

# Paweł Świącki

---

## Ontyczne podstawy intencjonalności poznania i chcenia : podejście Tomaszowe

---

Studia Philosophiae Christianae 45/2, 171-190

---

2009

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

PAWEŁ M. ŚWIĘCKI

*Institut Filozofii UKSW, Warszawa*

## **ONTYCZNE PODSTAWY INTENCJONALNOŚCI POZNANIA I CHCENIA. PODEJŚCIE TOMASZOWE**

1. Wprowadzenie. 2. Strona podmiotowa. 3. Strona przedmiotowa. 4. Korelacja między podmiotem a przedmiotem. 5. Zakończenie.

### **1. WPROWADZENIE**

Według Tomasza z Akwinu, podmiot ludzki i świat nie są wzajemnie na siebie zamknięte – zachodzą między nimi relacje. Są to relacje zachodzące efektywnie, „realnie”, choć nie mają charakteru fizycznego. By bliżej tę otwartość podmiotu na świat i świata na podmiot wyjaśnić, należy się przyjrzeć im samym w aspekcie owych relacji, w których względem siebie pozostają. Zasadniczo relacje te rozpadają się na poznawcze oraz pożądcze (chceniowe).

Przez podmiot ludzki rozumiem tu pewnego rodzaju byt – duszę rozumną. Przez świat zaś zbiór (bądź też system) wszystkich bytów, wraz z duszami. Za pierwotną przyjmuję tu jednak relację dusza–poszczególny byt, a nie dusza–świat<sup>1</sup>. Tą drugą nie będę się tu zajmował. Zajmę się ontycznymi podstawami intencjonalności rozumianej jako korelacja zachodząca między spełnianym przez podmiot (duszę) aktem a przedmiotem aktu jako takim. Jest to nawiązanie do Husserlowskiego pojęcia intencjonalności jako korelacji noetyczno-noematycznej. Jest to jednak praca tomistyczna – pozostają tu w ogólnych ramach Tomaszowych rozstrzygnąć dotyczących funk-

---

<sup>1</sup> W pracy tej przeciwstawiam sobie wzajemnie duszę i byt. Nie znaczy to oczywiście, że nie traktuję duszy jako bytu. Przeciwstawiam je, bowiem interesuje mnie relacja duszy z pozostałymi bytami. Badam więc odniesienia między *de facto* różnymi bytami.

cjonowania intelektu i woli<sup>2</sup>. Przedmiotem pracy jest więc intencjonalność oraz jej ontyczne podstawy w perspektywie filozofii św. Tomasza z Akwinu<sup>3</sup>.

Akwinata wyróżnia dwie podstawowe relacje między duszą a bytem. W *De veritate* pisze on: „Rzeczy dwojako mają się do duszy: (1) po pierwsze, o ile sama rzecz jest w duszy na sposób duszy, a nie na sposób siebie; (2) po drugie, o ile dusza zrównuje się z rzeczą istniejącą swoim własnym istnieniem”<sup>4</sup>.

Następnie zaś wprowadza pojęcie poznania i pożądania: „Tak więc przedmiotem duszy bywa coś dwojako. (1) Po pierwsze, o ile może istnieć w duszy nie istnieniem właściwym, ale na sposób duszy, to jest duchowo. Taki jest sens poznawalnego jako poznawalnego. (2) Po drugie, rzecz jest przedmiotem duszy, o ile dusza skłania się i przyporządkowuje do tej rzeczy na sposób samej rzeczy w sobie istniejącej. Taki jest sens pożądalnego jako pożadanego”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Choć nie jest to praca *stricte* fenomenologiczna, to ogólnie do fenomenologii nawiązuje czerpiąc z niej inspiracje. Na przykład pod wpływem fenomenologa Roberta Sokolowskiego częściowo odchodzę od pewnych stałych dla klasycznego tomizmu rozstrzygnięć.

<sup>3</sup> Jest wiele prac, którym artykuł ten sporo zawdzięcza. Pomijając tzw. klasyków wymienię następujące: J. Krokos, *O prawdzie i wolności*, Warszawa 2000; S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, Wrocław 2006; S. Judycki, *Prawda transcendentna i kategoriałna*, Przegląd Tomistyczny 12(2006), 241-250; R. Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, New York 2000; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia – tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, część II, Warszawa 2008. Dziękuję też ks. prof. Janowi Krokosowi za cenne uwagi.

<sup>4</sup> „Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem”. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 22, a. 10, co. Łaciński tekst dzieł Akwinaty cytuję za: *Corpus Thomisticum*, S. Thomae de Aquino, *Opera omnia*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensium aedes A.D. MMI [http://www.corpusthomisticum.org]. Przekłady cytowanych fragmentów z dzieł Tomasza są mojego autorstwa, choć posiłkowałem się przekładami istniejącymi.

<sup>5</sup> „Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter. Uno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, id est spiritaliter; et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile. Alio modo est

Ze strony duszy relacja poznawcza może zostać nawiązana dzięki temu, że dusza może jakoś „asymilować” treści bytu. Relacja zaś pożądcwa (chceniowa) może zajść, bo dusza może jakoś skłonić się ku bytowi istniejącemu w sobie. Natomiast po stronie bytu spełnione są analogiczne warunki obu relacji: byt daje się poznawać i pożądać. W obu członach relacji zachodzi zatem pewnego rodzaju zdwojenie: dusza może zarówno poznawać, jak i pożądać; byt może być zarówno poznawany, jak i pożądaný.

Dalsza część pracy w większości zostanie poświęcona rozwinięciu tej myśli: przyjrzymy się dokładniej, jakie są ontyczne podstawy tego, że obie relacje – poznawcza i pożądcwa (chceniowa) – mogą zajść. Zaczę od strony podmiotowej, potem omówię przedmiotową. Następnie zaś, rozwijając pewne poruszone wcześniej wątki, zestawię podmiot z przedmiotem.

## 2. STRONA PODMIOTOWA

Ze strony podmiotu podstawą badanych relacji są tzw. władze duszy<sup>6</sup>. Akwinata najczęściej używa tu słowa *potentia*, które przekładać można słowami „władza”, „zdolność”, „możliwość”, „moc” czy też „możność”<sup>7</sup>. *Potentia* duszy nie jest jedynie logiczną możliwością. Jest

---

aliquid obiectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in seipsa existentis; et haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile”. *De veritate*, q. 22, a. 10, co. Należy zaznaczyć, że pożądcaniem (*appetitus*) Tomasz nazywa każde celowe dążenie (zwierzęcia ku pożywieniu, a nawet kamienia ku ziemi). Zajmuję się tutaj tzw. pożądcaniem umysłowym (*appetitus intellectualis*), które realizuje się w aktach woli – na przykład miłości, chcenia, zamiaru, wyboru itp.

<sup>6</sup> Akwinata, najogólniej rzecz ujmując, dzieli władze człowieka na cielesne i duchowe (umysłowe), por. przypis 50. W pracy tej *explicitie* interesują mnie władze umysłowe (intelekt i wola). Nie będę już więc dalej specjalnie tego zaznaczał. Mówiąc zaś „dusza” mam na myśli umysłową stronę duszy – tzw. duszę rozumną (choć nie można zapominać, że tomistycznie rozumiana dusza jest także formą ciała). Moje rozważania mogą być jednak, do pewnego stopnia, odniesione także do poznania oraz pożądcania zmysłowego.

<sup>7</sup> Na oznaczenie władz pojawia się też termin *virtus*, który w tym kontekście znaczy „moc-sprawczość”. Por. S.Th., I, q. 77, a. 1, s.c. gdzie Tomasz, omawiając różnicę między istotą duszy a jej władzami mówi, że moc to władza (*virtus sive potentia*).

to ontyczna podstawa działań duszy, jest to moc, którą dusza dysponuje. Dusza coś robi, bo ma moc, ma siłę by to zrobić. W Tomaszowym terminie *potentia* znajduje się jednak jeszcze jeden moment, na który należy tu zwrócić uwagę: pasywność. Dusza ma moc działania, ale zarazem może być do działania pobudzana<sup>8</sup>. Tradycyjnie termin ten przekłada się słowem „władza”, i przy tym przekładzie pozostaną. Niezależnie od przekładu należy pamiętać o obu momentach składających się na znaczenie tego terminu.

Jak widzieliśmy, dusza może zarówno poznawać, jak i pożądać. Wyróżniamy więc dwie władze (moce) przynależne duszy rozumnej. Władzę poznawania Akwinata nazywa intelektem, zaś władzę pożądaną – wolą. Znajdujemy u Tomasza takie określenia ich działania, które opierają się na dwóch podstawowych relacjach dusza–byt, o których była mowa wyżej: „(1) Działanie intelektu ogranicza się do tego, że treść (*ratio*) rzeczy poznanej jest w poznającym. (2) Działanie zaś woli dokonuje się przez to, że wola skłania się do samej rzeczy – takiej, jaka jest w sobie”<sup>9</sup>.

Dlaczego Tomasz wyróżnia tylko te dwie władze? Czy mogą istnieć jeszcze inne, o których nie mówi? Spróbujmy znaleźć kryterium podziału władz duszy rozumnej na owe dwa wyróżnione wcześniej rodzaje. Według Tomasza, władze rozróżnia się na podstawie różnic w aktach (działaniach) i przedmiotach władz<sup>10</sup>. Zatem jakie jest kryterium podziału na akty poznania i akty pożądanego? Szukane kryterium

<sup>8</sup> Znaczenie terminu *potentia* zawiera więc zarówno „sprawczość, moc” (co jest w tym kontekście znaczeniem węższego terminu *virtus*), jak i „możliwość”. Terminologicznym tego wyrazem jest stosowane przez Tomasza rozróżnienie na moc czynną (*potentia activa*) oraz moc bierną (*potentia passiva*). Jak wiadomo, każda moc (możliwość) ma swój ontyczny odpowiednik – akt. Mocy czynnej odpowiada akt wtórny, czyli działanie, zaś mocy biernej – akt pierwszy, czyli forma. Moc bierna jest mocą doznawania, moc czynna zaś – mocą działania (choć ostateczną zasadą działania jest forma). Por. *De potentia*, q. 1, a. 1, co.

<sup>9</sup> „*actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est*” – S.Th., I, q. 82, a. 3, co. W cytowanym wyżej *De veritate* (q. 22, a. 10, co.) też znajdujemy takie rozumienie intelektu i woli. Tomasz właśnie po to podzielił tam relacje dusza–byt na dwa rodzaje, by zdefiniować intelekt i wolę.

<sup>10</sup> Por. S.Th., I, q. 77, a. 3.

Tomasz formułuje za pomocą arystotelesowskiego pojęcia ruchu<sup>11</sup>: „(1) Akt intelektu polega na ruchu do duszy, a (2) akt woli polega na ruchu od duszy do rzeczy”<sup>12</sup>.

W terminologii perypatetyckiej ruch (*motus*) jest to jakiegoś typu zmiana będąca celową aktualizacją (urzeczywistnieniem) możliwości (*potentia*) danego bytu przez przyczynę sprawczą<sup>13</sup>. Różnica między pożądaniami a poznaniem polega właśnie na różnicy w celach (kresach)<sup>14</sup>. Celem ruchu pożądanczego jest sama rzecz pożądana, a celem ruchu poznawczego jest wytworzenie w duszy obrazu rzeczy<sup>15</sup>. Trzeba zaznaczyć, że – pomimo że akt intelektu jest ruchem „do” duszy – to dusza jest agensem także tego ruchu, ona doprowadza do intelektualnego „przyswojenia sobie” rzeczy<sup>16</sup>.

O wygodzie powyższego kryterium świadczy fakt, że dzieli ono władze duszy w sposób zupełny: albo cel aktu jest w duszy i wtedy jest

<sup>11</sup> Choć robi to ubocznie, w zupełnie innym kontekście – na marginesie dyskusji nad względnym pierwszeństwem intelektu i woli.

<sup>12</sup> „Sed actus intellectus est secundum motum ad animam, voluntatis autem actus est secundum motum ab anima ad res”. *De veritate*, q. 22, a. 11, arg. 3.

<sup>13</sup> Por. na przykład Tomasza z Akwinu, *De principiis naturae*, 1-4.

<sup>14</sup> Por. *De veritate*, q. 22, a. 11, arg. 3.

<sup>15</sup> Celowe – a więc de facto dążące do dobra – jest więc też funkcjonowanie intelektu, a nie – jak mogłoby się wydawać – tylko woli. Tomasz gdzie indziej tłumaczy to mówiąc, że prawda jest dobrem intelektu, bo dobro rzeczy polega na jej doskonałym działaniu (por. *De veritate*, q. 1, a. 8, co.).

<sup>16</sup> W związku z tym należy tu wspomnieć o rozróżnieniu na intelekt czynny (*agens*) i intelekt możliwościowy, bierny (*possibilis*), które od Stagiryty przejął Akwinata. Dzięki sprzężeniu obu intelektów możliwe jest poznanie intelektualne. Tomasz, określając je, posługuje się wspomnianym wyżej (por. przypis 8) rozróżnieniem na *potentia activa* i *potentia passiva* (por. S.Th, I, q. 79, a. 7, co.). Intelekt czynny (jako *potentia activa*) jest tym, co dokonuje aktualizacji przedmiotu poznania intelektualnego. Wyabstrahowuje on treść intelektualną z dostępnych mu treści pochodzących od rzeczy poznawanej przez zmysły (odrzuca materialne uwarunkowania, a zostawia samą formę rzeczy). Intelekt możliwościowy zaś (jako *potentia passiva*) dokonuje dzięki temu przyjęcia (recepji) zaktualizowanej treści przedmiotowej. Pojawia się tu problem interpretacyjny – czy są to dwie odrębne władze (jak uważa M. Gogacz), czy też są to dwa czynniki (funkcje) występujące w jednym intelekcie: aktywny i pasywny (jak uważa M. Krąpiec), por. P. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, 72-79. Nie ma tu miejsca na dyskusję tego sporu.

to akt intelektu (akt poznawczy), albo celem aktu jest rzecz i wtedy jest to akt woli (akt pożądarkczy)<sup>17</sup>.

### 3. STRONA PRZEDMIOTOWA

Ze strony przedmiotu podstawą badanych relacji są prawda oraz dobro. Co ciekawe, Tomasz w pewnym miejscu, określając także te pojęcia, opiera się na analizowanym tu rozróżnieniu na dwa rodzaje relacji: „Jak (2) dobro oznacza to, do czego dąży pożądark, tak (1) prawda oznacza to, do czego dąży intelekt. To odróżnia pożądark od poznania umysłowego lub też jakiegokolwiek poznania, bowiem (1) poznanie jest według tego, że to, co poznane jest w poznającym, (2) pożądark zaś jest według tego, że pożądarkujący skłania się do samej rzeczy pożądarkanej”<sup>18</sup>.

Przyjrzyjmy się prawdzie i dobru bliżej – w kontekście metafizyki transcendentalistów<sup>19</sup>. W *De veritate*<sup>20</sup> Tomasz wyróżnia spośród tzw. sposobów bytowania (*modi essendi*) takie, które przynależą do każdego bytu. Ich nazwy wyrażają treści, które nie są zawarte w nazwie „byt”. Mówi o nich, że są to następstwa każdego bytu i dzieli je na następstwa bytu w nim samym (*in se*)<sup>21</sup> oraz w przyporządkowaniu

---

<sup>17</sup> Nie jest oczywiście wykluczone występowanie aktów złożonych (aktów wyższego rzędu), składających się z obu rodzajów wyróżnionych wyżej aktów, lub aktów nabydowanych na sobie wzajemnie.

<sup>18</sup> „sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quancumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam”. S.Th., I, q. 16, a. 1, co.

<sup>19</sup> Należy zaznaczyć, że problematykę prawdy i dobra Tomasz przedstawia na szerokim tle zależności stworzonego bytu od intelektu i woli Boga. Takie postawienie sprawy niewątpliwie ułatwia (w pewnych aspektach) analizę, tu jednak ograniczam się do omówienia relacji między duszą ludzką a zastanym przez nią bytem i nie angażuję metafizyki stwarzania. Por. przypis 36.

<sup>20</sup> *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

<sup>21</sup> Tu wyróżnia „rzecz” (*res*), która wyraża istotę bytu, oraz „jedność” (*unum*), która wyraża „byt niepodzielony”.

do czegoś innego (*in ordine ad aliud*). Wśród tych drugich<sup>22</sup> wyróżnia te, które wyrażają zgodność (*convenientia*) jednego bytu z drugim. Właśnie one nas tu interesują. By zgodność bytu z drugim była możliwa, należy, według Tomasza, przyjąć coś, co z natury może być zgodne z każdym bytem. Tym czymś jest dusza, która – według Arystotelesa – jest „w jakiś sposób wszystkim”<sup>23</sup>. Sposób bytowania będący zgodnością bytu z pożądaniami, które spełnia dusza (wola) nazywamy dobrem, a z poznaniem (intelekt) – prawdą.

W dalszej części *De veritate*<sup>24</sup> Tomasz rezygnuje z mówienia, że transcendentalia to sposoby bytowania, a mówi o nich jedynie jako o pojęciach. Nie wyrażają one w bycie realnych różnicowań, a – w przypadku prawdy i dobra – jedynie czysto myślną relację. Tomasz podkreśla tu, że transcendentalia dodają do bytu „tylko treści pojęciowe” (*rationes tantum*).

Zatem z jednej strony prawda i dobro (oraz inne transcendentalia) są to wyróżnione w bycie takie jego „właściwości” czy też sposoby bytowania, które nie zostały *explicite* wyrażone w nazwie „byt”. Bogactwo bytu jako bytu sięga głębiej niż definicja bytu jako „konkretnej treści istniejącej”. Jednak z drugiej strony różnica między nimi nie jest w bycie czymś tak realnym jak różnica między, na przykład, poszczególnymi przypadkami – transcendentalia są wyróżnikami „czysto myślowymi”. Innymi słowy, transcendentalia przynależą do bytu efektywnie jako jego „sposoby”, ale z punktu widzenia wielości pojęć – które tworzymy, by te „sposoby” opisać i które następnie przypisujemy bytowi – nie znajdują po stronie bytu analogicznej wielości. Są to abstrakcyjne momenty wypatrzone w stanowiącym jedność bycie, które z punktu widzenia bytu stanowią o jego wewnętrznym bogactwie, ale wzięte jako poszczególne pojęcia różnicują się w nim jedynie myślowo<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Obok „odrębności” (*aliquid*), która wyraża „oddzielenie jednego bytu od drugiego”.

<sup>23</sup> Arystoteles, *O duszy* [ks. III, 8], tłum. z grec. P. Siwek, Warszawa 1998, 134.

<sup>24</sup> *De veritate*, q. 21, a. 1, co.

<sup>25</sup> W. Stróżewski zwraca uwagę, że „w związku z transcendentaliąmi możemy mówić albo o «pojęciach transcendentálnych», albo o transcendentaliach «jako takich», które można rozumieć dwojako: jako transcendentálne właściwości bytu bądź jako transcendentálne sposoby istnienia”. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, 188.



To dwojaki spojrzenie dotyczy wszystkich transcendentaliów, ale wobec prawdy i dobra pojawia się, jak widzieliśmy, dodatkowa komplikacja. Prawda i dobro nie przynależą przecież do bytu ze względu na ów byt, lecz ze względu na coś innego. We wspomnianym wyżej fragmencie mówiącym o tym, że prawda i dobro wyrażają relację, Tomasz rozwija, w pewnym sensie, „względne” spojrzenie na byt – rozważa byt jako doskonalący coś innego. Prawda to byt ze względu na doskonalenie intelektu – jest to wtedy byt-jako-prawdziwy. Dobro zaś to byt ze względu na doskonalenie woli – jest to wtedy byt-jako-dobry. Są one wyróżnione ze względu na to, że byt może być poznany i pożądany przez jakąś duszę. Nie odrzucamy stanowiska, że przynależą one do bytu jako jego „sposoby bytowania”, ale są to sposoby biorące się z relacji do czegoś innego. Możemy o nich mówić ze względu na potencjalną relację bytu z duszą. Czym jednak jest owa „potencjalność” ontycznej prawdy oraz ontycznego dobra?

#### 4. KORELACJA MIĘDZY PODMIOTEM A PRZEDMIOTEM

Cele obu ruchów, jak już wiemy, różnicują się następująco: cel ruchu poznawczego jest w intelekcie, a celem ruchu pożądawczego jest sama rzecz pożądana. Jednakże zarówno w poznaniu, jak i w pożądaniu mamy do czynienia ze swoistą aktualizacją możliwości po obu stronach.

Po stronie duszy wygląda to tak: władza–możliwość (*potentia*) duszy zostaje zaktualizowana przez byt na duszę oddziałujący. Byt może oddziaływać na dwa sposoby: (1) poznawczo – wtedy byt-jako-prawdziwy aktualizuje władzę poznawania (intelekt)<sup>26</sup> lub (2) pożądawczo – wte-

---

Dalej zaś mówi, że pojęcie „jedności” (a więc także inne pojęcia transcendentalne) nie jest „dodane” do bytu, lecz wprowadzone poprzez niejako «wypatrzenie» czegoś w jego «wnętrzu». Tamże, 189. O trudnościach Tomasza z wyrażeniem wewnętrznego zróżnicowania obecnego w bycie jako bycie por. P. Milcarek, dz. cyt., 227-253.

<sup>26</sup> „(...) intelekt stworzony (...) zrównuje się z (...) przedmiotami swego poznania jak możliwość z aktem” („Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum”). S.Th., I, q. 79, a. 2, co.

dy byt-jako-dobry aktualizuje władzę pożądania (wolę)<sup>27</sup>. Nie znaczy to, że powyższe władze są czysto bierne. Potrzebują jednak czegoś wobec nich zewnętrznego, co by pobudziło je do działania.

Czy można poprawnie mówić o aktualizacji jakiejś możliwości po stronie poznawanego lub pożądanego bytu? Przecież byt realny nie zmienia się na skutek wejścia w relację z duszą. Tomasz, opisując prawdę transcendentálną, mówi jednak, że byt jest względem intelektu *conformabilis*<sup>28</sup>. Słowo to wyraża możliwość – byt ma strukturę (formę) uzgadnialną z intelektem, czyli może być przez intelekt poznany, jest poznawalny. Ową możliwość widać też w wyżej przytoczonym cytacie, gdzie Akwinata mówi, że sens „poznawalnego jako poznawalnego” (*cognoscibilis in quantum est cognoscibile*) polega na tym, że rzecz może istnieć na sposób duszy, oraz mówi, jaki jest sens „pożądanego jako pożądanego” (*appetibilis in quantum est appetibile*)<sup>29</sup>. Wspomniana wyżej *cognoscibilitas* jest ogólną poznawalnością rzeczy: zarówno zmysłową, jak i intelektualną. Gdy zaś Tomasz mówi o poznawalności *stricte* intelektualnej, mówi o *intelligibilitas* – także ten termin wyraża możliwość<sup>30</sup>.

Zatem również od strony bytu napotykaemy jakiś rodzaj możliwości. Skoro zaś mamy możliwość, to konsekwentnie musimy przyjąć taką ewentualność, że zostanie ona jakoś zaktualizowana. Aktualizacja tej możliwości zachodzi poprzez faktyczne poznanie lub pożądanie owe-

<sup>27</sup> „Władza pożądawcza jest władzą bierną, której wrodzone jest bycie poruszana przez przedmiot ujęty [poznawczo]” („Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso”). S.Th., I, q. 80, a. 2, co. Tomasz porusza tu dodatkowy problem zależności pożądania od poznania (woli od intelektu), który – choć ważny – wykracza jednak poza ramy niniejszej pracy.

<sup>28</sup> Por. S.Th., I, q. 16, a. 5, co., a także *De veritate*, q. 21, a. 1, co., gdzie Tomasz pisze, że „każdy byt o tyle jest prawdą, o ile jest zgodny lub uzgadnialny z intelektem” („et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui”).

<sup>29</sup> Por. *De veritate*, q. 22, a. 10, co. Zaś w *Summie teologii* czytamy, że „pojęcie dobra zawiera się w tym, że coś jest pożądané” („ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile”). S.Th., I, q. 5, a. 1, co.

<sup>30</sup> „Nie można poznać bytu, jeśli nie jest poznawalny” („Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile”). S.Th., I, q. 16, a. 3, ad 3. Właśnie „inteligibilność” bytu jest badaniem tu przedmiotowym odpowiednikiem intelektu.

go bytu. Zatem dobro transcendentalne wyraża możliwość pożądania, a faktyczne pożądanie bytu aktualizuje ją (podobnie poznawanie aktualizuje możliwość poznania rzeczy – prawdę<sup>31</sup>). Tak więc z jednej strony nie zachodzi żadna efektywna zmiana w strukturze poznawanego lub pożądanego bytu – byt przez fakt bycia poznawanym lub pożądanym zachowuje swoje uposażenie w niezmienionym stanie; także istnienie tego bytu pozostaje „nietknięte”. Niemniej z drugiej strony, na skutek poznania lub pożądania bytu niewątpliwie następuje aktualizacja jakiejś jego możliwości. Podkreślmy to, że skoro wyróżniamy w czymś jakąś realną możliwość czy też możliwość (a to bez wątpienia ma tu miejsce), to tylko w związku z ewentualną jej aktualizacją.

Czy jednak nie ma tu sprzeczności? Czy każda aktualizacja nie pociąga realnej zmiany w bycie aktualizowanym? Odpowiedź, którą może dałby w tym kontekście Tomasz, że owa aktualizacja efektywnie zachodzi jedynie w duszy, a od strony bytu tylko „myślnie”, nie wydaje się w tym kontekście trafna<sup>32</sup>. Sam bowiem byt ze stanu bycia poznany (pożądanym) potencjalnie przechodzi w stan bycia poznany (pożądanym) aktualnie – zostaje zaktualizowana możliwość jego, a nie tylko możliwość duszy; powyższe *conformabilis, intelligibilis* czy też *appetibilis* przynależą do samych rzeczy, choć oczywiście przynależą ze względu na duszę. Tę dwojaką możliwość bytów aktualizuje dusza. Relatywne rozumienie prawdy i dobra zbiega się tu z rozumieniem ich jako pewnego rodzaju możliwości: byt jest prawdziwy/dobry, bo ma możliwość bycia poznany/pożądanym przez intelekt/wolę.

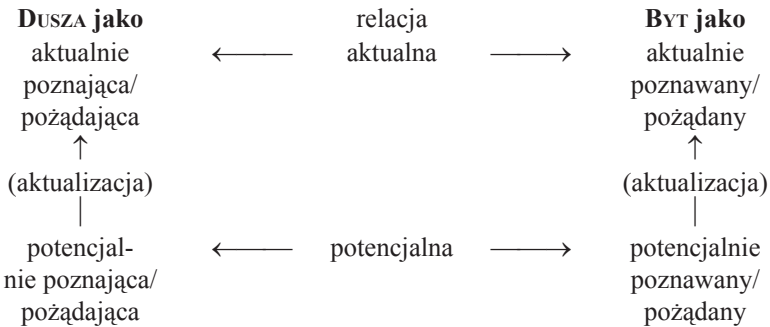
---

<sup>31</sup> Aktualizacji poznawalności bytu dokonuje *de facto* intelekt czynny, por. przypis 16.

<sup>32</sup> Według Tomasza, relacja poznawcza od strony rzeczy jest myślna, a od strony duszy realna (por. *De veritate* q. 21, a. 1, co.). Tomasz poprzez relację realną rozumie jednak odniesienie (*referre*) wraz z „pewną zależnością” (*quaedam dependentia*). Gdy nie ma zależności, a jedynie odniesienie, to mamy relację myślną (por. tamże). W badanym zaś tu przypadku aktualizacji samej poznawalności (oraz pożądalności) bytu przez duszę powyższe kategorie nie wydają się adekwatne – sam brak zależności nie determinuje od razu myślności relacji. Rzeczywistość wydaje się tutaj bardziej złożona. Pamiętajmy jednak, że Tomasz nie stawiał tych spraw w ten sposób – gdy mówił o „myślności” relacji po stronie rzeczy, nie interesowała go aktualizacja, o jakiej mówimy, a jak się wydaje, jedynie poszczególne, przygodne dla danego bytu relacje duszy z tym bytem.

Powyższych komplikacji by nie było, gdyby był rozważany był wyłącznie jako aktualnie poznawany (pożądany) przez jakąś konkretną duszę. Wtedy relatywność jego zgodności z tym konkretnym intelektem (lub wolą) nie musiałaby mieć żadnego odzwierciedlenia w jego strukturze, a byłaby czymś dla niego przypadkowym. W przypadku transcendentnego dobra oraz transcendentnej prawdy nie interesuje nas jednak wyłącznie aktualnie<sup>33</sup> dokonywane poznawanie czy pożądanie danego bytu. Interesuje nas taka relatywna właściwość bytu, że jest on przez duszę potencjalnie poznawany i pożądany oraz to, że dusza może ową potencjalność zaktualizować. W tym przypadku nie mamy już jednak do czynienia ze standardowym typem relacji, nie mamy też standardowo rozumianej możliwości i jej aktualizacji<sup>34</sup>. Być może ani perypatetyckie, ani tomistyczne ramy pojęciowe nie wystarczają, by sprawnie opisać ów fenomen. Bez wątpienia potrzebne są tu dalsze badania.

Zestawmy powyższe stwierdzenia w postaci prostego schematu:



W opisanej wyżej sytuacji ma więc miejsce pewnego rodzaju symetria: dzięki poznawaniu lub pożądaniu następuje wzajemna aktualizacja

<sup>33</sup> Używam tu terminu „aktualny” w znaczeniu tomistycznym (*in actu*), a nie w znaczeniu potocznym.

<sup>34</sup> Jest to innego typu możliwość niż możliwość „klasyczna” – materia w rozumieniu perypatetyckim. Jest to możliwość swoista, możliwość relatywna. Ujawnia się ona jedynie w relacji z innym bytem, który to nie dokonuje zmian w danym bycie, wchodzi z nim jednak w jakąś realną, a nie czysto myślną, relację. W omawianym przypadku tym innym bytem jest dusza.

cja i bytu, i duszy – w duszy zaktualizowana zostaje władza-możność dzięki obecności bytu, a w bycie zostaje zaktualizowana możliwość dzięki obecności duszy. Aktualizacja jest wzajemna i tylko taka może być. Władze duszy są bowiem nakierowane na byty, a byty (będąc poznawalnymi i pożądanymi) nakierowane są na władze duszy.

Tomasz, opisując relację między duszą a bytem, mówi, że zachodzi między nimi *comparatio*<sup>35</sup>. Można przełożyć to słowami „zestawienie”, „połączenie”, „przyrównanie”, ale także „układ”. Po przeprowadzeniu powyższych analiz widać, że związek między duszą a bytem można interpretować właśnie jako pewien układ. Mimo że istnieją niezależnie od siebie, na poziomie poznający–poznawany oraz pożądaną–pożądany tworzą specyficzną i nierozzerwalną, intencjonalnie powiązaną całość. Dlatego nie sposób zrozumieć i zdefiniować, czym jest intelekt, bez zrozumienia, czym jest poznawalny byt, a z drugiej strony bez zrozumienia, czym jest intelekt nie zrozumiemy, czym jest prawda transcendentalna (analogicznie wola–dobro). Jest to miejsce, gdzie *circulus vitiosus* jest z natury nie do uniknięcia i świadczy o pierwotności oraz źródłowości sytuacji, którą tu napotykamy. Nie ma duszy-jako-poznającej bez bytu-jako-poznawanego, ale nie ma też bytu-jako-poznawanego bez duszy-jako-poznającej (podobnie przy pożądaniu)<sup>36</sup>. Dusza

---

<sup>35</sup> Por. *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

<sup>36</sup> Należy przypomnieć, że ograniczam się do badania relacji między prawdą bytu a intelektem człowieka i między dobrem bytu a wolą człowieka oraz że nie uwzględniłam relacji między Intelktem Boskim a prawdą bytu stworzonego i między Wolą Boską a dobrem bytu stworzonego. Czy trzeba by zrewidować powyższe ustalenia, gdybym wziął pod uwagę tę drugą relację? Z jednej strony prawdą jest, że Intelekt i Wola Boga nie muszą wchodzić w żadne zewnętrzne wobec Boga relacje (Bóg nie musiał stworzyć świata). Jednak w tym wypadku da się „rozumieć”, czym jest Intelekt/Wola Boga bez odniesienia do czegoś wobec nich zewnętrznego, bowiem zachodzą w Bogu, według św. Tomasza, relacje wewnętrzne. Bóg, gdyby nawet nic nie stworzył, to i tak poznawałby oraz kochał sam siebie. Z drugiej zaś strony, czy byty stworzone nie są prawdziwe i dobre bez żadnego aktualnego lub potencjalnego odniesienia do intelektu i woli człowieka, a na mocy samej relacji z Intelktem i Wolą Boską? Nie ma tu miejsca, by rozwinąć ten temat, ale należy przynajmniej zaznaczyć, że „prawda/dobro względem człowieka” jest czym innym niż „prawda/dobro względem Intelktu/Woli Boga”. Nawet jeśli byt stworzony stale (aktualnie) przyporządkowany jest do Intelktu i Woli Stwórcy, to w dalszym ciągu dla człowieka jest (potencjalnie) pozna-

i byt tworzą w obu aspektach nierozzerwalny układ, pierwotną całość. Jest to całość wzajemnie aktualizujących się bytów: podmiotu względem przedmiotu oraz przedmiotu względem podmiotu. Innymi słowy udoskonalają się one nawzajem: byt udoskonala duszę<sup>37</sup>, a dusza – w pewnym sensie – udoskonala byt<sup>38</sup>. W taki właśnie sposób dusza i byt są wzajemnie na siebie otwarte.

Uporządkujmy najważniejsze wyniki dotychczasowych dociekań. Zrobię to w postaci tabeli, która ma pokazać powyższy „układ” w pełniejszym świetle:

	RELACJA POZNAWCZA	RELACJA POŻĄDAWCZA
<b>PO STRONIE DUSZY</b>	prawdziwe poznanie (zgodność z konkretnym bytem)	pożądanie konkretnego bytu
	<b>intelekt</b>	<b>wola</b>
<b>PO STRONIE RZECZY</b>	<b>prawda</b>	<b>dobro</b>
	bycie aktualnie poznawanym przez konkretną duszę	bycie aktualnie pożądany przez konkretną duszę

walny oraz pożądalny, a ta potencjalność może zostać przezeń zaktualizowana. Nie neguję tu oczywiście tego, że byt jest prawdziwy i dobry dla człowieka właśnie dlatego że jest przyporządkowany do Intelaktu i Woli Stwórcy. Nie kłóci się to jednak z powyższymi twierdzeniami – co innego istota czegoś (tu: prawdy/dobra dla człowieka), a co innego jego przyczyna (tu: pochodność względem Intelaktu/Woli Boga).

<sup>37</sup> Por. *De veritate*, q. 21, a. 1, co. oraz a.3, co., por. też wyżej.

<sup>38</sup> Sprawy te, w przypadku poznania, podobnie widzi fenomenolog Robert Sokolowski. Pisze on: „[presentation of an object] is not just a perfection of the subject who achieves it (...). It is also a perfection in the object; the object is manifested and known, it discloses itself. Its truth is actualized”. R. Sokolowski, dz. cyt., 161.

Badane relacje zostały zanalizowane poprzez skrzyżowanie trzech podziałów:

- podział relacji na poznawcze i pożądarkowe (kolumny);
- podział kresów relacji na podmiotowe i przedmiotowe (wiersze);
- podział relacji na aktualne (pole zewnętrzne) i potencjalne (pole wewnętrzne).

To, co zostało tu skrótowo nazwane „relacjami potencjalnymi”, to badane w tej pracy ontyczne podstawy relacji dusza–byt. Natomiast „relacje aktualne” to poszczególne relacje, które nawiązuje dusza z poszczególnymi bytami. Widzimy, że odpowiedniość podmiot–przedmiot zachodzi na obu poziomach – na poziomie ontycznych podstaw skorelowane są ze sobą prawda transcendentálna z intelektem oraz dobro transcendentálne z wolą; na poziomie zaś faktycznie spełnianych aktów konkretne prawdziwe poznanie intencjonalnie odpowiada konkretnemu poznawanemu bytowi<sup>39</sup>, a konkretne pożądarkanie – konkretnemu pożądanemu bytowi<sup>40</sup>.

Spójrzmy na relację poznawczą z punktu widzenia klasycznej definicji prawdy: *veritas est adaequatio rei et intellectus* – prawda jest zgodnością (dosłownie „zrównaniem”) rzeczy i intelektu<sup>41</sup>. Po przeprowadzonych analizach zasadny jest wniosek, że owa zgodność w jakiś sposób zachodzi na obu wyróżnionych poziomach. (1) Zgodność faktyczna (od strony intelektu<sup>42</sup>) – jest to poznawcza zgodność z rzeczą. Może ona zająć, gdy intelekt aktualnie poznaje jakąś konkretną rzecz

---

<sup>39</sup> Mówiąc o tym, że intelekt odpowiada konkretnemu bytowi, trzeba pamiętać, że, według Tomasza, poznanie intelektualne jest poznanie jednostek, ale tylko w aspekcie ogólnym; nie jest poznanie jednostek jako takich, ale jako przedstawicieli gatunków. Trzeba też pamiętać, że poznanie intelektualne z reguły współgra z poznanie zmysłowym, które dotyczy wyłącznie tego, co jednostkowe: oba momenty – ogólny i konkretny – przeplatają się w faktycznym epistemicznym życiu umysłu.

<sup>40</sup> Zachodzi tutaj podobna sytuacja do tej omówionej w przypisie poprzednim. Wola pożądarka rzeczy jednostkowych, ale będąc – tak jak intelekt – władzą umysłową pożądarka ich w aspekcie ogólnym. Różnica polega m.in. na tym, że kresem działania woli jest konkret (choć ujęty ogólnie), a kresem działania intelektu jest pojęcie ogólne (choć wyabstrahowane z konkretności).

<sup>41</sup> *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

<sup>42</sup> Niżej dodatkowo wyróżniam zgodność faktyczną od strony rzeczy.

– jest to zgodność przygodna, prawdziwość tego-a-tego poznania. Jest jednak jeszcze zgodność od niej bardziej podstawowa. (2) Zgodność transcendentálna – jest to wzajemna zgodność między intelektem jako takim a bytem-jako-prawdziwym. Jest to zgodność polegająca na wzajemnym otwarciu się na siebie intelektu i rzeczy<sup>43</sup>. Stanowi ona ontyczną podstawę każdej faktycznej, przygodnej zgodności. Każde prawdziwe poznanie na tym pierwotnym zrównaniu intelektu i rzeczy jest ufundowane, jest przez nie umożliwiające<sup>44</sup>. Wydaje się więc, że klasyczną definicję prawdy można poprawnie interpretować na oba sposoby: ten, który powyżej wydobylem z tekstów Tomaszowych – prawda jako otwartość rzeczy na intelekt i intelektu na rzecz, oraz ten, który jest „standardowym” rozumieniem prawdziwości – prawda epistemiczna<sup>45</sup>.

Mając na względzie powyższe ustalenia, zestawię teraz różne rodzaje zgodności intelektu i bytu, uwzględniając dodatkowo to, że relacja poznawcza ma dwa kresy (będzie to rozwinięcie lewej kolumny tabelki):

(1) Zgodność faktyczna

- (a) zgodność konkretnej treści aktualnie poznającego intelektu z konkretną treścią aktualnie poznawanej przezeń rzeczy (zgodność poznawcza);

---

<sup>43</sup> R. Sokolowski podobnie wyróżnia dwa rodzaje prawdy (choć w cytowanym niżej fragmencie nie mówi on wprost o otwartości po stronie intelektu). Jest według niego (1) prawda odpowiedniości (*truth of correctness*), która przysługuje twierdzeniom lub zdaniom, oraz (2) prawda jawności (*truth of disclosure*) będącą „uobecnianiem się (...) poznawalnego przedmiotu” („presencing (...) of an intelligibile object”), R. Sokolowski, dz. cyt., 158n. Widać tu nawiązanie do Heideggerowskiego rozumienia prawdy jako nieskrytości. Analiza tego pojęcia prawdy wykracza już jednak poza tę pracę.

<sup>44</sup> Tak też widzi to S. Judycki, który, komentując Tomaszową koncepcję prawdy, pisze: „Powiązanie pomiędzy epistemologicznym a transcendentálnym rozumieniem prawdy u Tomasza można zinterpretować w sensie warunku możliwości: prawda w sensie transcendentálnym jest warunkiem możliwości prawdy w sensie epistemologicznym”. S. Judycki, dz. cyt., 244n. Prawda transcendentálna przysługuje według niego nie tylko rzeczy, ale także umysłowi. Por. tamże, 247. Por. też J. Krokos, dz. cyt., 17n.

<sup>45</sup> O obu interpretacjach klasycznej definicji prawdy por. J. Krokos, dz. cyt., 12-19.



- (b) zgodność konkretnej treści aktualnie poznawanej rzeczy z konkretną treścią aktualnie poznającego ją intelektu<sup>46</sup>.
- (2) Zgodność transcendentálna (ontyczny warunek zgodności faktycznej)
- (a) zgodność struktury duszy z treścią rzeczy, jej moc poznawania – otwartość na rzecz;
- (b) zgodność struktury rzeczy z intelektem, poznawalność (inteligibilność) jej treści – otwartość na intelekt.

W przypadku pożądania wygląda to analogicznie. Tu także mamy do czynienia z faktycznym pożądaniem oraz z transcendentálnymi jego zasadami, na których jest ono ufundowane: wolą i dobrem ontycznym. Trudno tu jednak mówić o „zgodności” w takim samym sensie jak przy aktach intelektu, bowiem mamy tu proste, pożądawcze odniesienie się duszy do czegoś, a nie dwie porównywalne struktury („to, co w intelekcie” – „to, co w rzeczy”)<sup>47</sup>. Analogiczne zrównanie duszy i bytu – wzajemne i na obu poziomach – bez wątpienia jednak ma tu miejsce<sup>48</sup>.

Poruszmy jeszcze jeden aspekt związków między duszą a bytem. Po obu stronach napotyamy analogiczne zdwojenie: na „duszę poznającą” i „duszę pożądającą” oraz „byt poznany” i „byt pożądany”. Pomimo to zarówno dusza, jak i byt zachowują swoją jedność.

W bycie prawda i dobro jako transcendentalia nie są to żadne wyróżnione części czy też przypadłości bytu. Są to, wypatrzone w wewnętrznej strukturze bytu jako bytu, momenty stanowiące o jego wewnętrznym bogactwie. Byt jest jednością, ale zarazem jest różnora-ko wewnętrznym zróżnicowany.

Zaś w duszy, władze nie są to – jak mogłoby się wydawać – jakies dwa ośrodki działania<sup>49</sup>. Podkreślmy – władze są to *de facto* moce,

<sup>46</sup> Z jeszcze inną sytuacją mamy do czynienia, gdy rzecz zgodna jest nie z intelektem ją poznającym, a z intelektem jej twórcy.

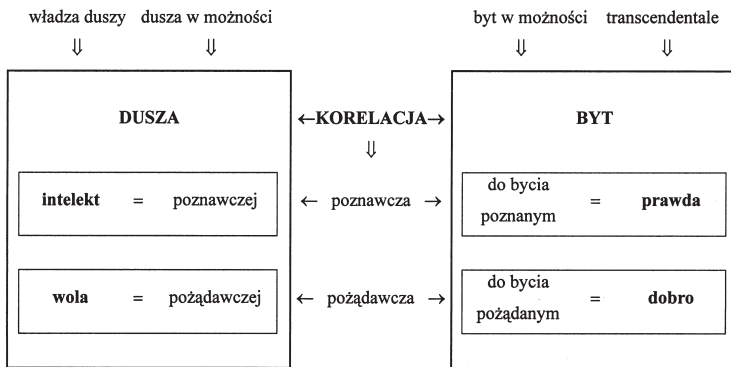
<sup>47</sup> Co nie znaczy, że pożądanie nie zakłada poznania tego, co pożądane. Jednak w samym pożądaniu jako takim nie zachodzi żadne odzwierciedlanie przedmiotu pożadanego.

<sup>48</sup> Wiemy, że zgodność jako *convenientia* zachodzi także między bytem a wolą, a nie tylko między bytem a intelektem.

<sup>49</sup> Tak się je nieraz traktuje.

możności, którymi dysponuje dusza. Innymi słowy, zachowująca jedność dusza jest władna do wykonywania dwóch rodzajów funkcji: pożądawczych oraz poznawczych. Funkcje pożądawcze Tomasz opisywał jako ruch od duszy, a poznawcze jako ruch do duszy. Należy pamiętać, że także te drugie są dziełem duszy – to dusza doprowadza do powstania w niej jakiegoś obrazu rzeczy zewnętrznej, choć także moment bierności należy jej tu niewątpliwie przyznać.

Korelacje, które omawiałem wyżej, zachodzą pierwotnie między duszą a bytem. Nie jest tak, że same władze, pod których spodem znajduje się nieznana i nieaktywna dusza, wchodzą w relację z bytem. To dusza swoimi władzami (mocami) nawiązuje kontakt z bytem<sup>50</sup>. Jedność zachowana jest więc na obu kresach relacji. Kontakt ten może być dwójakiego rodzaju, po obu stronach aktualizuje dwójakie moce, możliwości. Zatem korelacja między nimi rozpada się na dwa rodzaje, co pokazuje następujący schemat:



<sup>50</sup> Przypominam, że abstrahuję tu od cielesności (zmysłowości). Należy jednak pamiętać, że według Tomasza poznawcze i pożądawcze władze zmysłowe to także szeroko rozumiane władze duszy, choć, jak mówi S. Świeżawski, dusza jest w ścisłym sensie podmiotem (*subiectum*; w sensie ontologicznym, a nie teoriopoznawczym) jedynie władz duchowych, a wobec władz cielesnych „spełnia rolę zasady (*principium*)” S. Świeżawski, *Wstęp do kwestii 77*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przełożył i opracował S. Świeżawski, Kęty 2000<sup>3</sup>, 154. Podmiotem władz cielesnych jest nie sama dusza, a cały człowiek złożony z duszy i ciała, por. S.Th., I, q. 77, a. 5, co. Zatem to człowiek wchodzi w relację z bytem, z czego wyabstrahowałem tu relację dusza rozumna–byt.

Podsumowując, proponuję następująco określić duchowe władze duszy:

- Intelkt jest to dusza w możności do poznawczego zaktualizowania przez byt, jest to zarazem moc duszy do spełniania funkcji poznawczych oraz do aktualizacji poznawalności bytu.
- Wola jest to dusza w możności do pożądczewego zaktualizowania przez byt, jest to zarazem moc duszy do spełniania funkcji pożądczewych oraz do aktualizacji pożądczalności bytu.

Proponuję też następujące określenia badanych transcendentaliów:

- Prawda transcendentalna jest to byt w możności do bycia poznany, jest to zarazem moc bytu do aktualizacji władz poznawczych duszy.
- Dobro transcendentalne jest to byt w możności do bycia pożądanym, jest to zarazem moc bytu do aktualizacji władz pożądczewych duszy.

Jest to wstępna próba takiego ujęcia par intelekt–prawda oraz wola–dobro, by widać było, że pary te są istotnie powiązane pojęciowo (wyjaśniane tu odpowiednio przez pojęcie poznania oraz pożądczenia, które są tu potraktowane jako pojęcia pierwotne<sup>51</sup>). Powyższe określenie władz i badanych transcendentaliów ma też podkreślić ich „potencjalną” naturę<sup>52</sup> oraz to, że ta *potentia* znajduje swój sens w aktualizacji. Aktualizacja jednego elementu danej pary dokonuje się jedynie pod wpływem drugiego elementu. Główną myślą powyższego zestawienia jest to, że ontyczny związek intelektu i prawdy (czy też woli i dobra) realizuje się w zachodzeniu obustronnej poznawczej (czy też pożądczewej) aktualizacji obustronnej możności. Wszystko to wymaga dalszych badań i dyskusji.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Jeśli intencjonalność rozumieć jako korelację między spełnianym przez podmiot aktem a przedmiotem aktu jako takim, to zachodzi ona

<sup>51</sup> Moim zamiarem nie było jednak wyjaśnienie, czym jest poznanie i pożądczenie, a pokazanie, jakie są umożliwiające je ontyczne podstawy.

<sup>52</sup> A także to, że owa natura ma dwa aspekty – aspekt bierny (*potentia* jako możność) oraz aspekt czynny (*potentia* jako sprawczość, moc), por. wyżej omówienie znaczenia Tomaszowego terminu *potentia*.

między aktualnie spełnianymi aktami poznawczymi a bytem-jako-aktualnie-poznawany oraz między aktualnie spełnianymi aktami pożądanymi a bytem-jako-aktualnie-pożądanym. Kresy relacji między duszą a bytem jako takie swoje uzasadnienie znajdują w korelacji ze sobą i tylko jako takie nabierają sensu.

Co jednak z poziomem ontycznych fundamentów poznania i pożądania? Czy można poprawnie powiedzieć, że intelekt jako taki do bytu-jako-prawdziwego odnosi się intencjonalnie? Trzeba tu odróżnić intencjonalność jako cechę faktycznie spełnianych aktów od intencjonalności samego umysłu<sup>53</sup>. Nie jest to powiedzenie tego samego innymi słowami. Czym innym jest bowiem pytanie o wewnętrzny lub zewnętrzny mechanizm intencjonalnego odnoszenia się aktu na przykład poznawczego, a czym innym jest badanie, jak umysł jako taki w ogóle do czegoś może się odnosić. Są to oczywiście pytania ściśle ze sobą powiązane, ale jednak różne. Przedstawione tu ontyczne podstawy funkcjonowania intelektu i woli mają być właśnie wstępną próbą odpowiedzi na zagadkę intencjonalności umysłu ludzkiego. Jak widzieliśmy w tomizmie problem ten rzucający jest na szersze tło antropologiczne oraz metafizyczne. Nie ma tu ograniczenia badań do strony jedynie podmiotowej (jak umysł sam w sobie odnosi się do czegoś), ale zostają uwzględnione pewne istotne rozstrzygnięcia dotyczące ontycznej struktury przedmiotów, do których umysł się odnosi. Intencjonalność rozumiana jest tu jako relacja, więc by ją badać należy wziąć pod uwagę oba jej kresy, co starałem się w tej pracy uczynić<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Albo też intencjonalność aktualną od potencjalnej.

<sup>54</sup> W celu uzyskania pełniejszej odpowiedzi należy zająć się wieloma zagadnieniami, z których wymieńmy najważniejsze. Po pierwsze, należałoby bliżej zbadać istotę poznania i pożądania oraz przyjrzeć się, jak w życiu umysłu mają się do siebie akty intelektu i akty woli. Po drugie, trzeba by szerzej omówić rozróżnienie między intelektem czynnym i możliwościovym. Po trzecie, powinno się bliżej wyjaśnić, co znaczy, że dusza może być „w jakiś sposób wszystkim”. Po czwarte, dobrze by było uzupełnić przedmiot powyższych badań o poznanie i pożądanie zmysłowe. Wreszcie po piąte, dobrze by było skonfrontować nasze z gruntu arystotelesowskie i tomistyczne badania z XX-wiecznymi dyskusjami dotyczącymi intencjonalności: zarówno fenomenologicznymi, jak i analitycznymi.

## **ONTIC FOUNDATIONS OF INTENTIONALITY OF COGNITION AND VOLITION. AQUINAS' APPROACH**

### Summary

According to St. Thomas Aquinas, there are two types of intentional mental acts: cognitive and volitional. The former are described as movement (*motus*) of being towards soul which is to produce an image of this being, and the latter – as movement of soul towards the being which is to reach being itself. What makes cognitive and volitional acts possible is that soul (subject) has intellect and will, and being (object) is transcendently true and good. This paper shows that soul and being make together a basic ontic 'set', which allows any actual intentional relations to occur. It is argued that both in cognition and in volition there is some sort of actualization of potentiality not only on the subjective side, but also on the objective one. Revised definitions of will, intellect, good and truth are suggested.