

**Izabella Andrzejuk, Eryk Łażewski,
Natallia Zhmura**

**Sprawozdania z posiedzeń Katedr
Historii Filozofii. Cz. 3**

Studia Philosophiae Christianae 41/1, 240-257

2005

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.

działanie opiera się o jakąś współobecność, jednoczesność działania. Zdaniem K. Wojcieszka o tym, co się wydarzy decyduje historia spotkań bytowych, a powstała w ten sposób istota, jest historycznym zapisem tego spotkania. Stanowi ona nową jakość, będącą wynikiem kooperacji, a nie konkurencji.

Po wysłuchaniu ostatniej osoby A. Latawiec poprosiła o zadawanie pytań. Swoją refleksją podzielił się ks. dr Robert Więckowski, wspominając ostatni wykład K. Kloskowskiego. Podkreślił jego ogromne zaangażowanie w pracę.

Następnie A. Latawiec poprosiła o zabranie głosu Dyrektora Instytutu Filozofii, ks. prof. dr hab. Kazimierza Sareło, który zaakcentował potrzebę istnienia filozofii przyrody wśród innych nauk filozoficznych oraz uwydatnił poszanowanie tradycji, której wyrazem było uczenie pamięci K. Kloskowskiego.

Podsumowania spotkania dokonali A. Latawiec i J. Dołęga. A. Latawiec wyraziła podziękowania wszystkim zgromadzonym, a następnie porosiła o zamknięcie sesji J. Dołęgę, który wyraził uczestnikom spotkania wdzięczność za przybycie, jednocześnie zaprosił do Trójmiasta na drugą część spotkania poświęconego pamięci ks. prorektora Kazimierza Kloskowskiego.

IZABELLA ANDRZEJUK
ERYK ŁĄŻEWSKI
NATALIA ZHMURA

SPRAWOZDANIA Z POSIEDZEŃ KATEDR HISTORII FILOZOFII (3)

1. POSIEDZENIE SIÓDME (13 LISTOPADA 2003 R.):

Koncepcja istnienia u Pseudo-Dionizego Aeropagity

(ks. dr Tomasz Stępień)

Pierwsza część spotkania była poświęcona sprawozdaniu z przebiegu Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, który odbył się w Rzymie, w dniach 21-25 września 2003 r.

Następnie głos zabrał prelegent, który rozpoczynając swoją wypowiedź, zauważył, że z zagadnieniem istnienia możemy się spotkać u Pseudo-Dionizego w V księdze dzieła pt. *O Imionach Bo-*

skich. Ks. dr T. Stępień jednak dodał, że za przeniesienie tematyki istnienia z kontekstu logicznego do metafizycznego jest odpowiedzialny Porfiriusz, który chcąc wyjaśnić zagadnienie jedności, wprowadził rozróżnienie między *to einai* – „bycie” oraz *to on* – „byt”. Z podobnym rozróżnieniem, zdaniem T. Stępnia, możemy się spotkać w tekstach innych neoplatoników, np. Mariusza Wiktoryna i Damascjusza. Ponadto, prelegent zauważył, że warto przyrzeć się również temu, jakie konsekwencje dla myśli św. Tomasza miała koncepcja istnienia w ujęciu Pseudo-Dionizego.

Według T. Stępnia, Pseudo-Dionizy używa słowa „być” na oznaczenie tego, co jest przed bytem. Z kolei byt pochodzi od dobra, które jest dawcą bytu i jest od bytu wcześniejsze. Nie można jednak wprost utożsamiać dobra z istnieniem, gdyż „bycie” Pseudo-Dionizy rozumie również jako pierwszą rzecz, która pochodzi od dobra. „Bycie” trzeba raczej wiązać z dobrem aniżeli z bytem. Byt z kolei jest pierwszą określoną rzeczą, która pochodzi od Boga. Pochodzenie to nie jest jednak bezpośrednio, gdyż przed określonym bytem jest coś nieokreślonego, coś, co można nazwać „byciem”. To „bycie” jest uczestnictwem w istnieniu. Bóg posiada istnienie i jest „byciem” dla wszystkich rzeczy, które od niego pochodzą. Dr T. Stępień zauważył również, iż w ujęciu Pseudo-Dionizego znajduje się pewna hierarchia uczestnictwa w istnieniu, która zależy od stopnia doskonałości rzeczy i układa się w sposób następujący: substancje intelligibilne, aniołowie, dusze ludzkie i inne byty. Zdaniem prelegenta, Pseudo-Dionizy używa pojęcia „bycia” w odniesieniu do Boga wówczas, gdy mówi o relacji wszystkich rzeczy do Niego, innymi słowy Boga możemy nazwać „byciem dla wszystkich rzeczy”, ale nie „byciem wprost”. Zatem bycie stanowi podstawowy sposób uczestnictwa imion boskich (zasad) w dobru jako bycie. Bóg jest obecny w rzeczach. Tylko Bóg ma moc stwórczą – jest dawcą istnienia, jest samym ponadistotowym istnieniem. Imiona boskie są substancjami intelligibilnymi i uczestniczą w istnieniu samego Boga. Z kolei aniołowie są substancjami poznającymi intelektualnie, a ich stopień podobieństwa do Boga jest uzależniony od stopnia, jaki zajmują w hierarchii. Natomiast dusze ludzkie i pozostałe byty wykazują w takim stopniu doskonałość, w jakim uczestniczą w mocy Boga. W tak rozumianej hierarchii – zdaniem prelegenta – istotny wydaje się fakt, iż aniołowie, dusze ludzkie oraz inne byty nie uczestniczą w mocy Boga bezpośrednio, lecz poprzez pośrednictwo tych,

które są nad nimi w hierarchii. W ten sposób imiona nie są dawcami istnienia, choć są pośrednikami („przekazicielami” istnienia dla innych bytów), dzięki temu, że uczestniczą w istnieniu Boga, który jest „nadistniejący” sam w sobie (również wyrażenia „sama moc”, „życie same” wskazują na Boga). Imiona boskie rozumiane też jako opatrności są zarazem sposobami kontaktowania się Boga ze światem.

Kończąc swoją wypowiedź, prelegent wskazał na swoiste *novum* w dziełach Pseudo-Dionizego, w stosunku do pogańskich systemów neoplatońskich. U Pseudo-Dionizego bowiem tylko Bóg jest dawcą istnienia, opatrności (imiona) same z siebie nie mogłyby udzielać innym bytom istnienia. Autor *De Divinis Nominibus* stara się „nie podważać” roli Boga jako dawcy istnienia. Zdaniem dra Stępnia, problem partycypacji u autora *O Imionach Boskich* zastępuje neoplatońską tezę o powrocie do Jedni. Boskie opatrności nie mogą zwracać się w kontemplacji do swego źródła, gdyż są tylko sposobami kontaktowania się Boga ze światem. W takim wypadku kontemplacja nie będzie punktem wyjścia do naśladowania twórczego działania wyższej hipostazy, co ma miejsce w pogańskich systemach neoplatońskich. W tych systemach bowiem stwórcami są również niższe hipostazy. Dr Stępień dodał również, iż w przekładzie Jana Szkota Eriugeny dzieł Dionizego grecki wyraz *meteksis* jest tłumaczony jako „subsystencja”. Problem subsystencji w dalszej tradycji filozoficznej wiązany jest z istnieniem. W myśli Akwinaty pojawia się więc nie *meteksis*, lecz „subsystencja”.

Dyskusję rozpoczął dr Lech Szyndler pytaniem o historyczne okoliczności powstania *Corpus Dionisiacum*, wyrażając zarazem wątpliwość, czy teoria Inteligencji wywodzi się z filozofii arabskiej, czy też pochodzi z tradycji neoplatońskiej. Ponadto dr Szyndler zapytał, czy *esse* w rozumieniu Pseudo-Dionizego można potraktować jako pewną właściwość, co wskazywałoby, że ujęcia neoplatońskie zawierają w sobie koncepcję własności istnieniowych.

W odpowiedzi na pytanie dra Szyndlera prelegent stwierdził, iż koncepcję zasad (inteligencji) można znaleźć już u Plotyna. Zdaniem T. Stępnia, koncepcja „bycia” nie odnosi się do czegoś, co jest „towarzyszące” bytowi, bowiem według koncepcji Areopagity najpierw musi być bycie, a dopiero potem jest byt (coś).

Prof. Tadeusz Klimski zauważył, że filozofia grecka jest interpretowana esencjalistycznie, czego przykładem może być stanowisko

o. prof. Mieczysława A. Krąpca, który również sądzi, iż problem egzystencji można spotkać jedynie w kulturze semickiej (gdzie pojawia się problem istnienia Boga). Natomiast egzystencjalne interpretacje myśli Pseudo-Dionizego dokonane przez T. Stępnia, prof. T. Klimski uznał za polemiczne wobec ustalonej esencjalistycznej interpretacji filozofii greckiej. Ponadto – zdaniem T. Klimskiego – takie ujęcie wyjaśniałoby wielość form w byciu. Sam natomiast problem emanacji zinterpretowałby T. Klimski na płaszczyźnie teorii obecności.

Podjmując kwestię postawioną przez T. Klimskiego, dr Stępień zwrócił uwagę na problem interpretacji zagadnienia istnienia u Pseudo-Dionizego, wynikający z istnienia różnych tłumaczeń. Powszechnie spotykanym zwyczajem we francuskich opracowaniach naukowych stało się zamienianie terminu *l'être* („byt”) na *l'étant* („będący”). Tymczasem według Pseudo-Dionizego, *byt* byłby czymś nieograniczonym, co nie staje się *konkretem będącym*. Jeśli natomiast chodzi o problem emanacji, to zdaniem prelegenta należy pamiętać, iż Pseudo-Dionizy wyraźnie odróżnia pochodzenie bytu od pochodzenia wiedzy.

Jako kolejny zabrał głos dr Krzysztof Wojcieszek i zapytał o przyczynę podjęcia przez Pseudo-Dionizego dialogu z wrogim chrześcijaństwu neoplatonizmem. Dr Wojcieszek zapytał również, czy pojawienie się terminu „subsystencja” w tekstach Jana Szkota Eriugeny nie było spowodowane posługiwaniem się terminologią boecjańską, w której też występuje słowo „subsystencja”.

T. Stępień odpowiedział, iż Aeropagita starał się w swoich tekstach ukazać, że po odpowiednim skorygowaniu, neoplatonizm pogański będzie wartościową nauką dla myśli chrześcijańskiej. Fakt ten zgadzałby się z tezą, że Pseudo-Dionizy kierował swoje dzieła nie do chrześcijan, lecz do pogan. Wynikałoby to z tego, że autor dzieła *O Imionach Boskich* był uczniem Proklosa (prawdopodobnie nawróconym z pogaństwa) i pisał swoje dzieło dla swoich kolegów z Akademii Platńskiej, aby pokazać, że prawdziwa *teurgia* zawiera się w chrześcijaństwie. Ponadto prelegent zwrócił uwagę, na panującą obecnie pogląd, że myśl Dionizego stanowi centrum filozofii chrześcijańskiej oraz że pozostałe doktryny tej epoki są jedynie potwórzaniem i modyfikacją ujęć Pseudo-Dionizego.

Następnie mgr Eryk Łażewski zwrócił się z pytaniem, czy nie należałoby terminu „istnienie” zastrzec tylko dla aktu bytu w ujęciu

św. Tomasza z Akwinu i w związku z tym zrezygnować z używania tego terminu przy opisie myśli Pseudo-Dionizego?

Dr Stępień odpowiedział, że zastosowanie przez niego terminu „istnienie” dla opisu poglądów Pseudo-Dionizego wynika z potrzeby wskazania na egzystencjalny wymiar zagadnienia oraz dla lepszego zrozumienia tekstu.

Na zakończenie zabrał głos dr hab. A. Andrzejuk, dziękując ks. T. Stępniewi za interesujący wykład i próbę zdystansowania tradycji esencjalnej w interpretacji klasycznego neoplatonizmu, a zebranych za przybycie i dyskusję.

2. POSIEDZENIE ÓSME (22 STYCZNIA 2004 R.):

*Zagadnienie „commensuratio” w odniesieniu do władz poznawczych człowieka
na podstawie ujęć św. Tomasza
(dr Krzysztof Wojcieszek)*

Prowadzący, dr hab. Artur Andrzejuk, rozpoczynając posiedzenie, powitał zebranych oraz podziękował im za udział w sesji na temat filozofii arabskiej, zorganizowanej przez Katedrę Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej.

Następnie głos zabrał prelegent. Na początku swojego referatu dr Wojcieszek postawił pytanie, czy i jak dokonuje się wpływ rodziców na formowanie się władz człowieka? Prelegent wyróżnił wśród tych władz cztery obszary: dwa obszary poznawcze (intelekt i zmysłowe władze poznawcze) oraz pożądarkcze (wola i zmysłowe władze pożądarkcze). Dr Wojcieszek zaznaczył, że przedmiotem jego referatu będą tylko władze poznawcze. Uznał on, że dokładniejsze niż dotychczas zbadanie problematyki władz poznawczych jest tym ważniejsze, że współcześnie znacząco zwiększyła się wiedza na temat ich działania w ramach neurofizjologii. Neurofizjologowie uważają nawet, że już niedługo będzie można osiągnąć zrozumienie tego, czym jest myślenie człowieka. Pogląd ten oznacza więc przekonanie, że myślenie człowieka jest wyłącznie tylko pewną funkcją cielesną (materialną).

Dr Wojcieszek stwierdził, że odmienny pogląd prezentuje św. Tomasz z Akwinu, który uważał, że obszar myśli oparty jest zarówno na możliwości materialnej, jak i niematerialnej. Prelegent dalszy ciąg swojego referatu oparł na tym poglądzie Akwinaty, co pociągnęło za sobą konieczność ustalenia wzajemnego stosunku władz duchowych i zmysłowych, opartych na wyżej wspomnianych moż-

nościach. Dr Wojcieszek zauważył więc, iż jest taki „moment” w procesie poznania, kiedy intelekt jest zależny od władz zmysłowych. Zależność ta polega na tym, iż intelekt może działać tylko na podstawie tego materiału, który dostarczają mu zmysły. W ten sposób św. Tomasz ukazuje współpracę tych dwóch obszarów poznania. Zwykle to zagadnienie określało się jako *commensuratio* – harmonizowanie się wspomnianych obszarów poznawczych. Pojawia się tu pytanie: jak te dwa obszary mogą się harmonizować?

Zdaniem prelegenta, to forma jako zasada jedności duszy aktualizuje te obszary poznawcze i sprawia ich współbrzmienie – *commensuratio*. Stopień dopasowania zależy od zespołu przyczyn celowych (dobry jest tu przykład Kartezjusza – nie poradził sobie z tym zagadnieniem, bo przyjmował tylko fakt wspólnej formy). Zatem *commensuratio* nie wynika tylko z działania formy, lecz także z wpływu przyczyn celowych.

Dr Wojcieszek wskazał, iż forma, możliwość niematerialna oraz materia (podmioty omawianych władz) mają różne natury, w związku z czym musi być coś, co je dodatkowo będzie harmonizować. Za ów element harmonizujący prelegent uznał przyczyny celowe. Wśród przyczyn celowych, jako szczególnie ich rodzaj, dr Wojcieszek wyróżnił rodziców człowieka, którego dotyczy omawiane zagadnienie *commensuratio*. Pojawia się tu problem, w jaki sposób przebiegałby wpływ rodziców jako przyczyn celowych. Według prelegenta, pomocą w rozwiązaniu tego problemu może posłużyć koncepcja wpływu anioła (bytu niecielesnego) na ciało, autorstwa św. Tomasza. Zdaniem Akwinaty anioł nie styka się z ciałem przestrzennie, ale poprzez swoją moc. Dr Wojcieszek wskazał, iż ten sposób działania anioła można uznać za model dla *commensuratio* władz duszy i ciała w człowieku. Intelekt (podobnie jak anioł) swoją mocą mógłby dosięgać władz zmysłowych zapodmiotowanych w materii. Oznacza to, że intelekt dosięga swym wpływem również tych miejsc w ciele człowieka, przez które władze te działają. Intelekt będzie to mógł jednak robić tylko wtedy, gdy takie miejsca w ciele będą. Dr Wojcieszek podał dwa przykłady sytuacji patologicznych, to znaczy takich, w których brakowało wspomnianych wyżej miejsc styku władz duchowych i zmysłowych.

Obserwacja działania neuronów dziecka w wieku kilku tygodni wskazuje, że już w tym wieku dziecko uczy się języka ojczystego (doświadczenia wykazują bowiem, że inaczej reaguje na bodźce zmysłowe w języku ojczystym, a inaczej w języku obcym). Powodem tego

jest inne reagowanie matki na wypowiedź ojca sformułowaną w języku ojczystym. Wzajemna miłość rodziców ma tu niebagatelną rolę – język miłości może być wykorzystany do nauki języka ojczystego.

Syndrom FAS, wywoływany w dziecku przez sytuację, gdy jego matka w pierwszym trymestrze ciąży spożywa alkohol – substancję powodującą sen u dziecka oraz rozdzielenie dwóch półkul i brak ich wzajemnej współpracy (efekt: np. nie czuje bólu, nie umie liczyć, itp.) Jest to przykład braku przygotowania możliwości materialnej do współpracy z możliwością intelektualną. Przykłady dzieci z syndromem FAS, które są oddawane do adopcji, wskazują jednak, że praca i miłość przybranych rodziców mogą sprawić, że następuje odbudowa mózgu, a więc intelekt znajduje miejsce dla swego działania

Na końcu dr Wojcieszek stwierdził, iż bez wątplenia wpływ rodziców jako przyczyn celowych dokonuje się w obszarze ciała. Problemem nadal nierozwiązanym pozostaje zagadnienie, jak dokonuje się to w ramach relacji osobowych – czy pośrednikami są tu jakieś bodźce materialne, czy jest jednak jakiś bezpośredni kontakt władz duszy rodziców z władzami duszy dziecka?

Po wygłoszeniu referatu prowadzący spotkanie, A. Andrzejuk podziękował prelegentowi i otworzył dyskusję.

Jako pierwszy zabrał głos mgr Eryk Łażewski, który zwrócił uwagę, iż w traktacie *De malo* Tomasza z Akwinu ukazane jest oddziaływanie rodziców na ciało polegające na tym, iż rodzic przekazuje naturę, a jeśli natura rodzica jest silna, to przekazuje jeszcze pewne cechy, natomiast nie ma tam mowy o wpływie na duszę.

Dr Wojcieszek stwierdził, że jeśli przyjąć tylko taki wpływ rodziców na dziecko, to już można to uznać za wpływ znaczący.

Z kolei dr Stanisław Krajski, powołując się na komentarz Akwinaty do *Listu do Rzymian*, stwierdził, że dziedziczenie dotyczy tylko ciała, a Bóg stwarza do tego ciała odpowiednią duszę. Tezy przedstawione w referacie – zdaniem S. Krajskiego – podważają jedność struktury człowieka, gdyż wynikałoby z nich, że dusza i ciało mają inne natury. Ponadto zapytał, co to znaczy, że Bóg stwarza tylko akt istnienia człowieka i czy należy przez to rozumieć, że dusza ludzka nie jest stworzona?

Odpowiadając na wątpliwości dra Krajskiego, K. Wojcieszek zauważył, że obszary możliwości są wprawdzie odrębne, ale współdziałające, można więc spytać o jakość tej współpracy i tu jest miejsce na przyczyny celowe. Ciało – zdaniem prelegenta – stanowi zespół przy-

czyn celowych uporządkowany rozciągłością. Z kolei akt stwórczy ogranicza się tylko do stworzenia aktu istnienia człowieka. Natomiast za autorów możliwości niematerialnej w człowieku K. Wojciešek uznaje byty nie posiadające w swej strukturze materii – aniołów.

W dalszej swej części dyskusja – za sugestią dra S. Krajskiego – dotyczyła problematyki stwarzania, odbiegając od tematyki posiedzenia. Uczestnicy posiedzenia zgłosili ponadto szereg wątpliwości wobec też głoszonych przez prelegenta.

3. POSIEDZENIE DZIEWIĄTE (26 LUTEGO 2004 R.):

Teoria intelektu czynnego w pismach św. Tomasza z Akwinu

(dr Lech Szyndler)

Posiedzenie Katedr otworzył dr Paweł Milcarek, który powitał gości i poprosił o odczytanie protokołu z VII posiedzenia Katedr Historii Filozofii. Następnie prelegent dr Lech Szyndler wygłosił referat pt. *Teoria intelektu czynnego w pismach św. Tomasza z Akwinu*.

Na początku swojej wypowiedzi dr Lech Szyndler przypomniał, iż jako pierwszy rozróżnienie intelektów na bierny (główna władza poznawcza receptywna) i czynny (dostosowanie wpływu bytu przejętego przez władze zmysłowe do potrzeb intelektu biernego) wprowadził Arystoteles. Dr Szyndler przypomniał ponadto, iż problem intelektu czynnego stanowił źródło sporu i kontrowersji zwłaszcza w filozofii arabskiej, np. w myśli Awicenny i Awerroesa. Problem ten był dyskutowany również w Europie chrześcijańskiej w XIII wieku. Chodziło tu o polemikę z Awerroesem i awerroistami łacińskimi, utrzymującymi, że jest jeden intelekt wspólny wszystkim ludziom. Problem intelektu czynnego stanowił również pretekst dla szukania miejsca myśli Arystotelesa w kulturze ówczesnej Europy. Na tym tle rozwijała się myśl św. Tomasza z Akwinu, dotycząca zagadnienia działania intelektu czynnego. Według dr Szyndlera, zagadnienie to można sprowadzić do dwóch zasadniczych problemów: 1) dostosowanie przez intelekt czynny wpływu bytu do potrzeb intelektu biernego; 2) rola intelektu czynnego w tworzeniu wiedzy. Prelegent podkreślił, że wspomniane problemy należy powiązać z innymi zagadnieniami obecnymi w tekstach Akwinaty, które to zagadnienia nie zawsze są kojarzone z problematyką intelektu czynnego. Dr Szyndler stwierdził, że Akwinata przy omawianiu działań intelektu czynnego używa terminologii Arystotelesa, chcąc wskazać jej prawidłowe zrozumienie. Św. Tomasz nazywa intelekt czynny „władzą”, która jest zarazem sprawnością i światłem.

1. Termin „sprawność” (*habitus*) nie oznacza tutaj czegoś nabytego drogą wyćwiczenia, ale wskazuje część istoty człowieka, wykluczającą możliwość.

2. Termin „światło” ma za zadanie wskazać sposób działania intelektu czynnego. Jest to, bowiem, władza ujawniająca, „oświetlająca” wrażenia w zmysłach wewnętrznych, odsłaniająca te elementy, na które wrażliwy jest intelekt możliwościowy.

Rola intelektu czynnego polega, więc na dostosowaniu wpływu bytu do potrzeb intelektu możliwościowego. Działania intelektów biernego i czynnego są więc powiązane.

Następnie dr Szyndler przedstawił rolę intelektu czynnego zarówno w recepcji, jak i w akcie tworzenia wiedzy.

Omawiając zagadnienie recepcji intelektualnej, dr Szyndler stwierdził, iż św. Tomasz zgadza się z Arystotelesem, że ludzkie poznanie jest pewnym doznaniem, recepcją, odbiorem wpływu wywieranego w nas przez inny byt. Podobnie jak Arystoteles, również Akwinata uważa, że same wrażenia znajdujące się w zmysłach zewnętrznych nie mogą pobudzić intelektu możliwościowego. Konieczne jest dostosowanie tych informacji do intelektu możliwościowego. To dostosowanie św. Tomasz nazywa „abstrakcją”. Abstrakcję można rozważać w trzech aspektach:

1) przejścia z możliwości (*intelligibile in potentia*) do aktu (*intelligibile in actu*);

2) przejścia od tego, co poszczególne (konkretne, jednostkowe – *singulare*) do tego, co powszechne i ogólne (*universale*) – przejście to polega na odsłonięciu pryncypiów bytu;

3) dematerializacji, która polega na pominięciu przypadłości, aby ujawnić pryncypia bytu, na który jest wrażliwy intelekt możliwościowy.

Omawiając przejście od *singulare* do *universale*, dr Szyndler stwierdził, iż w tekstach Akwinaty termin „uniwersale” oznacza nie tylko pryncypia bytu, lecz także jego istotę, ujętą w definicji gatunkowej. W związku z tym niektórzy autorzy (M. A. Krąpiec, E. Gilson, S. Swieżawski) uznali abstrakcję za proces tworzenia pojęć.

Jeżeli chodzi o dematerializację, to nie jest ona tworzeniem czy zestawianiem, lecz ma charakter poznawczego pominięcia elementów materialnych, na które są wrażliwe władze zmysłowe. Ostatecznie chodzi więc o odsłonięcie formy tego pryncypium, które ma rangę aktu. Rola intelektu czynnego polega zatem na

ujawnieniu zależności (*habitus*) między tymi elementami, które mają pozycję aktu, i tymi, które mają pozycję możności. Ujmując to zagadnienie szerzej, należy stwierdzić, iż zależność ta przebiega między tymi elementami, które są przyczynami, a tymi, które są skutkami. Abstrakcja będzie pewnym działaniem ujawniającym te zależności.

Przedstawiając zagadnienie abstrakcji, dr Szyndler wskazał, iż problematyka ta nie może być wyjaśniona bez rozwiązania problemu poznania intelektualnego, którego nie można sprowadzić tylko do działania intelektu czynnego. W związku z tym prelegent uznał, że problematykę intelektu czynnego należy rozszerzyć o zagadnienie poznania intelektualnego. Poznanie to jest aktem intelektu, którego kresem jest *conceptio* lub *intellectum*. *Intellectum* będzie podkreślało związek rozumienia z intelektem możnościowym. Termin *conceptio* oznacza tutaj zależność tego stanu intelektu od bytu, ma ono charakter manifestacji tego, co dotarło do intelektu przez władze zmysłowe. *Conceptio*, nazywane też „słowem serca”, wyraża pryncypia bytu, własności bytu związane z istotą. Słowo serca zamyka recepcję poznawczą, uzasadnia nie tylko to, że poznanie jest bierne, ale i to, że tworzenie wiedzy nie jest tożsame z bytem. Zamykając recepcję poznawczą, *verbum cordis* otwiera jednocześnie proces tworzenia wiedzy.

Dr Szyndler stwierdził następnie, iż tworzenie wiedzy jest następstwem poznawczego kontaktu z bytem. Jeżeli więc chce się zrozumieć tworzenie pojęć, to należy odwołać się nie tylko do intelektu czynnego (o czym pisał już Arystoteles), ale trzeba powiązać tworzenie wiedzy z problemem rozumienia intelektualnego.

Omawiając zagadnienie tworzenia wiedzy, Arystoteles mówił o dwóch działaniach intelektu:

- 1) Rozumienie intelektualne (*intelligentio indivisibilium*);
- 2) Tworzenie pewnych ujęć rozpoznających (*compositio et divisio*).

Tworzenie wiedzy należy tu rozumieć jako tworzenie słowa wewnętrznego. Św. Tomasz dopowiada, iż punktem wyjścia dla tworzenia wiedzy jest rozumienie intelektualne („słowo serca”), które za pomocą władz intelektualnych zostaje powiązane z pewnym znakiem zmysłowym, stając się w ten sposób swoistym „nośnikiem” ujawniania prawdy o bycie. W ten sposób powstaje słowo wewnętrzne, które w przeciwieństwie do słowa serca, nie jest zrodzone w intelekcie, lecz przez niego wytworzone.

Opisany wyżej proces tworzenia wiedzy ukazuje, iż rozumienie intelektualne związane z bytem napędza całą działalność intelektualną. Intelpekt czynny jest tu władzą pośredniczącą między intelektem biernym a władzami zmysłowymi. To powiązanie ujawnia się już na poziomie recepcji poznawczej. Jest ono obecne także przy tworzeniu wiedzy, dostosowując rozumienie intelektualne do potrzeb człowieka właśnie tworzącego wiedzę. Według św. Tomasza, działanie intelektu czynnego w ramach tworzenia wiedzy jest związane z pojawieniem się pewnej relacji między znakiem zmysłowym a rozumieniem intelektualnym. Relacja ta jest nazywana przez Akwinatę *intentio intelligibilis*. Należy dodać, iż działanie intelektu czynnego nie jest samodzielne, gdyż jego racją jest rozumienie intelektualne, które wyznacza reguły rządzące tym działaniem. Tymi regułami są tak zwane pierwsze zasady (poznania intelektualnego). Pojawia się tutaj problem cnoty intelektualnej, zwanej *intellectus principiorum*. Cnota owa to sprawność pierwszych zasad, pewien opis własności bytów wyznaczających działanie intelektu w ramach tworzenia wiedzy. Wspomniane pierwsze zasady nie są genetycznie związane z intelektem czynnym, lecz z rozumieniem intelektualnym. Intelpekt czynny nie posiada więc w sobie pierwszych zasad, one są czymś dodanym, „nałożonym” na ten intelekt. Można też powiedzieć, że są one pewnym wzorem dla tego „światła”, którym jest intelekt czynny. Podsumowując, należy uznać, iż racją dla tworzenia wiedzy jest poznanie intelektualne, dotyczące bytu. I właśnie sam byt jest miarą tworzenia wiedzy. Intelpekt czynny sprowadza się do bycia pośrednikiem pomiędzy intelektem możliwościowym a władzami zmysłowymi, a zwłaszcza *vis cogitativa* – władzą wrażliwą na wpływ intelektu, która to władza ma zdolność powiązania rozumienia intelektualnego z pewnym wrażeniem zmysłowym.

Kończąc swoją wypowiedź, dr Szynkler zauważył, iż istotą Tomaszowego ujęcia teorii intelektu czynnego jest powiązanie intelektu czynnego z intelektem możliwościowym. Dla Akwinaty główną rolę w poznaniu odgrywa jednak intelekt możliwościowy, a intelekt czynny jest intelektem, który pełni rolę tylko pomocniczą, pośredniczącą. Jego działanie nie polega, zatem na tworzeniu pojęć, przynajmniej na poziomie recepcji. To powiązanie intelektu czynnego z możliwościowym wynika zaś z natury człowieka. Intelpekt czynny nie jest więc elementem z zewnątrz pobudzonym przez Boga, czy też inną, niż dany człowiek substancją, jak sądzili filozofowie arabscy

i część augustyników. Dla św. Tomasza będzie też oczywistym, że intelekt czynny nie posiada w sobie żadnych reguł, żadnych norm czy kategorii, według których porządkowałby materiał poznawczy. Miarą funkcjonowania intelektu czynnego w ramach tworzenia wiedzy jest rozumienie intelektualne.

Dr Szyndler dodał także, iż teoria działania intelektu czynnego pomaga w rozwiązaniu jeszcze dwóch innych zagadnień:

problemu zdefiniowania, czym jest intelektualność w człowieku; nowej precyzacji problemu subsystemy – jednego z najistotniejszych zagadnień filozoficznych.

W dyskusji jako pierwszy zabrał głos dr P. Milcarek, który zauważył, że dr Szyndler w swoim referacie utożsamiał ze sobą pojęcia *intellectus indivisibilis* i *intellectio* oraz *compositio et divisio* i *ratiocinatio*. Pierwsza para tych pojęć dotyczyłaby poznania niewyraźnego, druga zaś poznania wyraźnego. Uwzględniając tę perspektywę, dr Milcarek zadał pytanie, czy oznacza to, iż jedno słowo serca należy jeszcze do porządku poznania niewyraźnego, podczas gdy wiele słów serca, tworzących mowę serca, należy już do porządku poznania wyraźnego? Następnie dr P. Milcarek zadał drugie pytanie: Czy podział: *intellectio indivisibilium* oraz *ratiocinatio* można zinterpretować nie w ten sposób, że dzieli on poznanie na wyraźne i niewyraźne, ale w każdym z tych typów poznania występuje aspekt *intellectio indivisibilis* oraz *compositio et divisio* (*ratiocinatio*)? Dr P. Milcarek zapytał ponadto, dlaczego tak jest, że w tekstach wprost odnoszących się do problemu poznania św. Tomasz raczej nie uwzględnia zagadnienia słowa serca?

Odpowiadając na pierwsze pytanie, dr Szyndler zaprzeczył pogładowi jakoby wiele słów serca, tworzących mowę serca, należało do porządku poznania wyraźnego. Każdemu z nich odpowiada tylko jeden byt. Natomiast dla wyrażenia jednego słowa serca potrzeba wiele słów w ramach tworzenia wiedzy. Nazywamy, bowiem coś istnieniem, istotą, możliwością, aktem itd. Udzielając odpowiedzi na drugie pytanie, dr Szyndler stwierdził, iż należy jednak trzymać się tego genetycznego porządku, w którym słowo serca (*intellectio indivisibilium*) należy do poznania niewyraźnego, motywując tworzenie wiedzy (*ratiocinatio*) w porządku poznania wyraźnego. W odpowiedzi na trzecie pytanie dr Szyndler stwierdził, że można ten problem rozwiązać dwojako:

1) Być może św. Tomasz przyjął, że temu, kto przeczytał I część *Sumy Teologicznej* nie jest obce zagadnienie *verbum cordis*, (które

poczyna się w intelekcie). W związku z tym Akwinata mógł sądzić, że takiej osobie łatwo będzie czytać takie szkolne wyjaśnienia, jak te zawarte w np. *Traktacie o człowieku*.

2) Innym rozwiązaniem jest uznanie, że Tomaszowi, pamiętającemu o roli słowa serca w poznaniu, w danych fragmentach jego dzieł zagadnienie to nie było potrzebne.

Jako następny zabrakł głos mgr Eryk Łażewski, który zapytał o swoistą rangę przypadłościową intelektu czynnego. W jaki sposób jest on przypadłością i od czego jest zależny jako przypadłość?

Ustosunkowując się do powyższych pytań, dr Szyndler stwierdził, że podmiotem intelektu czynnego jest człowiek. Intelekt czynny jest bowiem elementem struktury człowieka. Jeśli będzie się rozważać ten intelekt jako przypadłość, to jest on pewnym elementem uszczegółowionym razem z podmiotem, to znaczy dzięki podmiotowi. Trudno mówić o przypadłości poza podmiotem. Skoro zaś ten podmiot (człowiek) ma takie pryncypia jak istnienie i istota, to one właśnie będą podmiotem (pryncypiami) intelektu czynnego. Osobnym problemem byłoby tutaj zagadnienie przypadłościowego aktu istnienia, które do tej pory pozostaje nierozstrzygnięte. Jeżeli chodzi o status bytowy omawianego intelektu jako przypadłości, to pojawia się tu cała perspektywa subsystemy: istnienia i istoty. Dr Szyndler dodał jeszcze, iż w ramach samej istoty bezpośredni podmiot intelektu czynnego należy zlokalizować w ramach wpływu formy na możliwość, w ramach własności istotowej, którą jest pewna niematerialność związana z formą i określająca możliwość.

Następnie mgr Łażewski postawił pytanie, jak się ma intelekt czynny do intelektu możliwościowego i czy można powiedzieć, że intelekt czynny jest przypadłością intelektu możliwościowego?

Odpowiadając, dr Szyndler stwierdził, że są to dwie odrębne władze, które mają to wspólne, że są niematerialne, określone przez jedną formę. Intelekt czynny nie jest przy tym przypadłością intelektu biernego, jest natomiast przypadłością człowieka. Można jednak powiedzieć, że między tymi władzami zachodzi pewna funkcjonalna (nie bytowa) zależność.

Z kolei dr Milcarek poprosił prelegenta o ustosunkowanie się do opinii prof. M. Gogacza, który wołał nie nazywać intelektu możliwościowego przypadłością, określając go raczej jako sferę możliwościową intelektualną.

Dr Szyndler stwierdził, iż nie ma tu żadnej sprzeczności. Chodzi tu tylko o różnicę perspektyw. I tak nazywanie intelektu możliwością (intelektualnością), które pokazuje sposób wpływu formy jako aktu na możliwość, wskazuje na perspektywę *quidditas*. Perspektywa intelektów czynnego, biernego i woli to z kolei perspektywa natury. Można również powiedzieć, że intelekt możliwościowy jest przypadłością w perspektywie subsystemy.

Ponownie zabrał głos E. Łażewski, pytając w jaki sposób działanie intelektu czynnego wyznaczałoby samoświadomość człowieka?

Odpowiadając, dr Szyndler powiązał problem świadomości z tworzeniem wiedzy. Prelegent zwrócił też uwagę, iż bardzo istotną jest tu rola kontemplacji. Św. Tomasz wyjaśnia, bowiem, że przedmiotem kontemplacji może być wszystko: rzecz, którą poznajemy, ale też nasze działanie, w tym poznanie. Fakt poznawania wpływu bytu na nasz intelekt, skierowania się do niego, skłania do tworzenia wiedzy na temat intelektu. I właśnie problem świadomości łączy się z problemem wiedzy – słowa wewnętrznego.

Następnie prof. T. Klimski zadał pytanie, czy stany intelektów wyróżnione przez filozofów arabskich (intelekt habitualny i intelekt w akcji) mogłyby odnosić się do zagadnienia świadomości? Inaczej mówiąc, czy o świadomości stanowiłyby czynności intelektu czy też rezultaty tych czynności?

Dr Szyndler stwierdził, iż problemem jest współczesne wiązanie świadomości tylko z władzami zmysłowymi, podczas gdy należy to zagadnienie poszerzyć o problem poznania intelektualnego. Dr Szyndler dodał również, że być może termin „świadomość” należałoby w ogóle odrzucić, zastępując go innym słowem. W ten sposób można by uniknąć skojarzeń wiążących ten termin z nurtami filozofii współczesnej.

Ponadto, prof. T. Klimski zadał pytanie, jaka byłaby różnica między intelektem ludzkim a Boskim ze względu na omawiane wyżej rozróżnienie w działaniu (*intellectio* i *ratiocinatio*)? Prof. Klimski zapytał także, jak wyglądałby problem przypadłości w Bogu?

Ustosunkowując się do powyższego pytania, dr Szyndler stwierdził, iż w przypadku intelektu Boskiego zostałby wykluczony etap tworzenia wiedzy. W Bogu byłoby, więc tylko rozumienie intelektualne, przez które dokonuje się Jego samopoznanie. Co do przypadłości właściwych Bogu, to chodziłoby tu o problem osoby jako relacji. Pojawia się jednak szereg trudności filozoficznych w tym

względnie, gdyż ich rozwiązanie można uzyskać raczej w teologii, a nie w filozofii.

Dr A. Nowik wskazał, że referat dra Szyndlera nie tylko uporządkował zagadnienie intelektu czynnego, lecz również wskazał na związane z nim nowe problemy, których dotyczą następujące pytania:

Z jakiego powodu pojawiło się w historii filozofii zanegowanie roli intelektu czynnego w poznaniu człowieka?

Od kiedy w człowieku zaczyna działać intelekt nabywający rozumień?

Gdzie się znajduje sąd? Czy jest to zagadnienie mowy wewnętrznej, czy sąd znajduje się na poziomie poznania wyraźnego?

Jaka jest struktura intelektów czynnego i możliwościowego?

Czy byłyby dwa działania intelektu czynnego: najpierw „wyciąganie” postaci intelektualnych z danych wrażeńowych, później tworzenie sądów, rozumowań?

Dr Nowik zwrócił też uwagę, że aby rozwiązać problem świadomości w ramach tomizmu egzystencjalnego, należy wpiery ustalić tomistyczne znaczenie terminu „świadomość”, odmienne od jego znaczeń obecnych w filozofii współczesnej.

Kończąc posiedzenie, prowadzący dr P. Milcarek podziękował obecnym za uwagę a prelegentowi za wygłoszenie referatu.

4. POSIEDZENIE DZIESIĄTE (11 MARCA 2004 R.)

Wybrane zagadnienia z teorii przypadłości św. Tomasza z Akwinu

(mgr Eryk Łażewski)

Prelegent zaznaczył na wstępie, że podstawę prezentowanego przez niego komunikatu stanowi powstały w latach 1252-1256 w Paryżu pierwszy tom *Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda* autorstwa św. Tomasza z Akwinu. Dzieło to daje szansę odtworzenia teorii przypadłości u św. Tomasza.

Komunikat został podzielony przez prelegenta na 4 punkty: (1) Określenie przypadłości; (2) Substancja i przypadłość jako byty; (3) *Esse* substancji i przypadłości; (4) Istnienie przypadłości.

W związku z punktem pierwszym prelegent wyjaśnił, że w każdej z dziewięciu kategorii odnoszących się do przypadłości znajduje się pojęcie przypadłości oraz pojęcie właściwe rodzaju przypadłości (tak jak ilości lub jakości). W ślad za św. Tomaszem określa się przypadłość jako coś, co jest niedoskonałe, bo bytuje w czymś (podmiocie) i zależy od tego czegoś (podmiotu), i tworzy jeszcze z tym

podmiotem złożenie, to znaczy coś jednego zbudowanego z podmiotu i przypadłości. Podmiotem zaś jest substancja, a wszystkie przypadłości odnoszą się do substancji. Tomasz przytacza pogląd, iż wszystko, co jest, jest albo substancją, albo przypadłością. Są one razem i nie dają się od siebie oddzielić. Dotyczy to oczywiście bytu stworzonego, a nie Boga.

Wyjaśniając punkt drugi, mgr E. Łażewski zauważył, że według św. Tomasza i substancja, i przypadłość uczestniczą w pojęciu bytu (*ratio entis*) na zasadzie analogii według „wcześniej” i „później”. W zwykłym rozumieniu analogia oznacza podobieństwo między czymś drugim, późniejszym (w tym wypadku jest to przypadłość), a pierwszym, wcześniejszym (czyli substancją), do czego to drugie jest odnoszone i porównywane. Ponieważ analogia dotyczy pojęcia bytu, oznacza to, że substancja jest tym czymś, co jest odnoszone do pojęcia bytu zasadniczo, pierwszorzędnie, przypadłość zaś do pojęcia bytu jest odnoszona wtórnie, drugorzędnie. Inaczej mówiąc, pojęcie to oznacza zasadniczo substancję jako byt, a przypadłość analogicznie, to znaczy o tyle, o ile przypadłość jest podobna do substancji. Tak więc, dla św. Tomasza przypadłość o tyle jest bytem, o ile jest podobna do substancji jako bytu. Podejmując próbę odpowiedzi na nasuwające się pytanie: ze względu na co (wspólne dla tych dwóch pojęć) substancja i przypadłość są nazywane bytami?, referent przypomina, że według Akwinaty tym, co stanowi byt, jest *esse* rozumiane jako istnienie.

Omawiając punkt trzeci, mgr Łażewski zwrócił uwagę na to, że św. Tomasz używa terminu *esse* zarówno w stosunku do substancji, jak i do przypadłości. Rozpatrując tę problematykę, św. Tomasz zaczyna od tego, że ślad (*vestigium*) jest znajdowany w stworzeniu, które ma *esse perfectum* otrzymane od Boga. Ten ślad wprost znajduje się więc w tych, które są doskonałe w sobie (*perfecta sunt in se*) – w jednostkach w rodzaju substancji. Owo *esse perfectum* zatem byłoby śladem, który należy rozumieć tu jako znak pochodzenia od Boga. Dalej św. Tomasz pisze, że jeśli przypadłości nie zależą od substancji, to nie mają *esse*. Stąd ślad może istnieć w przypadłościach tylko według przyporządkowania do substancji, które jest zarazem zależnością. Oznacza to, że przypadłości są sposobami, postaciami i uporządkowaniami (porządkami) substancji – *modi, species et ordines substantiarum*, czyli nie mają postaci, sposobu i upo-

rządkowania, chyba, że Bóg jako przyczyna ustanowi przypadłość jako taką właśnie – postać, sposób i uporządkowanie substancji.

Następnie mgr Łażewski stwierdził, że dla św. Tomasza każda przypadłość dodaje jakieś *esse* substancji, według którego w jakiś sposób można rozważyć wspomniany wyżej ślad. Akwinata odróżnia *esse perfectum* substancji od *esse* przypadłości w taki sposób, że chociaż *esse* przypadłości tak jak *esse perfectum* w substancji jest śladem, znakiem pochodzenia od Boga, to jednak jest tym znakiem nie wprost, lecz właśnie „jakimś sposobem”. Dalej św. Tomasz mówi, że prezentowane wyżej „sposób”, „postać” i „uporządkowanie”, stanowiące jedną przypadłość, są częściami wspomnianego śladu Boga. Śladem Boga (Jego działania) jest zatem dana przypadłość. Jeżeli zaś śladem byłoby też *esse* przypadłości, to należałoby utożsamić je z przypadłością jako taką: sposobem, postacią i uporządkowaniem substancji. Tak rozumiana przypadłość nie miałaby, zatem, jak substancja, *esse perfectum*, rozumianego jako oddzielne istnienie stwarzane przez Boga, ponieważ jest ono śladem Boga, czyli wskazuje na Boga jako na swoją bezpośrednią przyczynę.

Jeżeli chodzi o problematykę istnienia przypadłości, o której mowa w punkcie czwartym, to mgr E. Łażewski zauważył, że w tekstach Akwinaty możemy znaleźć zwrot *sui esse* użyty w stosunku do przypadłości. E. Gilson tłumaczył ten zwrot jako istnienie, a więc według tego tłumaczenia można odnieść istnienie właśnie do przypadłości – w tym wypadku do pojęć (ujęć) intelektu (*rationes intellectus*).

W dyskusji, jako pierwszy zabrał głos prof. T. Klimski, odnosząc się do głównej tezy referatu (przypadłości nie mają istnienia innego niż istnienie substancji), zauważył, że przyjęcie tezy przeciwnej (przypadłości mają swoje własne istnienia) powoduje konsekwencję w postaci obrazu bytu jednostkowego jako sumy jednego, „dużego” bytu (substancji) i wielu, „małych” bytów (przypadłości).

Jako kolejny zabrał głos dr Lech Szyndler, pytając prelegenta o zasadę rozróżniania substancji i przypadłości oraz czy przypadłości mają akt istnienia?

W odpowiedzi na pierwsze pytanie mgr Łażewski zauważył, że św. Tomasz, odróżniając przypadłości od substancji, określił, że istnieje między nimi zależność (wcześniej jest substancja, a dopiero później przypadłości). Owa zależność ma charakter przyczynowo-skutkowy. Powodem zaś rozróżnienia jest istota, czyli jedne są przyczynowane przez formę, a inne przez możliwość.

Odpowiadając na drugie pytanie, mgr Łażewski zaprzeczył temu, że przypadłości mają akt istnienia, ponieważ św. Tomasz w swoich dziełach nie wspomina o *esse* przypadłości jako akcie istnienia. Bytem jest substancja, natomiast przypadłość istnieje dopóty jest substancja.

Prof. Klimski zadał następujące pytanie: Czy nie może tak być, że substancja zależy od przypadłości?

Ustosunkowując się do pytania, mgr Łażewski zauważył, iż według Tomasza z Akwinu substancja jest bytem ze względu na istnienie (czyli wprost), natomiast przypadłość nie jest owym bytem wprost, jest jakimś sposobem.

Następnie głos zabrał dr Szyndler, zauważając, że jeśli substancja jest samodzielna, to można ją rozważać jako abstrakt oraz jako coś wyodrębnionego, coś na mocy. Na podstawie czego więc można stwierdzić, że coś jest substancją, a coś przypadłością?

Mgr E. Łażewski stwierdził, że rozróżnienie można zrobić na podstawie zależności. Jeszcze Arystoteles stwierdził, iż substancja jest bytem samodzielnym, niezależnym od innego bytu, natomiast przypadłości są zależne od innych elementów w istocie. Taki stan rzeczy istnieje dzięki temu, iż substancja jest całością wtedy, gdy przypadłości są częściami tej całości.

Ponownie zabrał głos dr Szyndler, stawiając pytanie o różnicowanie samych przypadłości.

Odpowiadając na to pytanie, mgr Łażewski zauważył, że nie da się dokładnie określić, na czym polega owe różnicowanie. Natomiast rozwiązanie tkwi w zasadniczym podziale. O wszystkim decyduje w tym wypadku podmiot. Można też dodać, iż św. Tomasz nie rozpatruje tego od strony przyczyn celowych.

Rozważając dalej problem różnicowania samych przypadłości, dr Szyndler wysunął tezę, że rozwiązanie tego problemu tkwi w istocie oraz zadał pytanie o sensowność przypadłości w bycie.

W tej kwestii zabrał głos prof. Klimski, twierdząc, iż przypadłości są konieczne z tego względu, że pryncypia są zarazem przyczynami i muszą coś przyczynować. Bez przypadłości jest tylko Bóg.

Kończąc posiedzenie, prowadzący prof. A. Andrzejuk podziękował obecnym za uwagę a prelegentowi za przedstawienie komunikatu oraz zaprosił wszystkich na następne posiedzenie.