

Kazimierz Gryżenia

Nowożytny spór o abstrakcję

Studia Philosophiae Christianae 46/2, 219-238

2010

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.

KAZIMIERZ GRYŻENIA

Wydział Nauk Pedagogicznych, UKSW

NOWOŻYTNY SPÓR O ABSTRAKCJE

1. WSTĘP

Rozbieżności w dziedzinie naszego poznania wynikają między innymi z jego dwoistości: poznania zmysłowego i umysłowego. Akcentując odpowiednio rolę zmysłów lub intelektu, otrzymujemy dwie krańcowo różne orientacje epistemologiczne: sensualistyczną lub racjonalistyczną, a w ślad za tym – dwie wizje metafizyczne: materialistyczną lub idealistyczną. Człowiek w tych wizjach jest postrzegany albo jako czysta zmysłowość, albo czysta inteligencja¹.

Wśród dyskutowanych zagadnień jest również to, czy poznanie intelektualne, które ze swej natury jest ogólne, dotyczy realnej rzeczywistości, która jawi się przecież w postaci mnogości jednostkowych przedmiotów. Przy twierdzeniu, że poznanie jest czysto abstrakcyjne, grozi niebezpieczeństwo sceptycyzmu, a nawet agnostycyzmu, czyli niepoznawalności doświadczanej rzeczywistości. Takie stanowisko potwierdza potoczne rozumienie abstrakcji, która oznacza oderwanie od codziennego życia i nieliczenie się z tym, co realne². Natomiast stanowisko utrzymujące, że intelektualnie poznajemy przedmioty jednostkowe, unika braku związku poznania z istniejącymi rzeczami, ale naraża się na dwojakiemu rodzaju zarzuty: albo przypisywania poznaniu ludzkiemu Boskiej zdolności intelektualnego poznania jednostek, albo odmawia temu poznaniu znamion ogólności i niezmienności, czyli cech poznania naukowego. Kolejnym problemem jest, czy podmiot poznający jest aktywną stroną procesu poznawczego, czy też jest biernym odbiorcą działającej nań rzeczywistości.

¹ Por. C. Abranches, *Conhecimento científico e conhecimento metafísico*, Revista Portuguesa de Filosofia 11(1955), 203-208.

² Por. A. Maryniarczyk, *Abstrakcja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, 49.

Propozycją rozstrzygnięcia tych problemów jest teoria abstrakcji. Zasadniczo opracował ją Arystoteles, a następnie podjął i rozwinął św. Tomasz z Akwinu³. Stąd można mówić o arystotelesowsko-tomistycznej doktrynie abstrakcji. Afirmuje ona zarówno zmysłowy, jak i intelektualny sposób poznania, jednocząc dwie przeciwstawne tendencje teoriopoznawcze oraz ukazuje związek, jaki zachodzi między poznaniem intelektualnym i poznawaną rzeczywistością, wielością i jednością, aktywnością i biernością.

Podjęte zagadnienie nowożytnego sporu wokół abstrakcji ma na uwadze przede wszystkim trzech autorów: Kajetana (Tomasza de Vio), Piotra Fonsekę i Franciszka Suareza. Kajetan jako przedstawiciel zakonu dominikańskiego reprezentował myśl tomistyczną i we wczesnej fazie epoki nowożytnej był autorem najbardziej wpływowym. Fonseka stał u początku tworzenia się filozoficznej szkoły jezuickiej, nie obciążonej tradycją swego zakonu, czyli ani tradycją tomistyczną, ani szkotystyczną, a Suarez, następca Fonseki, był powszechnie uznawany w XVII wieku. Nie należy też zapominać, że nominalizm, który choć w tym czasie był dość zasadniczo krytykowany, to jednak jego wpływy były znaczące. Mamy więc do czynienia z krzyżowaniem się różnorodnych orientacji i zamierzeniem tego opracowania jest pokazanie, jak był ujmowany problem abstrakcji, ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska Fonseki, który jest autorem mało znanym, a którego rozwiązania decydowały nie tylko o filozoficznym obliczu tzw. „suarezjanizmu”, ale – jak się przypuszcza – stanowiły ogniwo w kształtowaniu kultury filozoficznej kolejnych pokoleń.

2. OD ZMYŚLÓW DO INTELEKTU – NAJWAŻNIEJSZE ZAŁOŻENIA POZNANIA ABSTRAKCYJNEGO

W realizacji perypatetycko-tomistycznej doktryny abstrakcji wychodzi się od stwierdzenia, że u podstaw poznania intelektualnego leży doświadczenie zmysłowe, bez którego nasz intelekt, zgodnie ze

³ Por. M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, 46-55, 70-160; M. A. Krapiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979, 178, przypis 55. Obaj autorzy uznają przede wszystkim teorię Tomaszową za jedyną, która uwzględnia różne bezsporne fakty i daje koherentne, ostatecznościowe ich wyjaśnienie.

słynnym wyrażeniem Arystotelesa, jest „nie zapisaną tablicą” (*tabula rasa*)⁴. Według tej teorii percepcje zmysłowe, stanowiące punkt wyjścia naszego intelektualnego poznania, są jego jedynym i niezastąpionym źródłem. Na początku, dzięki zmysłom, wchodzimy w kontakt z rzeczami, czego wynikiem jest wytworzenie przedmiotowego obrazu rzeczy, zwanego przez scholastyków wyobrażeniem (*phantasma*). Na wytworzeniu tego obrazu kończy się zmysłowa faza poznania, zaczyna zaś intelektualna. Aby osiągnąć asymilację poznawczą przedmiotu, intelekt musi pokonać przepaść dzielącą go od tego przedmiotu. Każdy bowiem przedmiot może być poznany przez właściwą, odpowiednią do swojej natury władzę poznawczą. Oczywiście jest rzeczą, że przedmioty, z którymi wchodzimy w bezpośredni kontakt poznawczy, są materialne, a więc jednostkowo-zmiennoczesowe i jako takie działają na zmysły i tam zostawiają swój obraz w postaci wyobrażenia, nie mogą zaś oddziaływać na substancję niecielesną, jaką jest intelekt. Właściwym przedmiotem intelektu ludzkiego nie są dane percepcji zmysłowej ani oddzielone formy poznawcze, czyli platońskie idee, ujmowane intuicyjnie. Najstosowniejszym takim przedmiotem jest istota rzeczy, czyli natura, istniejąca w rzeczach jednostkowych, dająca się poznawczo ująć w formie definicyjnej. Rzeczy same w sobie, a więc jako materialne, są jedynie potencjalnie przedmiotami takiego poznania, zaś aktualnym przedmiotem wytworzone przez intelekt czynny „zdematerializowane” formy rzeczy.

Dla Arystotelesa jednostkowo-materialne i konkretne rzeczy stanowiły podstawę i cel poznania abstrakcyjnego. W procesie tego poznania powstaje poznawczy obraz rzeczy i choć jest już oderwany od

⁴ Opis procesu poznania abstrakcyjnego w tradycji perypatetyckiej zamieszczają w swoich pracach m.in.: A. Maryniarczyk, dz. cyt., 49-54; E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. z ang. T. Górski, Warszawa 1965, 205-224; tenże, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. z franc. J. Rybałt, Warszawa 1960, 292-313; M. A. Krapiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 178-185; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984, 90-99, 361-362; tenże, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, 79-87, 107-124; tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, 570-577; C. Giacon, *La seconda scolastica*, t. I: *I grandi commentatori di San Tommaso*, Milano 1944, 91-96; tenże, *La seconda scolastica*, t. II: *Precedence teoretiche ai problemi giuridici*, Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suarez, Milano 1947, 203-209. Korzystając z tych opracowań, pragniemy w tym miejscu teorię abstrakcji krótko przedstawić.

materii, to ma on podstawę i swe źródło w jednostkowo i konkretnie istniejącej rzeczywistości⁵.

W celu pokonania dystansu pomiędzy zmysłowym wyobrażeniem a intelektem Arystoteles, a wraz z nim cała tradycja perypatetycka, przyjmują intelekt czynny, władzę niematerialną, aktywną, zdolną przygotować wyobrażenie i w pewien sposób je wewnętrznie przekształcić, aby mogło ono współdziałać z intelektem możliwościowym i doprowadzić do końca ludzki proces poznawczy. Skoro więc rzeczy są materialne, zmysłowe, a pojęcia formami poznawczymi, czyli ideami, to intelekt czynny musi je z wrażeń zmysłowych wydobyć i odmaterializować, aby w ten sposób poprzez swą aktualną, przedmiotową i wewnętrzną zrozumiałość mogły być zasymilowane, czyli uprzystępnione intelektowi możliwościowemu, właściwie poznającemu⁶.

Działanie więc intelektu, który wyróżnia i zatrzymuje konstytutywne właściwości rzeczy, na podstawie których buduje jej poznawczy obraz, czyli pojęcie – z pominięciem elementów jednostkowo-materialnych, które są pochodną cech konstytutywnych – nazywa się procesem abstrakcji⁷.

Należy nadmienić, że w działaniu abstrakcyjnym intelekt czynny pobudza do poznania i jest jego warunkiem, lecz sam nie poznaje w sposób właściwy. Przez Arystotelesa był on porównywany do światła, które jest warunkiem widzialności rzeczy, bo oświetlając ukolorowane przedmioty, sprawia, że one mogą być widzialne. Z tego powodu światło intelektu czynnego nie jest poznawaniem, ale czynnością poprzedzającą poznanie; jest pewnego rodzaju iluminacją rozświetlającą to wszystko, co może być intelektualnie poznane w przedmiotach materialnych i w wyobrażeniach. Rzeczy, które za pośrednictwem wyobrażeń są już obecne w duszy, stają się inteligibilne, kiedy zostają

⁵ Por. np. A. Maryniarczyk, dz. cyt., 52.

⁶ Intelekt właściwie poznający nosi różne nazwy: możliwościowy lub bierny, w zależności od tego, który jego aspekt zostaje zaakcentowany w procesie poznawczym – czy aspekt bycia w możliwości wobec przedmiotu poznania, czy aspekt bierności w stosunku do istniejącego konkretnego. Podkreślają to w swych pracach: E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 292; M. A. Krapiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 175-176.

⁷ Por. np. A. Maryniarczyk, dz. cyt., 52.

odmaterializowane, tzn. uwolnione od uwarunkowań materialnych i jednostkowych, i jako takie zwą się istotami rzeczy.

Sposób działania intelektu czynnego był porównywany także do działania artysty. Tak jak artysta posługuje się narzędziem w celu wyprodukowania w jakimś materiale dzieła artystycznego, tak intelekt czynny posługuje się wyobrażeniem, aby w intelekcie możliwościowym uwyraźnić pewne determinacje, zwane formami intelektualno-poznawczymi wrażonymi (*species intelligibilis impressa*). Na ich podstawie w końcowym rezultacie poznawczym formy te jawią się jako przedmiot poznania w akcji, jako w pełni uświadomiona treść, komunikowalne pojęcie, zwane formą intelektualno-poznawczą wyrażoną (*species intelligibilis expressa*)⁸.

W abstrakcji intelektualnej hipoteza intelektu czynnego – zauważa M. A. Krapiec – jest udaną próbą rozstrzygnięcia problemu stosunku, jaki nawiązuje się w procesie poznania pomiędzy intelektem a rzeczywistością podpadającą pod zmysły. A zatem dla Arystotelesa, a później dla św. Tomasza, materialny, zmysłowo dostrzegalny świat stał się przedmiotem naukowego poznania. Poznanie ludzkie zostało związane ze światem realnym, a nie z oderwanym światem idei, i trzeba podkreślić, że to poznanie nie jest niepewne, lecz nosi w sobie wszelkie cechy poznania naukowego, bo jest ogólne, konieczne i niezmienne⁹.

Niezależnie od tego, jak w dziejach filozofii intelekt czynny był pojmowany, zawsze jego rola w procesie poznawczym była zasadnicza, gdyż był on takim czynnikiem, bez którego nie może się dokonać proces abstrakcji i w efekcie poznanie intelektualne¹⁰. Podstawową funkcją intelektu czynnego było „uduchowienie” wyobrażenia, czyli taka jego transformacja, aby jako wolne od rozciągłości i uwarunkowań materialnych mogło oddziaływać na intelekt możliwościowy. Innymi słowy, była to funkcja dematerializacji, w której chodzi o poznawcze ujęcie przedmiotu, aby przedmiot ten mógł istnieć intencjonalnie w poznającym podmiocie. Znaczenie tej funkcji u autorów, podejmujących pro-

⁸ Por. np. M. A. Krapiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 184, przypis 75; C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. I, 95.

⁹ Por. M. A. Krapiec, *Ja-człowiek*, dz. cyt., 172-175.

¹⁰ Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. I: *Poznanie*, Warszawa 1974, 288.

blem abstrakcji, jest analogiczne, nie oznacza jednak dokładnie tego samego. Istnieje między nimi różnica co do sposobu oddziaływania intelektu czynnego na wyobrażenia¹¹. Zagadnienie to wymaga więc przebadania.

3. RÓŻNORODNE POJMOWANIE FUNKCJI INTELEKTU CZYNNEGO

Pierwszym autorem, którego poglądy omówimy, jest Kajetan. Ten wymienia dwa rodzaje abstrakcji: formalną i przedmiotową. Zasadniczym jej rodzajem jest abstrakcja przedmiotowa i dlatego ona będzie przedmiotem rozważań. Intelekt czynny w tejże abstrakcji – zwany przez analogię do światła „iluminacją” – oddziałując na wyobrażenie, uwyraźniał w nim aspekty inteligibilne, zanim zostały utworzone intelektualne formy poznawcze przedmiotu¹². Światło intelektu czynnego sprawia, że w wyobrażeniu jawi się możliwość poznania istoty, czyli natury wspólnej. Nie może być poznany cały przedmiot reprezentowany przez wyobrażenie ani jego materialno-jednostkowe aspekty, lecz tylko abstrakcyjnie ujawniona istota rzeczy. Kajetan, wzorując się na Arystotelesie, działanie intelektu czynnego porównywał do światła, które, oświetlając owoc, ukazywało jego kolor, nie mówiąc jednocześnie nic o jego zapachu, smaku itp. Kolor nie mógł być ukazany inaczej, jak tylko przez oświetlenie. Bez światła kolory przynależące do przedmiotu nie byłyby widoczne. Zatem światło jest warunkiem widzialności kolorów, a nie ich przyczyną, ponieważ kolory istnieją w rzeczach zawsze, przed i po oświetleniu. Światło niczego nie dodaje do przedmiotów, lecz sprawia, że ich kolory stają się widoczne. Obecna w wyobrażeniu natura wspólna, wraz z nadejściem światła intelektu czynnego i dzięki niemu zostaje wyróżniona i widoczna, jak widoczny staje się – dzięki oświetleniu – kolor rzeczy. Dzięki działaniu intelektu czynnego nie zostają poznane wszystkie elementy wyobrażenia, lecz tylko jego istota (*quidditas*), czyli natura wspólna.

Zgodnie z powyższym tokiem rozumowania w wyobrażeniu zmysłowym były dwa aspekty: jeden reprezentujący naturę wspólną, drugi

¹¹ Na te różnice wskazuje m. in. C. A. Ferreira da Silva, *Teses fundamentais da gnoseologia de Pedro da Fonseca*, Lisboa 1959, 44.

¹² Por. C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. I, 98-101.

– własną jednostkowość danej rzeczy. Intelpekt czynny swym działaniem powodował poznawalnym jedynie pierwszy aspekt, czyli naturę wspólną, która z kolei – jako wolna od uwarunkowań „tu i teraz” – była w stanie zdeterminować do poznania intelekt możliwościowy. C. Giacon zauważa, że u Kajetana już na wstępie procesu abstrakcji natura wspólna jest obecna i funkcjonuje jako przedmiot poznania. Abstrakcja jest tu zwykłym ukazywaniem tego, co inteligibilne, a co mieści się w rzeczach materialnych¹³.

Wynika z tego, że intelekt czynny, w ujęciu Kajetana, w przeciwieństwie do teorii św. Tomasza, niczego nie zmieniał w wyobrażeniu, w żaden sposób go nie przetwarzał, pozostawiając go w dotychczasowym stanie materialności, a jego rola sprowadzała się do ukazywania natury wspólnej, jej oświecania, czyli iluminacji, a nie do abstrahowania we właściwym znaczeniu. Takie podejście przybliżało Kajetana do nurtu neoplatonisko-augustyńskiego¹⁴.

Pojawia się pewna trudność, dlaczego intelekt czynny może czynić bardziej zrozumiałą jedną część przedmiotu – istotę, niż inną część – elementy jednostkujące, skoro obie części podlegają tym samym uwarunkowaniom materialnym. Konsekwentnie należałoby twierdzić, że ani istota, ani elementy jednostkowe rzeczy nie mogą być adekwatnymi przedmiotami intelektu. Aby w tym wypadku poznanie było możliwe, materialne wyobrażenie musiałoby posiadać w sobie jakąś siłę duchową, zdolną do tworzenia skutków wyższego stopnia doskonałości, czyli intelektualnych form poznawczych. Jednak twierdzenie o działaniu władzy o niższej doskonałości – zmysłów – na władzę o wyższej doskonałości – intelekt – wydaje się nedorzecznością, więc jest konieczne, aby intelekt czynny w jakiś sposób przetworzył wyobrażenie, żeby faktycznie zachodziła proporcja w poznaniu między przyczyną i skutkiem, czyli wyobrażeniem a intelektem. Tego Kajetan nie wyjaśnia¹⁵.

Psychologiczny proces poznania intelektualnego, przedstawiony przez Fonsekę, zdaje się realizować arystotelesowsko-tomistyczną

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. VI: *Człowiek*, Warszawa 1983, 122.

¹⁵ Por. tamże.

doktrynę abstrakcji. Proces poznawczy zaczyna się od doświadczenia zmysłowego¹⁶ i wytworzenia zmysłowego obrazu rzeczy, czyli wyobrażenia, które musi być tak przysposobione, aby mogło oddziaływać na intelekt, który jest niematerialny¹⁷. Fonseca prezentuje się jako zwolennik empiryzmu genetycznego i podkreśla konieczność przyjęcia, obok intelektu możliwościowego, intelektu czynnego. Intelekt czynny spełnia, według niego, podwójną funkcję: a) ma on przede wszystkim przenieść wyobrażenie ze stanu materialnego, zmysłowego, do porządku niematerialnego, duchowego; b) następnie zaś ma uczynić poznawalnym w akcji to, co jest jedynie w możliwości¹⁸. Krótko mówiąc, jest to funkcja dematerializacji i aktualizacji.

¹⁶ „Cum omnis nostra cognitio a sensibus ortum habeat”. P. Fonseca, *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, t. I, Coloniae 1615, 208 E. *Commentariorum* należy do głównych dzieł P. Fonseki. Podstawę niniejszego opracowania stanowi następujące wydanie: P. Fonseca, *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Coloniae, t. I-III, 1615; t. IV, 1629; reprint całości Hildesheim 1964. W t. I i II *Commentariorum* tzw. *quaestiones* są zamieszczone w dwóch kolumnach na każdej stronie. Kolumny dzielą się jeszcze na sektory od A do F. Dalej cytuję: *Commentariorum* I, 208 E, gdzie I oznacza tom, 208 – kolumnę, E – sektor podanej kolumny; por. także I, 85 F - 101 F; 419 E - 422 E; II, 999 A - 1035 D.

¹⁷ „Phantasmata cum materialia sint et extensa in corpore, non possunt per se, ac vi sua agere in intellectum possibile, qui immaterialis est”. *Commentariorum* I, 209. W kolumnach 209-210 nie występuje podział na sektory od A do F, stąd przy cyfrze 209 nie występuje żadna dodatkowa litera. Por. także *Commentariorum* III, 289, 297-298, 304-305.

¹⁸ „Aristotele enim germinaque eius hac in re sectatores non ea tantum de causa ponunt intellectum agentem, ut eleuet phantasias ad agendum in intellectum possibilem, sed etiam ut rem intelligibilem potentia faciat actu intelligibilem, hoc est actu universalem. In rebus enim materialibus, quarum sola singularia pars sensitiva percipit, pro eodem accipiunt nomen actu intelligibilis (hoc est solo intellectu perceptibilis) atque actu universalis”. *Commentariorum* II, 1019 D-E. Inny tekst Fonseki na temat funkcji intelektu czynnego wyraźnie mówi: „Etsi species intelligibiles singularium ponantur, non ideo tamen supervacaneum fore intellectum agentem, quia phantasmata, cum materialia sint, et extensa in corpore, non possunt per se, ac vi sua agere in intellectum possibilem, qui immaterialis est, ad gignendas species intelligibiles, etiam singularium: sed vi alicuius agentis immaterialis, quod nos dicimus intellectum agentem. Quanquam vero Aristoteles huic rationi non est innixus expresse, eam tamen fortasse supposuit, ut dici possit, duplici de causa inductum ab eo esse intellectum agentem:

Istotą pierwszej funkcji intelektu czynnego jest uwolnienie wyobrażenia od uwarunkowań materialnych i takie jego ujęcie, aby mogło być adekwatnym przedmiotem intelektu ludzkiego. Takie rozwiązanie nie proponuje nic nowego. Fonseka jednak mówi jeszcze o drugiej funkcji. Czy chodzi mu o funkcje różne, formalnie oddzielone, czy też o dwa aspekty tej samej funkcji?

Drugą funkcją intelektu czynnego jest uczynienie poznaniem w akcie tego, co jest tylko w możliwości. W tym procesie dadzą się ustalić następujące równania: akt intelektualnego poznania = akt reprezentowany przez własną formę poznawczą = akt uniwersalny = akt abstrahujący od indywidualnych różnic¹⁹. Innymi słowy, poznawcza aktualizacja tego, co było tylko w możliwości, jest uniwersalizacją wyrażającą się w intelektualnych formach poznawczych. Wynika z tego, że dla Fonseki poznaniem w akcie jest to, co bezpośrednio jest przedstawione przez umysłową formę poznawczą, a ta zawsze jest ogólna, uniwersalna. Poznaniem aktualnym nie będzie takie poznanie intelektualne, które nie jest reprezentowane przez umysłowe formy poznawcze. Fakt ten okaże się zniemienny w przypadku poznania bytu jednostkowego. Jednostka bowiem, choć jest wprost poznawalna w swojej jednostkowości, to nie może być poznana w akcie, ponieważ nie posiada własnej formy poznawczej. Intelekt, działając jak filtr w stosunku do różnicy jednostkowej, nie jest w stanie, ze względu na swą godność, przyjmować indywidualnych form poznawczych. Forma, jaka się w nim odciska, zawsze jest naturą uniwersalną i tylko jako taka jest poznawalna w akcie²⁰.

una, expressa, altera, quae facile subintelligi potuit. Nam et perspicua erat, et ipse fortasse eam annuit eodem capite, cum dixit, omne agens esse praestantius patiente¹⁹. *Commentariorum* I, 209-210.

¹⁹ „Actu intelligibile = actu repraesentatum per speciem propriam = actu universale = actu abstractum a differentiis individuantibus¹⁹. *Commentariorum* I, 184 C - 185 C.

²⁰ Jak się później okaże, różne są motywy, dla których Fonseka odmawia możliwości poznania jednostki przez umysłowe formy poznawcze. Są nimi materialność i jednostkowość rzeczy, ale oprócz nich i przede wszystkim przyczyna owej niepoznawalności leży po stronie poznającego podmiotu. Naturalna godność ludzkiego umysłu nie pozwala przyjąć form poznawczych przedmiotów jednostkowych. Racją godności i szlachetności intelektu jest dla Fonseki zawsze dominująca. Świadczą o tym jego

W ujęciu Fonseki funkcja dematerializująca intelektu czynnego nie jest równoznaczna z funkcją tworzenia uniwersalnych form poznawczych, czyli aktualizowania tego, co jest tylko w możliwości. Obie funkcje nie mogą być sprowadzone do jednej, skoro są one formalnie od siebie różne. Motyw przyjęcia pierwszej funkcji intelektu czynnego wynikał z materialności przedmiotu lub wyobrażenia, drugiej zaś z jednostkowości jako takiej, a nade wszystko – jak się później okaże – z godności intelektu ludzkiego. Stąd pierwszą i drugą funkcję intelektu czynnego można odpowiednio jeszcze nazwać: dematerializującą i dezindywidualizującą.

W tym punkcie rozważań Fonseka zgadza się ze św. Tomaszem z Akwinu w tym, że aktualizowanie poznania to kwestia oddzielenia natury wspólnej od różnic jednostkowych i przedstawienie jej intelektowi możliwościowemu za pomocą ogólnych intelektualnych form poznawczych; natomiast różni się, twierdząc, że obie funkcje intelektu czynnego są formalnie rozdzielone. W ujęciu Akwinaty dematerializacja wyobrażenia znaczy to samo, co dezindywidualizacja, a to z kolei tyle, co uniwersalizacja i aktualizacja przedmiotu intelektualnego poznania²¹.

Fonseka nie podziela również opinii Kajetana o jego abstrakcji przedmiotowej. Nie próbuje tego, że w wyobrażeniu, pod wpływem iluminacji intelektu czynnego, bezpośrednio może się ukazać istota, czyli natura ogólna. Wyobrażenie jako coś rozciągłego i podpadające pod zmysły nigdy nie będzie mogło przedstawić natury bez uwarunkowań materialnych i jednostkowych, które sprawiają, że jest ono

wypowiedzi: „Phantasma concurret cum intellectu agente, quatenus repraesentat et naturam communem et differentiam individuam, tametsi non inde sequitur speciem intelligibilem, quem phantasma sic imprimit intellectum, sequi totam phantasmatis repraesentationem, quia subiectum non admittit speciem limitatam ad unum individuum, propter nobilitatem naturae intellectivae, ut dictum est”. Tamże, 194 B-C; por. także *Commentariorum* II, 1020 A - 1029 D; Silva, dz. cyt., 45-46.

²¹ Por. Silva, dz. cyt., 46-47. Na temat funkcji intelektu czynnego w poglądach św. Tomasza piszą m.in.: C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. I, 93-94, 104-105; tenże, *Guglielmo di Occam*, t. I, Milano 1941, 135-144; E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 307; M. A. Krapiec, *Realizm*, dz. cyt., 552-553.

intelektualnie niepoznawalne w akcie²². Współdział intelektu czynnego jest konieczny, aby poznanie dokonało się w intelektualnych formach poznawczych w intelekcie możliwościowym²³.

Po wykluczeniu kajetanowskiej poznawalności przedmiotowej w wyobrażeniu Fonseka prezentuje własną opinię, przyjmując podwójną iluminację intelektu czynnego: właściwą i niewłaściwą. Podejmując wyjaśnienie niewłaściwej, wyraźnie inspirowane jest doktryną Franciszka Sylwestra z Ferrary, który mówi o prostym współwystępowaniu wyobrażenia i intelektu w duszy człowieka. To bliskie sąsiedztwo dwóch odrębnych władz powoduje możliwość wzajemnej komunikacji i oddziaływania. Ferrariusz, posługując się teorią Pseudo-Dionizego o hierarchicznej skali bytów i możliwości oddziaływania niższych na wyższe²⁴, tłumaczy zdolność do współpracy wyobrażenia i intelektu czynnego ich zakorzeniem w jednej duszy. Z tego tytułu wyobrażenie może wytworzyć skutki o wyższej doskonałości niż te, do których zdolna jest ze swej natury władza zmysłowa. W teorii abstrakcji Franciszka z Ferrary wyobrażenie, pod wpływem radykalnego i fundamentalnego oświecenia przez intelekt czynny, zdolne jest w pewien sposób do współdziałania z nim w jego oddziaływaniu na intelekt możliwościowy, podobnie jak to miało miejsce w przypadku Kajetana²⁵.

Jak wcześniej Fonseka krytycznie odniósł się do koncepcji kardynała z Gaety, tak teraz wyróżnioną przez siebie abstrakcję niewłaściwą, odzwierciedlającą myśl tomisty z Ferrary, uważa za niewystarczającą

²² „Alii vero, quibus assentior, in ea sunt opinione, ut dicant, naturas communes non fieri actu intelligibiles universalesve, nisi in ipso intellectu possibili per species in eo impressas: vanamque esse et figmento similem eam illustrationem, qua prius naturae ordine in phantasmatis obiective intelligibiles fieri dicuntur”. *Commentarium* II, 1020 F - 1021 A. „Quocumque modo intellectus agens obiective illuminet phantasmata, sive per ipsum, sive actione aliqua, numquam tamen (...) naturam sine conditionibus individuans repraesentare poterit, cum sit corporeum, et in organo corporeo sedem habeat”. Tamże, 1022 D.

²³ Tamże. Dalsze wyjaśnienia Fonseka zamieszcza w sekcjach II-III tej samej kwestii.

²⁴ Por. *Commentarium* II, 1025 C - 1029 D; por. także C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. I, 102-103; t. II, 218.

²⁵ Por. C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. I, 102-105; Silva, dz. cyt., 50-51.

ca, gdyż proste współwystępowanie wyobrażenia i intelektu w jednej duszy nie powoduje poznania w akcie, lecz jedynie w możności. Zatem koniecznym dopełnieniem abstrakcji niewłaściwej jest abstrakcja właściwa, zwana także iluminacją²⁶.

Abstrakcja właściwa intelektu czynnego dotyczy wyłącznie momentu tworzenia się intelektualnych form poznawczych²⁷. Polega to na tym, że intelekt czynny oddziałuje swym światłem na wyobrażenie i tym samym wytwarza intelektualne formy poznawcze, które następnie wpisuje w intelekt możnościowy. Ta operacja intelektu sprawia, że natura wspólna, wcześniej już istniejąca po stronie rzeczy (*a parte rei*), staje się intelektualnie poznawalna w akcie, bez żadnych warunkowań indywidualnych²⁸. Bez działania intelektu czynnego każdy przedmiot w swej bytowej materialności pozostawałby w możności do jakiegokolwiek poznania, gdyż niemożliwe jest, aby on oddziaływał na intelekt możnościowy i przekazywał mu treści poznawcze. Dlatego konieczne są zastępcze niematerialne formy poznawcze i tak ważna funkcja intelektu czynnego, który je wytwarza²⁹.

²⁶ Swoją teorię w tym względzie Fonseka przedstawia szczególnie w *Commentariorum* II, 1020 A – 1029 D (sekcje II-III).

²⁷ „Illud manifestum, tum primum illustrari phantasmata vera operatione intellectus agentis, cum primum species intelligibiles producuntur. Namque tum primum naturae, quae in phantasmatis contractae repraesentabatur, incipiunt repraesentari abstractae, et quasi avulsae a differentiis contrahentibus, in ipsis quidem speciebus intelligibilibus formaliter in phantasmatis autem obiective, quemadmodum et in ipsis individuis quorum illa sunt imagines”. Tamże, 1026 F -1027 A; por. także Silva, dz. cyt., 51-52.

²⁸ „Nam quemadmodum dicimus, intellectum inspicere naturas communes non separatim existentes more Platónico, sed in ipsis earum individuis, ita dicere debemus, species intelligibiles non repraesentare naturas communes separatim extra sua individua, sed in eis existentes quare cum phantasmata vicem ipsorum individuorum sebeant: in ipsis quoque phantasmatis quasi obiectivis dicere possumus, et intellectum inspicere naturas communes, et species intelligibiles repraesentare”. Tamże, 1027 A-B.

²⁹ „Proprium munusformae intelligibilis est facere rem praesentem intellectui, eamque illi intelligibiliter, sive notionaliter unire”. *Commentariorum* I, 191 C; por. także Silva, dz. cyt., 55-56. „Ponimus enim nihil a nobis cognosci in hac vita, nisi per speciem aliquam, similitudinemve”. *Commentariorum* I, 154 F - 155 A.

W tym miejscu trzeba nadmienić, że według Fonseki przedstawiona w intelektualnych formach poznawczych wyabstrahowana natura wspólna może być mniej lub bardziej uniwersalna, gatunkowa lub rodzajowa. Wszystko zależy od doskonałości przekazu wyobrażenia. Wrażenie zmysłów zewnętrznych zawsze przedstawia swój przedmiot-przyczynę i zależnie od tego, czy percepcja zmysłowa natrafiła na jakąś przeszkodę (którą może stanowić np. odległość) czy nie, obraz wyobraźni będzie przedstawiał ten przedmiot w sposób bardziej lub mniej określony i wyraźny, czyli według doskonałości gatunkowej lub rodzajowej, bliższej lub dalszej³⁰. Jeżeli wyobrażenie przedstawiać będzie człowieka, to intelektualne formy poznawcze będą odpowiadać gatunkowej naturze ludzkiej; jeżeli zaś bliżej nieokreśloną istotę obdarzoną życiem zmysłowym, to wówczas takie formy przedstawiać będą rodzajową naturę zwierzęcia³¹.

W taki sposób przedstawiona przez Fonsekę abstrakcja właściwa intelektu czynnego tłumaczy nam możliwości zniwelowania dystansu między rzeczą i myślą oraz wzajemnego oddziaływania wyobrażeń i intelektu. Jak można się przekonać, władza intelektu czynnego nie jest jedyną przyczyną powstawania intelektualnych form poznawczych, lecz konieczne jest jej współdziałanie z wyobrażeniem. Powód jest prosty, albowiem intelekt jest przyczyną samą w sobie uniwersalną w stosunku do jakiegokolwiek poznawczego przedmiotu, zatem musi on otrzymać od wyobrażenia określenia determinujące, a skutkiem tego są intelektualne formy poznawcze³².

Zauważa się, że omawiani autorzy wskazują na różny sposób oddziaływania intelektu czynnego na wyobrażenie, to jednak wszyscy są zgodni w tym, że intelekt czynny jest nieodzowny. Mimo jego konieczności, nie jest on wystarczający, ponieważ w procesie poznawczym bierze też udział wyobrażenie. Innymi słowy, do wytworzenia jednego skutku, jakim jest poznanie abstrakcyjne, potrzebne są dwie przyczyny: wyobrażenie i intelekt czynny, czyli poznawany przedmiot

³⁰ Por. tamże, 199 B – 201 E.

³¹ Tamże; por. także 155 A.

³² „Intellectus agens quia est causa universalis, indiget determinatione phantasiae tamquam causae particulis ad huius, vel illius universalis naturae abstractionem”. *Commentariorum* II, 1018 E.

i poznający podmiot. Jednak jak funkcja intelektu czynnego, tak sposób przyczynowania wyobrażenia nie jest jednakowo pojmowalny.

4. JAKI RODZAJ PRZYCZYNOWOŚCI STANOWI WYOBRAŻENIE W PROCESIE POZNANIA ABSTRAKCYJNEGO?

W abstrakcji intelektualnej św. Tomasza z Akwinu wyobrażenie funkcjonuje jako narzędzie intelektu czynnego. Intelektualne formy poznawcze, jako końcowy efekt procesu poznawczego, miałyby w intelekcie czynnym przyczynę główną i pierwszą, w wyobrażeniu zaś przyczynę instrumentalną i drugorzędą³³.

Doktryna przyczynowości instrumentalnej nie doczekała się kontynuacji u komentatorów Tomaszowej myśli: Kajetana i Franciszka z Ferrary³⁴. Tym bardziej teoria ta nie została podjęta przez D. Szkota i W. Ockhama, którzy nie zajmowali się bliżej precyzowaniem, jakiego rodzaju przyczyną jest wyobrażenie³⁵. F. Suarez wybrał stanowisko pośrednie między pozycją Szkota i Ockhama z jednej strony, a pozycją Kajetana i Franciszka z Ferrary z drugiej. Według autora *Disputationes metaphysicae*, wyobrażenie służy intelektowi czynnemu jako model i wzór, stanowi okazję do poznania³⁶. Kiedy w wyobraźni pojawia się uformowany obraz jakiejś rzeczy, wówczas intelekt czynny jakby ją odmalowuje w intelekcie możliwościowym, tworząc tym samym intelektualne formy poznawcze danej rzeczy. Jeżeli w tym wypadku jest

³³ Zagadnienie to poruszają m.in. C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. I, 103-104; F. X. Maquart, *Elementa philosophiae seu brevis philosophiae speculative synthesis ad studiorum theologiae manuducens*, t. II: *Metaphysica ostensiva: ontologia; theologia naturalis*, Parisiis 1937, 371-375; G. Rabeau, *Species-Verbum. L'activite intellectuelle elementaire selon S. Thomas d'Aquin*, Paris 1938, 36, 58-59; Silva, dz. cyt., 53-54.

³⁴ Różnice w rozumieniu tego punktu rozważanej kwestii między św. Tomaszem a Kajetanem i Franciszkiem z Ferrary podaje C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. I, 99-108.

³⁵ Tamże, s. 107-108; tenże, *Guglielmo di Occam*, t. I, 189; por. także E. Gilson, *J. D. Scot*, dz. cyt., 512-543; P. Minges, dz. cyt., t. I, 186-223.

³⁶ Por. C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. I, 108.

mowa o pewnej przyczynowości, to wyobrażenie byłoby przyczyną materialną i wzorcą³⁷.

Fonseka w rozważanej kwestii początkowo skłania się ku stanowisku Tomaszowemu, opowiadając się za przyczynowością instrumentalną wyobrażenia³⁸; ostatecznie przyjmuje pogląd, jego zdaniem, bardziej powszechny i racjonalny. Twierdzi, że wyobrażenie spełnia raczej rolę przyczyny sprawczej i materialnej niż instrumentalnej³⁹. W tym miejscu można stwierdzić daleko posuniętą zgodność pomiędzy inicjatorem filozoficznej szkoły jezuickiej, jak nazywano Fonsekę, a Suarezem, twórcą tej szkoły. Obaj mówią o intelekcie możnościowym jako o lustrze, w którym odzwierciedla się poznawany przedmiot. Jak wystarcza przedmiot umieszczony przed lustrem, aby w nim uformował się obraz danego przedmiotu, tak również jest wystarczające, aby przedmiot znalazł się przed zmysłami i intelektem dla uformowania w obu tych władzach obrazu reprezentującego ten sam przedmiot według różnych jego doskonałości. Tym obrazem w intelekcie będą formy poznawcze⁴⁰.

W takim rozumieniu intelekt czynny, posługując się wyobrażeniem jako wzorem i modelem, wyciskał w intelekcie możnościowym jak najrozleglejsze aspekty rzeczywistości, reprezentowane w modelu i wzorze. Inaczej mówiąc, intelekt czynny odzwierciedlał w intelekcie możnościowym całą zawartość wyobrażenia, zarówno naturę współ-

³⁷ O wyobrażeniu jako przyczynie materialnej i wzorczej w teorii Suareza piszą m.in.: C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. II, 218-219; tenże, *Guglielmo di Occam*, t. I, 378; J. Alejandro, *La gnoseologia del Doctor Eximio y la acusacion nominalista*, Comillas 1948, 331-332.

³⁸ „Namque ad productionem speciei intelligibilis, aut concurrunt cum agente, ut eius instrumenta, aut ut dispositiones possibilis”. *Commentariorum* I, 188 D. Powiedzieliśmy „początkowo”, ponieważ w tej samej sekcji znajdujemy inną wypowiedź: „Reducitur phantasmatum concursus cum intellectu agente ad concursum efficientis causae: si posterior, ad concursum causae materialis”. Tamże, 189 B.

³⁹ „Phantasma potius concurrere cum intellectu agente in genere causae efficientis, quam dispositivae, quae ad materialem reducitur (...) est enim ea sententia et communior, ut eo loco diximus, et rationi magis consentanea”. *Commentariorum* II, 1035 B-C; por. także Silva, dz. cyt., 54; C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. II, 54.

⁴⁰ Por. Silva, dz. cyt., 52-53; C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. II, 112.

ną, jak i jednostkowość⁴¹. Suarez w stosunku do Fonseki pójdzie jeszcze dalej w swoich twierdzeniach, w których zanikają różnice między poznaniem zmysłowym i poznaniem intelektualnym, między aktywnością i biernością tego procesu, gubi się rzeczywiste oddziaływanie intelektu czynnego na wyobrażenie, a także jawi się problem nominalistycznego traktowania zagadnienia poznania bytu jednostkowego⁴². W tym względzie Fonseka i Suarez ulegają wpływom spirytualizmu neoplatońsko-augustyńskiego, zgodnie z którym zacierano ostrą granicę między sferą zmysłową i umysłową człowieka, między poznaniem zmysłowym i poznaniem umysłowym⁴³.

W ujęciu Fonseki operacja intelektu czynnego, jak już zaznaczono, ogranicza się do tworzenia ogólnych intelektualnych form poznawczych i wpisania ich w intelekt możliwościowy. Ponieważ zaś formy poznawcze formalnie przedstawiają naturę wspólną, oddzielną od różnic jednostkowych, to takie działanie intelektu czynnego jest bezpośrednio naturalną i prawdziwą abstrakcją. Abstrakcja bowiem, zdaniem tego autora, jest wyciąganiem obrazu spod ukrywającej go powłoki i ukazywaniem tego, co było pod nią ukryte⁴⁴, albo inaczej – jest to poznanie natury wspólnej w jej stanie „czystości” i „wolności”, w jakim znajduje się bez powiązania z określonymi różnicami⁴⁵.

⁴¹ Por. C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. II, 214-215, 219.

⁴² Na szereg tych i tym podobnych trudności w filozofii Suareza wskazuje C. Giacon. Zdaniem tego autora przed podobnymi problemami ustrzegł się św. Tomasz. Por. tegoż, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. II, 217-224.

⁴³ Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, dz. cyt., t. VI, 121-122.

⁴⁴ „Abstrahere enim nihil aliud est, quam ab aliquo quasi invilucro trahere, ac preferre in lucern id, quod in eo latebat, aut ex eo non colligebatur”. *Commentariorum* III, 55b E. W innym tekście Fonseka pisze: „Quatenus vero homo abstractus est, et quasi avulsus a differentiis, quibus in suis particularibus contractus erat, nulla ei datur nova unitas: sed hoc tantum sit per abstractionem, ut liberetur a differentiis contrahentibus et quod inde sequitur, ab unitatibus numeralibus quae illas consequuntur, et multiplicatione item sui formalisque unitatis propriae, suae quae et naturae, et unitatis solitudini, absolutionique, ut sic dicam, restitatur. (...) Abstractio enim nihil confert, sed aufert, nisi ipsam si velis, nuditatem, veluti in homine, qui indumenta abstrahuntur”. *Commentariorum* II, 963 B-C.

⁴⁵ „Nam cum intellectus organo corporeo non sit affixus, nihil iam repugnat, quo minus apprehendere possit naturam communem, non ut est facta haec aut illa per dif-

Fonseka nazywa tę abstrakcję także habitualną, ze względu na to, że intelektualne formy poznawcze w sposób habitualny reprezentują naturę wspólną oraz że stale i nierozłącznie są powiązane z intelektem możnościowym⁴⁶. Abstrakcję habitualną przeciwstawia aktualnej, która dokonuje się w intelekcie możnościowym i przez ten intelekt, w wyniku czego formułowane pojęcie rzeczy jest czysto aktualnym podobieństwem natury wspólnej⁴⁷. A zatem istnieją dwa zasadnicze rodzaje abstrakcji. Pierwsza z nich, habitualna, służy do wytwarzania ogólnych intelektualnych form poznawczych przez intelekt czynny przy współdziałaniu wyobrażenia, natomiast abstrakcja aktualna służy do pojęcia rzeczy jednostkowej, gdzie głównym aktorem i sceną rozgrywania się akcji jest intelekt możnościowy. Dwa typy abstrakcji miały służyć Fonsece do tego celu, aby połączyć abstrakcję uniwersalizującą z poznaniem intelektualnym bytu jednostkowego⁴⁸.

5. UWAGI KOŃCOWE

Ostatecznie można stwierdzić, że Fonseka próbuje wypracować własną doktrynę abstrakcji, możliwą do zaakceptowania przez wszystkich i łączącą wszelkie subtelnosci i niuanse dotychczas istniejących

ferentiam contrahentem, sed in sua illa puritate et quasi liberte, qua contractionem antecedit". Tamże, 1004 B-C.

⁴⁶ „Abstractio naturae communis ab iis differentiis, quibus contracta est non fiat, nisi per speciem intelligibilem, quia nudata contrahentibus differentiis repraesentatur, aut per conceptum, quo eodem pacto concipitur: his enim modis quaelibet natura communis intellectui obici potest, vel habitu scilicet, vel actu". Tamże, 965 D.

⁴⁷ „Iam vero, cum duplex sit apprehensio simplex, una habitualis, quae sit per impressam speciei, qua repraesentatur obiectum; actualis altera, quae sit per apprehendendi, expressamque similitudinem (si quando ea per actum apprehendendi, cognoscendive exprimitur); duplex quoque esse poterit abstractio praecisionis universalium: una habitualis, si fiat per species impressas, et habitualiter inhaerentes: altera actualis, si fiat per actum apprehendendi id, quod repraesentatur". Tamże, 1001 A- B; por. także III, 298b C-D. Na powyższe rozróżnienie Fonseki wskazuje w swojej pracy Silva, dz. cyt., 54, 58; C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. II, 54.

⁴⁸ Na temat poznania bytu jednostkowego por. K. Gryzenia, „*Primum cognitum*” w *filozoficznej szkole jezuickiej*, w: *Philosophia vitam alere*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, 183-198.

teorii. W jego doktrynie widzimy elementy pochodzące z tomizmu, z różnymi jego odmianami, oraz pewne motywy właściwe dla późniejszych poglądów Suareza. Faktem jest, że Fonseka wykazuje ogromną erudycję; określając swoje stanowisko, zajmuje odpowiednią postawę wobec istniejących już teorii, negując je, bądź ukazując – w jego przekonaniu – ich właściwy sens, bądź też przejmując niektóre elementy. Podejmując problem funkcji dematerializującej intelektu czynnego, zbliża się do interpretacji św. Tomasza, lecz jej nie powtarza, tym bardziej, że wyróżnia drugą funkcję, aktualizującą, realnie różną od pierwszej. Z kolei we wzajemnym oddziaływaniu na siebie wyobrażenia i intelektu czynnego, poprzez twierdzenie, iż wyobrażenie spełnia wobec intelektualnych form rolę przyczyny sprawczej i materialnej, będzie w dużej mierze zwiastunem poglądów Suareza.

W celu uzgodnienia różnych teorii Fonseka, zgodnie z duchem swoich czasów, wprowadza różne podziały, wyróżnia funkcje, które miały zapewnić jedność i jasność jego filozoficznej myśli. Sam utrzymuje, że udaje mu się uzgodnić i wyjaśnić różne tezy św. Tomasza, Szkota, Duranda, Ockhama, Biela, Alberta Wielkiego, Bonawentury, Aleksandra z Hales, Kapreola i Kajetana⁴⁹.

C. Giacon słusznie konkluduje, że omawiany filozof był bliski arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji abstrakcji, ze względu na założenie, iż rzeczy materialne nie są zrozumiałe w akcie, a kiedy są poznane, są abstrakcyjne i uniwersalne. Zgodnie z tym założeniem Fonseka wnioskował, że jednostkowość, ukonstytuowana w materii, nie jest elementem formalnym i inteligibilnym, a intelekt, który poznaje abstrahując, nie poznaje jednostkowości bytu materialnego. Jednak tendencja łączenia różnych teorii narusza koncepcję tomistyczną. Mistrz jezuicki, przyjmując możliwość poznania jednostki, modyfikuje całą doktrynę abstrakcji i w tym celu wyróżnia inny jej rodzaj, a mianowicie abstrakcję aktualną⁵⁰.

Abstrakcja aktualna, czyli tworzenie pojęcia bytu jednostkowego w intelekcie możliwościowym, zakłada wcześniejszą abstrakcję habitualną. Bez abstrakcji habitualnej nie byłaby możliwa ani abstrakcja

⁴⁹ Por. *Commentariorum* III, 255b A – 256b B, 259a B – 262b B (sekcje I i IV).

⁵⁰ Por. C. Giacon, *La seconda scolastica*, dz. cyt., t. II, 54; tenże, *O Neo-aristotelismo de Pedro da Fonseca*, *Revista Portuguesa de Filosofia* 9 (1953), 413.

aktualna, ani jakiegokolwiek inne poznanie. W związku z tym nasuwają się pewne wątpliwości, jak to jest możliwe, aby poznanie ogólne było konieczne do poznania jednostek. Najpierw Fonseka twierdził, że w poznaniu abstrakcyjnym wychodzi się od poznania rzeczy jednostkowych, teraz twierdzi, że poznanie abstrakcyjne, ogólne stoi u podłoża poznania jednostek.

Wszystkim omawianym autorom nie można odmówić przenikliwości i dociekliwości. Stąd wprowadzane przez nich wielorakie rozróżnienia, podziały i subtelne dystynkcje. Tak się dzieje np. z podziałem abstrakcji na formalną i przedmiotową, niewłaściwą i właściwą, habitualną i aktualną, czy z wykazywaniem różnych i odrębnych funkcji intelektu czynnego itp. Spośród różnych nurtów filozoficznych zauważa się niemały wpływ spirytualizmu neoplatońskiego i nominalizmu. Przykładem tej tendencji jest twierdzenie Fonseki i Suareza, że wyobrażenie jest przyczyną wzorczą i materialną poznania abstrakcyjnego. Zgodnie z tym przekonaniem wszystko to, co mieści się w wyobrażeniu musi odzwierciedlać się w intelekcie, tym samym znosi się różnicę między poznaniem zmysłowym i umysłowym, między przedmiotem i podmiotem. Takie właśnie ustalenia potwierdzają jedną z interpretacji, że jest to krok w kierunku kartezjanizmu z jego filozofią podmiotu⁵¹.

MODERN DISPUTE OVER ABSTRACTION

Summary

The issue of modern dispute over abstraction undertaken in this article takes into consideration, above all, three authors: Cajetan (Thomas de Vio), Pedro da Fonseca and Francisco Suarez. Cajetan, as a member of the Dominican order, represented Thomistic thought and in the early phase of the modern period was the most influential.

Fonseca was at the beginning of the forming of the Jesuit philosophical school, not burdened by the tradition of his order, that is either Thomistic or Scottish tradition. Suarez, Fonseca's successor, was widely recognized in the 17th century. One should also remember that nominalism, even though quite fundamentally criticized at that time, had quite a significant impact.

⁵¹ Por. A. Maryniarczyk, dz. cyt., 53-54.

We deal here with merging of diverse orientations and the intention of this study is to show how the issue of abstraction was presented, with the special focus of Fonseca's approach. Fonseca is not very well known, but his solutions decided not only the philosophical face of so-called 'suarezianism' but – as it is believed – were the link in shaping philosophical culture of next generations.

There is no denying that all discussed authors show perceptiveness and inquisitiveness, hence multiple differentiations, divisions and subtle distinctions. This is what happens for example with the division of abstraction into formal and objective, typical and untypical, habitual and actual or with displaying different and separate functions of active intellect etc. Among various philosophical currents, quite a big influence of neo-Platonic spiritualism and nominalism can be noticed. An example of this tendency is Fonseca's and Suarez' theorem that idea is the model and material cause of abstract cognition. According to this conviction everything that is contained in idea must reflect in intellect. This way the difference between sensory and intellectual cognition, between subject and object is abolished.

These findings confirm one of the interpretations that this is a step towards Cartesianism with its philosophy of the subject.