawczych i wyboru, stanowi w intuicjonizmie źródło wiedzy o rzeczywistości, a więc źródło poznania. Wskazując na te pozaintelektualne źródła intuicjonizm wiąże się z teoriopoznawczym i metafizycznym irracjonalizmem, który problemy filozoficzne rozwiązuje na drodze wykluczającej lub ograniczającej udział intelektu.

Irracjonalizm jednak prowadzi do tyłu trudności, że człowiek często decyduje się albo na relatywizm, albo na skrajny racjonalizm.

Relatywizm jest przekonaniem, że niektóre, a nawet wszystkie, zagadnienia filozoficzne mogą mieć rozwiązanie jedynie subiektywne.

Zwolennicy racjonalizmu często skrajnego, uznali intelekt za jedyne źródło wiedzy. Wykluczyli ze źródeł poznania zmysły, uczucia, wolę. Wyolbrzymiając rolę intelektu w poznaniu ludzkim przez zanegowanie np. jego powiązań ze zmysłowymi władzami poznawczymi, nie zawsze potrafili wytłumaczyć powody takiego postawienia sprawy. Oparli się na zaufaniu do intelektu. Takie zaufanie jest czymś znowu irracjonalnym. Źródłem więc poznania i praktycznego działania faktycznie stały się w racjonalizmie znowu czynniki pozaintelektualne. Trudno oprzeć się przekonaniu, że współczesne kierunki i prądy umysłowe pomijają sprawę intelektu⁶.

b) Teorie jednego intelektu

Teorii intelektu, nieobecnej we współczesnych prądach filozoficznych, należy szukać w dawniejszych ujęciach filozoficznych. Znajdujemy ją w filozoficznej tradycji arystotelesowskiej.

⁶ Bliższe omówienie sygnalizowanych tu spraw można znaleźć w książce: M. Gogacz, Obrona intelektu (przygotowana do druku). O czynnej roli intelektu rozumianego jako narzędzie dopełniania i rozszerzania wiedzy o faktach, bezpośrednio opartych na postrzeżeniach zmysłowych, patrz: M. Gordon. O czynnej roli intelektu, Warszawa 1961, *passim*.

W tradycji platońskiej nie mówi się o intelekcie, lecz o poznaniu. Dodaje się, że poznaje dusza. Stanowisko takie jest najwyraźniejszym przykładem utożsamienia natury władzy poznawczej z jej podmiotem i działaniem. W powiązaniu z tym wzorem niektórzy arystotelicy formułowali swoją teorię intelektu.

Arystoteles wyróżnił intelekt możnościowy i czynny, lecz w tradycji arystotelesowskiej mówiło się głównie o jednym intelekcie, spełniającym bierne i czynne funkcje poznawcze. Arystotelicy mieli świadomość różnicy między podmiotem intelektu, naturą tej władzy poznawczej i jej działaniem. Nie zawsze jednak i nie wszyscy dokładnie te czynniki rozdzielili, a już prawie zawsze, oprócz Tomasza z Akwinu, faktycznie utożsamiali obydwa intelekty. Z tego utożsamienia wynikała w różnych wersjach teza o jednym intelekcie, spełniającym funkcje bierne i czynne. Jedną z ważniejszych trudności był problem związku między intelektem i duszą.

Różnokierunkowe interpretacje tez Arystotelesa poprzez utożsamienie intelektu z materią (Aleksander z Afrodyzji, Dawid z Dinant), poprzez oddzielenie intelektu od człowieka (Awicenna, Awerroes) i wreszcie przez włączenie intelektu w naturę duszy ludzkiej (Albert Wielki), były wyrazem wysiłku wytlumaczenia odrębności duszy i intelektu. Odrębności w tym sensie, że intelekt jest czymś zewnętrznym w stosunku do duszy, mimo że najściślej z nią powiązany. Po pierwszej przegranej w wypadku Aleksandra z Afrodyzji i później Dawida z Dinant uczeni arabscy uratowali odrębność intelektu odrywając go radykalnie od duszy ludzkiej. Albert Wielki posługując się przemyśleniami tradycji platońskiej i arystotelesowskiej, a głównie jej wersji arabskiej, już precyzyjniej związał intelekt z duszą unikając zmaterializowania intelektu, jak i rozwiązań skrajnie spirytualistycznych. Nie dał sobie rady do końca z problemem ontycznej odrębności intelektu i rozwiązał ten problem w oparciu o sformułowania Plotyna, Augustyna oraz częściowo o wzory arabskie uważając intelekt za siłę, bytującą wewnątrz duszy ludzkiej.

Platońska teoria poznawania, dokonywanego wprost przez samą naturę duszy, i arystotelesowska teoria jednego intelektu, jako władzy duszy, prowadzą do wniosku, że albo ciało ludzkie nie bierze istotnego udziału w poznaniu, albo że poznanie ludzkie czynnie wspiera Bóg, ewentualnie wspierają je idee. Takie rozwiązanie nie jest zgodne z doświadczeniem ludzkim. Platon oczywiście wyszedł z fałszywej teorii człowieka przyjmując, że człowiek jest tylko duszą i z tej racji nie uwzględnił w działaniu poznawczym władz zmysłowych. Filozofowie tradycji arystotelesowskiej, którzy nie umieli uwolnić się od sugestii platońskich, teorię dwu intelektów, opisanych przez Arystotelesa, zinterpretowali jako funkcje jednego intelektu i z konieczności, aby uniknąć idealizmu, dla poznania umysłowego musieli założyć pomoc Boga (np. teoria iluminacji), tak jak Platon tę pomoc związał z ideami. Ani Descartes, ani filozofowie nowożytni nie uwolnili się od platońskich propozycji rozwiązań. Ciężenie platonizmu w problematyce intelektu jest więc ogromne. Potrafił się temu nie poddać tylko Tomasz z Akwinu i niektórzy współcześni tomiści.

Źródłem teorii jednego intelektu jest przyznanie intelektowi, jako władzy duszy, bierno-czynnej samodzielności w poznawaniu. Jeżeli bowiem intelekt jest jeden, to musi być, jako źródło poznania, i odbiorcą treści poznawczych i czynnikiem przetwarzającym te treści, przystosowującym je do natury źródła, a więc sprawiającym, że intelekt może je poznać jako treści umysłowe, wydobyte z materiału dostarczanego przez zmysły, a ujętego w spostrzeżenia. Nie ma jednak wtedy możliwości ujęcia w działaniu intelektu granicy między doznawaniem a tworzeniem. Jest natomiast dla intelektu możliwość dowolnej przeróbki materiału spostrzeżeniowego, możliwość błędu, a nawet uzupełniania danych zmysłowych, dodawania do nich właśnie dowolnie wyspekulowanych treści. Żeby ustrzec się przed tą dowolnością w odbiorze treści poznawczych, Descartes przyjął tezę, że Bóg nas nie myli, że zgodnie ze stanem rzeczy odbieramy wrażenia, informujące nas o substancjach rozciągłych, i że intuicyjnie ujmujemy rzeczy zgodnie z tym, czym są. Albert

Wielki, a przed nim Augustyn i potem Bonawentura, obiektywność poznania ratowali teorią oświecenia, czyli teorią wspomagania naszego poznania przez intelekt Boski. Awicenna i Awerroes, aby uratować odrębność intelektu i jego samodzielność w poznawaniu, oddzielili go od człowieka i poznającej duszy ludzkiej, oraz przyznali człowiekowi zdolność otrzymywania pojęć wprost z Boskiej hipostazy intelektu czynnego. Może nawet w ogóle nie było filozofów, którzy nie martwiliby się problemem obiektywności poznania. Nawet Wolter i scjentyści szukali arbitra pewności w Bogu lub w naukach szczegółowych. To jednak przerzucanie odpowiedzialności za prawdziwość i pewność poznania na czynniki intelektualne poza człowiekiem lub na jakieś elementy irracjonalne, jak poczucie pewności, intuicja, wola, uczucie, czy zaufanie do intelektu, nie rozwiązuje zagadnienia. Jeżeli inny, oderwany od człowieka intelekt, nawet Boski, jest miarą i źródłem pojęć, to nie ma możliwości uratowania samodzielności poznania ludzkiego i ustrzeżenia się przed dowolnością w poznaniu, a także przed idealizmem, czyli uzależnieniem istnienia tych rzeczy, które poznajemy, od jakiegoś podmiotu poznającego. A jeżeli tym gwarantem pewności i prawdziwości poznania jest zaufanie do własnego, czy Boskiego intelektu, albo jest nim wola prawdziwego poznania, pewność niepopelniania pomyłek, czyli jakieś pozaintelektualne elementy, to jesteśmy w irracjonalizmie.

Teoria jednego intelektu z konieczności prowadzi do teorio-poznawczego i metafizycznego idealizmu lub do irracjonalizmu. Przyznanie jednemu intelektowi biernej i czynnej działalności poznawczej równa się przyznaniu mu substancjalnej samodzielności także w istnieniu. Przy takiej tezie nie łatwo związać intelekt z duszą, czy z człowiekiem i od nich uzależnić. Samowystarczalność i wynikająca z tego pełna samodzielność w istnieniu dają możliwość potraktowania intelektu albo jako duszy, albo nawet jako człowieka. Innym pomysłem może być odesłanie intelektu w zaświaty, w porządek bóstw lub hipostaz.

Wynika z tego, że sprawę intelektu należy postawić inaczej. Wynika też to, że intelekt nie może być jednocześnie bierny i czynny, że nie wolno mu tworzyć tego, co poznaje i poznawać

wyłącznie tego, co tworzy, ponieważ poznaje wtedy własne wytwory, a nie rzeczywistość. Czym innym jest doznawanie i czym innym tworzenie. Jeżeli tak jest, to intelekt musi być albo pod tym samym względem w całej swej naturze doznający i jednocześnie czynny, albo po prostu są dwa intelektu w duszy ludzkiej, skoro nie jest możliwe, aby intelekt był jednocześnie bierny i czynny. Oczywiście nie można być jednością cech wykluczających się. Bierność i czynność, wzięte pod tym samym względem, właśnie się wykluczają. Jeżeli jednak stanowią jeden byt złożony, to byt ten ukonstytuowany z aktu i możliwości o całkowitej samowystarczalności w poznaniu staje się tak dalece samodzielną całością, że odrywa się od swego podłoża. Żeby nie oderwać intelektu od duszy, trzeba przyjąć, że istnieją dwa intelektu w duszy, i to jako jej konieczne przypadłości (umysłowe władze poznawcze), a nie substancjalnie samodzielne byty. Poprzez te przypadłości, jako poprzez swe władze, dusza poznaje rzeczywistość, stanowiącą granicę poznania i kryterium obiektywności, pewności i prawdy.

Tak sformułowane rozwiązanie nie jest oczywiste. Jest również skomplikowane, złożone i trudne. Domaga się wyjaśnienia, które stanowi już osobny temat. Tematu tego jednak wprost nie podejmujemy zakładając po prostu znajomość Tomaszowej teorii dwu intelektów⁷. W artykule tym chodzi bowiem o budowanie, o próbę budowania w oparciu o tezy filozofii Tomasza z Akwinu teorii samej natury intelektów. Należało odwołać się do tej właśnie filozofii, ponieważ jak wynika z przeglądu, nawet pobieżnego, platońskiej i arystotelesowskiej tradycji w zakresie problemu intelektu, tylko Tomasz z Akwinu omawiał dwa intelektu w sposób zgodny z danymi doświadczenia i zdrowego rozsądku. Także jednak nie wypracował do końca teorii natury intelektu, ani nie dokonali tego tomiści.

⁷ O teorii intelektu u Tomasza i Descartesa patrz M. Gogacz, Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje, *Roczniki Filozoficzne* XIII (1965) z. 1, 21—32.

3. Krótkie zestawienie tomistycznych twierdzeń o dwu intelektach w człowieku

Dla jaśniejszego ujęcia sprawy pozbierajmy najpierw to, co wiemy o dwu intelektach. Na podstawie różnicy między wrażeniami lub wyobrażeniami a pojęciami ogólnymi dochodzimy do wniosku, że wrażenia powstają w wyniku działań zmysłowych władz poznawczych zależnych w istnieniu od materialnego ciała, i że pojęcia ogólne są wytwarzane przez niematerialne władze poznawcze, wewnątrznie niezależne w istnieniu od materialnego ciała, czyli duchowe.

Rozwijając tę myśl wyjaśnijmy, że jeżeli w wyniku procesu poznawczego ludzi powstają wytwory niematerialne (pojęcia ogólne), to istnieje ich niematerialna przyczyna (forma substancjalna, dusza). Ze względu na strukturę pojęć ogólnych (brak przestrzenności, brak czasowości, brak jakości zmysłowych, brak własności mierzalnych) ta przyczyna nie może być tylko niematerialna. Niematerialne bowiem nie bytuje samodzielnie, lecz zawsze w genetycznym powiązaniu z jakąś swoją materialną przyczyną i w działaniu zależy od natury tej przyczyny, czyli działa na miarę tej natury. Gdyby więc pojęcia ogólne miały swą przyczynę w materii, musiałyby być szczegółowe, zawierające coś z cech materii. Ponieważ pojęcia ogólne są w swej strukturze inne niż natura materii, która właśnie jest przestrzenno-czasowa, mierzalna, posiadająca jakości zmysłowe, pojęcia nie mogą być wytworzone przez materię. Muszą być wytworzone, skoro są, przez coś, co istnieje niezależnie od materii, a więc samodzielnie w sensie genetycznym i w sposób, który nie wyklucza zależności funkcjonalnej od ciała, konstytuującego wraz z duszą człowieka. Pierwsza odpowiedź byłaby taka, że tą samodzielnie bytującą przyczyną pojęć jest wprost sama dusza. Wiemy jednak, że taka odpowiedź, prezentowana już przez Platona, Augustyna, Descartesa, nie jest dokładna. Wyklucza bowiem z procesu poznania albo udział władz zmysłowych, albo prowadzi do teorii czynnego działania poznawczego samej duszy. W pierwszym wypadku zachodzi konflikt z teorią człowieka jako „compositum” duszy i ciała, w drugim — powstaje niebez-

pieczeństwo zanegowania istnienia duszy, która działając swą naturą i zmieniając się pod wpływem poznania, zmieniałaby się substancjalnie. Przede wszystkim jednak taka odpowiedź, że dusza bez pomocy władz tworzy pojęcia, przypisuje duszy nie tylko genetyczną samodzielność, lecz także pełną samodzielność gatunkową. Dusza w takiej sytuacji nie mogłaby z ciałem stanowić substancjalnej jedności. Z analizy ludzkiego procesu poznawczego wynika, że dusza działa poprzez władze poznawcze. Władza poznawcza duszy nie może być tylko jedna, ponieważ musiałyby być czynna, czyli musiałyby tworzyć sobie treści umysłowo poznawcze, co przekreśla receptywność, jako warunek realistycznego i obiektywnego poznania, i co grozi idealizmem. Istnieją więc dwie władze poznawcze duszy, które nazywamy intelektami: intelekt możnościowy, całkowicie receptywny, mogący poznawać treści ogólne i intelekt czynny, wyodrębniający te treści z wrażeń szczegółowych, poprzez które człowiek poznawczo dociera do swego przedmiotu właściwego (istota rzeczy materialnych) i do przedmiotu adekwatnego (byt). W sumie więc wiemy, że istnieją w człowieku, zapodmiotowane w duszy, dwa duchowe intelekty i że nie są tym samym, co dusza. Różnią się od duszy realnie.

Przyjmując tę realną różnicę między duszą i intelektami niektórzy filozofowie twierdzili, że intelekty bytują wewnątrz duszy ludzkiej, jako jej siły. Teoria taka jest także nie do przyjęcia. Jeżeli przez określenie „wewnątrz duszy” rozumie się jej naturę, to w żadnym wypadku intelekty nie mogą stanowić elementu tej natury, bo wtedy działałyby poprzez naturę duszy w taki sposób, że poznawałaby sama dusza, pobudzona przez swe elementy składowe. Elementy duszy nie mogą zresztą działać na własną rękę. Nie byłoby bowiem wtedy duszy, jako bytu o wewnętrznej jedności. Byłyby to tylko zestaw samodzielnych składników. Tymczasem dusza jest bytem swoiście spójnym. Intelekty nie mogą stanowić natury duszy także dlatego, że nie różniłyby się od duszy. Gdyby mimo to przyjęło się, że działają poprzez naturę duszy (Albert Wielki), to trzeba by uznać albo ich samodzielność w istnieniu, lecz wtedy dusza przestaje być duszą duchową, czyli w istnieniu niezależną od materii, a staje

się formą wyłącznie niematerialną i automatycznie zależną genetycznie od materii (Awerroes), albo trzeba by odrzucić zmysłowe poznanie ludzkie, jako konieczny etap w uzyskiwaniu pojęć (Platon, Augustyn) i uznać człowieka za wyłącznie duchową rzecz myślącą (Descartes). Z doświadczenia jednak i z analiz filozoficznych wiemy, że człowiek jest złożony z duszy i ciała, że stanowi wewnętrzną jedność tych czynników, że proces poznania jest zmysłowo-umysłowy. Jeżeli tak jest, to intelektu nie bytują wewnątrz duszy, lecz poza jej naturą, w jakiś sposób na zewnątrz duszy ludzkiej, ale w obrębie człowieka.

Zanim zapytamy o sposób tego bytowania na zewnątrz duszy ludzkiej, rozważmy jeszcze od innej strony sprawę duchowości intelektów. Arabowie i Plotyn twierdzili, że intelektu ze swej natury są duchowe i one udzielają duchowości duszy ludzkiej. Taka teoria zakłada, że intelektu wobec tego istnieją w sposób doskonalszy niż dusza, z czego wynika, że istnieją samodzielnie w sensie substancjalnym. Jeżeli istnieją samodzielnie, to nie należą do człowieka. Według tez tomistycznych żadna przypadłość ani żaden element bytu nie może mieć wewnątrz bytu zupełnie samodzielnego bytowania. Takie bytowanie przekreśla wewnętrzną jedność bytu i jego złożenie, a zakłada z kolei paralelne współistnienie dwu bytów (np. u Descartesa ciała i duszy, u Arabów duszy i intelektów). Według tomizmu ani ciało, ani dusza nie są substancjami gatunkowo zupełnymi, mimo że różnią się strukturalnie. (Ciało zresztą jako całość według tomizmu nie stanowi substancji: jest możliwością materią, determinowaną przez formę). Stanowią jednego człowieka, w którym zachowują swoje różne natury i w którym dusza jest czymś w sobie niezależnym od ciała, czymś swoiście samodzielnym, samodzielnnością genetycznie powiązaną wprost z pierwszą przyczyną duchową, co nie wyklucza konstytuowania człowieka, jako bytu samodzielnego w istnieniu, złożonego z współistniejących dwu czynników, właśnie duszy i ciała, tworzących istniejącą istotę. Znaczy to, że ciało nie jest przyczyną duszy, ale ani ciało ani dusza nie są bytami dla siebie. Dusza nawet po śmierci człowieka, ponieważ jako duchowa nie ginie, jest wewnątrznie nastawiona na ciało i to nastawienie różni ją od aniołów i in-

nych dusz. To nastawienie na ciało, z którym tworzy człowieka, stanowi swoistą miarę duszy („commensuratio”), jej rangę ontyczną i cały sens jej bytowania. Mówiąc więc o samodzielności duszy w istnieniu mamy na myśli jej wewnętrzną i genetyczną niezależność od materii, a nie jej oderwanie od ciała, z którym tworzy człowieka. Z rozważań tych wynika, że intelekty nie wnoszą w duszę duchowości, a więc nie one wyznaczają naturę duszy duchowej. Może więc być jedynie odwrotnie. Dusza ludzka, z natury swej duchowa, posiada także duchowe intelekty, jako swe władze poznawcze, nie bytujące samodzielnie, lecz ściśle z nią powiązane. Bytują one na zewnątrz duszy, to znaczy nie stanowią jej natury, ani w tej naturze nie przebywają, jako samodzielne siły, i od duszy otrzymują swój duchowy charakter.

Wynika z tego dalsze zagadnienie, mianowicie: na czym polega istnienie intelektów zewnątrz duszy, i skoro są czymś od niej różnym, w jaki sposób są z duszą powiązane?

Poszukajmy odpowiedzi najpierw na pytanie, czym różnią się intelekty od duszy? Jeżeli są różne i aby były różne od duszy, muszą mieć odrębną strukturę. Jak każdy byt mają więc swoje istnienie i swoją istotę. Wiemy jednak, że nie mogą być oderwane od duszy, nie mogą mieć samodzielnego istnienia. Muszą tkwić w duszy i oczywiście z zewnątrz. Są więc jakoś zapodmiotowane w duszy. W terminologii tomistycznej byty istniejące samodzielnie nazywają się substancjami, a byty istniejące w czymś, w jakimś podłożu, nazywają się przypadłościami. Intelekty więc z racji tkwienia w duszy są jej koniecznymi władzami (przypadłościami). Intelekty różnią się od duszy tak, jak przypadłość różni się od substancji.

4. Różnica między duszą i intelektami w ujęciu Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu najpierw wyjaśnia, że dusza jest formą ciała, a więc czymś, co sprawia, że człowiek jest aktualnie człowiekiem. Dusza więc jest aktem ciała i powoduje, że ciało, przyjmujące ten akt, a więc mogące go przyjąć, czyli będące

w możności, stało się wraz z formą aktualnie człowiekiem. Gdyby intelekt był duszą, to byłby też aktem i spełniałby oprócz funkcji poznawczych także funkcje wegetatywne i zmysłowe, a przede wszystkim musiałby wciąż aktualnie poznawać. Tymczasem intelekt wciąż nie poznaje, jest tylko zdolny do poznawania, a niekiedy spełnia swe funkcje. Nie jest więc aktem, nie jest z tej racji duszą, lecz możnością poznania, władzą możnościową⁸.

Intelekt możnościowy, jako możnościowy, jest nastawiony na to, że zaktualizuje go odpowiedni akt. A więc jego naturę pozwala nam odkryć akt, ku któremu zmierza. Tym aktem, tym czymś, co aktualizuje intelekt możnościowy, jest czynność poznawania, wywołana przez narzucenie się intelektowi treści ogólnych rzeczy, poznawanej zmysłami. Ta treść ogólna określa nam więc naturę czynności poznawczych, a tym samym naturę intelektu możnościowego⁹. Razem z intelektem czynnym intelekt możnościowy jest władzą, zdolną do ujęcia treści ogólnych. A tę zdolność otrzymuje od duszy. Dusza bowiem, jako substancja, co do natury jest wcześniejsza od przypadłości i z tej racji udziela swym przypadłościom bytu i charakteru¹⁰. Dzięki więc duchowości duszy intelekty są duchowe. I jeżeli nie są tym samym, co dusza, to muszą być przypadłościami, tkwiącymi w duszy i będącymi źródłem (możnością) działania poznawczego¹¹. Jeżeli coś nie istnieje samodzielnie, a istnieje, to wobec tego istnieje w czymś. Tak właśnie istnieją przypadłości.

S. Swieżawski komentując tę kwestię dodaje, że można być czymś w możności dwojako: w sposób bierny (możność bierna), polegająca na przyjmowaniu aktów, urzeczywistniających możność, i w sposób czynny (możność czynna), który jest zdolnością do wykonawania aktów. Intelekty więc tkwiące w duszy, jako

⁸ „Essentia animae non est eius potentia”. I, 77, 1, c.

⁹ „Potentiae diversificentur secundum actus et obiecta”. I, 77, 3, s.

¹⁰ „Omnes potentiae animae... fluant ab essentia animae sicut a principio”. I, 77, 6, c.

¹¹ „... cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens”. I, 77, 1, od 5.

jej władze poznawcze, są bytami realnymi, ale możliwościami. Dodajmy od siebie, że wobec tego intelekt, jako władza duszy są jej koniecznymi przypadłościami, zdolnymi do wykonywania czynności poznawczych i wykonują te czynności, gdy spowoduje to przedmiot poznania. W stosunku do tego przedmiotu intelekt receptywny jest bierny, intelekt czynny natomiast jest aktywny. Same w sobie, w swojej naturze obydwie intelekt, podkreślmy to, są zdolnością do poznawania. Ich natura w stosunku do czynności poznania, wywołanej przedmiotem, ma się jak możliwość do aktu. W stosunku do duszy, która jest ich podłożem, są aktami. Arystotelesowska, przyjęta przez św. Tomasza teoria aktu i możliwości, tłumaczy powiązanie intelektów z duszą¹².

Z wyjaśnienia św. Tomasza wynika, że intelekt są władzami duszy, to znaczy swoistą zdolnością, czyli możliwością poznawania. Ta możliwość realnie różni się od duszy tak, jak przypadłość różni się od substancji. A powiązanie przypadłości z substancją, powiązanie więc intelektu z duszą da się wyjaśnić relacją, jaka zachodzi między możliwością i aktem. Intelekt jest aktem, dusza możliwością, czyli czymś, co może przyjąć intelekt, i dać się poinformować o treści rzeczy poznawanych. W relacji do duszy intelekt są aktami, same w sobie są bytami możliwościami, aktualizowanymi przez czynność (akt) poznania, wywołaną przedmiotem poznawany.

Św. Tomasz odpowiada więc na pytanie, czym różnią się intelekt od duszy i na pytanie, w jaki sposób są powiązane z duszą. Od duszy różnią się swą naturą przypadłości, a wiążą się z duszą jak akt z możliwością. Rozumiemy to w tym sensie, że intelekt i dusza są takimi bytami, które bez siebie nie mogą istnieć, że intelekt są przypadłościami duszy, bez których dusza byłaby pozbawiona możliwości poznania. A poznanie umysłowe właśnie ją różni od innych bytów i wskazuje na jej duchowość.

Jeżeli jednak intelekt są przypadłościami, a więc realnymi bytami, to są, jak każdy byt, złożone z istnienia i istoty. Istnie-

¹² Por. S. Swieżawski, op. cit., 159.

nie przypadłości jest zależne od istnienia substancji, tkwi w niej. To już wiemy. Możemy jednak pytać, czym istnienie intelektów różni się od istnienia duszy. Z dotychczasowych rozważań nie wynika też jeszcze jasno sama struktura istoty intelektów. Co składa się więc na istotę intelektu? Co go konstytuuje? Te pytania należy także podjąć, żeby sprawę wyjaśnić możliwie do końca.

5. Czynniki konstytutywne intelektów

a) Przypadłościowe istnienie intelektów

Istnienie każdego bytu, a więc istnienie także intelektu, jest aktem. Akt jest zawsze aktem czegoś, aktem więc zespołu treści, którym udziela formalnej lub egzystencjalnej realności. Istnienie intelektu daje intelektowi realność egzystencjalną. Intelekt jest realny, różny od duszy, ale nie jest w istnieniu samodzielny. Byty, które istnieją samodzielnie, lecz nie w sposób konieczny, to znaczy taki, że same z siebie nie mogą utracić istnienia, byty więc samodzielnie istniejące, które mogą utracić istnienie, nazywamy substancjami. W nich właśnie bytują te byty, które nie istnieją samodzielnie. Intelekt nie ma samodzielnego istnienia, bytuje więc w duszy. Dusza jest ostatecznym podłożem intelektu, inaczej bowiem musielibyśmy przyjąć nieskończoną ilość podmiotów, w których tkwi przypadłość. Intelekt, zbudowany z istnienia i istoty, tkwi w duszy, jako w swym podłożu, a oderwany od duszy ginie. Stanowiąc zresztą konieczną przypadłość duszy nie może być od niej oderwany. Istnienie intelektu jest jego własnym istnieniem, ale zależnym w sensie przyczyny sprawczej narzędnej od istnienia duszy. Istnieje tylko wtedy, gdy istnieje dusza. Jest to więc istnienie swoiście drugorzędne, które nazywamy istnieniem przypadłościowym. Gdyby było istnieniem samodzielnym, nie różniłoby się od istnienia substancji. Różni się od tego istnienia, jest niesamodzielne, zależne od istnienia substancji i jest przede wszystkim realne.

Gdybyśmy odrzucili istnienie przypadłościowe intelektu, to musielibyśmy odrzucić przypadłościowe zmiany, dokonujące

się w substancji, czyli w duszy, tym razem zmiany, polegające na zdobywaniu wiedzy. Gdyby dusza nie nabywała zmian przypadłościowych, to mogłaby się zmienić tylko substancjalnie. Wtedy jednak przestałaby być sobą. Zmieniając swą istotę, stawałaby się czymś innym. Tymczasem dusza pozostaje duszą, zmienia się przypadłościowo, bo nabywa wiedzy, a więc istnieją w niej zmiany przypadłościowe, polegające na bogaceniu poznania dzięki intelektowi. Gdyby poza tym żaden byt nie miał przypadłości, czyli cech drugorzędnych, miałby tylko cechy istotne. Intelekt chwytą poznawczo te cechy. Ale wtedy istniałoby tylko poznanie umysłowe, jako ujęcie treści ogólnych. Tymczasem wiemy z doświadczenia, że poznanie ludzkie jest zmysłowo-umysłowe, ponieważ wynikiem tego poznania są najpierw szczegółowe wrażenia i wyobrażenia, będące poznawczym ujęciem cech drugorzędnych, czyli przypadłości, poprzez które intelekty czynny i możliwościowy ujmują potem istotne i konieczne czynniki rzeczy. Istnieją więc przypadłości w rzeczach. Istnieje też przypadłościowy w swym istnieniu intelekt, który w bogaca duszę wiedzą, powoduje w niej przypadłościowe zmiany; w wyniku tych zmian dusza nie przestaje być sobą, zawsze tą samą substancją.

Intelekt więc istnieje dzięki swemu własnemu, przypadłościowemu, czyli niesamodzielnemu istnieniu. Intelekt tak istnieje, że to raczej dusza posiada jego istnienie¹³, które razem z istotą jest zdolnością duszy do zmian, wywołanych poznawaniem rzeczy. Istnienie w każdym z dwu intelektów strukturalnie jest takie same.

b) Treść istoty intelektów

Istota intelektu, jako przypadłościowa, jest także niedoskonała w tym sensie, że zależy od duszy. Na istotę więc intelektu składa się otrzymywana w sensie sprawczym od duszy duchowość, która tym różni się od duchowości duszy, że jako od niej

¹³ St. Adamczyk, *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Lublin 1960, 150.

zależna, jest podporządkowana tej duchowości. Ma swoistą „commensuratio” w stosunku do duchowości duszy. Znaczy to, że miarą i źródłem duchowości intelektu jest duchowość duszy. Poza tym duchowy intelekt jest tą konieczną przypadłością, tkwiącą w duszy zewnętrznie, która w swej istocie jest zdolna przyjąć treści poznawcze przedmiotu poznawczego. W istocie intelektu możemy więc wyróżnić trzy elementy jako trzy cechy stanowiącej intelekt formy: 1) otrzymywanie duchowości w sensie sprawczym głównym, 2) „commensuratio” tej duchowości, czyli w sensie formalnym zależność, której miarą jest duchowość duszy, 3) zdolność do przyjęcia treści ogólnych, czyli przypadłościową możność duszy podlegania umysłowym zmianom poznawczym (dotyczy istoty intelektu możliwościowego) lub zdolność do wydobycia treści ogólnych ze szczegółowych materiałów poznawczych, dostarczonych przez zmysły (dotyczy istoty intelektu czynnego).

Na istotę intelektu, jako bytu duchowego, nie posiadającego materii składa się więc sama forma. Cechuje ją, gdy istnieje, zdolność do przyjmowania lub wykrywania istotnych i koniecznych oraz ogólnie ujętych treści poznawanego przedmiotu. Jest to ten sam typ formy, co i w duszy z tą jednak różnicą, że forma intelektu jest swoiście zindywidualizowana przez uzależnienie (commensuratio) od duchowości tej oto duszy, której jest przypadłością w całej swej istocie i istnieniu.

c) Powiązanie intelektu z duszą

Złożony z istnienia i istoty, ukonstytuowanej z formy, która jest „commensurata ad hanc animam”, intelekt, jako przypadłość, łączy się z duszą, także złożoną z istnienia i istoty, będącej formą, zrelatywizowaną do konkretnego ciała ludzkiego, z którym tworzy samodzielny w istnieniu człowieka, czyli substancję zupełną. Dusza w człowieku nie istnieje oddzielnie, mimo że samodzielnie i że jest zdolna po rozłączeniu z ciałem do samodzielnego istnienia. Stanowi co do gatunku substancję niezupełną, mimo że jest zupełna co do istnienia. Ciało w ogóle

nie jest substancją, lecz zespołem różnych substancji, poddanych swej jednej formie, czyli duszy.

Powiązanie między intelektami a duszą św. Tomasz wyjaśnia zależnością, jaka zachodzi między aktem i możliwością. Jest to zależność tego typu, że jeden element nie istnieje realnie bez drugiego, że tylko razem stanowią byt danego porządku. W odniesieniu do związku między duszą i intelektami wyjaśnienie to nie jest precyzyjne. Wiadomo bowiem, że akt i możliwość stanowią zawsze jeden byt danego porządku. Tymczasem dusza i intelekt są dwoma odrębnymi bytami, mimo że intelekt jest konieczną przypadłością duszy. Intelekt nie istnieje bez duszy i dusza nie istnieje bez intelektu. Nie stanowią jednak substancjalnej jedności. Powiązanie intelektu z duszą musi więc różnić się od powiązania między aktem i możliwością. Aby tę różnicę znaleźć spróbujmy rozważyć naturę powiązania, jakie zachodzi między duszą i intelektem. To powiązanie jest realne, a więc stanowi swoistego rodzaju byt, nazywany relacją. Może więc uzupełnienie teorii aktu i możliwości teorią relacji byłoby drogą do ustalenia związków między duszą i jej dwoma intelektami.

Przez relację rozumie się taki byt, którego istotę stanowi odnoszenie się lub przyporządkowanie do czegoś drugiego. Jest to zawsze przyporządkowanie do dwu bytów, między którymi relacja istnieje. Można więc powiedzieć, że intelekt łączy się z duszą przy pomocy relacji lub poprzez relację, ponieważ intelekt jest przyporządkowany duszy. Mówiąc inaczej między intelektem a duszą lub w intelekcie i w duszy istnieje łącząca je relacja. Należy ona niepodzielnie do realnego intelektu i do realnej duszy. Sama ze swej natury, jako odnoszenie się do czegoś, jest też przypadłością. Jej przedmiotem, a więc tym, w czym tkwi, jest intelekt. Jej kresem, a więc tym, do czego odnosi całą swą istotę i cały swój byt, jest dusza. Skoro intelektu nie można określić bez istniejącej duszy i skoro intelekt bez duszy nie istnieje, jest więc wobec duszy w realnej relacji. Intelekt całą swą bytowością wyraża („dicit”) przyporządkowanie do duszy. Relacja, która polega na wyrażaniu zależności od czegoś nazywa się właśnie relacją wyrażającą („secundum dici” —

według tego, że wyraża). Jeżeli jest to relacja między realnymi bytami, sama też jest realna. Z tej racji stanowi grupę tak zwanych relacji koniecznych nietranscendentalnych, czyli takich, które modyfikują sposób istnienia realnej kategorii bytu. Intelekt należy do kategorii przypadłości. Relacja konieczna nietranscendentalna, zawsze zresztą realna, modyfikuje intelekt, zmienia go tak, że całym swym bytem jest przyporządkowany do duszy, którą doskonalili w porządku wiedzy. Intelekt więc, powiązany z duszą poprzez relację wyrażania zależności swego bytu od realnej duszy, jest z nią powiązany relacją konieczną nietranscendentalną, wyznaczającą istnienie intelektu w sposób istotny czyli prowadzący do wzajemnego odniesienia się do siebie kresów relacji, a więc intelektu i duszy, na zasadzie przyczynowego powiązania sprawczego. Dusza bowiem jest bezpośrednią, choć nie ostateczną, a więc narzędną przyczyną sprawczą intelektu. Nie udziela intelektowi istnienia sama z siebie. Nie jest przyczyną sprawczą pierwszą. Jest jednak aktualną przyczyną drugą, zależną w działaniu sprawczym od przyczyny sprawczej pierwszej i ostatecznej. Jest przyczyną sprawczą drugą w tym sensie, że przekazuje na swoją miarę intelektowi istnienie, udzielane przez byt pierwszy, swoiście więc uzależnia od swego istnienia istnienie intelektu. Można powiedzieć, że intelekt istnieje tylko wtedy, gdy istnieje dusza. Gdy więc kształtuje jego istnienie, czyli gdy jest narzędziem, na miarę którego przyczyna sprawcza główna tworzy i podtrzymuje istnienie intelektu. Pierwszą przyczyną sprawczą duszy i intelektu jest Bóg, ale dusza przystosowuje intelekt do działania, jako swą władzę, jako swą możliwość poznawania, które różni się od istoty duszy, będąc w stosunku do duszy doskonalącym ją aktem, mimo że w stosunku do przedmiotu poznania jest możliwością. Trzeba przyjąć to odnośnienie się do siebie duszy i intelektu w porządku narzędnego przyczynowania sprawczego, ponieważ nie może to być powiązanie w porządku przyczynowania formalnego. Przyczyna formalna jest wewnątrz bytu. Dusza więc musiałaby być wewnątrz intelektu, co jest absurdalne. Nie jest to też powiązanie wzorcze, bo intelekt nie tyle wzoruje się na duszy, ile realnie zależy od niej w istnieniu otrzymując przez

duszę i na jej miarę istnienie oraz duchowość, stwarzane przez Boga jednocześnie w duszy i w intelekcie. Nie jest to także przyczynowanie materialne skoro istotę intelektu stanowi sama forma. Intelekt wynikając z duszy na zasadzie przyczynowego powiązania sprawczego, uzyskuje swoje istnienie w porządku właśnie sprawczego przyczynowania. Nie znaczy to, że dusza jest aktem istnienia intelektu, czy jego formą. Jest tylko przyczyną drugą i podłożem swych poznawczych przypadłości, które ze względu na sposób istnienia, czyli ze względu na to, czym realnie i egzystencjalnie są, bytują zapodmiotowane w duszy jako jej przypadłościowe akty.

Posługując się już samymi terminami technicznymi można powiedzieć, że intelekt jest powiązany z duszą poprzez konieczną nietranscendentalną relację wyrażania zależności („secundum dici”), relację realną i istotną w porządku przyczynowania sprawczego. Jest to poza tym relacja jednostronna, to znaczy że intelekt wszystko, czym jest, na sposób „commensuratio” zawdzięcza duszy, podczas gdy dusza nie zawdzięcza intelektowi wszystkiego, czym jest. Dzięki intelektowi dusza poznaje, ale nie otrzymuje od niego swej natury. Intelekt natomiast całą swą naturę zawdzięcza duszy. Zresztą nie w tym sensie, że otrzymuje od niej istnienie jako od pierwszej przyczyny sprawczej, lecz że bytuje na miarę i na sposób duszy, jako jej konieczna przypadłość. Dusza uzależnia istnienie i istotę intelektu od siebie. Jest to uzależnienie realne, konieczne, nietranscendentalne, czyli międzykategorialne i zupełne, istotne, lecz jednostronne w tym sensie, że intelekt całą swą bytowością jest powiązany z duszą.

Relacja więc jest ważnym rodzajem bytu, ponieważ tłumaczy związki między bytami lub składowymi czynnikami bytu. Problem relacji występuje oczywiście tylko w filozofii pluralistycznej, przyjmującej złożenie w bycie. Bez relacji, bez tego rodzaju bytów, nie byłoby możliwe powiązanie czynników konstytuujących byt lub powiązanie substancji z przypadłościami. Bez relacji musiałyby te czynniki istnieć odrębnie, paralelnie, a tym samym samodzielnie. Intelekt musiałby być oderwany od duszy, dusza nie mogłaby związać się z ciałem. Istniałoby tylko

substancje, jak chciał Descartes, lub tylko elementy, jak ujmował to Mach i Avenarius. Odrzucone realności relacji powoduje te konsekwencje. Awicenna i Awerroes nie mogli uzasadnić związania intelektów z duszą, jeżeli nie przyjęli relacji, jako realnego bytu, wiążącego czynniki wewnątrzbytowe lub przypadłości z substancją. Relacja więc pozwala realnie związać intelekt z duszą. Związanie to jest sensowne oczywiście na terenie pluralistycznego realizmu egzystencjalnego.

6. Zestawienie czynników natury intelektów

Obydwa intelektu są bytami z grupy przypadłości, stanowiących władze duszy. Obydwa są duchowe, złożone z istnienia i istoty. Swoją duchowość otrzymują od duszy na drodze narzędnego przyczynowania sprawczego w ten sposób, że dusza przyporządkowuje je sobie, jako swoją możność umysłowego działania poznawczego. Stają się przez to możnością działania poznawczego duszy. Istnieją z zewnątrz duszy, nie w jej istocie. Można powiedzieć, że dusza modyfikuje ich istnienie i że modyfikuje ich formę, stanowiącą ich istotę. Ta forma z racji swojej zależności od duszy jest na miarę duszy (*commensurata*) i jest zdolna, gdy istnieje realnie, przyjmować lub wykrywać treści poznawcze. Jest wtedy formą albo intelektu możnościowego, albo czynnego. Stanowiąc byt niesamodzielny i w istocie i w istnieniu intelektu są z duszą powiązane na zasadzie relacji, która wyraża zależność intelektu od duszy, zależność całkowitą, istotną, realną, jednostronną, konieczną nietranscendentalną, czyli wyznaczającą zależny od duszy sposób istnienia i istotę intelektu, stanowiącego możnościową przypadłość duszy.

7. Trudności wynikające z zarysowanej teorii (i analogiczne poznanie intelektów)

Wszystkie właściwie twierdzenia proponowanej teorii natury intelektu mogą z jakiegoś punktu widzenia budzić wątpliwości i wywoływać trudności. Rozważmy ważniejsze źródła ewentualnych niepokojów.

Dość dużą trudność może stanowić wybrany dla zarysowania teorii język tomistyczny. Operując fachowymi terminami, właściwymi tomizmowi, oznaczającymi określone stany bytowe lub grupy zagadnień, daje się w jakimś sensie podstawę do postawienia zarzutu skrótowego lub nie rozwiniętego w pełni ujścia. Zakłada się, że używane terminy kojarzą czytelnikowi te właśnie rozwiązania metafizyczne, z których wynika proponwana teoria, ale wielość interpretacji tomizmu może powodować nieporozumienia. Najważniejszym nieporozumieniem byłoby wrażenie hipostazowania tego, co nazwano intelektem możnościowym, intelektem czynnym, relacją, istnieniem, istotą, formą. Hipostazowanie jest przyznaniem jakiemuś stanowi bytowemu, strukturalnemu czynnikowi bytu, przypadłości, bytowania właściwie substancjalnego, a więc w pełni samodzielnego. Wydaje się, że nazwanie przypadłości bytem, uzależnienie jej w bytowaniu od substancji, potraktowanie istnienia i istoty intelektów jako czynników nie występujących osobno lecz zawsze w złożeniu (za wyjątkiem czystego Istnienia), odczytanie intelektów jako władz duszy, nie powinno wywołać zarzutu hipostazowania, jeżeli ujmuje się znaczenia używanych terminów w ich dosłownie tomistycznym sensie.

Operując jednak nawet poprawnie terminami tomistycznymi można dać podstawy do niepokoju z racji obecnej w samym tomizmie swoistej niekoherencji między arystotelesowską aparaturą pojęciową a zmienioną przez św. Tomasza w stosunku do arystotelesowskich ujęć teorią człowieka. Idąc za Arystotelesem św. Tomasz uważa duszę za formę substancjalną ciała. Mógłby ktoś powiedzieć, że forma jest w jakimś sensie częścią istoty, jednym z jej czynników i jako „ens quo” spełnia rolę narzędnej przyczyny sprawczej w stosunku do obydwu intelektów, jako zresztą swoich właściwości. Czy więc istota lub tak zwana część istoty może być przyczyną? Z tomistycznego punktu widzenia można oczywiście dodać, że dusza będąc formą substancjalną ciała jest jednocześnie co do istnienia substancją zupełną, samodzielnym bytem. Byt może być narzędną przyczyną sprawczą, może działać niezależnie od innych czynników, z którymi stanowi „compositum”. Czy jednak dusza stanowiąc „compositum”

substancjalne może działać niezależnie od ciała? Owszem dusza poznaje formy rzeczy poprzez intelekty, z których czynny dociera do „species intelligibilis”, zawartej w materiale wrażeniowym zmysłów. Czy nie posługując się nawet pośrednio ciałem dusza może działać przyczynowo? To pominięcie ciała jest konieczne przy przyczynowaniu przez duszę intelektów. W jakim więc sensie dusza jest przyczyną sprawczą narzędną? Na czym polega jej działanie jako przyczyny narzędnej? Sprawa wymaga wyjaśnień i doprecyzowania całego szeregu szczegółowych zagadnień. Wymieńmy niektóre z tych zagadnień.

M. A. Krąpiec wyjaśnia, że „to wszystko, co w jednostkowo istniejącym konkrecie jest podstawą (racją) tożsamości bytu i jego względnej niezmienności, to można nazwać substancją. Wszystko zaś, co przy zachowaniu tożsamości danego bytu jest zmienne, przemijające i przekształcające się, jest właściwością, czyli przypadłością substancji... Być substancją zatem, to być bytem, który działa w taki a taki charakterystyczny sposób poprzez swoje właściwości — przypadłości”¹⁴. Jeżeli intelekty nie mogą być substancją, muszą być przypadłościami. Są takimi przypadłościami, bez których dusza nie byłaby poznawalna jako duchowa, nie mogłaby nawiązać poznawczego kontaktu z rzeczywistością, w ogóle nie mogłaby istnieć. Trudno powiedzieć, że intelekty są „zmiennie, przemijające”. Intelekty muszą zawsze towarzyszyć duszy, być w niej, ponieważ bez nich dusza nie tylko nie mogłaby samodzielnie poznawać, ale nawet nie mogłaby odbierać ewentualnego oświecenia Boskiego, udzielającego jej wiedzy przy jej niesamodzielności. Nie miałyby narzędzi do odebrania udzielanej jej wiedzy. W jakim więc sensie intelekty są przemijające i w jakim sensie są zmienne? Nie mogą zmieniać się w swej istocie i zawsze muszą być w duszy. M. A. Krąpiec dodaje¹⁵, że intelekty należą do kategorii jakości, czyli właściwości doskonalącej „byt w aspekcie jego formy”. Ta właściwość przejawia się „w konkretnym przyporządkowaniu ma-

¹⁴ M. A. Krąpiec, *Metafizyka — Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, 321.

¹⁵ Tamże, 325.

terii dla działania celowego całości bytu” i właśnie w postaci władz, przy pomocy których substancja działa.

Z rozważań M. A. Krąpca wynika, że „bytowanie przypadłości realnej jest jej jakby inherencją (tkwieniem) w ukonstytuowanym bycie — substancji. Przypadłość bowiem powstaje przez emanację z substancji (pod wpływem bodźców konnatalnych) i dlatego jej realne istnienie jest możliwe dzięki wewnętrznej łączności z samą substancją”¹⁶. Można się zgodzić, że bytowanie intelektów jest jak gdyby ich tkwieniem w duszy. Sposób tego tkwienia stanowi osobny problem, rozwiązany w tym artykule, że dusza jest narzędnią przyczyną sprawczą intelektów, że pierwsza przyczyna sprawcza stwarza intelektu razem z duszą, czyli udziela im istnienia. Dusza tylko jak gdyby wyznacza miarę intelektom, jak gdyby przez nią intelektu otrzymują kształt swej istoty i swego istnienia. Czy to można nazwać powstawaniem intelektów przez emanację z substancji? Emanacja domaga się udzielenia emanowanemu bytowi części natury bytu emanującego. Nie znaczy to oczywiście, że dusza jest pierwszą przyczyną sprawczą intelektów. Jeżeli istnieją, to tylko Bóg może być przyczyną ich istnienia. Czy więc znaczy to dalej, że Bóg zostawia duszy możliwość wyemanowania z siebie istoty intelektów? Czy według tomizmu jest możliwy taki podział funkcji sprawczych? Czy dusza wobec tego może być raczej przyczyną formalną intelektów? Także nie. Jako przyczyna formalna całą swą naturą musiałaby wchodzić w istotę intelektów. Byłaby ich „częścią”. Nie może być tylko przyczyną materialną. Musi pozostać przyczyną sprawczą i nie na zasadzie emanacji, ani przyczynowania właściwego przyczynie pierwszej. Może być przyczyną sprawczą narzędnią, co właśnie w projekcie teorii natury intelektu zostało podkreślone. To zresztą nie jest problem najtrudniejszy. Najwięcej niepokojów może wywołać zagadnienie związku intelektów z duszą, przypadłości z substancją.

Rozważmy trudności wynikające z twierdzenia, że intelektu,

¹⁶ Tamże, 324—325.

jako byty przypadłościowe, wiąże z duszą, jako ich podłożem, konieczna relacja nietranscendentalna.

Intelekt jest aktem przypadłościowym, doskonalącym duszę jako swoistą możność. M. A. Krąpiec stwierdza, że „rozumienie i zdefiniowanie możności dokonuje się przez akt”¹⁷. Słuszne więc jest przekonanie, że dzięki intelektom poznajemy naturę duszy. Od innej strony biorąc intelekty są poznawczą możnością duszy. A więc określenie ich i zdefiniowanie jest możliwe poprzez określenie i zdefiniowanie duszy, jako swoistego aktu, z którym intelekty, jako możność, stanowią ontyczne „compositum” niesubstancjalne. Intelekty przecież nie należą do natury substancji. Należą do substancji swoiście zewnętrznie. Może przyjmując, że intelekty wiążą się z duszą jak akt i możność św. Tomasz miał na myśli przenikanie duszy przez intelekty. Nie mógł pomyśleć duszy i intelektów jako „entia quo”, a takimi bytami są akt i możność, czy raczej są „doskonałym i niedoskonałym stanem tego samego bytu”¹⁸. Akt i możność — jak podkreśla M. A. Krąpiec — muszą być tej samej kategorii bytowej. Tylko więc analogicznie możemy mówić o związku intelektów z duszą jako związku na sposób aktu i możności, ponieważ dusza i intelekty należą do różnych kategorii ontycznych.

M. A. Krąpiec podkreśla, że „możność i akt, w oparciu o zasadę niesprzeczności, ... przekreślają wszelki środek, jaki mógłby między nimi istnieć”¹⁹. Dopuszcza jednak istnienie tak zwanych koniecznych relacji transcendentálnych, łączących akt i możność. Te relacje są „takimi przyporządkowaniami..., które są 'wtopione' w samą rzecz, w sam byt... Nie występują one jako 'dołączone' do bytu ukonstytuowanego... Powstają wraz z bytem i wraz z bytem giną... Byt przygodny jest bytem złożonym z 'elementów', które wprawdzie ani 'przedtem', ani 'potem' nie samoistnieją jako byty, ale które są realnie nietożsamyimi 'częściami' bytu. I owe nietożsame z sobą 'części' wyra-

¹⁷ Tamże, 271.

¹⁸ Tamże, 285.

¹⁹ Tamże, 291.

żają wewnętrzne przyporządkowanie (relację) do siebie i do całości danego bytu”²⁰. Wiemy, że chodzi tu o konieczną relację transcendentálną. Intelekty nie mogą wiązać się z duszą poprzez tę relację. Nie mogą też być związane relacją niekonieczną, czysto kategorialną, której „charakter dobrze wyraża w języku polskim termin 'być między'”²¹ jako coś trzeciego, łączącego dwa ukonstytuowane byty. Dusza jest odrębnym bytem i intelekty są odrębnymi bytami, lecz przypadłościowymi, koniecznie związanymi z duszą, mimo że nie tak, jak akt i możliwość. Nie stanowią „ens quo”. Muszą więc być powiązane z duszą relacją konieczną nietranscendentálną, wiążącą intelekty z duszą w sposób nieutralalny lecz nie negujący ich ontycznej samodzielności jako bytów. Mimo wszystko relacja między intelektami i duszą stanowi problem. Jak wyrazić zagadnienie, aby nie utworzyć z duszy i intelektów jednego bytu, aby uratować ich ontyczną odrębność w sensie uznania ich struktury z istnienia i istoty i nie oderwać intelektów od duszy przez połączenie ich z duszą relacją, jako czymś trzecim? Chodzi o właściwe wyrażenie relacyjnej jedności związanych z sobą odrębnych bytów. Jeżeli M. A. Krąpiec twierdzi, że „relacje konieczne realizują się tak w porządku substancjalnym jak i przypadłościowym, istnieją bowiem realne przyporządkowania tak substancji, jak i przypadłości”²², to podkreślenie w projekcie teorii natury intelektu relacji, jako czynnika łączącego intelkty z duszą, nie musi wywoływać zarzutu ujęć szkotyzujących. Krąpiec ma na myśli relacje konieczne transcendentálne. Ale podobnie trzeba ująć relacje konieczne nietranscendentálne. I trzeba te relacje podkreślić w problemie związku intelektów z duszą modyfikując w jakimś stopniu teorię powiązania intelektów z duszą na sposób związku między aktem i możliwością. Takie powiązanie trzeba orzekać analogicznie. I teoria analogii jest może koniecznym uzupełnieniem poglądu na naturę intelektów.

²⁰ Tamże, 336.

²¹ Tamże, 339.

²² Tamże, 503.

Należałoby utworzyć całą teorię analogicznego poznania intelektów i duszy posługującej się intelektami. Celem próby można zwrócić uwagę na to, że „mimo jedności bytu... analogat z analogonem nie utożsamia się, a z drugiej strony nie ma odizolowania ich wzajemnie od siebie... Nie znaczy to wszakże — co trzeba zaznaczyć wobec tendencji do kwantyfikowania bytu — by analogon istniał sam z siebie, a potem dzięki podziałowi na pewne porcje bywał przydzielany poszczególnym analogatom na sposób pewnej zilościowanej partycypacji, lecz znaczy, że analogon, nie utożsamiając się realnie z analogatem, znajduje się w koniecznej relacji do analogatu (i odwrotnie), wskutek czego można mówić w każdym oddzielnym przypadku o nowym sposobie realizacji analogonu w analogacie, a przez to — o jakiejś nowej porcji doskonałości analogicznej w poszczególnym przypadku analogii”²³.

Możemy więc stwierdzić, że istnienie duszy ma się tak do duszy jak istnienie intelektu do intelektu (istnienie : dusza = istnienie : intelekt). Możemy to samo powiedzieć o istocie intelektów; istota : duszy = istota : intelektu. Nie można natomiast ułożyć analogii proporcjonalności między duszą i człowiekiem oraz między intelektem i duszą (dusza : człowiek \neq intelekt : dusza). Dusza jest formą w stosunku do człowieka, intelekt nie jest formą duszy. Możemy przyjąć, że uśmiech ma się tak do człowieka, jak intelekt do duszy (uśmiech : człowiek = intelekt : dusza). Nie można natomiast stwierdzić, że uśmiech ma się do człowieka tak, jak intelekt do człowieka (uśmiech : człowiek \neq intelekt : człowiek). Inną rolę pełni w człowieku uśmiech i inną intelekt. Jest to w ogóle materiał, który domaga się warsztatu metafizyka. Cała jednak teoria analogii, w której wyróżnia się analogon (proporcjonalnie wspólna treść), analogaty („nosiciele” analogicznej treści²⁴), relację pomiędzy analogonem i analogatami, ze względu na tę relację jest narzędziem. umożliwiającym może wnikliwsze rozwiązanie problemu związku między intelektami i duszą.

²³ Tamże, 509.

²⁴ Tamże, 508.

W stosunku więc do zaproponowanej w artykule teorii natury intelektów nie byłby słuszny zarzut, że istnieje kolizja między uznaniem intelektów za przypadłości duszy i uznaniem wiążącej je z duszą relacji. Problemem domagającym się bardziej szczegółowych omówień jest sprawa rodzaju tej relacji. Trudno też ustalić, czy budując projekt teorii natury intelektu zawsze konsekwentnie posługujemy się pojęciami bytu substancjalnego, czy też niekiedy wprowadza się pojęcia bytu transcendentального. Trzeba by też rozważyć, którego z tych pojęć winno się używać, aby teoria była jednoznacznie sformułowana. M. A. Krąpiec wśród kategorii wyróżnia jakości i ich odmianę w postaci władz oraz wyróżnia relacje. Można zapytać, w jakim sensie relacja nawet transcendentálna, która jest przypadłością, utożsamia się całą swą bytowością z analogatem i w jakim sensie różni się od niego. W jakim więc sensie intelekty, będące władzami, nie są tożsame z konieczną relacją transcendentálną, która je wiąże z duszą. Czym różni się bliżej rzecz rozważając sposób istnienia intelektu od sposobu istnienia duszy? Natura duszy jest dynamiczna. Czy to znaczy, że jej władze przestają być odrębnymi władzami? W myśl ujęć tomistycznych intelekty są zawsze przypadłościami, bytami różnymi od duszy, ale przenikają duszę i wzajemnie przenikają się w jej głębi. Na czym więc polega dynamiczność natury duszy?

Tyle różnych pytań o jakimś ładunku trudności niesie z sobą formułowana w języku tomistycznym i budowana na tomistycznych tezach teoria natury intelektów. Być może podstawowa trudność wynika także z tego, że w artykule stawia się pytania typu systematycznego: czy coś rzeczywiście jest (czym jest intelekt, jaka jest natura obu intelektów), a sposób poszukiwania odpowiedzi jest właściwy badaniom historycznym: jak odpowiadał lub jak odpowiedziałby św. Tomasz. Można tyle powiedzieć, że odpowiedź Tomasza: intelekt jest władzą, nie wyczerpuje zagadnienia, że stanowi początek spraw, z których niektóre tylko zostały podjęte w artykule.

8. Zakończenie

Jeżeli w zaproponowanej tu próbie teorii natury intelektu udało się choć w części ująć to, czym rzeczywiście są intelekty, to muszą odpaść teorie tradycji platońsko-neoplatońskiej, czy nieprecyzyjne teorie jednego intelektu, wypracowane jako etap tradycji arystotelesowskiej. Jeżeli dalej teoria dwu intelektów pokazuje, kim jest człowiek, jak jest ukonstytuowany, jak wobec tego działa, to musiały okazać się błędne także prądy, które odrzucają intelekt jako źródło poznania.

W artykule chodziło o wyakcentowanie czynników konstytuujących intelekty. Jeżeli intelekty mają charakter przypadłości, a więc bytów złożonych z niesamodzielnego istnienia i niesamodzielnego istoty, lecz bytów odrębnych od duszy, to nie mogą w pełni łączyć się z duszą jak możność i akt. Zaaakcentowanie tego zagadnienia i szukanie typu relacji łączącej intelekt z duszą oraz ustalanie czynników treściowych istoty intelektu a także scharakteryzowanie aktu istnienia intelektu różni ten artykuł od dotychczas publikowanych wypowiedzi na temat intelektu.

Sformułowany tu projekt teorii domaga się wyprecyzowań, szerszego oparcia na tekstach tomistycznych w zakresie problemu przypadłościowego istnienia i istoty, wbudowania w teorię przyczyny, relacji, możności i aktu, analogii. Domaga się ram poszerzonego studium, może osobnej książki.

ESSAI D'UNE THÉORIE DE LA NATURE DE L'INTELLECT

Résumé

La théorie de l'intellect, absente des préoccupations philosophiques actuelles, ne se trouve que dans la tradition aristotélicienne presque exclusivement et le thomisme en donne une forme qui satisfait les exigences de l'expérience cognitive et du sens commun; c'est pourquoi, construisant dans cet article une théorie de l'intellect, théorie que la littérature thomiste n'a pas formulée, on s'est servi de la langue de celle-ci et, comme matériaux de départ, de l'enseignement de saint Thomas sur l'homme, la connaissance, la substance et les accidents, l'acte et la puissance, enfin, l'existence et l'essence qui, ensemble, constituent l'être.

L'intellect ou, plus exactement, les deux intellects (potentiel et actif) sont considérés comme des êtres accidentels appartenant à la catégorie de la qualité et se manifestant sous forme de facultés qui perfectionnent la substance en son aspect de forme. Les intellects en tant que facultés cognitives de l'âme forme substantielle du corps, subjectivisés en l'âme en tant qu'accidents de celle-ci, sont l'aptitude passive (intellect potentiel) et active (intellect actif) que possède l'âme de connaître ce qui, dans l'objet, est essentiel et nécessaire. Les intellects sont en soi, comme accidentels, partant comme actes perfectionnant le substratum substantiel en lequel ils sont fixés, proprement extérieurs à l'âme, c'est-à-dire ne constituant pas sa nature. Ils se distinguent de la substance de l'âme par une structure ontique différente.

Les intellects ont existence et essence en tant qu'êtres accidentels. L'existence est acte dans l'intellect, elle est partant la raison de sa réalité. L'existence de l'intellect est distincte de celle de l'âme mais dépend de celle-ci en tant qu'accidentelle. L'âme est la cause efficiente instrumentale de l'intellect et c'est à travers l'âme, à la mesure d'elle, que la première cause efficiente confère l'existence à l'intellect quand elle crée l'âme. L'essence de l'intellect n'étant que forme est aussi à la mesure de l'âme en tant qu'accidentelle, est dépendante (*commensurata*) de l'âme d'une manière propre. Cette *commensuratio* découle de ce que l'âme est cause efficiente instrumentale et qu'elle confère aux intellects un caractère spirituel à la mesure de sa nature mais aussi en celle de leur capacité ontique d'êtres accidentels. L'essence de l'intellect est donc caractérisée par 1) la réception de la spiritualité, 2) une *commensuratio* propre par rapport à l'âme, 3) l'aptitude à recevoir (intellect potentiel) ou à découvrir les contenus intelligibles (intellect actif).

En tant qu'accidents les intellects sont unis à l'âme par une relation transcendentale nécessaire. Autrement dit il existe dans l'âme et dans l'intellect une relation qui les lie. Elle appartient indissolublement à l'intellect réel et à l'âme réelle. Son sujet, et donc ce en quoi elle gît, c'est l'intellect. Sa fin, partant ce à quoi elle rapporte toute son essence et tout son être, est l'âme. C'est une relation réelle. Elle modifie l'intellecte, elle la change de telle sorte qu'il est ordonné par tout son être à l'âme, qu'il perfectionne dans l'ordre de la science et de la sagesse. L'intellect donc, lié à l'âme par une relation nécessaire consistant à exprimer la dépendance de son être par rapport à l'âme, existe sur le principe d'un lien causal instrumental avec l'âme. Il ne peut s'agir d'une causalité formelle car alors l'âme serait „partie” de l'essence de l'intellect. Ce ne peut être non plus une causalité de modèle car l'intellect non pas tant modèle son être sur l'âme qu'il dépend réellement de celle-ci, dont il reçoit existence et spiritualité, créés par la première cause efficiente à la fois dans

l'âme et dans les intellects. Ce ne peut être, moins encore, une causalité matérielle, puisque l'essence de l'intellect consiste en la seule forme.

L'unité de l'âme et des intellects résultant de cette relation est difficile à décrire. Dans le problème du lien entre les intellects et l'âme il faut souligner la relation comme facteur de liaison, modifiant dans un certain degré l'union des intellects et de l'âme à la manière de la puissance et de l'acte. Cette union doit être décrite analogiquement, et la théorie de l'analogie est peut-être le complément nécessaire de la théorie de la nature des intellects.