

MIECZYSLAW GOGACZ

## TOMASZOWA TEORIA INTELEKTU I JEJ FILOZOFICZNE KONSEKWENCJE

Plan artykułu jest następujący: po uwagach wstępnych zreferowanie Tomaszowej teorii intelektu według *Summy teologii* i zarysowanie awerroistycznej teorii intelektu, a na przykładzie Descartesa przedstawienie idealistycznej tradycji teorii intelektu, dalej obrona twierdzenia, że teoria intelektu jest ściśle powiązana z realizmem i idealizmem w filozofii, wręczcie konsekwencje najpierw historyczne w ramach walki o nieśmiertelność duszy ludzkiej, i konsekwencje systematyczne w związku z teorią poznania istnienia i rolą intelektu w człowieku.

1. Najpierw kilka uwag uzasadniających temat. Dlaczego należy mówić właśnie o Tomaszowej teorii intelektu i jej filozoficznych konsekwencjach? Zauważmy po pierwsze, że w filozofii mogą funkcjonować zasadniczo tylko dwie teorie intelektu: teoria, związana z idealizmem filozoficznym i teoria, związana z filozoficznym realizmem. Zakładam, że filozoficznie bardziej wartościowa jest ta teoria intelektu, która wiąże się z realizmem.

Po drugie należy podkreślić dość zaskakujący fakt, że pewne teorie bytu wykluczają pewne teorie intelektu. Jeżeli więc ktoś głosi tezę realizystyczną, musi przyjąć teorię dwu intelektów, jako dwu władz poznawczych duszy ludzkiej. I odwrotnie, jeżeli ktoś zaprzecza teorii dwu intelektów, zaprzecza realizystycznej filozofii i siłą rzeczy przyjmuje idealizm, związany właśnie z teorią jednego intelektu.

Sformułujmy więc wyraźnie tezę uzasadniającą temat. Teza ta brzmi: idealizm wyznacza teorię jednego intelektu, z realizmem nie wyklucza się tylko teoria dwu intelektów. Teorię dwu intelektów, czyli dwu władz poznawczych duszy rozumnej, będącej formą substancjalną ciała ludzkiego, głosi właśnie św. Tomasz z Akwinu. Głosi filozofię realizystyczną i z tej racji w sposób konieczny głosi także teorię dwu intelektów. Ta teoria, jeżeli się ją przyjmie, z kolei wyklucza idealistyczne teorie bytu, a zakłada metafizyczny realizm.

Pierwsza w porządku metodologicznym jest oczywiście teoria bytu, której twierdzenia takie, jak zasada tożsamości, niesprzeczności czy teoria aktu i możliwości, służą do sformułowania teorii dwu intelektów. Muszę wiedzieć, co to jest akt i możliwość, żeby ustalić bierną i czynną funkcję intelektu. Gdy jednak teorię dwu intelektów sformułuję, nie mogę nie dochodzić do realizystycznych wyników poznania.

Jesteśmy więc już przy zagadnieniu filozoficznych konsekwencji Tomaszowej teorii dwu intelektów.

Zanim te konsekwencje sformułujemy, przedstawmy Tomaszową teorię intelektu.

2. Dla św. Tomasza, według tekstów z *Summy teologii*, „intelekt jest [...] władzą duszy, nie zaś jej istotą [...] Jedynie... u Boga intelekt jest Jego istotą; w innych zaś stworzeń obdarzonych umysłem intelekt jest [...] władzą poznającego umysłowo podmiotu”.<sup>1</sup> „Intelekt ludzki [...] znajduje się w możliwości wobec przedmiotów przez siebie poznawanych [...] Okazuje się to wyraźnie w tym, że na początku jesteśmy tylko w możliwości poznawania, później zaś stajemy się aktualnie poznającymi. Tak więc jasne, że nasze poznanie umysłowe to pewnego rodzaju bierność [...] Wobec tego intelekt jest władzą bierną”.<sup>2</sup>

Podkreślił trzy tezy: a) Intelekt nie jest samodzielnym w istnieniu bytem, nie jest więc substancją oddzieloną, lecz jest władzą poznawczą duszy rozumnej; b) Jest władzą bierną, a więc receptywną, tylko odbierającą formy poznawcze. I dojdźmy do trzeciej tezy przy pomocy tekstu św. Tomasza: c) „Ponieważ według Arystotelesa formy przedmiotów otaczającego nas świata nie bytują samoistnie bez materii (i) nie są aktualnie poznawalne, (zachodzi potrzeba) przyjęcia istnienia jakiejś mocy, która by aktualizowała przedmioty poznania umysłowego przez wyabstrahowanie form poznawczych z [...] właściwości materialnych. Oto przyczyna uzasadniająca konieczność przyjęcia intelektu czynnego”.<sup>3</sup>

Rozumna dusza ludzka poznaje więc przy pomocy dwu intelektów: możnościowego, który jest bierny, receptywny, i czynnego, który dokonuje abstrakcji, który, jak mówi św. Tomasz w *De unitate intellectus contra averroistas parisienses*, aktualizuje treści poznawcze, będące w możliwości.<sup>4</sup>

Zwróćmy więc uwagę na to, że według św. Tomasza człowieka kształtuje dusza i ciało. Dusza jest formą ciała, a intelekt jest jedną z władz tej formy. Władza ta daje duszy doskonałość, a dusza powoduje, że człowiek jest osobną, o wewnętrznej formalnej jedności, rozumną substancją jednostkową. Intelekt w tej sytuacji, jako niesamodzielny w istnieniu byt, nie może wykonać żadnej czynności bez powiązania z całą substancją. Czynności poznawcze intelektu są więc powiązane z czynnościami zmysłowych władz poznawczych. To powiązanie jest jednak tylko funkcjonalne. Co do swej natury intelekt jest niezależny od ciała, ponieważ nie ma właściwego sobie organu zmysłowego. Nie znaczy to jednak, że intelekt jest poza człowiekiem. Jest w człowieku razem z duszą jako jej władza poznawcza. Ta władza nie może być jednocześnie bierna i czynna. Jeżeli jest tylko jedna, to pod żadnym warunkiem nie może być czynna, ponieważ wpływałaby na przedmiot i wynik poznania. Taki wpływ, właściwy Bogu, który tworzy rzeczy według swych myśli, w wypadku człowieka powodowałby idealistyczne konsekwencje. Nie ujęlibyśmy granicy między rzeczami obiektywnie, niezależnie od nas istniejącymi, a rzeczami przez nas pomyślanymi.

Tę najważniejszą w całej teorii sprawę dwu osobnych intelektów wyakcentujemy raz jeszcze przy pomocy sformułowań Gilsona.

<sup>1</sup> I, 79, 1, c (teksty w tłumaczeniu polskim są wzięte z książki: Św. Tomasz z Akwinu *Traktat o człowieku* — *Summa teologiczna* I, 75—89, opracował S. Swieżawski, Poznań 1956).

<sup>2</sup> I, 79, 2, c.

<sup>3</sup> I, 79, 3, c.

<sup>4</sup> S. Th. *Aquinatis, De unitate intellectus contra averroistas parisienses, Opuscula omnia...* cura et studio R. P. P. Mandonnet, Paris 1927, t. I, s. 61.

„Intelekt ludzki [...] jako najmniej doskonały wśród intelektów i najbardziej oddalony od intelektu Bożego, znajduje się w możliwości wobec przedmiotów przez siebie poznawanych nie tylko w tym znaczeniu, że jest bierny wobec nich wówczas, gdy je przyjmuje, lecz również i w tym znaczeniu, że z natury jest ich pozbawiony [...] Musimy zatem stwierdzić u podstaw naszego umysłowego poznania pewną bierność [...] Z drugiej strony, gdy chcemy zrozumieć, na czym polega ludzkie poznanie, nasuwa się również konieczność przyjęcia jakiejś władzy czynnej. Skoro bowiem intelekt możliwościowy jest w możliwości wobec przedmiotów przez siebie poznawanych, muszą one poruszać go, ażeby człowiek mógł poznać. Rzecz jasna jednak, iż na to, by móc poruszać — trzeba być. We wszechświecie, w którym znajdowałyby się wyłącznie intelektu bierny, nie byłoby przedmiotów poznania umysłowego w ścisłym znaczeniu. To bowiem, co jest umysłowo poznawalne, nie jest czymś, co można by odnaleźć w tonie natury jako rzeczywistość samoistna. Arystoteles wykazał wbrew Platonowi, że formy przedmiotów otaczającego nas świata nie bytują samoistnie bez materii; otóż formy tkwiące w materii nie są oczywiście same przez się umysłowo poznawalne [...] natury, czyli formy, które intelekt nasz poznaje w rzeczach podpadających pod zmysły, muszą więc stać się umysłowo poznawalne w akcie. Jednakże tylko byt w akcie może sprawdzić to, co jest w możliwości, z możliwości do aktu [...] Potrzebny nam jest intelekt czynny, który potrafi wydobyc to, co jest poznawalne umysłowo z przedmiotów podpadających pod zmysły”.<sup>5</sup>

Podkreślił więc, że dusza ludzka jest duchowa, ale nie cała jest tylko intelektem. Intelekt możliwościowy i czynny są jej władzami.

I uzupełnijmy te analizy tekstem św. Tomasza z *Summy teologii*: „różnią się od siebie władza intelektu czynnego i władza intelektu możliwościowego, gdyż w odniesieniu do jednego i tego samego przedmiotu władza czynna, która wprowadza przedmiot w akt, powinna być inna zasada niż zasada stanowiąca władzę bierną, podlegającą poruszeniu pochodzącym od przedmiotu aktualnie istniejącego. Władza czynna ustosunkowuje się więc do swego przedmiotu, jak byt aktualny do bytu w możliwości — władza bierna natomiast odnosi się do swego przedmiotu w sposób przeciwny, mianowicie jak byt w możliwości do bytu aktualnego”.<sup>6</sup>

3. W tym, co zostało przedstawione, zaakcentujemy przede wszystkim najważniejszy moment Tomaszowej teorii intelektu, mianowicie poznawczą bierność intelektu.

Tę bierność intelektu podkreśla jednak już Arystoteles i, co dziwne, nie jest w tym odosobniony. Teorię bierności poznania ludzkiego stwierdzamy także u Platona, Demokryta, Epikura. Różnica między nimi a Arystotelesem i Tomaszem polega na tym, że Arystoteles analizując problem intelektu przy pomocy teorii aktu i możliwości wykrywa w człowieku dwa intelektu: Platon, Demokryt, Epikur tak formułują problemy, że w rezultacie przyjmują jeden bierny intelekt.

Według Platona intelekt w tradycyjnej interpretacji jest tak dalece bierny, że nie tworzy ani nawet nie nabywa pojęć. Pojęcia są w nim. Intelekt tylko je sobie przypominia. W ujęciu Demokryta poznanie zależy od napływającego do oka eidolon — odbitki rzeczy. Władza poznawcza czeka, jest bierna, tylko odbiera odbitkę. Epikur przyjmuje, że oko jest bierny, ponieważ akceptuje

<sup>5</sup> E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybań, Warszawa 1960, s. 293—294.

<sup>6</sup> I, 79, 7, c.

zbitkę napływających do oka miniaturkę rzeczy. Oko ten fałszywy obraz przyjmuje. Nie poprawia przecież obrazu, nie rozdziela zbitki. Niektórzy filozofowie wykrywają jednak, że intelekt dokonuje pierwszej przeróbki po-zwanego materiału. I najczęściej twierdzą, że intelekt spełnia czynności tylko aktywne. Przyjmują dla odmiany jeden czynny intelekt o zdolności przetwarzania treści poznawczych. Dla Sokratesa intelekt wytwarza pojęcia. Według św. Augustyna intelekt ujmowany za Platonem jako pamięć szuka pojęć i prawdy w duszy ludzkiej. U Plotyna intelekt będąc jedną z hipotez emanuje duszę i inne intelekty, które z kolei emanują przedmioty swego poznania. A Descartes, Leibniz, Hume i Kant, chociaż każdy inaczej, wyraźnie jednak przypisują intelektowi rolę czynną. W tej sytuacji dusza jest pod-miotem poznającym, któremu jeden intelekt czynny dostarcza treści poznaw-czych; dusza ma funkcję bierną, a intelekt jeden w człowieku funkcję czynną. Jeżeli jednak dusza byłaby tym samym co intelekt bierny, to jako forma ciała musiałaby poznać tak, jak poznaje organ cielesny. Nigdy nie mogłaby w tej sytuacji poznać ogólnie, tworzyć pojęć, przekroczyć poziomu spoztrze-żeń. Arystoteles widział tę trudność i na podstawie faktu poznania pojęciowego, w człowieku stwierdził, że oprócz duszy istnieją poznawcze władze duszy, nie będące formą ciała i organów cielesnych, zdolne do samodzielnych aktów poznawczych. Św. Tomasz rozwija myśl Arystotelesa i analizuje tę sprawę dość szczegółowo. Na podstawie tych analiz wykazuje, że można uniknąć sensualizmu. Uniknięcie sensualizmu to już konsekwencja arystotelesowsko-tomistycznej teorii intelektu.

Podjęliśmy w tym miejscu trudność, której nie można uniknąć. Widzimy, że są filozofowie, którzy na podstawie swych niedokładnych analiz stwierdzają w człowieku tylko jeden intelekt: dla jednych jest to intelekt o czynnej roli poznawczej, dla drugich jest to intelekt bierny. Św. Tomasz za Arystotelesem przyjmuje teorię dwu intelektów.

Dlaczego więc mówimy w tym artykule o Tomaszowej teorii intelektu, skoro jest ona powtórzeniem teorii Arystotelesa? Czy nie należało mówić właśnie o arystotelesowskiej teorii intelektu? Sprawa nie jest prosta. Św. To-masz owszem powtarza Arystotelesa, ale właśnie chodzi o to, jak go powtarza. Wiemy z historii filozofii<sup>7</sup>, że teksty Arystotelesa po niepowodzeniach szkoły ze śmiertcią Aleksandra Wielkiego znalazły się w Syrii, potem w rękach Arabów z Bagdadu i Kordoby. Gundisalvi przetłumaczył je, św. Albert Wielki komentował, lecz właśnie według tych neoplatonistycznych wtrętów, które wnieśli w tekst Arabowie, a po nich łacińscy tłumacze, ukształtowani przez neopla-tonizujący augustynizm. Oprócz tych wersji, głównie więc wersji Awicenny i Alberta Wielkiego, funkcjonują w średniowieczu interpretacje aleksandry-stów i awerroistów. Najmocniejszy był wpływ awerroistyczny. W ogóle arysto-telizm dla uczonych przed św. Tomaszem, a i długo później, utozsamiał się z awerroizmem. Awerros właśnie inaczej odczytał w tekstach Arystotelesa teorię intelektu. Tę teorię narzucił średniowieczu tak mocno, że wiele czasu upłynęło, zanim św. Tomasz zdołał przekonać o słuszności swej recepcji arystotelesowskiej teorii intelektu.<sup>8</sup>

W związku z tym teorię dwu intelektów filozofia europejska faktycznie zawiązuje św. Tomaszowi. Gdyby nie precyzyjna analiza św. Tomasza, zna-

<sup>7</sup> E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Toronto 1954, s. 181 nn., s. 387.

<sup>8</sup> S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 293.

libyśmy wersję Awerroesa, który ogromnie sugestywnie przedstawił swoją interpretację nie całkiem łatwych do zrozumienia tekstów Arystotelesa.

Powróćmy ten trochę historyzoficzny wniosek: Gdyby nie św. Tomasz, ujmowalibyśmy dziś intelekt tak jak Awerros lub kierunki, oparte na augustynizmie. I dodajmy poza tym, że pierwszy św. Tomasz dzięki teorii dwu intelektów stworzył teorię poznania istnienia przez intelekt możliwościowy.

4. Przez chwilę przyjrzymy się teorii intelektu w ujęciu Awerroesa. Przejął on terminologię Arystotelesa i stwierdził, że intelekt, jako władza poznawcza, jest bierny. Ten intelekt Awerros nazywa „intelektem materialnym”. Ten sam jednak intelekt, gdy spełnia akt poznania, staje się „intelektem czynnym”. Taki „intelekt materialny” w akcie poznania, a więc „czynny”, doskonali się, czyli uzyskuje wiedzę. Ze względu na uzyskane wy-niki poznania ten sam „intelekt materialny” nazywa się „intelektem spekulatywnym”. Jest to więc jeden i ten sam intelekt we wszystkich jednostkach ludzkich. Wciąż ten sam intelekt, spełniający różne funkcje.

Awerros przypisuje jednemu intelektowi obie funkcje: biernie doznawanie i czynną działalność poznawczą. Intelekt, który przetwarza materiał po-znawczy, jeżeli jest jedynym intelektem w człowieku, jest bliski tworzenia dowolnych przedmiotów poznania. U Awerroesa intelekt nawet jest już poza człowiekiem. Nie zależy od podmiotu ani od przedmiotów poznania.

Awerros popełnił dwa błędy: a) przypisał jednemu intelektowi czynne i biernie funkcje i z tej racji b) źle zinterpretował termin *separatus*. Zrozumiał go jako oddzielenie intelektu od podmiotu ludzkiego, podczas gdy Arystoteles, według św. Tomasza, używając terminu *separatus*, miał na myśli tylko od-dzielenie natury intelektu od organów zmysłowych, a nie od duszy będącej formą ciała.

Ta tendencja do oddzielenia intelektu od duszy ludzkiej mogła u Awerroesa pochodzić także z neoplatonistycznej teorii hipostazowania. W każdym razie oddzielony mógł być tylko taki intelekt, który sam z siebie jest wystarczająco samodzielnym w działaniu, a także oczywiście w istnieniu. Intelekt w ujęciu Awerroesa jest zupełną, samodzielną substancją, zdolną istnieć poza człowie-kiem i według Awerroesa rzeczywiście tak istniejącą. Awerros nie rozróż-niając dwu realnie różnych intelektów i stwierdzając zgodnie z aktami po-znawczymi aktywność intelektu, traktował tę aktywność jako naturę jednego intelektu w człowieku. Dał tym samym większe kompetencje intelektowi niż duszy, w której intelekt winien być zapodmiotowany. Przypisując intelek-towi substancjalność Awerros automatycznie stworzył podstawy oddzielenia intelektu od człowieka. I intelekt ten potem, jako aktualna suma form po-znawczych, mógł jednostkowemu człowiekowi udzielać gotowych pojęć.

Tomaszowa interpretacja arystotelesowskiej teorii intelektu w konsekwencji ratuje filozofię przed koncepcją oddzielenia intelektu od człowieka. W myśl tej interpretacji jesteśmy substancjalną jednością duszy i ciała, lecz duszy rozumnej i nieśmiertelnej, która z racji substancjalności i przygodności może doskonalić swe poznanie.

5. Aby wyraźniej podkreślić, że Tomaszowa teoria intelektu wiąże się w sposób konieczny z realistyczną metafizyką, pokażmy dla kontrastu po Awerrosie kartezjańską teorię intelektu i tę całą tradycję filozoficzną, która wyraża się w teorii jednego intelektu.

a) Naturę intelektu Descartes charakteryzuje w *Medytacjach o pieruszej filozofii*. W *Medytacji* drugiej pisze, że „jestem dokładnie mówiąc tylko rzecz

myślącą, to znaczy umysłem (mens) bądź duchem (animus), bądź intelektem (intellectus) bądź rozumem (ratio), wszystko wyrazi o nieznanym mi dawniej znaczeniu".<sup>9</sup> "Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje".<sup>10</sup> "Cóż jednak powiem o samym umyśle, czyli o sobie samym, dotychczas bowiem nie przyjmuję, aby we mnie prócz umysłu było coś innego".<sup>11</sup>

Zwróćmy uwagę na stwierdzenie Descartesa, że „jestem intelektem” i że mówiąc o umyśle, mówię o sobie samym. Descartes oczywiście dodaje w *Opowiadaniach na zarzuty trzecie*, że nie jest tym samym „rzeczą poznającą i poznawanie, ani też rzeczą poznającą i intelekt, jeśli ujmuje się intelekt jako władzę, lecz tylko wówczas, gdy ujmuje się go jako samą rzecz, która poznaje”.<sup>12</sup>

Pomijamy zagadnienie relacji między rzeczą poznającą a poznaniami. Wystarczy stwierdzenie Descartesa, że intelekt poznaje — jeden intelekt. Różne są jedynie rodzaje przeżyć świadomych. Na przykład „z nich jedno nazywają się chęciami albo uczuciami, drugie zaś sądami”.<sup>13</sup>

Wszystkie więc działania człowieka, który jest rzeczą poznającą lub samym intelektem, są rodzajami przeżyć świadomych. I wyprawadamy już wnioski, że (który chodzi: intelekt ułóżamiany z duszą wykonuje wszystkie czynności świadome, a także poznać, i jest całym człowiekiem, przynajmniej w tym sensie, że oprócz Descartesa podobną teorię intelektu, choć w innych wersjach, szczegółowych, przyjmuje Leibniz, Berkeley, Hume, Kant, Maine de Biran. Elementem najważniejszym tej teorii jest stwierdzenie, że intelekt jest w swej naturze czynny. Podkreślmy tę myśl: jeden w czowieku intelekt z natury swej czynny.

Słusznie więc M. Gordon w książce *O czynnej roli intelektu* stwierdza, że według Leibniza „poznanie rozwija się niezależnie od jakichkolwiek bodźców z zewnątrz monady, ale odbija świat zewnętrzny; u Kanta [poznanie] stanowi [...] wynik oddziaływania 'rzeczy w sobie' na świadomość, ale nie jest odbiciem zewnętrznej rzeczywistości [...] Dla Leibniza biernym tworzywem jest nieświadomie w monadzie drżmiące odbicie świata. Aktywny proces to dla niego zarówno postrzeganie zmysłowe, jak i pojęciowe myślenie, między którymi zachodzi jedynie różnica stopnia jasności i wyrażności. Kant za bierną uważa chaotyczną 'różnorodność' wrażeń. Aktywny zaś jest jego zdaniem proces kształtowania tej materii poznania przez formy pojęciowe”.<sup>14</sup>

Leibniz i Kant rozwijają myśl Descartesa i dopowiadają to, czego Descartes nie sformułował, ale co wynika z teorii, że jeden intelekt bierze aktywny udział we wszystkich czynnościach poznawczych. I u Leibniza i u Kanta poznanie staje się sprawą dość złożoną. Według Leibniza w monadzie drżmie odbicie świata, według Kanta formy poznawcze zmysłów, rozsądku i rozumu razem z wrazeniami, idącymi od „rzeczy samej w sobie”, stanowią przedmiot

<sup>9</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, Warszawa 1988, t. I, s. 34.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 36.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 41.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 213.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 48.

<sup>14</sup> M. Gordon, *O czynnej roli intelektu*, Warszawa 1961, s. 20—21; por. I. Kant, *Prolegomena*, tłum. B. Borstein, Warszawa 1960, s. 60.

poznanie. W tej sytuacji oczywiście rola intelektu polega wyłącznie na aktualizowaniu swoiście zawartej w podmiocie wiedzy. I taka teoria intelektu musi zakładać właśnie teorię idei wrodzonych. Descartes jest konsekwentny i taką teorię zakłada, wiążąc się przez to z całą platoniską tradycją, z koncepcją poznania wrodzonego i koncepcją człowieka jako duszy.

Rozdzielenie w czowieku duszy i ciała wiąże się z teorią dwu sfer rzeczywistości: świata idei i świata materialnych odbitek. Te dwie sfery świata u Descartesa, jak mówi Rubinsztajn, występują „w postaci dwóch substancji: materialnej i duchowej. Wywodzą się od Kartezjusza dualizm dwóch substancji przybrał następnie u Locke'a nową empiryczną postać w przeciwstawieniu dwóch sfer doświadczenia: zewnętrznego i wewnętrznego”.<sup>15</sup>

Sugerowany przez Descartesa, pogłębiony przez Leibniza, Locke'a, Berkeley'a i Hume'a dualizm aprioryzmu i aposterioryzmu, czystego myślenia i czystego doświadczenia, chce przewyciężyć właśnie Kant. Uważa, że łącząc w jednym przedmiocie poznanie obiektywne wrażenia i subiektywne formy poznawcze, tego przewyciężenia dokonuje. Tak oczywiście nie jest. Kant przyjmując różnicę między sądami syntetycznymi i analitycznymi, faktycznie uznaje dwa rodzaje poznania, tak akcentowane przez Locke'a i Hume'a, mimo że w poznanii zmysłowym bierze udział „poznanie czysto pojęciowe”, przy którym to poznanii „rozsądek jest absolutnie twórczy — wytwarza same przedmioty badania”.<sup>16</sup>

Po prostu tradycja kartezjańska w wielu wypadkach prowadzi do sytuacji, w której intelekt ma prawo tworzyć to, co poznaje. Najdosadniej wyraził to Berkeley mówiąc esse percipi — istnieje to tyle, co być postrzeganym. W tym wypadku myśl jest racją rzeczywistości materialnej.

Nic dziwnego, że po pracach Descartesa, Leibniza, Locke'a, Berkeley'a, Hume'a, Kanta, Hegel doszedł do wyżej sformułowanego wniosku. Rzeczywiście, dla niego myśl jest racją bytu. Hegel przyjmuje tezę o jedności bytu i niebytu. Oczywiście, niebytu nie jest dla Hegla nicością, lecz odwrotnością rzeczy. Jeżeli coś jest myślą, to jego zaprzeczeniem jest przyroda, która syntetyzując się z myślą tworzy ducha. Chodzi po prostu o koniunkcyjne ujęcie tego, czym byt jest i czym nie jest, w myśli metody dialektycznej, która „miała być w intencji twórcy przede wszystkim metodą totalizacji ujęć poznawczych dowolnego przedmiotu”.<sup>17</sup> Tych ujęć poznawczych dokonuje intelekt, który jest tożsamością podmiotu i działania, przyczynny i skutku, samą naturą rzeczywistości, przetwarzającej się z myśli poprzez przyrodę i ducha w całość o cechach absolutu. Taka jednak propozycja metafizyki jest trudna do przyjęcia dla realisty.

c) Co wynika z tych wszystkich analiz? Przede wszystkim to, że jeżeli jeden w czowieku intelekt jest z natury poznawczo aktywny, może tworzyć to, co poznaje. A to prowadzi do idealizmu przynajmniej w tej wersji, że intelekt poznaje wyłącznie to, co tworzy.

Jeżeli więc z racji metafizycznych i metodologicznych chce się uniknąć niebezpieczeństwa, związanego z przyznaniem intelektowi prawa do tworzenia swych przedmiotów poznania, trzeba postulować metafizykę reali-

<sup>15</sup> S. L. Rubinsztajn, *Byt i świadomość*, Warszawa 1961, s. 22; por. R. Descartes, *Medytacje...*, s. 19, 97.

<sup>16</sup> M. Gordon, *op. cit.*, s. 149.

<sup>17</sup> L. S. Rogowski, *Sens logiczny heglowskiej koncepcji sprzeczności i ruchu*, „Studia Filozoficzne”, 6 (1961) 5.



styczną, z którą nie wyklucza się tylko teoria dwu intelektyw. Teoria ta oczywiście musi zakładać, że 1° intelektowi nie wolno tworzyć tego, co po- zna, bo wtedy poznałoby własne twory, a nie rzeczywistość, 2° aby poznać, intelekt musi doznawać, musi być receptywny, bierny, 3° skoro jednak intelekt przerabia materiał wrażeń, abstrahuje, tworzy pojęcia, to znaczy po prostu, że nie jest właściwą władzą poznawczą, a tylko pomocniczą. Właściwa władza poznawcza nie może wykonać aktywnie żadnych czynności. Skoro podmiot poznający takie czynności wykonuje, trzeba uznać, że wykonuje je przez intelekt czynny, pomocniczy w stosunku do intelektu możliwościowego, właściwej władzy poznawczej człowieka. I to stwierdzenie doprowadza do teorii intelektu u św. Tomasza z Akwinu.

Analizując bowiem idealistyczną tradycję filozoficzną i jej związek z teorią jednego intelektu dochodzi się do wniosku, że tylko przyjęcie dwu intelektyw w człowieku prowadzi do realizmu.

Stwierdźmy przy okazji, że teoria św. Tomasza nie jest dowolną konstrukcją, lecz naukowym sformułowaniem konsekwencji precyzyjnego zanalizowania zależności między sposobem istnienia rzeczy a sposobem jej poznania. Jest po prostu tylko naukowym opisem faktów, odkrytych przez normalny rozum ludzki, opisem więc wiernym w stosunku do rzeczywistości.

6. Przez chwilę rozważmy jeszcze twierdzenie, że teoria intelektu jest ściśle powiązana z realizmem i idealizmem w filozofii. Naturę rzeczywistości podmiot określa w momencie zetknięcia się z władzą poznawczą z przedmiotem poznania. W chwili, w której intelekt dostrzeże różnicę między sobą i rzeczą poznawaną, rezygnuje z radykalnego monizmu. Przyjmuje istnienie przynajmniej dwu bytów różnych od siebie: podmiotu poznającego i przedmiotu poznania. Jeżeli uzna, że podmiot poznający jest częścią przedmiotu poznawanego, opowiada się za materializmem, pansychizmem, panteizmem czy jakąś formą idealizmu. Jeżeli znów stwierdzi, że przedmiot poznawany należy w swym istnieniu od podmiotu poznającego, jest także na gruncie idealizmu. Najczęstsze, a raczej podstawowe, w tej problematyce są dwa stanowiska: 1. podmiot i przedmiot istnieją niezależnie od siebie (realizm metafizyczny), 2. przedmioty poznania istnieją zależnie od intelektu (idealizm).

To pierwsze stwierdzenie zależy od interpretacji pierwszego doznania poznawczego. Ale właśnie ta interpretacja ma swoje źródło. Tym źródłem jest przednaukowa wizja bytu. Zależnie od tej wizji ktoś przyjmuje różnicę między podmiotem i przedmiotem, a ktoś jej nie przyjmuje i twierdzi, że świat istnieje jako skutek poznawania. Ta wizja wpływa na wybór przedmiotu filozofii. Chodzi o to, aby ten przedmiot nie determinował rozważań, lecz dawał szansę rozważaniom adekwatnym w stosunku do rzeczywistości i obiektywnym.

Realizm, według którego rzeczy istnieją niezależnie od naszego poznania i według którego poznanie polega na recepcji poznawalnych treści przedmiotu, uwalnia epistemologię od teorii pojęć wrodzonych. Przyznaje człowiekowi realną zdolność samodzielnego poznawania rzeczywistości przy pomocy zmysłowych i umysłowych władz poznawczych. Wyklucza też rozbić władz poznawczych człowieka na dwa niesprowadzone do siebie porządki: porządek aprioryczny i aposterioryczny, uzasadniany przez Platona, Descartesa, Leibniza, Locke'a, Hume'a, Kanta. Nie ma dwu sfer w poznaniu ludzkim, ponieważ nie ma osobno w człowieku duszy i ciała. Jest jedna substancja, jeden proces poznania, mimo że dokonywany przy pomocy władz poznawczych zmysłowych i umysłowych.

7. Wśród konsekwencji Tomaszowej teorii intelektu wymieńmy najpierw za O. Krapcem „uniknięcie sensualizmu i idealizmu z jednej, a idealizmu i aprioryzmu z drugiej strony”<sup>18</sup>

Unikając sensualizmu ratujemy różnicę między zmysłami i intelektem. Unikając idealizmu ratujemy różnicę między intelektem możliwościowym i czynnym. Odpada nam też aprioryzm, zakładający brak realnego kontaktu między poznaniem zmysłowym i umysłowym. Ten kontakt istnieje, ponieważ unikniemy także rozbić człowieka na substancję cielesną i duchową. Człowiek pozostał jednością substancjalną ciała i duszy, będącej formą ciała i posiadającą władzę poznawczą, zapodmiotowane w substancji duszy. Wynika z tego, że intelekt, jako władza duszy, nie może się od niej oddzielić.

Ta sprawa jednak nie była kiedyś oczywista dla zwolenników Awerroesa. Twierdzili, że intelekt jest oddzielony. Z tego wynikało, że intelekt jest wspólny dla wszystkich ludzi. Rozumność człowieka wiąże się z intelektem. Człowiek bez intelektu stawał się człowiekiem bez duszy rozumnej, a więc różnej od materii. Przeształwał też być nieśmiertelny.

a) Awerroistycznemu atakowi na nieśmiertelność duszy przeciwstawił się św. Tomasz. W cytowanym już *De unitate intellectus contra averroistas parisienses* wykazywał najpierw, że czynności intelektu różni się od czynności zmysłów, tak jak wieczne różni się od zniszczonego. Wieczne i zniszczone nie mogą tworzyć tej samej substancji, intelekt i zmysły nie mogą stanowić tej samej władzy poznawczej. Intelekt więc jest oddzielony od innych władz duszy.<sup>19</sup>

Ta różnica wyraźniejsza jest w następnym rozumowaniu: dany zmysł nie poznaje wszystkiego, lecz właściwie sobie przedmioty, np. wzrok poznaje kolor, słuch dźwięki; intelekt poznaje wprost wszystkie przedmioty. Z tej racji, że wszystko poznaje, intelekt nie może mieć natury tego, co poznaje. Jego naturą może być tylko doznawanie. Jest więc w możliwości do tego, co poznaje.<sup>20</sup> Jest także oddzielony, ponieważ jest władzą duszy, a nie ciała. Każda władza cielesna ma odpowiedni organ, poprzez który działa. Intelekt nie ma takiego organu: intellectus animae non habet aliquod organum cor-porale, sicut habent ceterae potentiae animae.<sup>21</sup>

Chodzi po prostu o to, że intelekt nie jest formą ciała. Tą formą jest dusza per seipsum. Gdyby intelekt był formą ciała, byłby zniszczalny. Intelekt jest tylko władzą duszy i z nią przebywa w konkretnym człowieku niezależnie od wewnętrznie duszy od ciała. I gdyby dusza była oddzielona od ciała, nie mogłaby realizować właściwej sobie doskonałości; żadna bowiem część nie jest doskonała, gdy jest oddzielona od całości.

Św. Tomasz wykazywał więc, że intelekt różni się od zmysłów, że jest władzą duszy, że razem z duszą przebywa w ciele ludzkim, że udziela duszy swoistej doskonałości, że jako niezależny w działaniu od ciała jest też niezależny od materii w istnieniu. A skoro władza duszy jest niezależna od materii, to i podmiot władzy, sama dusza, jest od materii wewnętrznie niezależna, a więc duchowa i nieśmiertelna. Tomaszowa teoria intelektu w konsekwencji uzasadnia i wyjaśnia sprawę nieśmiertelności duszy ludzkiej.

b) Teoria dwu intelektyw, związana z filozofią realistyczną, z problemem

<sup>18</sup> M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 547.

<sup>19</sup> Por. S. Th. Aquinatis, *De unitate intellectus...*, s. 35.

<sup>20</sup> Por. *ibid.*, s. 39.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 41.

substancjalnej odrębności między bytami i z pluralizmem, daje najwięcej pola problemowi poznania bytu, złożonego z istnienia i istoty. Dostrzeżono, że właśnie intelekt możliwościowy samodzielnie poznaje istnienie, a istotę przy pomocy intelektu czynnego.

Najpierw przedmiot poznania oddziaływa na władze poznawcze zmysłowe, które odbierają wrażenia i sposterzenia. Wrażenia te i sposterzenia przy współpracy pamięci i wyobraźni w umyśle wspólnym przetwarzają się na tzw. postać zmysłową (species sensibilis). Intelekt czynny na terenie vis cogitativa przekształca tę species w taki sposób, że abstrahuje z niej, a raczej w niej ujmuje ogólne i konstytutywne elementy rzeczy, aby ich obraz "przekazać" intelektowi możliwościowemu. Ten etap nazywa się etapem species impressa, postaci jeszcze nie spojęciwanej. Tak przystosowana postać stojąc wobec właściwej władzy poznawczej, którą jest intelekt możliwościowy, "odciska" się w nim, po prostu styka się z intelektem, w wyniku czego intelekt uświadamia człowiekowi istotną treść przedmiotu. Że to jest treść tego oto istniejącego przedmiotu, wie o tym sam intelekt możliwościowy, ponieważ podczas czynności, wykonywanych przez intelekt czynny, był w kontakcie na terenie vis cogitativa z docierającym tam razem z wrażeniami istnieniem rzeczy sposterzanych. To istnienie, oddziałujące na intelekt, intelekt możliwościowy ujął i wyraził w sądzie: ten przedmiot istnieje.

Według Garrigou-Lagrange istnienie jest ujmowane w refleksji nad danymi doświadczenia, a nie bezpośrednio przez intelekt możliwościowy. Według Maritaina należy rozróżnić dwa osobne akty w poznaniu przedmiotu: akt pojęciowania i akt intuicji istnienia. Gilson odrzucając stanowisko Garrigou-Lagrange'a i precyzując pogląd Maritaina przyjmuje, że istnienie jest ujęte przez intelekt możliwościowy w sądzie egzystencjalnym równocześnie z aktem pojęciowania. O. Krapiec dodaje, że ujęcie istnienia przez intelekt możliwościowy dokonuje się w vis cogitativa człowieka.<sup>22</sup>

Ta teoria, tłumacząca przebieg poznania, przez wieki precyzowana i dopiero w naszych czasach przez Maritaina i Gilsona wydobyta z tekstów św. Tomasza, otwiera perspektywy dla wyjaśnienia także doświadczenia mistycznego, które w tym ujęciu polega na umysłowym doświadczeniu istnienia Boga. Rozwikłanie spornych kwestii w tłumaczeniu doświadczenia mistycznego to jeszcze jedna z konsekwencji Tomaszowej teorii intelektu.

8. W zakończeniu sformułujemy kilka problemów, które wiążą się z tak postawionymi zagadnieniami.

a) Czy teoria bytu i teoria natury intelektu są w systemie filozoficznym metodologicznie równoległe, czy też jednak trzeba najpierw sformułować teorię bytu, aby można było utworzyć teorię natury intelektu? Stwierdzenie, że teoria dwu intelektów nie wyklucza się wyjątkowo z realizacyjną teorią bytu, nie rozwiązuje tego problemu.

b) Jeżeli z punktu widzenia metodologicznego w danym systemie filozoficznym teoria bytu wyprowadza teorię natury intelektu, to może z punktu widzenia metafizycznego w porządku przed naukowym, a więc w poznaniu zdrowego rozsądku, człowiek równoległe rozpoznaje byt i regulujące jego istnienie pierwsze prawa oraz naturę intelektu, poznającego byt i pierwsze zasady? Nie chodzi tu o sugestie Kanta, który widział zależność między władzami poznawczymi a przedmiotem poznania, lecz o to, czy człowiek, aby sfors-

<sup>22</sup> A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 107 n.

mulować w systemie filozoficznym teorię bytu i ewentualnie zależną od niej teorię natury intelektu, musi już wcześniej znać naturę bytu i naturę intelektu. Zauważmy, że tak ujęte zagadnienie wykracza poza porządek psychologiczny. Uświadomienie sobie natury bytu i natury intelektu w poznaniu zdrowego rozsądku jest zebraniem materiałów, które filozof porządkuje w systemie.

c) Jeżeli uświadomienie sobie w porządku przednaukowym natury bytu i natury intelektu jest od siebie niezależne, to czy można mówić, że realizacyjna teoria rzeczywistości z punktu widzenia metafizycznego ma swój początek w przednaukowej lub może intuicyjnej wizji przedmiotu i jednocześnie przedmiotu poznania? Byłoby to zgodne z pluralizmem, głoszonym przez filozofię realizacyjną. Nie ulega wątpliwości, że filozofia idealistyczna, która zawsze jest monistyczna, wynika z uprzednio przyjętej teorii natury intelektu. Filozofowie, przyjmujący metafizykę realizacyjną, twierdzą, że pierwsza jest teoria bytu. Owszem, najpierw istnieje byt niezależny w istnieniu od poznającego podmiotu, ale przyjęcie stanowiska, że poznanie natury bytu i natury intelektu jest jednocześnie, a częściowo współzależne, pozwala zobaczyć wzajemne uwarunkowanie bytu i intelektu przy tworzeniu teorii metafizycznej, a tym samym uniknąć zarówno idealistycznego monizmu, jak i monizującego realizmu.

I wymienimy konsekwencje, które wynikają z Tomaszowej teorii dwu intelektów: 1. uniknięcie sensualizmu, 2. uniknięcie filozoficznego idealizmu, 3. uniknięcie aprioryzmu, 4. uniknięcie awerolizmu, to znaczy teorii oddzielenia intelektu od człowieka, a tym samym uratowanie teorii indywidualnej, nieśmiertelności duszy ludzkiej, 5. uzyskanie realizacyjnej teorii poznania, 6. sprecyzowanie teorii poznania istnienia, 7. nowe zinterpretowanie doświadczenia mistycznego.

Dodajmy, że metafizyka realizacyjna wyklucza teorię jednego intelektu, a postuluje i uzasadnia teorię dwu intelektów jako dwu władz poznawczych jednej, nieśmiertelnej duszy ludzkiej, będącej formą ciała stanowiącego razem z duszą byt o substancjalnej jedności człowieka.

Człowiek, dzięki intelektowi, rozpoznaje pluralistycznie bytujące przedmioty i ich zależność w istnieniu od bytu, który jest samym Istnieniem.

#### LA THEORIE DE L'INTELLECT CHEZ ST. THOMAS ET SES CONSÉQUENCES PHILOSOPHIQUES

En philosophie ne peuvent exister essentiellement que deux théories de la nature de l'intellect: celle liée à l'idéalisme philosophique et celle liée au réalisme philosophique.

Certaines théories de l'être excluent certaines théories de l'intellect. Celui donc qui soutient la thèse réaliste doit accepter la théorie de deux intellects comme ou la théorie de l'acte et de la puissance humaine. À l'inverse, rejeter la théorie de deux intellects oblige au refus de la philosophie réaliste, ce qui entraîne forcément l'acceptation de l'idéalisme, lié précisément à la théorie de l'intellect unique.

Dans l'ordre méthodologique la première est évidemment la théorie de l'être dont les propositions telles que le principe d'identité, celui de non-contradiction ou la théorie de l'acte et de la puissance servent à formuler la théorie de deux intellects. Pour déterminer les fonctions active et passive de l'intellect il me faut savoir au préalable ce que sont l'acte et la puissance. La théorie de deux intellects une fois formulée cependant, je ne puis ne pas en venir aux résultats réalistes de la connaissance.

L'âme humaine raisonnable connaît à l'aide de deux intellects: l'un passif,