



ZWIĄZEK DZIAŁANIA INTELEKTU CZYNNEGO Z „INTELLIGERE” I „RATIOCINARI” W UJĘCIU TOMASZA Z AKWINU

1. Wprowadzenie

Zagadnienie intelektu czynnego zostało wprowadzone do rozważań filozoficznych przez Arystotelesa. Ze względu na jedność niematerialnej duszy i ciała w człowieku i wynikający z tego związek poznania intelektualnego z poznaniem zmysłowym, Stagiryta odróżnił w strukturze człowieka dwa intelekty: bierny, będący władzą receptywną, w której dokonuje się akt poznania intelektualnego oraz drugi intelekt, nazwany później czynnym, którego zadaniem jest dostosowanie poznawczego wpływu bytu do intelektu biernego¹.

Z powodu niejasnych określeń własności intelektu w III księdze *O duszy* Arystotelesa filozofowie arabscy, przede wszystkim Awicenna i Awerroes, upowszechnili rozumienie intelektu czynnego jako odrębnej od człowieka substancji, która dzięki zewnętrznemu wpływowi jest przyczyną jego intelektualnego poznania.

W XIII-wiecznej Europie pojawiają się pisma Arystotelesa tłumaczone bezpośrednio z greki, co pozwala scholastykom poznać myśl Filozofa w całym jej bogactwie. Recepcja arystotelizmu jest jednak zarazem związana z wpływem filozofów arabskich, co wymagało odróżnienia myśli samego Arystotelesa od jego komentatorów. Dodatkową trudnością jest sprzeczność między niektórymi poglądami filozoficznymi nurtu perypatetyckiego a objawieniem chrześcijańskim, co wymagało jednocześnie określenia wartości i znaczenia metafizyki Arystotelesa dla filozofii i teologii chrześcijańskiej.

W takim kontekście historycznym rozwija się myśl Tomasza z Akwinu. Jego teksty są świadectwem bezpośredniej recepcji arystotelizmu, są też polemiką z poglądami filozofów arabskich i ich europejskich zwolenników, określanymi zwykle jako awerroiści łańcący.

¹ Arystoteles, *De Anima*, III, 430a10-19

Oprócz jednak wartości historycznych ujęcia Tomasza dotyczące metafizyki, antropologii, teorii poznania czy innych dziedzin filozoficznych stały się przedmiotem osobnych analiz filozofów poszukujących tak jak on zrozumienia rzeczywistości. Myśl Akwinaty nie jest bowiem sumą czy zwykłym zestawieniem różnych teorii metalicznych, jest własną filozofią Tomasza, inną zarówno od arystotelizmu czy neoplatonizmu, (choć często korzystającą w wykładzie z ich języków), identyfikującą istnienie i istotę jako pryncypia bytu, pozwalając dzięki temu dokonać pełniejszej analizy struktury czy działań danego bytu.

Z tych właśnie powodów nieniejsze studium poświęcone kwestii działania intelektu czynnego (a więc problemu rozważanego zarówno w ramach antropologii jak i teorii poznania) nie ma charakteru ściśle historycznego, lecz problemowego. Wydobyte z tekstów Akwinaty ujęć dotyczących sposobu działania intelektu czynnego, powiązanie ich z innymi wyjaśnieniami na temat ludzkiego poznania intelektualnego pozwoli na zarysowanie pełniejszego obrazu teorii poznania a jednocześnie da szansę na zrozumienie i ewentualne zdystansowanie ujęć tomistów.

„Novum” takiego ujęcia polega przede wszystkim na umieszczeniu wyjaśnień dotyczących działania intelektu czynnego w perspektywie rozumienia intelektualnego – „intelligere” i rozumowania czyli „ratiocinatio”. Wydaje się bowiem, że głównym problemem analiz tomistycznych poświęconych intelektowi czynnemu jest właśnie nie uwzględnienie problemu skutku poznania wywołanego w intelekcie, jak i sposobu wyrażania na zewnątrz poprzez tworzone pojęcie. Inaczej jeszcze mówiąc, działanie intelektu czynnego jest rozpatrywane niejako autonomicznie, bez pokazania związku z działaniem intelektu biernego, przez co zazwyczaj nabiera charakteru bliższego idealizmowi i racjonalizmowi.

Działanie intelektu czynnego jest przez Tomasza ujmowane w dwóch aspektach. Najpierw jest to poznawcze dostosowanie wpływu bytu do potrzeb intelektu biernego. Jest to wobec tego udział intelektu w recepcji poznawczej, której kresem jest akt rozumienia intelektualnego. Drugim jest natomiast udział intelektu czynnego w tworzeniu pojęć, w przeprowadzaniu rozumowań, szerzej zaś jeszcze mówiąc, udział w tworzeniu wiedzy².

Analizując wyjaśnienia Tomasza z Akwinu dotyczące działania intelektu czynnego trzeba pamiętać, że korzysta on wprawdzie z terminologii już wypracowanej, ale która nie zawsze pozwala mu na precyzyjne oddanie własnej myśli. Ważne będzie wobec tego ustalenie nie tyle znaczenia samego terminu, co jego metafizyczny desygnat. Ponadto, działanie intelektu czynnego jest związane

² S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, I, 19, 5, 1, ad 7: „dicendum quod duplex est operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus, III *de Anima*, text. 21, nominat intelligentiam indivisibilem, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione et divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius”. Korzystam z wydania: S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, editio nova cura R. P. Mandonnet OP, t.I-II, Parisiis 1929; S. Thomae Aquinatis *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, recognovit atque iterum edidit R. P. M. F. Moos OP, t.III, Parisiis 1933. W oznaczeniu cytatów stosowany jest skrót: *In I Sent*, (w którym cyfra rzymska oznacza księgę), zaś cyfry arabskie dystynkcję, kwestię, artykuł, ewentualnie kwestiunkulę.

z działaniem intelektu biernego. Konieczne będzie zatem uwzględnienie w tych rozważaniach wyjaśnień czym jest dla Tomasza akt poznania intelektualnego, na czym on polega i co jest jego wyrazem czy manifestacją.

2. Intelekt czynny jako władza

Akwinata określa intelekt czynny jako władzę człowieka, czyli bezpośrednią zasadą działania³, wyznaczoną przez duszę rozumną i w niej zapodmiotowaną⁴. Specyficzną cechą tej władzy jest niematerialność, będąca zresztą swego rodzaju zasadą intelektualności⁵. Jest to o tyle ważne, ponieważ samo poznanie intelektualne Akwinata rozumie jako coś co ma niematerialny charakter⁶.

Samo odróżnienie dwóch intelektów w duszy ludzkiej, dokonane przez Arystotelesa i akceptowane przez Tomasza z Akwinu, wynika z rozumienia poznania ludzkiego jako pewnej zmiany dokonującej się w człowieku. Zmiana taka może dokonać się dzięki dwóm elementom: biernemu,

³ Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae*, I, 79, 1, c.: „Respondeo dicendum quo necesse est dicere (...), quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc nim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia operantis, quando ipsa operatio sit eius esse: sicut nim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse (...) in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis”. Korzystam z wydania: Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae*, Editio altera paululum emendata, Milano, 1988. W oznaczaniu cytatów stosowany jest skrót: *Sum. Theol.*, po którym cyfra rzymska oznacza pierwszą część, cyfry arabskie kwestię i artykuł.

⁴ *Quaestio disputata De anima*, 5, c., 234-240: „Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo”. Korzystam z wydania: *Quaestio disputata De anima*, w: Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XXIV, 1, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma – Paris, 1996. W oznaczaniu cytatów stosowany jest skrót: *De an.*, po którym cyfry arabskie oznaczają kwestię i artykuł oraz numery wierszy.

⁵ *Summa contra Gentiles*, II, 77, ad „Si quis” : „Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem; et, ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi”. Korzystam z wydania: *Summa contra Gentiles*, w: Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M., t. 13-15, Romae, Apud sedem commissionis Leoninae, 1918-1930. W oznaczaniu cytatów stosowany jest skrót: *Contra Gent.*, po którym cyfra rzymska oznacza księgę, cyfra arabska rozdział, a słowa cudzysłowu są pierwszymi z danego akapitu.

⁶ *Compendium theologiae*, 79, ad „Item” : „Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas que in sua natura sunt materiales, abstrahendo formam uniwersalem a materialibus conditionibus indiuiduantibus”. Korzystam z wydania: *Compendium Theologiae*, w: Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma 1976 Editori di San Tommaso, 1-205. W oznaczaniu cytatów stosowany jest skrót: *Compend. Theol.*, po którym cyfra arabska oznacza rozdział.

który Filozof nazywa możliwością oraz czynnemu, który jest nazwany aktem albo przyczyną. Odróżnienie możliwości i aktu dotyczy także działań człowieka i z tej racji mówi się o intelekcie biernym oraz intelekcie czynnym⁷. Określenie intelektu jako możliwości albo jako aktu odnosi się do sposobu ich działania, nie zaś do ich pozycji w strukturze bytowej człowieka. Możliwość w odniesieniu do intelektu podkreśla jego bierność, podatność na pobudzenie przez drugi byt oddziałujący na władze poznawcze człowieka. Akt z kolei wskazuje, że intelekt jest władzą czynną, wpływającą na postać poznawczą bytu.

Intelekt czynny jest oprócz tego określony przez Arystotelesa jako sprawność (*habitus*) oraz światło (*lumen*)⁸.

„*Habitus*” w pierwszym znaczeniu oznacza sprawność, jako nabytą przez władzę umiejętność dobrego wykonywania swego działania. Jednak w odniesieniu do intelektu czynnego Filozof używa tego terminu w innym znaczeniu, mianowicie w odniesieniu do formy lub natury. W takim znaczeniu „*habitus*” oznacza wykluczenie braku oraz możliwości⁹. Jest jednocześnie podkreśleniem, że intelekt posiada już określony sposób działania. Nie jest zatem czymś dopiero kształtowanym, formowanym, ale że sposób jego działania wynika z samej natury człowieka.

Wyraża to także porównanie intelektu czynnego do światła. Rola światła polega na przeniknięciu przezroczystego powietrza, przez co kolory i barwy, same z siebie widzialne, mogą pobudzić wzrok. Intelekt czynny natomiast wpływa w taki sposób na postać poznawczą bytu, iż może ona z kolei zaktualizować intelekt bierny¹⁰. Istotne wydaje się przede wszystkim podkreślenie, że sam

⁷ *Sententia libri de Anima*, III, cap. 4, 8-23: „Ponit ergo circa primum talem rationem: *in omni natura* quo est quandoque in potencia et quandoque in actu oportet ponere *aliquid* quod est sicut *materia in unoquoque genere* (quod scilicet est in potencia ad *ognia* quo sunt illius generis), et aliud quod est sicut *causa* agens et *factium*, quod ita de habet *in faciendo ognia* sicut *ars ad materiam*; set anima secundum partem intellectiuam quandoque est in potencia et quandoque in actu; *nesesse* est igitur *in anima* intellectiua *esse has differencias*, ut scilicet sit uzus *intellectus in quo* possunt *omnia* intelligibilia ferii (et hic est intellectus possibilis, de quo supra dictum est) et alias intellectus sit ad hoc quod possit *omnia* intelligibilia *facere* in actu (qui uocatur intellectus agens) et est *sicut habitu quidam*”. Korzystam z wydania: *Sententia libri de Anima*, w: Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t. XLV, 1, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma-Paris 1984. W oznaczaniu cytatów stosowany jest skrót: *In de Anima*, po którym cyfra rzymska oznacza księgę, cyfra arabska rozdział oraz numery wierszy.

⁸ *Contra Gent.*, II, 78, ad „Amplius”: „Aristoteles dicit quod intellectus agens est sicut habitus, quod est lumen”.

⁹ *In de Anima*, III, 4, 36-42: „Dicendum est ergo quo <habitus> hic accipitur secundum quod Philosophus frequenter consuevit nominale omnem formam et naturam habitum, prout habitus distinguitur contra priuationem et potenciam, ut sic per hoc quod nominat eum habitum distinguat eum ab intellectu possibili qui est in potencia”.

¹⁰ *Quaestio disputata De anima*, 4, ad 4, 188-194, 201-207: „Et ideo alii dicunt, et melius, quod lumen necessarium est ad uidendum in quantum perficit dyaphanum, faciens illud esse lucidum actu. Vnde Philosophus dicit in II De anima quod color est motius lucidi secundum actum (...) Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia, cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat

intelekt czynny nie tworzy postaci poznawczej. Aktualizowanie związane z jego działaniem polega raczej na ujawnieniu tego co zawarte jest w postaci poznawczej, odsłonięciu tego co było niedostrzegane niż na tworzeniu czegoś nowego. Tomasz często powtarza, że intelekt czynny nie posiada w sobie żadnych ujęć czy jakiś form poznawczych, wedle których dokonywałoby się jakieś porządkowanie wrażeń zmysłowych¹¹.

Trzeba jednocześnie dodać, że Akwinata bardzo starannie podkreśla, iż działanie intelektu czynnego jest ściśle powiązane z działaniem intelektu możnościowego. Nie można zatem zrozumieć, czym jest intelekt czynny i jak działa, bez uwzględnienia zmiany dokonującej się w intelekcie możnościowym. Stąd Tomasz zaznacza, że poznanie intelektualne, nazywane przez niego „intelligere”, obejmuje działania obu tych władz¹². Oznacza to jednocześnie, że działanie intelektu możnościowego, które stanowi kres recepcji poznawczej, pozwala zrozumieć na czym polega działanie intelektu czynnego, ponieważ poprzedza ono recepcję przez intelekt możnościowy¹³, a ponadto to właśnie akt intelektu możnościowego jest ważniejszy dla zrozumienia ludzkiego poznania

intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu. Et hoc significavit Aristoteles in III De anima cum dixit quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo”.

¹¹ *Compend. Theol.*, 88, ad „Et hoc quidem”: „Non enim [intellectus agens] sic facit intelligibilia in actu quasi ab ipso effluent in intellectum possibilem, sic enim non indigeremus fantasmatis et sensu ad intelligendum”; *De anima*, 5, ad 9: „Ad nonum dicendum quo intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatae rationes omnium rerum”; *In de Anima*, III, 4, 148-153: „si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis fantasmatis, set per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium”.

¹² *Compend. Theol.*, 87, ad „Item, omnis actio”: „Intelligere autem est operatio propria humanae speciei, oportet igitur quo intellectus agens et possibilis, qui sunt principia huius operationis (...) consequantur animam humanam a quo homo speciem habet”; *De an.*, 4, ad 8: „dicendum quo quorum intellectum, scilicet possibilem et agentis, sunt duae actiones (...) Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet quo utraque istarum actionum concurrat”.

¹³ *Contra Gent.*, II, 77, ad „Differt tamen”: „Et ideo actio intellectus agentis in phantasmate precedit receptionem intellectus possibilis”.

intelektualnego¹⁴. Dotyczy to zarówno działania intelektu czynnego w ramach recepcji poznawczej drugiego bytu jak i udziału tej władzy w tworzeniu wiedzy¹⁵.

3. Udział intelektu czynnego w recepcji poznawczej

Tomasz przyjmuje za Arystotelesem rozumienie poznania ludzkiego jako doznania tego wszystkiego czym oddziaływa byt na władze poznawcze człowieka. Poznanie ludzkie, zarówno zmysłowe jak i intelektualne, ma charakter doznania, odbioru, cechuje je więc bierność¹⁶. Jednak wrażenia wywołane we władzach zmysłowych nie mogą bezpośrednio wpłynąć i pobudzić intelektu możliwościowego. Konieczne jest zatem swego rodzaju „dostosowanie” do intelektu możliwościowego i tym właśnie zajmuje się intelekt czynny¹⁷.

Działanie intelektu czynnego, przez które dostosowuje on poznawczy wpływ drugiego bytu do potrzeb intelektu możliwościowego Akwinata nazywa abstrakcją („abstractio”, „abstrahendum”)¹⁸.

¹⁴ *Compend. theol.*, 83, ad „Sic igitur”: „Sic igitur ad intelligendum prima necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo intellectus agens qui facit intelligibilia actu”.

¹⁵ *In librum Boetii de Trinitate expositio*, 5, 3, c.: „Sciendum est igitur quod secundum Philosophum in III De anima, duplex est operatio intellectus: una que dicitur intelligentia indiuisibilium, qua cognoscit de unoquoque quid est, alia uero qua componit et diuidit, scilicet enuntiationem affirmatiuam uel negatiuam formando”. Korzystam z wydania: *Super Boetium de Trinitate, Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus L, cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Roma – Paris 1992.

¹⁶ *In de Anima*, III, 1, 66-75: „sicut sentire est quodam cognoscere et sentimus quandoque quidem in potencia quandoque autem in actu, sic et intelligere cognoscere quoddam est et quandoque quidem intelligimus in potencia quandoque autem in actu; ex hoc autem sequitur quod, cum sentire sit quoddam pati a sensibili aut aliquid simile passioni, quo intelligere sit uel *pati aliquid ab intelligibili* uel *aliquid alterum huiusmodi*, simile scilicet passioni”.

¹⁷ *Compend. theol.*, 83, ad „Inde autem”: „Sed cum in potentiis sensituius forme rerum sint particulares (...), non sunt intelligibiles actu sed potencia tantum: intellectus enim non nisi uniuersalia intelligit. Quod autem est in potencia non reducitur in actum nisi ab aliquo agente; oportet igitur quod sit aliquod agens quo species in potentiis sensitivis existentes faciat intelligibiles actu (...) necesse est igitur ponere alium intellectum, qui species intelligibiles in potencia faciat intelligibiles actu (...) et hunc dicimus intellectum agentem, quem ponere non esset necesse, si forme rerum, essent intelligibiles actu, sicut Platonici posuerunt”.

¹⁸ *De an.*, 4, c., 112-115: „oportet ponere preter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, que moueant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia”; *Compend. theol.*, 79, ad „Item, omnis ratio”: „Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas que in sua natura sunt materiales, abstrahendo formam uniuersalem a materialibus conditionibus indiuiduantibus”.

Sama nazwa jak i określenie specyfiki tego działania pochodzi od Filozofa, niemniej w tekstach Tomasza znajduje się sporo własnych akcentów, pozwalających doprecyzować pewne niejasności formuły arystotelesowskiej. Drogą do tego jest najpierw przedstawienie najważniejszych aspektów abstrakcji, które ukazują istotę problemu.

Pierwszym z nich jest na zasada samej abstrakcji poznawczej. Poznanie jest dla Arystotelesa i Tomasza wpływem realnego bytu na władze człowieka. Wedle formuły Filozofa jest to przejście z możliwości do aktu. Dotyczy ono zarówno władz zmysłowych jak i intelektualnych. Jednak byty, które poznajemy za pośrednictwem władz zmysłowych, nie mogą bezpośrednio oddziaływać na intelekt. Są niejako „niewidoczne” dla intelektu. Arystoteles mówi o nich, iż są one poznawalne intelektualnie w możliwości. Konieczne jest wobec tego ich swoiste zaktualizowanie, przeprowadzenie z możliwości do aktu¹⁹, by stały się one współmierne do intelektu możliwościowego i mogły wywołać w nim akt rozumienia²⁰.

Przejście ze stanu „intelligibile in potentia” do „intelligibile in actu” Tomasz wyjaśnia również, odwołując się do terminologii Arystotelesa, jako przejście od „particulare” do „universale”. „Particulare” i będące jego synonimem „singulare” to określenie konkretnego bytu, który dostępny jest poznaniu zmysłowemu i jako taki jest też nazwany „sensibile”²¹. Dokładniej zaś jeszcze mówiąc, jest to byt ujęty ze względu na swe materialne przypadłości, szczegółowo go określające²². Taki ujęty byt nie może oddziaływać na intelekt możliwościowy, ponieważ wrażliwy on jest na pryncypia bytu²³.

¹⁹ *Contra Gent.*, II, 77, ad „Si quis”: „Et has quidem determinatas natura rerum sensibilibus praesentant nobis phantasmata. Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilibus etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu (...) Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur intellectus agens”.

²⁰ *Quaestio disputata De veritate*, 10, 6 ad 1, 224-229: „dicendum quo formae sensibiles vel a sensibilibus abstractae non possunt agere in mentem nostram nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur; et sic efficiuntur quodam modo homogenae intellectui possibili in quem agunt”. Korzystam z wydania: *Quaestio disputata De veritate*, w: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XXII, vol. I-III, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1970-1973 Ad Sanctae Sabinae. W oznaczeniu cytatów stosowany jest skrót: *De verit.*, po którym cyfry rzymskie oznaczają kolejno kwestię i artykuł oraz numery wierszy.

²¹ *De an.*, 4, ad 5, 208-212: „dicendum quod sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimis nec in sensum nec in medium speciem alterius generis, cum species in medio et in sensu non sit nisi particularis”.

²² *De verit.*, 10, 5, c., 57-67: „Unde patet quod mens nostra directe singulare non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas quae recipiunt formas a rebus in organo corporali, et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus et secundum quo ducunt in cognitionem materiae singularis: sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiae universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiae signatae quae est individuationis principium”.

²³ *De verit.*, 10, 1, c., 105-107: „solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus quasi mensurando eas ad sua principia”.

Abstrakcja zatem i związane z nią przejście od „particulare” do „universale” jest swoistym „odsłonięciem” pryncypiów bytu, by mogły one oddziaływać na intelekt i wywołać akt rozumienia.

Jednak wyjaśnienia dotyczące „universale” zawierają pewną trudność. Otóż Tomasz mówiąc o „universale” zwraca uwagę, iż obejmuje ona te elementy bytu, które określają jego istotę i które można również wyrazić w definicji gatunkowej. W takim rozumieniu istoty pominięte zostają wszystkie „particularia”²⁴, a jednocześnie „universale” jest czymś jednym, czymś w pewnym sensie ponad wszystkimi jednostkami²⁵. Istota problemu sprowadza się zatem do odpowiedzi na pytanie: czy „universale” jest pojęciem, wyrażającym istotę jako gatunek, a samo abstrahowanie, właściwe intelektowi czynnemu, utożsamia się z tworzeniem pojęć. Odpowiedź na tak postawione pytanie jest negatywna. Trzeba przede wszystkim przypomnieć, iż to intelekt możnościowy a nie intelekt czynny poznaje drugi byt. Rola intelektu czynnego polega na swego rodzaju poznawczym dostosowaniu bytu do intelektu możnościowego. Utożsamienie abstrakcji z tworzeniem pojęć wyklucza udział intelektu możnościowego w akcie poznania, skoro całe zadanie rozpoznania spoczywa na intelekcie czynnym. Tomaszowi chodzi o podkreślenie, iż to co ujawnia intelekt czynny w trakcie abstrakcji może być później wyrażone w definicji gatunkowej, niemniej jednak samo „universale” nie jest jeszcze pojęciem. Świadczy o tym ponadto występujące w tekstach utożsamienie „universale” z intelektualną poznawalnością („intelligibilitas”)²⁶.

Takie rozumienie abstrakcji zdaje się potwierdzać trzeci akcent zawarty w tekstach Akwinata, mianowicie określenie abstrakcji jako dematerializacji postaci poznawczej. Przez dematerializację

²⁴ *De an.*, art. 4, c., 112-122: „oportet ponere (...) intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu (...) Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis. Cum enim natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diuersis, set indiuiduantia principia sint preter rationem ipsius, poterit intellectus accipere eam preter omnes conditiones indiuiduantes”.

²⁵ *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*, 10, ad 14: „dicendum quod uniuersale quod facit intellectus agens est unum in omnibus a quibus ipsum abstrahitur”. Korzystam z wydania: *Quaestio disputata De potentia*, w: Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XXIV, 2, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma – Paris, 2000.

²⁶ *In I Sent.*, 36, 1, 3, ad 3: „dicendum, quod similitudo rei quae est in anima dupliciter consideratur (...) aut secundum esse quod habet in anima, et sic attribuitur sibi intelligibilitas vel universalitas”; *In II Sent.*, 3, 1, 1, ad 3: „sed intellectus recipit formam in quantum est forma simpliciter, non indiuiduans eam, quia forma in intellectu habet esse universale”; *In II Sent.*, 17, 2, 1, ad 3: „dicendum quo (...) species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo tali rei intellectae, prout ducit in cognitionem eius, et ex hac parte habet universalitatem”.

Tomasz rozumie pominięcie przez intelekt czynny wszystkich przypadłości zapodmiotowanych w materii, a przez to dostosowanie postaci poznawczej bytu do intelektu²⁷.

Kluczowe dla zrozumienia wydaje się przede wszystkim ukazanie czym jest materia dla Tomasza. Jest ona najpierw pryncypium bytu, razem z formą wyznaczającą istotę bytu. Ze względu na fakt, iż jest ona ujęta w definicji oraz że jest podmiotem dla przypadłości, można mówić o materii wspólnej („*materia communis*”) oraz oznaczonej albo uszczegóławiającej („*signata vel individualis*”). Materia wspólna to istota bytu, w której wyznaczona została własność ilości, materia oznaczona natomiast to istota bytu wraz z wyznaczonymi przez nią i w niej zapodmiotowanymi przypadłościami. Abstrakcja polega właśnie na pominięciu materii oznaczonej i ukazaniu materii wspólnej²⁸.

Odróżnienie przez Tomasza tych dwóch typów materii wskazuje najpierw na to, że materia jest w swej istocie kompozycją różnych pryncypiów i elementów. Wyznacza ją bowiem istota bytu, związana jest z możliwością, ale w jej skład wchodzi też ilość oraz związane z nią odpowiednie jakości²⁹. Abstrakcja jako swego rodzaju dematerializacja polega na poznawczym pominięciu przypadłości, aby dotrzeć do samych pryncypiów. Nie chodzi zatem o tworzenie jakichś kompozycji „oderwanych” od bytu, niezależnych od niego, na wzór platońskich idei, które utożsamiają się z gatunkami i rodzajami. Poprzez problem „*materia universalis*”, która jest częścią bytu, ale jednocześnie stanowi pominięcie cech szczegółowych³⁰, Akwinata pokazuje, że „*species intelligibilis in actu*” czyli „*universale*” odnosi się zawsze do konkretnego jednostkowego bytu.

Określenie abstrakcji jako dematerializacji postaci poznawczej Tomasz rozumie jako ukazanie istotowych pryncypiów bytu, przede wszystkim zaś formy. Ona bowiem jest aktem i jako taka

²⁷ *Compend. theol*, 79, ad „Item, omnis ratio”: „Omnis ratio cognoscitua eo modo cognoscit quod species cogniti est apud ipsam, nam hec est sibi principium cognoscendi. Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas que in sua natura sunt materiales, abstrahendo formam uniuersalem a materialibus conditionibus indiuiduantibus, impossibile est ergo quod species rei cognitae sit in intellectu materialiter”.

²⁸ *S. Th.* I, qu. 85, ad 2: „dicendum quod quidam putaverunt quo species rei naturalia sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalia a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi (...) Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus (...) Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati”.

²⁹ *S. Th.* I, qu. 85, art. 1, ad 2: „Manifestum est autem quo quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles”.

³⁰ *De verit.*, 10, 4, ad 6, 181-187: „dicendum quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et condicionibus eius, sicut ab his carnibus et his ossibus, non tamen oportet quod abstrahat a materia universalis; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, licet non in his”.

wyznacza strukturę bytu. Rozpoznanie bytu to wskazanie na jego pryncypia³¹, w pierwszym zaś rzędzie właśnie na formę³². Uwagę zwraca użyte przez Tomasza w tym kontekście słowo „habitus”, którym wyraża on zależność między materią a formą. Wydaje się bowiem, że intelekt czynny posiada zdolność ujmowania struktury bytu właśnie ze względu na rozmaite „habitudines” między jego pryncypiami czy elementami. Przejście więc z „intelligibile in potentia” do „intelligibile in actu”, przejście z „particulare” do „universale”, owa dematerializacja to nic innego jak właśnie swego rodzaju „oświecenie” postaci poznawczej bytu przez intelekt czynny i ujawnienie tych relacji, które z kolei staną się dla intelektu możliwościowego punktem wyjścia w pełnej identyfikacji struktury bytu.

Rozszerzeniem i zarazem potwierdzeniem dotychczasowych analiz może być ukazanie tego co dokonuje się w intelekcie możliwościowym, gdy dotrze do niego postać poznawcza bytu, wyabstrahowana przez intelekt czynny.

Intelekt możliwościowy jest władzą poznawczą człowieka, będącą w stanie możliwości w stosunku do swych przedmiotów³³. Postać poznawcza bytu pełni wobec rolę swoistego bodźca, powodującego iż zaczyna on działać³⁴. Samo zaś działanie intelektu możliwościowego, sam akt tej władzy to rozumienie intelektualne („intelligere”)³⁵.

Analizując akt poznania intelektualnego Tomasz zwraca uwagę, że należy w nim odróżnić działający podmiot, którym jest intelekt możliwościowy („intelligens”) oraz swego rodzaju owoc czy kres tego działania, nazwane „intellectum”. Owo „intellectum” nie jest ani samą rzeczą, bo ta pozostaje przecież poza poznającym bytem, ani postacią poznającą, przez którą byt wpływa na intelekt, a którą można też określić jako początek czy zasadę tego działania, nie zaś jego kres³⁶. Swego

³¹ *De verit.*, 10, 1, c., 105-107: „solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus quasi mensurando eas ad sua principia”.

³² *De verit.*, 10, 5, c., 42-45: „Cognitio enim mentis humanae fertur ad res materiale prima secundum formam et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam”.

³³ *In I Sent.*, 17, 1, 4, c.: „(...) quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actu aliquod eorum”; *Contra Gent.*, I, 48, ad „Item”: „Intellectus, secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius”.

³⁴ *Contra Gent.*, II, 73, ad „Praeterea”: „Phantasmata se habent ad intellectum possibilem, ut activum quodammodo ad passivum”; *S. Th.*, I, 27, 4, c.: „intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem”.

³⁵ *In I Sent.*, 27, 2, 2, 1, c.: „Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species concepta”.

³⁶ *De pot.*, 9, 5, c.: „De ratione autem eius quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur (...) et sit extra intelligentem (...) Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum (...) Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium (...) non sicut intelligendi terminus”.

rodzaju zwieńczeniem aktu poznania intelektualnego, dokonującego się w intelekcie możnościowym, jest rozumienie czyli „intellectum”, nazywane przez Tomasza także „conceptio”³⁷ albo „verbum cordis”³⁸ lub też „verbum interius”³⁹.

„Verbum cordis” i „verbum interius” w odniesieniu do rozumienia podkreślają przede wszystkim fakt, iż jest ono dziejącą się w intelekcie możnościowym manifestacją tego czym oddział był poznany byt za pośrednictwem swej postaci poznawczej⁴⁰. Ta swoista „wypowiedź” nie ma jednak charakteru pojęciowego⁴¹. Wprawdzie słowo „conceptio”, odnoszące się do rozumienia intelektualnego (intellectum)⁴², może być tłumaczone jako pojęcie, to jednak w tekstach Akwinata zawiera się także zasadniczo inne znaczenie tego terminu, tłumaczące w jaki sposób pojawia się w intelekcie możnościowym „słowo serca” (verbum cordis). Ponieważ jest ono związane z realnym poznawczym wpływem bytu na intelekt, wywołuje w nim działanie, określając zarazem jego miarę⁴³, dlatego też Tomasz mówi, że „słowo serca” jest poczęte i zrodzone w intelekcie⁴⁴. W ten sposób

³⁷ *De verit.*, 4, 2, c., 101, 103-105, 118-119: „verbum intellectus nostri (...) est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intelligere, quod dicitur conceptio intellectus (...) ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi”.

³⁸ *De verit.*, 4,1, c., 217-218: „Sed verbum cordis, quo nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum”.

³⁹ *De pot.*, 9, 5, c.: „Hoc ergo est prima et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta (...) Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius (...) non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem”.

⁴⁰ *In II Sent.*, 11, 2, 3, c.: „Species ergo conceptae interius, secundum quod manet in simplici conceptione intellectus, habent rationem intelligibilem tantum: secundum autem quod ordinantur ab intelligente ut manifestandae alteri, habent rationem Verbi, quod dicitur verbum cordis (...) Quando ergo specie conceptam ordinat ut manifestandam alteri dicitur verbum cordis”.

⁴¹ *De verit.*, 4, 1, ad 5, 293-298: „dicendum quod, quomavis apud nos manifestatio quae est ad alterum non fit nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad se ipsum fit etiam per verbum cordis, et haec manifestatio aliam praecedat, et ideo etiam verbum interius verbum per prius dicitur”.

⁴² *De verit.*, 4, 2, c., 100-105: „(...) sciendum est quod verbum intellectus nostri (...) est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus”.

⁴³ *Compend. theol.*, 38, ad „Id autem”: „Quod autem intellectus comprehendit in intellectu formatur, intelligibili quasi agente et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili mouenti, cuius quedam similitudo est, et intellectui quasi patienti secundum quod esse intelligibile habet. Vnde id quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus uocatur”.

⁴⁴ *In III Sent.* 8, 1, ad 6: „dicendum quod genitum exiit a generante dupliciter. Uno modo secundum quod procedit in esse distinctum a generante, clausum tamen infra terminum generantis. Et hoc proprie dicitur conceptio. Alio modo secundum quo procedit in esse distinctum et manifestum (...) Et ideo etiam verbum

Akwinata podkreśla zarówno realny charakter tego oddziaływania⁴⁵ oraz to, że „słowo serca” wyraża pryncypia drugiego bytu⁴⁶.

Z problemem rozumienia intelektualnego, określonego jako „conceptio”, związane jest jeszcze jedno zagadnienie. Będąc pierwszym wyrazem, pierwszą manifestacją pryncypiów bytu w intelekcie, „conceptio” staje się punktem wyjścia dla wszystkich pojęć opisujących byt. Synonimem „conceptio” jest w tym wypadku „ens”, który nie utożsamia się z żadnym rodzajem czy gatunkiem, a który niejako „tkwi” u podstaw wszystkich pojęć i całej naszej wiedzy. Z tym pierwszym ujęciem związane są także pewne sposoby przejawiania się tego czym jest byt, którymi są „modi entis”, wyrażające różne aspekty bytu rozpoznanego przez intelekt⁴⁷. Łącząc „modi entis” z „conceptio” jako rozumieniem intelektualnym, zrodzonym w intelekcie w wyniku realnego wpływu bytu, można pokazać, że nie chodzi tu o jakieś pojęciowe działanie, lecz o to, że „verbum cordis” wyraża właśnie te sposoby manifestowania się bytu. Zatem to nie sam intelekt tworzy je czy dodaje, lecz sam byt tak wpływa na intelekt możliwościowy. Potwierdzeniem tego jest uwaga Akwinata, który wiąże owe „modi” z każdym bytem, niezależnie od jego istoty czy charakteru. Dzięki nim możliwe jest zarówno opisanie bytu ze względu na niego samego jak i swego rodzaju porównanie czy zestawienie z innymi⁴⁸.

Istotnym elementem wyjaśnień dotyczących „modi entis” jest powiązanie ich z pryncypiami bytu, które określają jego bytowanie („esse”). Dotyczy to zwłaszcza realności („res”) oraz jedności („unum”), które manifestują zapoczątkowujące byt elementy. Realność wskazuje na rzeczywisty

secundum quod distinguitur in intellectu, dicitur concipi; secundum autem quod extra pronuntiatur, potest dici per similitudinem nasci”.

⁴⁵ *De verit.*, 4, 2, c., 109-111, 122-125: „Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero (...) Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione, scilicet quod est intellectum et quod est ab alio expressum”.

⁴⁶ *In I Sent.*, 27, 2, 1, c.: „Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est verbum cordis, quod etiam ab alio dicitur verbum rei, quia est immediata similitudo ipsius rei”; *In I Sent.*, 2, 1, 3, c.: „Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accidit esse kationem, est in re: et hoc contingit proprie luando conceptio intellectus est similitudo rei”.

⁴⁷ *De verit.*, 1, 1, c., 100-102, 104-114: „illud enim quod prima intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens (...) unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt dari aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens, unde approbat etiam Philosophus in III Metaphysicae quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur”.

⁴⁸ *De verit.*, 1, 1, c., 124-129: „Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens, et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud”.

charakter istoty, jedność z kolei na wewnętrzną więź między elementami, którą można nazwać też niepodzielnością⁴⁹.

Te własności bytu pozwalają także dokonać swego rodzaju zestawienia czy porównania z innymi bytami. Ze względu na własność odrębności („aliquid”) między dwoma bytami wyznaczona jest nieprzekraczalna granica, obejmująca pryncypia i przypadłości. Odrębność będzie szczególnie podkreślać jednostkowy, osobny charakter bytu w stosunku do wszystkich pozostałych. Dwa pozostałe sposoby manifestowania się bytu, dobro („bonum”) i prawda („verum”), związane są z pożądanymi i poznawczymi władzami człowieka⁵⁰. Powiązanie ich z bytem podkreśla jednocześnie, że to sam byt i jego wpływ wywołuje działania władz człowieka.

Rozszerzenie wyjaśnień o zagadnienia związane z rozumieniem intelektualnym prowadzi do sformułowania interesujących wniosków, dotyczących charakteru abstrakcji jako sposobu działania intelektu czynnego. W takim ujęciu nie polega ona na tworzeniu pojęć, lecz jest poznawczym dostosowaniem bytu do intelektu możliwościowego.

Przejęte od Arystotelesa odróżnienie na „intelligibile in potentia” i „intelligibile in actu”, w rozważaniach Tomasza zostaje wzbogacone jeszcze o problem „intellectum in actu”. „Intelligibile in actu” jest właśnie następstwem działania intelektu czynnego na postać poznawczą bytu i uczynienie jej „czytelnej” dla intelektu możliwościowego. Nie ona jednak jest kresem relacji poznania, nie do niej ogranicza się poznanie intelektualne. Zamknięciem recepcji poznawczej jest bowiem rozumienie intelektualne czyli „intellectum in actu”. Między nimi zachodzi zależność i odpowiedniość, nie są one jednak tym samym. Dzięki takiemu ukazaniu wykluczone jest rozumienie „intelligibile in actu” jako pojęcia oraz zaznaczona jest rola intelektu możliwościowego jako receptywnej władzy poznawczej człowieka, a sam intelekt czynny jest ukazany jako władza współpracująca z intelektem możliwościowym.

Zagadnienie „słowa serca” pozwala także na inne wyjaśnienie właściwego dla abstrakcji przejścia z „particulare” do „universale”. W tradycyjnym znaczeniu, obecnym także w tekstach Akwinata, „universale” ujmuje istotę bytu wyrażoną w definicji gatunkowej, pomijającą wszystkie przypadłości i szczegółowe właściwości. Sugerowałoby to, podobnie jak przy zagadnieniu „intelligibile in actu”, traktowanie „universale” już jako pojęcia. Traktując jednak „conceptio” jako kres aktu

⁴⁹ *De verit.*, 1, 1, c., 129-142: „Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative; non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quo in hoc differt ab ente (...) quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis; negatio autem consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum”.

⁵⁰ *De verit.*, 1, 1, c., 142-150, 156-161: „Si autem modus accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum (...) convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum (...) convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum”.

poznania intelektualnego, manifestującego zarazem w intelekcie możliwościowym „modi” danego bytu, takie jak realność („res”), jedność („unum”) czy odrębność („aliquid”), Tomasz pokazuje, że rozumienie intelektualne odnosi się do konkretnego bytu i jednocześnie wyraża te jego elementy, które można później wyrazić jako rodzaje i gatunki. „Słowo serca” pokazuje, że poznanie człowieka, zarówno zmysłowe jak i intelektualne, związane jest z jednostkowymi bytami, a utworzenie pojęć odnoszących się do wielu bytów jest działaniem wtórnym, nie związanym bezpośrednio z recepcją poznawczą. W takiej zaś perspektywie „particulare” i „universale” można odnieść nie tylko do pojęć, ale do samego bytu, do jego struktury. „Particulare” odnosić się może do poszczególnych części, wyróżnionych na przykład ze względu na działania, jak władze człowieka, „universale” natomiast to byt ujęty we wszystkich swych elementach, zarówno przypadłościach jak i pryncypiach, jako właśnie pewnego rodzaju całość, której granice wyznaczają „modi entis”.

Pozwala to także inaczej wyjaśnić dematerializację, właściwą dla abstrahowania przez intelekt czynny. W rozumieniu Arystotelesa dematerializacja postaci poznawczej polega na odsłonięciu formy określającej materię. Abstrakcja zatem jest takim działaniem intelektu czynnego, które polega na wskazaniu pryncypiów, szczególnie zaś tych elementów, które mają pozycję aktu. Wydaje się jednak, że dopiero uwzględnienie problematyki „słowa serca” pozwala odpowiednio ukazać i to zagadnienie. Rozumienie intelektualne jest w intelekcie możliwościowym manifestacją własności bytu. Obejmują one całą jego zawartość, wszystkie stanowiące go tworzywa. „Słowo serca” nie jest jeszcze rozpoznaniem samych pryncypiów, ale ich przejawów, które naprowadzają na swe zasady, czego wyrazem będzie z kolei utworzenie odpowiedniej wiedzy na ich temat. Nie chodzi zatem o pominięcie materii, ale o zwrócenie uwagi na istotowe i istnieniowe własności bytu, które obejmują tworzywa bytu, zarówno te mające pozycję aktu jak i możliwości. To właśnie te własności staną się punktem wyjścia w tworzeniu wiedzy, to one będą swego rodzaju regułami określającymi jej poprawność.

4. Udział intelektu czynnego w tworzeniu wiedzy

Tomasz z Akwinu podejmuje dokonane przez Arystotelesa odróżnienie dwóch zasadniczych działań intelektu: rozumienie intelektualne, związane z ujęciem własności bytu, naprowadzających na jego pryncypia oraz łączenie bądź oddzielanie ujęć wyrażających elementy strukturalne bytu⁵¹. To pierwsze działanie – „intelligentia indivisibilium” Akwinata nazywa też „intelligere”, zaś „compositio et divisio” określa jako „ratiocinari”⁵².

⁵¹ *In I Sent.*, 19, 5, 1, ad 7: „dicendum quod sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus, III *De anima*, text. 21, nominat intelligentiam indivisibilium, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione et divisione propositionis”.

⁵² *S. Th.*, I, 79, 8, c.: „Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae (...) Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto in aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam”.

Racją tworzenia wiedzy przez człowieka jest wypracowanie ujęć uwzględniających wszystkie elementy bytu, zarówno te poznane przez władze zmysłowe jak i intelektualne i ukazanie ich zależności w bycie⁵³ oraz możliwość ujawnienia innym owoców poznawczego kontaktu z bytami⁵⁴.

Akcentem właściwym dla Tomasza jest traktowanie rozumienia intelektualnego jako fundamentu czy punktu wyjścia w tworzeniu wiedzy. Oprócz bowiem „słowa serca”, zrodzonej w intelekcie możliwościowym manifestacji własności bytu, Akwinata wymienia jeszcze „słowo wewnętrzne” (*verbum interius*) oraz „słowo zewnętrzne” (*verbum exterius*)⁵⁵. Te trzy „słowa” opisują różne etapy czy poziomy aktywności intelektualnej, w tym także tworzenie wiedzy, w co zaangażowany jest również intelekt czynny.

Tworzenie wiedzy rozpoczyna się od powstania „słowa wewnętrznego”. Jest ono samym rozumieniem intelektualnym, tym co pojawiło się w intelekcie możliwościowym człowieka w wyniku poznania bytu⁵⁶, ale już dostosowanym do ujawnienia na zewnątrz. To dostosowanie polega na przekształceniu go w wzór czy model dla słowa zewnętrznego i z tego też powodu Tomasz nazywa je wyobrażeniem głosu (*imaginatio vocis*)⁵⁷. Wiąż między „słowem wewnętrznym” a „słowem zewnętrznym” jest przez Akwinatę określona w ten sposób, że „słowo wewnętrzne” jest w stosunku do „słowa zewnętrznego” przyczyną sprawczą i celową (*causa efficiens et finalis*)⁵⁸.

Jako przyczyna celowa, „słowo wewnętrzne” określa racje tworzenia „słowa zewnętrznego”, a jest nim ujawnienie na zewnątrz naszego rozumienia intelektualnego. Można je potraktować jako

⁵³ *S. Th.*, I, 79, 8, c.: „Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfectum (...) ratiocinatio humana, secundum via inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et ursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat”.

⁵⁴ *In II Sent.*, 11, 2, 3, c.: „Species ergo conceptae interius, secundum quod manet in simplici conceptione intellectus, habent rationem intelligibilis tantum: secundum autem quod ordinantur ab intelligente ut manifestandae alteri, habent rationem verbi, quod dicitur verbum cordis (...) Quando ergo speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri dicitur verbum cordis”.

⁵⁵ *De verit.*, 4, 1, c., 194-297: „ita et in loquente triplex verbum invenitur, scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur, et hoc est verbum cordis sine voce prolatum, iterum exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocie, et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis”.

⁵⁶ *De verit.*, 4, 1, c., 184-185: „unde verbum interius est ipsum interius intellectum”.

⁵⁷ *De verit.*, 4, 1, c., 199-202: „iterum exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis”.

⁵⁸ *De verit.*, 4, 1, c., 173-175: „quamvis verbum interius naturaliter sit prius utpote exterioris causa et efficiens et finalis”.

swego rodzaju związek czy powiązanie między „słowem serca” a „słowem zewnętrznym”⁵⁹. Można też powiedzieć, że jest ono dokonaniem przez intelekt oznaczeniem (*significatio*), związaniem danego znaku zmysłowego z rozumieniem intelektualnym⁶⁰.

Władzą, która dokonuje tego zestawienia rozumienia intelektualnego i zmysłowego znaku, jest „*vis cogitativa*”. Jest ona jednym z czterech zmysłów wewnętrznych człowieka, a jej specyfiką jest zdolność tworzenia ujęć, które mogą obejmować także rozpoznane przez intelekt elementy bytu. Ze względu na jej współpracę z intelektem nazywa się ją także rozumem szczegółowym („*ratio particularis*”)⁶¹.

W takiej perspektywie rola intelektu czynnego sprawdza się do bycia swego rodzaju „łącznikiem” między intelektem możliwościowym, w którym dokonał się akt rozumienia, wyrażony w „słowie serca” a zmysłami wewnętrznymi, które dostarczają wyobrażeń, używanych z kolei do tworzenia znaków. Teksty Tomasza zawierają ponadto ciekawe dopowiedzi, związane właśnie z udziałem intelektu czynnego w tworzeniu „słowa wewnętrznego”. Akwinata zwraca bowiem uwagę, że rozumienie i odpowiadający mu znak fizyczny można ująć jako pewną więź. Związanie ich ze sobą konstytuuje relację, którą Tomasz nazywa „*intentio intelligibilis*”. Wyraża ona przyporządkowanie znaku, którego „tworzywo” związane jest z poznaniem zmysłowym, do rozumienia zrodzonego w intelekcie możliwościowym⁶². Władzą scalającą, łączącą jest zmysłowa władza osądu („*vis cogitativa*”)⁶³, niemniej jednak to właśnie intelektowi czynnemu przypisana zostaje zasadnicza rola w tworzeniu takiego ujęcia. Związane jest to, jak się wydaje, z podkreśleniem, że to nie sama „*vis cogitativa*” dokonuje tego zestawienia, nie ona jest jego inicjatorem, lecz intelekt możliwościowy, ze względu na uzyskane rozumienie. Rola intelektu czynnego polega zatem na przekazaniu do „*vis cogitativa*” wpływu rozumienia intelektualnego i swego rodzaju „naznaczeniu” danego wyobrażenia. Z tego też powodu „*intentio intelligibilis*” można tłumaczyć jako „nastawienie wyobrażenia do wyrażania rozumienia intelektualnego”.

⁵⁹ *De verit.*, 4, 1, c., 175-181: „*Finalis quidem quia verbum vocale ad hoc a nobil exprimitur ut interius verbum manifestetur, unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum; verbum autem quod exterius profertur significat id quod intellectum est*”.

⁶⁰ *S. Th.*, I, 34, 1, c.: „*Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in verso exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum (...) et iterum vox ex imaginatione procedit*”.

⁶¹ *S. Th.*, I, 78, 4, c.: „*Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis (...) est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium*”.

⁶² *De verit.*, 11, 1, ad 4, 398-402: „*dicendum quod ex sensibilibus signis quae in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles quibus utitur ad scientiam in se ipso faciendam*”.

⁶³ *In III Sent.*, 23, 2, 2, 1, ad 3: „*dicendum quod illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis (...) Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat*”.

Zależność intelektu czynnego w tworzeniu „słowa wewnętrznego” od rozumienia w intelekcie możliwościowym jest wyrażona jeszcze w inny sposób. Tomasz zwraca uwagę bowiem, że intelekt czynny nie jest jedyną zasadą tworzenia wiedzy, lecz że korzysta on z pewnych „narzędzi”, którymi są pierwsze zasady („prima principia”)⁶⁴, związane z rozumieniem intelektualnym („prima conceptio intellectus”)⁶⁵. Intelekt czynny nie ma w sobie żadnych form poznawczych odpowiadającym realnym bytom⁶⁶, a jednocześnie stwierdza, że poznanie pryncypiów jest następstwem aktu intelektu możliwościowego⁶⁷. To zatem, co zostało ujęte przez intelekt możliwościowy, a więc ujęcie własności bytu, staje się zasadą regulującą działanie intelektu czynnego w ramach tworzenia wiedzy. Dokładniej zaś jeszcze mówiąc, to rozumienie intelektualne czyli „prima conceptio” staje się zasadą regulującą działanie intelektu czynnego. Jego zdolność ujmowania własności bytu, związana z przechodzeniem postaci poznawczej ze stanu „intelligibile in potentia” do „intelligibile in actu”, w ramach tworzenia wiedzy jest objęta wpływem doznanych przez intelekt możliwościowy własności. Można powiedzieć, że światło intelektu czynnego jest ujęte w ramy pierwszych zasad bytu i w ten sposób intelekt czynny bierze udział w tworzeniu „słowa wewnętrznego”⁶⁸. W ten sposób jednocześnie jest podkreślony udział intelektu czynnego oraz rozumienia intelektualne w intelekcie możliwościowym jako fundamentu naszej wiedzy.

5. Zakończenie

Przeprowadzone rozważania pozwalają na sformułowanie kilku wniosków dotyczących Tomaszowej teorii działania intelektu czynnego. Najpierw trzeba stwierdzić, że zagadnienie to jest stałym elementem wyjaśnień Akwinaty, obecnym w prawie każdym dziele, zarówno w tych, które

⁶⁴ *In II Sent.*, 28, 1, 5, c.: „Cum enim prima principia sint sicut instrumenta intellectus agentis (...) oportet ea esse proportionata virtuti eius”.

⁶⁵ *De verit.*, 11, 1, c., 264-269: „similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas”.

⁶⁶ *De an.*, 5, ad 9, 355-358: „dicendum quod intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in determinatae rationes omnium rerum”.

⁶⁷ *In de Anima*, III, 4, 29-32: „intellectus qui est habitus principiorum presupponit aliqua iam intellecta in actu, scilicet terminos principiorum per quorum intelligenciam cognoscimus principia”.

⁶⁸ *De verit.*, 10, 6, c., 209-220: „nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis quodam modo originaliter omnis scientia indita mediantibus conceptionibus universalibus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis”.

mają charakter teologiczny, jak „Komentarz do Sentencji” czy „Suma teologiczna” jak i filozoficzny, jak na przykład kwestie dyskutowane czy „Komentarz do De anima Arystotelesa”. Zawarte w tekstach Tomasza wyjaśnienia w zasadniczej swej części pochodzą od Arystotelesa. Akwinata powtarza za Filozofem racje istnienia w człowieku takiej władzy jak intelekt czynny, przejmuje również jego terminologię, jak „intelligibile in potentia”, „intelligibile in actu”, „particulare”, „universale”, określenie działania intelektu czynnego jako abstrakcji i dematerializacji.

Tym co ponadto określa ujęcia Tomasza jest ich metafizyczny charakter. Abstrakcja jako nazwanie działania intelektu czynnego jest zagadnieniem związanym z filozoficzną teorią poznania, powiązaną i zależną zarazem od antropologii filozoficznej. Chociaż teoria działania intelektu czynnego obejmuje także tworzenie wiedzy, obejmuje również udział w powstawaniu pojęć, to jednak nie sprowadza się do logiki czy metodologii.

Chociaż Tomasz przejmuje od Arystotelesa najważniejsze akcenty związane z badanym zagadnieniem, często je powtarza i korzysta z nich, to jednocześnie rozwija te ujęcia o nowe aspekty. Najistotniejszym z nich jest bez wątpienia powiązanie działania intelektu czynnego z aktem intelektu możliwościowego. O związku jaki między nimi zachodzi wspominał już Filozof, zasługą Akwinaty jednak jest pokazanie tego co postać poznawcza powoduje w intelekcie możliwościowy postać poznawcza bytu, dostosowana przez intelekt czynny. Wprowadzenie zagadnienia rozumienia intelektualnego, zrodzonego w intelekcie i manifestującego poznany byt, pozwala Tomaszowi pokazać akt intelektu możliwościowego jako kres recepcji poznawczej, zaś abstrakcję, dokonywaną przez intelekt czynny, jako dostosowanie poznawczego wpływu bytu do potrzeb intelektu możliwościowego. Dzięki temu uzasadniony jest receptywny charakter poznania ludzkiego, zarówno na etapie zmysłowym jak i intelektualnym.

W takim ujęciu abstrakcja nie polega na tworzeniu pojęć, co sugeruje chociażby zdefiniowanie jej jako przejścia od „particulare” do „universale”, rozumianego jako wyrażenie elementów określających gatunek i pomijających wszystkie elementy szczegółowe ani też nie jest jakąś mechaniczną dematerializacją, wydobyciem formy z materii i dostarczeniem jej do intelektu. Te pochodzące od Arystotelesa określenia w interpretacji Tomasza zdają się wskazywać specyfikę działania intelektu czynnego. Nie tworzy on intelektualnej postaci poznawczej, nie wytwarza też pojęć gatunkowych i rodzajowych, ale zwraca on uwagę na własności bytu, których źródłem są jego pryncypia. Za Arystotelesem Tomasz podkreśla że, swoista aktywność intelektu czynnego wynika po prostu ze struktury człowieka. Intelekt czynny niejako „oświeśla” postać poznawczą bytu, wskazując na te własności, które obejmują wszystkie jego tworzywa i elementy. Nie jest to jakieś „dodawanie”, „uzupełnianie” struktury bytu, lecz ukazanie tego wszystkiego czym on jest.

Powiązanie działania intelektu możliwościowego z intelektem czynnym pozwala Tomaszowi również dokładniej pokazać rolę tej władzy w tworzeniu wiedzy. Istotne wydaje się przede wszystkim zwrócenie uwagi, że intelekt czynny nie ma w sobie żadnych schematów czy wzorów, wedle których powstaje wiedza. Miarą tworzonej wiedzy jest zrodzone w intelekcie możliwościowy rozumienie intelektualne czyli „słowo serca”. Wyraża ono doznane przez intelekt własności bytu, które pozwalają z kolei rozpoznać stanowiące go pryncypia. Główną zatem władzą tworzącą wiedzę jest intelekt możliwościowy, który wykorzystuje intelekt czynny do przekazania wpływu rozumienia intelektualnego

do zmysłowej władzy osądu (*vis cogitativa*), która dokonuje „scalenia” rozumienia intelektualnego z wyobrażeniem w „słowo wewnętrzne” (*verbum interius*).

Wydaje się ponadto, że z zawartą w tekstach Tomasza teorią działania intelektu czynnego związane są dwa ważne problemy metafizyczne.

Pierwszy z nich, ściśle związany z działaniem tej władzy, to zagadnienie intelektualności w człowieku. Jest ona związana z rozpoznaniem pryncypiów drugiego bytu, a drogą do tego jest doznanie jego własności. Dokładniejsze rozważanie prowadzić może zarówno do określenia które działania mają charakter ściśle intelektualny oraz jaka jest zasada identyfikowania pryncypiów przez intelekt.

Drugie natomiast zagadnienie związane jest z przedmiotem ludzkiego poznania, a w konsekwencji z przedmiotem metafizyki. W tekstach Akwinaty znajduje się bowiem dość wyraźna sugestia, iż w pierwszym zareagowaniu na poznany przez intelekt byt, manifestowane są własności bytu takie jak jedność, realność czy odrębność. Zwrócenie uwagi na którąś z tych własności decydować może o charakterze danej metafizyki i wpływać na rozpoznanie wszystkich jego pryncypiów i elementów.