

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO  
W WARSZAWIE  
WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Michał Zembrzusi

**PAMIĘĆ JAKO ZMYSŁOWA WŁADZA POZNAWCZA W  
UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU**

Praca magisterska  
napisana pod kierunkiem  
Prof. UKSW dra hab. Artura Andrzejuka  
na Seminarium z Historii Filozofii  
Starożytnej i Średniowiecznej

Warszawa 2006

## Spis treści

Wstęp.....	4
1. Zagadnienie pamięci w tekstach Akwinaty.....	8
1.1 Historyczne źródła Tomaszowej koncepcji pamięci.....	8
1.1.1 Tradycja platońsko – augustyńska.....	9
1.1.2 Tradycja arystotelesowska.....	16
1.2 Pamięć w <i>Summa Theologiae</i> i <i>Summa contra Gentiles</i> .....	21
1.2.1 Pamięć jako <i>thesaurus</i> w <i>Summie Teologii</i> .....	22
1.2.2 Pamięć w dyskusji z filozofią arabską w <i>Summa contra gentiles</i> .....	30
1.3 Pamięć w <i>Quaestiones disputate De veritate</i> i <i>De anima</i> .....	32
1.3.1 Pamięć w <i>Quaestiones disputate de Veritate</i> .....	33
1.3.1.1 Pamięć a umysł.....	34
1.3.1.2 Pamięć jako miejsce i jako księga.....	37
1.3.2 Pamięć w <i>Quaestiones disputate de Anima</i> .....	38
1.4 Pamięć w <i>De memoria et reminiscencia</i> i innych komentarzach do Arystotelesa.....	43
2. Metafizyczne określenie pamięci – struktura pamięci.....	54
2.1 Określenie pamięci jako władzy poznawczej.....	54
2.1.1 Pamięć jako władza zmysłowa ( <i>per se</i> ).....	58
2.1.2 Pamięć jako władza intelektualna ( <i>per accidens</i> ).....	62
2.2 Akt pamięci.....	66
2.3 Przyczyna pamięci i jej przedmiot.....	68
2.3.1 <i>Memorabilia</i> jako przedmiot pamięci.....	69
2.3.2 Zagadnienie <i>intentio</i> jako przyczyny pamięci.....	71
2.3.2.1 <i>Aestimatio</i> i <i>intentio</i> w <i>De Anima</i> Avicenny.....	72
2.3.2.2 Status <i>intentio</i> u Tomasza z Akwinu.....	76

3. Teoriopoznawcze określenie pamięci – pamięć w działaniu.....	81
3.1 Pamięć a inne poznawcze władze człowieka.....	81
3.1.1 Pamięć a zmysły zewnętrzne.....	81
3.1.2 Pamięć a inne zmysły wewnętrzne.....	84
3.1.2.1 Pamięć a zmysł wspólny.....	84
3.1.2.2 Pamięć a wyobraźnia.....	86
3.1.2.3 Pamięć a władza osądu.....	88
3.1.3 Pamięć a intelekt możliwościowy i czynny.....	90
3.2 <i>Ars memorandi</i> a cnoty u Tomasza z Akwinu.....	94
3.3 Zasady zachowywania w pamięci według <i>Summary Teologii</i> (II-II, q. 49, a. 1, ad. 2).....	98
Zakończenie.....	104
Bibliografia.....	107
Aneks – tłumaczenie fragmentu komentarza Tomasza z Akwinu do <i>De memoria et reminiscentia</i> Arystotelesa.....	111

„Nie patrz na to kto mówi; lecz ktokolwiek  
mówiłby coś dobrego – poleć to p a m i ę c i. To  
co przeczytasz i usłyszysz, staraj się zrozumieć”.\*

„Jego oparte na czterech Ewangeliach  
zestawienie wypowiedzi Ojców Kościoła,  
sporządzone dla papieża Urbana, zawiera to, co  
w i d z i a ł, a nie to, co p r z e p i s a ł, co  
potwierdza jego n i e z w y k ł ą c u d o w n ą  
pamięć.\*\*

## WSTĘP

Pamięć współcześnie stanowi przedmiot zainteresowania wielu dziedzin naukowych. Zajmują się nią m.in. psychologia, pedagogika, psychiatria, także medycyna i biologia próbują ustalić sposób jej działania. Również filozofia, począwszy od Platona, badała ten problem. W obszarze zagadnień teoriopoznawczych pamięć wraz z przypominaniem jest rozpatrywana jako źródło poznania. Te kwestie wynikają jednak z ustaleń, które proponuje antropologia. Za pomocą pryncypiów próbuje ona ustalić, co stanowi istotę człowieka w aspekcie jego istnienia. Dopiero ujęcie pamięci wyrastające z analizy filozofii człowieka może stanowić właściwy sposób analizy aktów pamięci oraz proponować właściwy system mnemotechniki (sztuki zapamiętywania). Widząc aktualność i potrzebę umiejscowienia tego zjawiska w realistycznej antropologii i teorii poznania podjęto w pracy problematykę pamięci.

Podstawowym problemem wyznaczającym temat jest określenie tego, czym jest pamięć w filozofii Tomasza z Akwinu. Na ujęcie pamięci jako zmysłowej władzy poznawczej wskazuje określenie *memoria in se*. To pytanie wyznacza kolejne: co jest przedmiotem pamięci, jaki jest wpływ ciała na pamięć, czy możemy mówić o pamięci w intelekcie. Odpowiedzi na te pytania należy szukać właśnie poprzez właściwe określanie tej władzy. Skoro władza jest możliwością wyznaczoną przez formę rozumną,

---

\* Tomasz z Akwinu, *Epistola de modo studendi*.

\*\* Wilhelm de Tocco, *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, c. XLI.

to należy ją rozpatrzyć w perspektywie człowieka jako *compositum* ciała i duszy. Na te pytania odpowiada antropologia Tomasza z Akwinu.

Zmysły wewnętrzne w ujęciu tomistycznym nie doczekały się opracowania takiego, jak życzył sobie tego S. Swieżawski.<sup>\*\*\*</sup> Literaturę przedmiotu stanowią podręczniki omawiające antropologię tomistyczną. Przykładem może być znakomita praca T. Stępnia (*Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003). Są również inne prace poruszające problem zmysłów wewnętrznych, jednak umieszczają je przede wszystkim w perspektywie wyników nauk szczegółowych (M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996; tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995). Znakomitą pracą podejmującą temat pamięci w starożytności, średniowieczu, a szczególnie w renesansie, jest *Sztuka pamięci* F. A. Yates (Warszawa 1977). Jej atutem jest wielość przytaczanych fragmentów różnych autorów oraz ukazanie historycznej zależności poszczególnych autorów od koncepcji starożytnych. Niestety autorka wszelkie rozważania sprowadza do analizy „sztucznej pamięci”, czyli tej usprawnionej za pomocą pewnych metod, skupiając w ten sposób uwagę na analizach renesansowego hermetyzmu.

Jeżeli chodzi o metodę zastosowaną w pracy, to jest nią w pierwszym rzędzie analiza i interpretacja źródeł. Stanowią je teksty Tomasza, w których zawarta jest problematyka pamięci. Do źródeł zalicza się także tych autorów, na których Akwinata w poruszonym zagadnieniu się powołuje (Arystoteles, Avicenna, Albert Wielki). Analiza źródeł jest wyrazem zastosowania metody historycznej. Analiza ta dokonuje się także przez porównanie twierdzeń z niej uzyskanych z całością koncepcji człowieka u Tomasza. Uzyskane twierdzenia na temat pamięci odnosi się (porównuje się) do innych twierdzeń na temat człowieka w filozofii tomistycznej. Metoda porównawcza jest odkrywaniem związków z całością twierdzeń uzyskanych w filozofii człowieka.

Kierując się zasadą proponowaną przez M. Gogacza, by przedmiot wyznaczał metodę, analiza zagadnienia pamięci zostanie rozpoczęta od analizy źródeł. Pierwszy rozdział stanowią więc analizy autorów mówiących o pamięci, a które z pewnością

---

<sup>\*\*\*</sup> Zob. S. Swieżawski, *Objaśnienia* (122), w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, przełożył i opracował S. Swieżawski, Kęty 2001, s. 752.

Akwinata znał. Źródła te zostały podzielone na dwie tradycje ze względu na koncepcję duszy i jej władz. Stanowią ją tradycja platońsko-augustyńska i arystotelesowska. Następnie analizie zostały poddane dzieła, w których *Doctor Angelicus* umieścił tę problematykę. Analizę rozpoczynamy od *Summy Teologii*, w której pojawiają się podstawowe rozróżnienia, a także określenie pamięci jako „skarbcza przechowującego ujęcia dokonane przez władzę osądu”. W drugiej *Summie* znajdujemy analizy zarówno władz zmysłów zewnętrznych, jak i wewnętrznych, w dyskusji z filozofią arabską Avicenny i Averroesa. Określenie relacji między pamięcią a umysłem można znaleźć w *Quaestiones disputate de Veritate*. Szczególnie ważny jest ten podrozdział w ustosunkowaniu się Tomasza do św. Augustyna i jego triadycznej koncepcji istoty duszy – pamięć, inteligencja i wola. Rozważania nad źródłami Tomaszowem koncepcji pamięci kończy komentarz do Arystotelesa *De memoria et reminiscencia*. Dzieło to, często pomijane ze względu na trudność odróżnienia poglądów Akwinaty od Filozofa, dla problemu pamięci ma ogromne znaczenie. Tomasza dzieli od Arystotelesa tradycja filozofii arabskiej, do której autor ten się ustosunkowuje.

Rozdział drugi stanowią rozważania nad pamięcią w aspekcie metafizycznym. Pamięć jest najpierw ujęta wprost jako zmysłowa władza poznawcza, następnie jako władza intelektualna (*per accidens* - w pewnym aspekcie). Akt pamięci, którym jest zachowywanie form poznawczych, zachodzi zarówno w sferze zmysłowej, jak również w intelekcie. Odróżnienie aktu pamięci od władzy (możności) spełniającej akt doprowadza także do określenia pamięci jako dyspozycji (*habitus*). Pamięć jest odróżniona przez Tomasz od innych zmysłów za pomocą specyficznego przedmiotu. Przedmiot pamięci *intentiones* jest ujęciem przedmiotu dokonany przez władzę osądu.

Relacje między pamięcią a innymi władzami człowieka stanowią przedmiot refleksji trzeciego rozdziału. Wpływ jednych na drugie wyznacza przecież poznanie. Działanie pamięci odnosi się także do jej wpływu na sprawności. Pamięć bowiem za Ciceronem Tomasz zalicza do składników pamięci. Działanie pamięci zostaje na koniec przedstawione w regułach, jakie Akwinata podaje dla lepszego zapamiętywania, a więc także przypominania sobie.

Rozdział pierwszy w stosunku do pozostałych jest znacznie obszerniejszy. Wynika to po pierwsze z objętości tekstów, które były analizowane, po drugie z wielości kontekstów w jakich pojawiały się określenia pamięci. Często odczytanie tych kontekstów rzutowało na zrozumienie danego dzieła. Dwa pozostałe rozdziały pozbawione są więc dygresji wyjaśniających. Są one próbą syntezy owoców z analiz dokonanych według metafizycznego – strukturalnego ujęcia a także poznawczego – genetycznego.

Do pracy został załączony aneks. Stanowi on próbę przetłumaczenia fragmentu komentarza *De memoria et reminiscencia*. Ze względu na przedmiot zainteresowań przetłumaczone zostały pierwsze trzy lekcje. Kolejne bowiem są rozważeniami dotyczącymi wprost samego przypominania.

Niniejsza praca jest wyrazem chęci kontynuowania zapoczątkowanych przez prof. M. Gogacza badań nad klasyczną filozofią człowieka. Próbą analizy człowieka od strony jego władz, szczególnie zmysłów wewnętrznych. Jest także nawiązaniem do badań nad recepcją filozofii arystotelesowskiej w średniowieczu uzyskanej dzięki filozofii arabskiej.

## ROZDZIAŁ I

### Zagadnienie pamięci w tekstach Akwinaty

#### 1.1 Historyczne źródła Tomaszowej koncepcji pamięci

Aby podjąć się próby zrozumienia zagadnienia pamięci u św. Tomasza z Akwinu najpierw należy zbadać źródła jego pochodzenia. Zbadać je można w dwóch aspektach. W pierwszym, będącym wprost przedmiotem zainteresowań ukazani będą autorzy i ich poglądy na temat pamięci. Można podzielić ich na dwie tradycje: platońsko – augustyńska (Platon i Augustyn) oraz arystotelesowska (Arystoteles, Averroes, Avicenna). W drugim (przedmiot formalny) badać będziemy ze względu na ich koncepcję duszy i władz. Właśnie to ich rozumienie (wizja rzeczywistości, bytu) wyznacza zasadę podziału na dwie tradycje. W tradycji platońsko - augustyńskiej dusza jest podmiotem działania (pamięci), działanie duszy utożsamia się więc z nią samą. W tradycji arystotelesowskiej wyróżnia się władze duszy jako podmioty działania człowieka. Za P. Mazurem można wskazać, że zasadą podziału jest podmiotowe i przedmiotowe rozumienie działań człowieka (dusza czy jej władze).<sup>1</sup> Z. Rosińska przyjmuje również podział na dwie wspomniane tradycje, przy czym według niej wyznaczone są przez aspekt pasywności lub aktywności pamięci. Pasywność pamięci wiąże z Arystotelesem, natomiast aktywność z Platonem, podkreślając u niego sakralny jej wymiar.<sup>2</sup>

Omówienie więc źródeł z jakich korzystał Tomasz z Akwinu jest konieczne nie tylko ze względów erudycyjnych, czy historycznych. Jest konieczne również dlatego,

---

<sup>1</sup> Por. P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 20-21.

<sup>2</sup> Por. Z. Rosińska, *Spór o pamięć*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 13 (2004) 1, s. 9-13. Można nawet dalej dodać, że także mistyczny, a w nurtach neoplatonickich, odwołujących się do Platona – nawet gnostycki. Zob. K. Albert, „Sul concetto di filosofia in Platone, Milano 1991; A. Posacki, *Antropologia gnozy. Inicjacyjny charakter poznania w kulturze europejskiej*, w: *Philosophia vitam elere. Prace dedykowane Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 547-568.



że ukazuje zależność problematyki pamięci od ujęcia rzeczywistości i z niego wynikającej wizji poznania. Rozumienie Tomasza osadzone jest w tych ujęciach, nie wynika przecież z historycznej próżni.

Przyjmując założenie M. Gogacza, że historia filozofii jest nauką badającą przede wszystkim konsekwencje twierdzeń filozoficznych.<sup>3</sup> Jest również ujęciem w tekstach problemów filozoficznych, rozpoznawanych w poglądach danego autora.<sup>4</sup> Stąd badany będzie problem pamięci jako problem filozoficzny (antropologiczny), ukazany na tle poglądów danego autora i to poglądów zakładających pewną wizję rzeczywistości.

### 1.1.1 Tradycja platońsko – augustyńska

„Problem poznania roztrząsali po trochu wszyscy jońscy filozofowie, ale żaden z nich nie zarysował go w formie ściśle określonej i definitywnej. To Platon pierwszy postawił go z całą jasnością”.<sup>5</sup> To zdanie – G. Realego - znawcy nauki Platona wskazuje jak wielką rolę odegrał dla teorii poznania Platon. W swych badaniach i wyjaśnieniach dotyczących poznania posługiwał się mitem, opowiadaniem. Było ono wsparte – jak wskazuje Reale – także na dialektyce mającej swe źródło w metodzie sokratejskiej maieutyki.<sup>6</sup> Stosował tę metodę Platon także w rozważaniach dotyczących pamięci często ujmując swoje sformułowania w metafory.

Zofia Rosińska w dialogach platońskich wskazała na dwie metafory, które wprost odnoszą się do pamięci, obydwie umieszczone w *Teajtecie*.<sup>7</sup> Pierwsza mówi o „tablicy woskowej” przez którą chce Platon ukazać, że treści które są zapamiętane odbijają się w nas jak „wycisk pieczęci”.

Więc przyjmij dla naszych rozważań, że w naszych duszach jest tabliczka woskowa. U jednego większa, u drugiego mniejsza, u jednego z czystego wosku, u drugiego z brudniejszego i twardszego [...] a bywa, że takiego w sam raz. [...] Powiedzmy, że to jest dar matki Muz, Mnemozyny. Jeżeli z tego co widzimy lub słyszymy, chcemy coś zapamiętać,

<sup>3</sup> Zob. M. Gogacz, *W sprawie koncepcji historii filozofii*, „Zeszyty Naukowe KUL” 7 (1964) 3, s. 53.

<sup>4</sup> Zob. M. Gogacz, *Rola historii filozofii w filozofii Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, Warszawa 1977, s. 365-367.

<sup>5</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 1996, s. 189.

<sup>6</sup> Zob. G. Reale, *Historia...*, dz. cyt., s. 190-191.

<sup>7</sup> Zob. Z. Rosińska, *Spór o...*, dz. cyt., s. 10.

podkładamy tę tabliczkę pod spostrzeżenia i myśli, aby się w niej odbijały tak jak wyciski pieczęci. (Teajtet 191 e)

Na to jak wielką rolę odgrywa pamięć i jak wiąże się z wiedzą jaką uzyskujemy w czasie poznania wskazuje druga metafora – metafora „gołębnika”.

Więc tak jak poprzednio umieściliśmy w duszach jakiś tam utwór woskowy, tak znowu teraz zrobimy w każdej duszy swego rodzaju gołębnik; w nim różnorodne ptaki. Kiedyśmy byli dziećmi, powiemy, ten gołębnik był pusty. Te ptaki to wiadomości, cząstki wiedzy. (Teajtet 197 d-e)

Z. Rosińska wskazuje jeszcze na opowiadania, jakie możemy znaleźć u Platona. Opowieść o Mojrach przedstawia temporalny układ świata: Lachesis jest odpowiedzialna za to, co było, Kloto za to, co jest, zaś Atropos za to, co będzie. Trzeba mieć to na uwadze, gdy będzie mowa o Augustynie i pamięci tego, co „było”, „jest” i „będzie”, a także o ujęciu pamięci w tradycji arystotelesowskiej, gdzie pamięć dotyczy wyłącznie przeszłości. W aspekcie filozofii kultury w którym rozpatruje Z. Rosińska pamięć u Platona należy zwrócić uwagę na współpracę Mnemosyne, matki muz i Lesmosyne (zapominanie) współpracujące w tworzeniu kultury, poezji. Aby być twórcą na miarę bogów, „aby dostać się do świata mityczno – kosmicznego trzeba zapomnieć o niepokojach aktualnie doświadczanych”.<sup>8</sup>

Zagadnienie centralne związane jednak z pewną filozoficzną, a nie tylko mityczną wizją rzeczywistości, choć przekazaną za pomocą mitu jest platońska kategoria anamnezy jako przypominania (łac. *reminiscentia* – gr. αναμνησις). U Platona można znaleźć dwa rodzaje uzasadnienia tego sposobu poznania. Z jednej strony jest to mit, który w swych założeniach ma źródło w tradycji orficko – pitagorejskiej, a z drugiej jest uzasadnienie dialektyczne poparte doświadczeniem rozmowy z niewolnikiem. Anamneza w micie o duszy, która w swej preegzystencji oglądała świat idealny a później została wcielona w ciało i zapomniała to co widziała jest twierdzeniem uzasadniającym to, że człowiek poznając przypomina sobie to co czego doświadczył w przeszłości. Argumentacja z eksperymentu myślowego z niewolnikiem, który dzięki prowadzeniu przez pytania dochodzi do wydobywania z siebie nieznanego wcześniej wiedzy ma również potwierdzać tę tezę. Zarówno to

---

<sup>8</sup> Z. Rosińska, *Spór o...*, dz. cyt., s. 11.

twierdzenie jak i sama argumentacja jest próbą rozwiązania sofistycznej aporii „że nie da się niczego badać, ponieważ aby coś badać, trzeba już uprzednio to coś znać”.<sup>9</sup>

W jaki jednak sposób będziesz szukał Sokratesie czegoś o czym nie wiesz zupełnie co to jest?

Co z tego, czego nie znasz, weźmiesz za punkt wyjścia? A jeśli przypadkiem na to natrafisz, w jaki sposób poznasz, że to właśnie to czego szukasz”.<sup>10</sup> (*Menon*, 80 d).

Anamneza, czyli przypominanie sobie tego co wcześniej dusza widziała, nie jest sposobem poznania, tym bowiem jest dialektyka. Dialektyka jest tą metodą filozofowania, którą przez przeciwstawianie znaczeń dochodzi się do uzyskania doskonałej wiedzy o świecie (*episteme*), wiedzy o ideach. Wobec tego my poznajemy świat idei, nie dzięki przypominaniu, lecz dzięki dialektyce, natomiast anamneza wyraża to, gdzie dokonuje się to poszukiwanie. Otóż dokonuje się ono w duszy. Dusza nie poznaje przy pomocy świata zmysłowego, wiedza na temat tego, co rzeczywiście istnieje znajduje się w duszy.<sup>11</sup>

Takie wyjaśnienie anamnezy usuwa problem władzy za pomocą której miałyby się dokonywać przypominanie. Wykazanie istnienia „przedwiedzy” dotyczącej idei, która jest „wyciśnięta” w duszy, jest równoważne wykazaniu istnienia idei jako prawzorów tego co istnieje w sposób niedoskonały. Wykazanie tego dokonuje się właśnie za pomocą dialektyki. Zresztą anamneza nie miała wyjaśniać samego procesu poznania. Zgodnie z ujęciem W. Jaegera dla Platona była sposobem uczenia się. Uczenie się było czymś innym niż pouczanie (*didaskhein*), uzyskiwanie czegoś z zewnątrz.<sup>12</sup> Uczenie się i kształcenie według Platona polegało na budzeniu zdolności drzemiących w duszy<sup>13</sup>, odkrywaniu w duszy jej własnej treści zwartej w niej z natury.<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> J. Judycki, *Świadomość i pamięć*, Lublin 2004, s. 221. Por. *Menon*, 81 d; *Fedon*, 74 d. Reale uważa, że „eryści próbowali podstępnie ominąć problem poznania, utrzymując, że szukanie i poznanie jest niemożliwe. Nie można bowiem szukać i poznać tego czego się nie zna. Gdybyśmy bowiem nawet coś takiego znaleźli, nie moglibyśmy tego rozpoznać, jako że brak jest środka umożliwiającego jego rozpoznanie. Nie ma też sensu szukanie tego, co się zna, ponieważ to już jest znane” (*Historia filozofii* t. II, s. 189).

<sup>10</sup> Platon, *Menon*, w: *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 137.

<sup>11</sup> Zgadza się to z twierdzeniem E. Gilsona: „z *Menona* uczymy się tej trwałej prawdy, że myśl raczej znajduje „zrozumiałe”, niż je tworzy. W rzeczywistości Platon ma rację mówiąc, że dusza znajduje w samej sobie prawdę, błędzi natomiast wyciągając z tego wniosek, że dusza sobie przypomina, tak jak sobie przypominamy zdobyte dawniej poznanie. Zob. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 99.

<sup>12</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie się człowieka greckiego*, Warszawa 2001, s. 736.

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 875.

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 736.

Tutaj dochodzimy do platońskiego problemu władz. Oczywiście nie znajdziemy u niego takiego określenia. Nie odróżniał przecież działania duszy od niej samej. Dokonał tego dopiero Arystoteles wskazując na władze jako podmioty działania duszy. Dla Platona za działanie rozumu jako bezpośredni podmiot odpowiedzialna była dusza. Dlatego też nie można wskazać na inny poza duszą podmiot przypominania i pamiętania. To dusza rozumna przechowuje wiedzę – oczywiście wiedzę wrodzoną o ideach. Anamnetyczny charakter duszy wskazuje na nią jako na skarbiec istotnej wiedzy, która za pomocą umysłu, poprzez dialektyczne drażnienie w sobie (przypominanie) może znaleźć tam treści wiedzy doskonałej (*episteme*).<sup>15</sup>

Tomasz z Akwinu nie znał wszystkich dialogów platońskich. Krytykuje jednak anamnezę rozumiejąc ją właśnie w perspektywie wychowania. Stawia pytanie czy jeden człowiek może uczyć drugiego?

Zdanie platończyków jest inne (odnośnie do wychowania). Według nich – jak o tym wyżej była mowa (q. 84, 3) – wiedza od początku istnieje w naszych duszach dzięki uczestniczeniu w formach oderwanych (tj. ideach); tylko że dusza na skutek połączenia z ciałem doznaje przeszkody i przez to nie może swobodnie zajmować się poznawczo tymi rzeczami, których wiedzę przecież posiada. Według tego poglądu uczeń nie nabywa nowej wiedzy od nauczyciela, a tylko bywa przezeń pobudzany do poznawania tego, czego wiedzę już ma od początku; według tego uczenie się byłoby nie czym innym jak przypominaniem sobie. Podobnie również twierdzili o naturalnych przyczynach sprawczych, że one tylko przystosowują do przyjęcia form, które cielesna materia nabywa dzięki uczestniczeniu w oderwanych gatunkach. Powstając przeciw temu pogładowi i opierając się na nauce Arystotelesa (III *De Anima* 4, n. 11) wyżej wykazaliśmy (S. Th., q. 79, a. 2; q. 84, a.3), że myśl możliwościowa duszy ludzkiej jest w czystej możliwości wobec przedmiotów swojego poznawania.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Por. P. S. Mazur, *O nazwach...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>16</sup> S. Th. I, q. 117, a. 1, co. (Tłumaczenie londyńskie, t. 8). „Alia est opinio Platoniorum, qui posuerunt quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet. Et secundum hoc, discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sicut etiam ponebant quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est quod intellectus possibilis animae humanae est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod Aristoteles dicit in III de anima”. Ostatnie zdanie należałoby przełożyć raczej: „Lecz przeciw temu co zostało powiedziane jest to, że intelekt możliwościowy duszy ludzkiej jest w możliwości czystej do przedmiotów intelektualnie poznawalnych, według tego, co Arystoteles powiedział w *O duszy*”.

Święty Augustyn buduje swoją wizję człowieka na dwóch filarach: filozofii platońskiej i na rozważaniach teologicznych (szczególnie o Trójcy Świętej), w kontekście których można znaleźć interesujące nas twierdzenia na temat pamięci. Teorię człowieka Augustyn opiera na odbiciu obrazu Trójcy w człowieku. Na podstawie relacji wewnątrz Trójcy Osób Augustyn buduje koncepcję relacji jakie zachodzą wewnątrz duszy. Działania duszy nie mają jednak przedmiotowego wyjaśnienia, lecz podmiotowe – dusza działa właśnie w taki a nie inny sposób i ona jest tego ostatecznym wyjaśnieniem. Stefan Swieżawski uznaje, że na gruncie doktryny augustyńskiej nie ma podstaw do realnego odróżniania władz od duszy.<sup>17</sup> E. Gilson podaje, że Augustyn idzie w swej koncepcji człowieka za Plotynem, który przyjmuje ją za Platonem, że człowiek jest duszą posługującą się ciałem. Oczywiście nie redukując człowieka wyłącznie do elementu duchowego.<sup>18</sup>

Tekstem kluczowym, w którym możemy znaleźć najwięcej na temat pamięci u Augustyna jest *O Trójcy*. Do tego tekstu Tomasz bardzo często nawiązuje cytując słynną triadę życia duchowego człowieka: „pamięć, inteligencja i wola, które stanowią jedno życie, jeden umysł, jedną istotę”.<sup>19</sup> Augustyn uznając, że człowiek został stworzony przez Boga pragnie podkreślić, że dokonało się to na Jego obraz i podobieństwo. Augustyn odbicie Trójcy (szczególnie odbija się człowiek wewnętrzny – dusza) w człowieku ukazuje zawsze triadycznie. Triady obejmują człowieka zewnętrznego, w którym znaleźć można ich dwie. Pierwsza z nich dotyczy poznania cielesnego, które dokonuje się aktualnie. Zawiera percepcję, czyli przyjęcie kształtu przedmiotu, następnie oddziela się obraz wyciśnięty w zmysle (który jest pamięcią zmysłową) a jako trzeci element występuje wola, która kieruje człowieka ku przedmiotowi (aktualnie). Druga triada człowieka zewnętrznego – cielesnego dotyczy już poznania rzeczy za pomocą pamięci, czyli aktualnie nieobecnych. I tak pierwszym elementem triady jest przypomnienie, czyli obraz zapisany w pamięci, drugim jest „wizja wewnętrzna” tego przedmiotu, która dokonuje się poprzez tworzenie

---

<sup>17</sup> „Według Augustyna nie można mówić o władzach duszy w takim znaczeniu, w jakim mówi o nich św. Tomasz; na gruncie augustynizmu władze nie są czymś realnie różnym od duszy i nie różnią się też rzeczywiście nawzajem”. Zob. S. Swieżawski, przypis do kwestii 79 w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Warszawa 2000, s. 756. Zob. także P. S. Mazur, *O nazwach...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>18</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 71.

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *De Trinitate*, X, 11.

wyobrażeń a trzecim elementem jest znów wola, która tym razem utrzymuje pamięć zwróconą ku wizji. Augustyn jednak podkreśla, że w tego rodzaju sposobach poznania nie ma różnic między człowiekiem a zwierzęciem. Nie jest więc to poznanie przysługujące człowiekowi, jako szczególnemu stworzeniu. Istnieje bowiem jeszcze trójca wewnętrzna, trójca duszy. Opiera się ona na poznaniu duszy przez samą siebie. „Oto dlaczego dusza pamięta siebie, rozumie i kocha. Gdybyśmy to widzieli, widzielibyśmy trójcę, która nie jest jeszcze Bogiem, ale jest już obrazem Bożym”. W skład tej trójcy wchodzi pamięć siebie czy też pamięć Boga, inteligencja, oraz wola, która urzeczywistnia się przez miłość.<sup>20</sup> „Wewnętrzna pamięć ducha” – jak ją nazywa Augustyn – sprawia, że człowieka pamięta o sobie i pamięta o wewnętrznej inteligencji za pomocą której poznaje siebie a także pamięta o wewnętrznej woli mocą której miłuje siebie.<sup>21</sup> Oczywiście trzeba pamiętać, że poznanie siebie dokonuje się według Augustyna dzięki iluminacji, które jest doskonalszym światłem niż to, które uzyskujemy za pomocą zmysłów.<sup>22</sup> Poznanie siebie przez duszę najlepiej odbija obraz Trójcy. Jak widać pamięć we wszystkich triadach zajmuje ważną rolę. Jest początkiem, miejscem do którego się zwraca by poznać samą siebie.

Augustyn wymieniając na równi trzy działania duszy (pamięć, inteligencję, wolę) chce podkreślić jedność działań.

Te trzy rzeczy – pamięć, intelekt, wola stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją. Pamięć rozumiana jako życie, duch, substancja, jest bytem absolutnym, pamięć zaś pojęta jako czynność duszy, pozostaje w pewnym stosunku do całości istoty, czyli wyraża pewien stosunek.<sup>23</sup>

Odróżnia jednak czynność, działanie duszy od samej duszy, która jest substancją. Może to wskazywać na pewne odróżnienie aktów duszy od niej samej, jednak jak zauważa P. Mazur, podmiotem tych aktów i tak jest dusza.<sup>24</sup> Augustyn nie wskazuje tak jak Arystoteles a za nim Tomasz na możliwości, które warunkowałyby akty.

---

<sup>20</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 353

<sup>21</sup> Por. *De Trinitate*, XIV, 10.

<sup>22</sup> Zdaniem E. Gilsona Augustyn nie przyjął platońskiej koncepcji reminiscencji. Zastąpił je oświeceniem, które odnosi się do prawd umysłowych. A to dlatego, że odkrywamy prawdę zdaniem Augustyna nie we wspomnieniach złożonych wcześniej w duszy, lecz w świetle Bożym, wiecznie w naszych duszach obecnym. Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 106-107.

<sup>23</sup> *De Trinitate*, X, 18.

<sup>24</sup> Zob. P. S. Mazur, *O nazwach...*, dz. cyt., s. 36-39.

Podmiotem aktów, czynności duszy nie są możliwości, władze, lecz dusza sama.<sup>25</sup> Potwierdza to także fragment w którym Augustyn opisuje relację czynności duszy do podmiotu – ja – duszy.

Gdy jednak te trzy [władze] są zebrane w jednej osobie, tak jak to ma miejsce u człowieka, może ktoś powiedzieć: te trzy rzeczy, mianowicie pamięć, rozum i miłość, nie są samoistne, a należą do mnie; nie dla siebie, ale dla mnie działają, a raczej przez nie działam ja. Ja bowiem posługuję się pamięcią, rozumem i miłością. Kiedy zaś zwracam wzrok myśli ku pamięci i w ten sposób wypowiadam w głębi serca to, co wiem, a poznanie zdradza prawdziwe słowo, wówczas jedno i drugie – to jest poznanie i słowo – jest moje.<sup>26</sup>

Ważnym zagadnieniem przy omawianiu problemu pamięci u Augustyna jest kwestia pamięci rzeczy obecnych. E. Gilson wskazuje, że Augustyn przekształcił platońską pamięć przeszłości w pamięć obecności. Tę obecność należy rozumieć jako specyficzną własność pamięci: „utrzymywanie do rozporządzenia myśli obecności poznania, które myśl posiada nie uświadamiając sobie, w niej bowiem jest ukryta obecność wielu wiadomości, które myśl posiada nie uświadamiając sobie”.<sup>27</sup> Pamięć terażniejszości (bądź według określenia S. Swieżawskiego pamięć współczesności) wyraża obecność duszy dla niej samej. Bowiem to ona „pozwała duszy być obecną dla samej siebie, ażeby mogła siebie zrozumieć własną myślą a miłością zwróconą ku sobie łączyć ze sobą pamięć i rozumienie”.<sup>28</sup> Jest to przecież konsekwencja rozumienia duszy, której istotą jest obecność dla siebie, czyli niezmiennosc w stosunku do rzeczy zmysłowych. Można więc powiedzieć, że pamięć określa tożsamość duszy, sprawia że może być tym czym jest.<sup>29</sup>

Jeszcze jeden element należy rozważyć odnośnie pamięci – element woli. Wola w człowieku jest tym elementem, który kieruje nas do poznawanego przedmiotu, bądź odwraca zmysły kierując na poznanie czegoś innego. Augustyn podaje przykład związany z pamięcią i rolą woli w pamiętaniu:

---

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 36.

<sup>26</sup> *De Trinitate*, XV, XXII, 42.

<sup>27</sup> E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>28</sup> *De Trinitate* XIV, XI, 14.

<sup>29</sup> Trzeba tu przywołać przykład na jaki powołuje się św. Augustyn, przykład Odyseusza. Wergiliusz twierdząc o Odyseuszu, że nie zapomniał o sobie chciał wyrazić zdaniem Augustyna tę prawdę, że Ulisses pamiętał siebie samego. Był dla siebie obecny mimo, że mógł zapomnieć wiele rzeczy szczegółowych, to jednak pamiętał siebie. To pokazuje, że istotą pamięci jest nie tylko zachowywanie rzeczy z przeszłości, ale zachowywanie tych, które są obecne.

Podczas rozmowy zdaje się nam, że nie słyszeliśmy tego, co mówi nasz rozmówca, ponieważ myślą byliśmy gdzie indziej. To nieprawda. Doskonale słyszeliśmy, ale nasza pamięć nie wchodziła tu w grę. Słowa tylko prześlizgiwały się przez uszy wskutek rozproszenia uwagi, która zazwyczaj pilnie zapisuje je w pamięci. Słuszniej byłoby powiedzieć w takich wypadkach: „nie zatrzymaliśmy w pamięci”, niż: „nie słyszeliśmy”. To samo zdarza się w czasie czytania. Mnie samemu zdarza się przeczytać całą stronicę albo cały list nie wiedząc, co przeczytałem, tak że muszę czytać powtórnie. Uwaga woli była zwrócona gdzie indziej, pamięć nie łączyła się ze zmysłem cielesnym tak jak treść z literami. Odwrócić więc wzrok ducha od zawartości pamięci, to znaczy po prostu nie myśleć.<sup>30</sup>

Można powiedzieć, że akt woli, czy też jej uwaga jest przyczyną formalną aktu pamiętania. Pamiętamy bowiem te rzeczy, które za pomocą woli zostały zauważone jako ważne i wartościowe. Używając określeń teologicznych określa Augustyn wolę jako element łączący przedmiot poznania ze zmysłem, czyli „rodzącego z rodzonym”.<sup>31</sup> Przy czym nie pochodzi ona ani od wizji, która powstała w człowieku, ani od przedmiotu, który został poznany, lecz istnieje przed powstaniem wizji, kierując zmysł do przedmiotu.<sup>32</sup>

### 1.1.2 Tradycja arystotelesowska

Można powiedzieć, że już drugie twierdzenie *Metafizyki* dotyczy roli jaką odgrywa pamięć. Zwierzęta są doskonalsze o ile mają zdolność zapamiętywania (są zdolniejsze, bardziej pojętne, nawet roztropniejsze). To z pamięcią wiąże się nauka, bowiem „uczyć mogą się te zwierzęta, które mają pamięć”.<sup>33</sup> Życie zwierząt sprowadza się do życia wyobrazeniami i pamięcią, zaś człowiek może uczestniczyć w doświadczeniu. Doświadczenie to rodzi się z pamięci – z wielokrotnego zapamiętywania jakiejś rzeczy. U człowieka to doświadczenie wiąże się ze sztuką. Sztuka (*he techne*) powstaje gdy z wielu doświadczanych ujęć tworzy się jedno ogólne.

---

<sup>30</sup> *De Trinitate* XI, VIII, 15.

<sup>31</sup> *De Trinitate*, XI, V, 9.

<sup>32</sup> Można wskazać na ciągłość tego ujęcia Augustyna w historii filozofii. Kontynuuje je na pewno Kartezjusz – zarówno w woluntaryzmie (wola decyduje o poznaniu) jak również w koncepcji poznania niezależnego od zmysłów. I. Kant być może przez to doszedł do wniosku, że poznajemy tylko fenomeny rzeczy w naszej wyobraźni.

<sup>33</sup> Arystoteles, *Metafizyka* 980 a.



Arystoteles pamięci poświęcił jedno ze swoich dzieł zawartych w zbiorze *Krótkich rozpraw psychologiczno – biologicznych*.<sup>34</sup> W *O pamięci i przypominaniu* podaje takie określenie pamięci: „pamięć jest utrwalonym wyobrażeniem rozpatrywanym jako obraz przedmiotu od którego ono pochodzi”.<sup>35</sup> Podkreśla w nim trwałość obrazu pamięci, a także to, że odnosi się ona do przedmiotu od którego wyobrażenie pochodzi. Pamięć nie przywołuje przecież samej rzeczy, takiej jaką była zapamiętana, lecz jej obraz w niej wyryty.

We wspomnianym dziele można znaleźć również inne określenie pamięci: „Pamięć nie jest przecież ani wrażeniem zmysłowym, ani myśleniem, lecz nawykiem lub modyfikacją (trwałą) któregoś z tych dwu faktów, wprowadzoną po upływie pewnego czasu (chce podkreślić to, że pamięć nie dotyczy faktu teraźniejszego)”.<sup>36</sup> W tym fragmencie wydaje się Arystoteles uwydatniać trwałość pamięci. Jest ona stałym posiadaniem swego przedmiotu.

Zdaniem Filozofa pamiętanie można przyrównać do ruchu, który „żłobi (w pamięci) rodzaj pewnego odcisku przedmiotu postrzeżonego nie inaczej niż to czynią ci, którzy pieczęcią znaczą jakiś przedmiot”.<sup>37</sup> Arystoteles nie tylko omawia sam akt tej władzy, ale także jej przedmiot. Pamięć bowiem obraca się wokół przeszłości, „nikt przecież nie powie, że sobie przypomina rzecz teraźniejszą, jak długo ona w swej obecności trwa. [...] Lecz gdy niezależnie od doświadczenia aktualnego przedmiotów realnych, ktoś posiada wiedzę lub postrzeżenie zmysłowe, wtedy słusznie powie, że pamięta – pamięta, że się tego wyuczył lub, że do tego doszedł swoim osobistym dociekaniem. Kto przeżywa akt pamięci, tak właśnie w duszy musi mówić, mianowicie, że przedtem to słyszał, postrzegł lub zrozumiał”.<sup>38</sup> Wyraźnie sprzeciwia się to tradycji platońskiej szukającej w pamięci władzy będącej twórczym odnoszeniem się do przeszłości. Podkreślenie przedmiotu pamięci, który dotyczy przeszłości ukazuje ścisły związek tej władzy z czasem. Poznanie bowiem tego co

---

<sup>34</sup> Zob. Arystoteles, *Krótkie rozprawy psychologiczno – biologiczne*, w: tenże, *Dzieła Wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 147-321.

<sup>35</sup> Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu* 451 „Mneme esti phantasmatos, os eikonos u phantasma hexis”.

<sup>36</sup> Tamże, 450 b.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, 449 b – 450 a.

znajduje się w pamięci dokonało się w przeszłości i jako właśnie przeszłe może być rozpatrywane.

Arystoteles zadaje sobie pytanie: które z istot żywych posiadają pamięć? Jego odpowiedź również jest znacząca i wyznaczona przez przedmiot pamięci. „Te zwierzęta obdarzone są pamięcią, które postrzegają czas, posiadają pamięć dzięki tej samej władzy, za pomocą której postrzegają czas”.<sup>39</sup> Wyjaśnia Arystoteles temporalny wymiar pamięci w ten sposób, że „ilekroć w kimś działa pamięć (przypomina sobie) on, że to lub owo widział lub słyszał, lub się tego wyuczył; postrzega ponadto, że to miało miejsce „uprzednio”; otóż „uprzednio” i „później” są właściwościami czasu”.<sup>40</sup> Warto pamiętać, że również Akwinata swoją wykładnię czasu wiązał z ruchem i ujęciem tego co wcześniejsze i późniejsze.<sup>41</sup>

Ten temporalny element pamięci zdaniem P. Siwka wpływa na odróżnienie pamięci zmysłowej od pamięci umysłowej.<sup>42</sup> Pamięć zmysłowa ma związek z postrzeganiem przez zmysły czasu. Natomiast „rozum postrzega czas tylko przypadkowo, bo tylko dzięki skojarzeniu aktu umysłowego z aktem zmysłowym.” Arystoteles w swoim dziełku *O pamięci i przypominaniu* próbuje znaleźć także miejsce w duszy gdzie znajduje się pamięć. Jego zdaniem pamięć znajduje się w tej części duszy w której znajduje się wyobraźnia. Te bowiem rzeczy, które podlegają wyobrażeniu mogą stanowić przedmioty pamięci. Rzeczy, które nie przechodzą przez wyobraźnię, należą do pamięci przypadkowo.

Pozostał jeszcze do doprecyzowania problem przedmiotu pamięci: czy jej przedmiotem jest odcisk, czy też przyczyna, która mu dała istnienie? Poprzez przeżywanie aktu pamięci można dojść do wniosku, że to odcisk mamy na uwadze i jego pamiętamy. Jednakże powstaje problem, jak przypominamy sobie rzecz nieobecną, której nie odczuwamy. Odpowiada Arystoteles podając przykład zwierzęcia namalowanego na tablicy. Z jednej strony jest to zwierzę, ale jest także obrazem zwierzęcia. I na te dwa sposoby możemy je rozważać. Jeżeli patrzę na

---

<sup>39</sup> Tamże, 450 a.

<sup>40</sup> Tamże, 450 b.

<sup>41</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Super Phisicorum*, IV, 17. Zob. Artur Andrzejuk, *Summa teologiczna. Słownik terminów*, t. 35, Warszawa-Londyn 1998, s. 263.

<sup>42</sup> Zob. P. Siwek, *Objaśnienia*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 235.

rysunek i widzę tylko „namalowane zwierzę”, to zostaję na poziome myśli, gdy zaś patrzę w aspekcie obrazu, to mam do czynienia ze wspomnieniem.<sup>43</sup>

Do tradycji arystotelesowskiej ze względu na odróżnianie duszy od jej władz i odróżnianie władz od jej aktów można zaliczyć Avicennę.<sup>44</sup> W swoim dziele *Liber de Anima*, przetłumaczonym na łacinę przez Dominika Gundissalviego, odróżnił Avicenna władze, przyjmujące poznanie od władz czynnych w stosunku do poznania. Władze przyjmujące dzieli na dwa rodzaje: te które przyjmują na zewnątrz (należy do nich pięć zmysłów zewnętrznych) i te które przyjmują wewnątrz (jedna przyjmuje formy zmysłowe, a druga przyjmuje intencje zmysłowe).<sup>45</sup> Avicenna w tym dziele wymienia zasadę, którą później przytacza często Akwinata: „inna jest zasada przyjmowanie, tworzenia i inna zatrzymywania”.<sup>46</sup> Wskazuje to na zasadę podziału władz u Avicenny: władza przyjmująca to zmysł wspólny i władza imaginacji (*imaginatio*). Władza imaginacji przez Avicennę jest nazywana inaczej władzą formalną (*virtutis formalis = imaginatio = imaginativa*) ze względu na zachowywanie form poznawczych.<sup>47</sup> Zmysł wspólny jako zmysł wewnętrzny (*sensus exteriores*) – zajmuje się rozróżnianiem tego, co czarne i ruchome od tego co czerwone i kwaśne. Jest to rozpatrywanie danej formy w aspekcie jakości, jakie jej przysługują.

Według Avicenny użycie języka wskazuje, by nazwać to, co zmysł przyjmuje formą, a to co ujmuje ocenie nazwać intencją.<sup>48</sup> Jest to ważne dla określenia przedmiotu pamięci, którą jest właśnie jego intencja. Wyróżnia więc Avicenna dwa tezaury, czyli dwa skarbcze zmysłów wewnętrznych. Pierwszy skarbiec zachowuje to, co przyjął zmysł i nazywany jest władzą wyobrazeniową (*vis imaginativa*). Jego miejsce jest zdaniem arabskiego znawcy medycyny w przedniej części głowy (komory mózgowej). Dodaje, że w czasie choroby formy wyobrazeniowe mogą być niszczone, ciężko jest je utrzymać w tej władzy.<sup>49</sup> Drugi skarbiec zachowuje intencje i jest

---

<sup>43</sup> Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu* 451 a.

<sup>44</sup> Chodzi oczywiście o Avicennę Latinus (stąd pisany konsekwentnie przez „v”).

<sup>45</sup> Avicenna, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus* (I-III); IV-V) I, 5, edit. S. van Riet, Louvain 1972, s. 80.

<sup>46</sup> *De anima* IV, 1. „Hoc est quia quod recipit non est id quod retinet”.

<sup>47</sup> *De anima* IV, 1. „Formam enim sensibilem retinet illa quae vocatur formalis et imaginatio”.

<sup>48</sup> Zob. tamże. „Usus autem est ut id quod apprehendit sensus, vocetur forma et quod apprehendit aestimatio, vocetur intentio”.

<sup>49</sup> Zob. tamże. „Thesaurus autem eius quod apprehendit sensus est virtus imaginativa, cuius locus est anterior pars cerebri: unde cum contingit in ea infirmitas, corrumpitur hic modus formalis aut ex imaginatione formarum quae non sunt, aut quia difficile est stabilire id quod est in illa”.

zdaniem Avicenny władzą strażniczą (*custoditiva*), której miejsce jest w następnej części głowy (a więc w środkowej). Gdy przytrafia się jej choroba, to traci to co strzeże, a mianowicie intencje. Władza, które strzeże intencji jest nazywana pamięcią (*virtus memorialis*). Władza ta jest nazywana zachowującą (*retinens*), ponieważ to co w niej jest, mocno trwa. Jest nazywana władzą pamiętającą (*memorialis*) ze względu na właściwy sobie pośpiech w zapisywaniu (informacji z poznania). W razie zapomnienia przypomina dzięki obrazom z wyobraźni. Dokonuje tego gdy ocena jakiejś rzeczy zapomnianej zwraca się do wyobraźni, reprezentującą jakąś z zapomnianych postaci. Pamięć zaczyna w jakiś sposób dostrzegać formę danego przedmiotu. Dokonuje się to w ten sposób, że nawet gdy jest zniszczona forma poznawcza, to w pamięci pozostaje jej intencja.<sup>50</sup>

Zdaniem Avicenny pamięć jest tezaurem dla intelektu właśnie dlatego, że zachowuje intencje. Wykorzystuje je intelekt dla poznania praktycznego, którego użycie określa się mianem rozumu. Władza osądu dokonuje połączeń form z formami, form i intencji, a także łączy ze sobą intencje. Z tego względu jest władzą kogitatywną (*vis cogitativa*). Władza ta jest wyższa od pozostałych jednocześnie posiadając doskonałości tamtych. Przez swoje działania może być nazwana władzą pamięci lub wyobraźni.<sup>51</sup> Relacja między pamięcią a władzą oceny jest pewną relacją przyporządkowania – taką, jaka zachodzi również między władzą wyobrazeniową w władzami zmysłów zewnętrznych.<sup>52</sup>

Przywołajmy jeszcze inne awiceniańskie określenie aktu pamięci. Jej działanie polega na zachowywaniu tego co ujęła władza oceny, mianowicie intencje niezmysłowe pojedynczych rzeczy zmysłowych (*non sensatis singulorum sensibilibium*).<sup>53</sup> Avicenna wskazuje jeszcze na różnicę pomiędzy formą a intencją: intencja jest przyjęta przez duszę ze zmysłów, jednak nie była ujęta przez zmysł

---

<sup>50</sup> Zob. tamże. „Thesaurus vero apprehendentes intentionem est virtus custoditiva, cuius locus est posterior pars cerebri et ideo, cum contingit ibi infirmitas, corrumpitur id cuius proprium est custodire has intentiones. Quae virtus vocatur etiam memorialis, sed est retinens ob hoc quod id quod est in ea haeret firmiter, et est memorialis propter velocitatem suae aptitudinis ad recordandum per quod formatur cum rememoverat post oblivionem, quod fit cum aestimatio convertitur ad suam virtutem imaginativam et repraesentant unamquamque formarum quae sunt in imaginatione, ita quasi modo videat quod ipsae sunt formae eius”.

<sup>51</sup> Por. tamże.

<sup>52</sup> Zob. *De anima* I, 5.

<sup>53</sup> Zob. tamże.

zewnątrzny. Tak jak owca ujmuje jaką intencję ma wilk. Wywołuje ona bojaźń i chęć ucieczki. Jest tym elementem, który pozostaje zakryty dla zmysłów zewnętrznych.<sup>54</sup>

Awerroes w swoim „Komentarzu Wielkim do O Duszy” (*Commentarium magnum in Aristotelis De anima*) prawie w ogóle nie zwraca uwagi na władzę pamięci. Wspomina jedynie o władzy przypominania, używając określenia (*rememorativa = vis rememorationis*). Władza ta pojawia się zaś zawsze, gdy powołuje się na Platona. Władza przypominanie dokonuje swoich aktów za pomocą duszy i to ona jest jego zasadą.<sup>55</sup> Konieczna jest ta władza do tego byśmy w ogóle mogli przystąpić do nauki (*disciplina*). Rozumieć to należy w kontekście roli pamięci i doświadczenia jakie przypisywał Avicenna pamięci i przypominaniu sobie, o czym mówi w swojej *Metafizyce*.

Albert Wielki, nauczyciel Tomasza uznaje, że pamięć jest skarbcem przechowującym intencje i umieszczona jest w środkowej części głowy.<sup>56</sup> Przypominanie dokonuje się przez odwrócenie od rzeczy szczegółowych, które są w wyobrażeniach i dokonuje się za pośrednictwem władzy kogitatywnej (władzy osądu) – *vis cogitativa*. Ta zaś władza jest aktem rozumu łączącego (uogólniającego) rzeczy szczegółowe.<sup>57</sup> Podkreśla więc Albert bliskość pamięci z rozumem. Jego wpływ na pamięć rzutuje także na doskonałość tej władzy człowieka w porównaniu ze zwierzętami.

## 1.2 Pamięć w *Summa Theologiae* i *Summa contra Gentiles*

*Summa Teologii* powstała według zamiaru autora jako podręcznik „dla początkujących” studentów teologii.<sup>58</sup> Jej struktura zbudowana jest według schematu zaproponowanego w środowisku łacińskim przez Aleksandra z Halles, a mającym swe źródło w filozofii dionizyjsko-plotyńskiej. Schemat ten obejmował *exitus* – wyprowadzenie wszystkich bytów od Boga oraz *reditus* – powrót do Bytu Pierwszego. Antropologia – filozoficzna nauka o człowieku Akwinaty pojawia się więc zaraz po

---

<sup>54</sup> Zob. tamże.

<sup>55</sup> Awerroes *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 6.

<sup>56</sup> Albertus Magnus, *De Anima*, lib. 2, tract. 4, cap. 7.

<sup>57</sup> Albertus Magnus, *De Anima*, lib. 3, tract. 2, cap. 19.

<sup>58</sup> Por. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, Poznań 1985, s. 441 – 442.

traktacie o Bogu w traktacie o stworzeniach.<sup>59</sup> Refleksji nad człowiekiem dokonuje on w dwóch perspektywach: naturalnej (refleksja filozoficzna) i nadnaturalnej (refleksja teologiczna na podstawie objawienia). Kolejność rozważania zagadnień z refleksji o człowieku również nie jest obojętna. Tomasz z Akwinu za Areopagitą najpierw rozważa istotę człowieka (duszy), później jej władze by na końcu zając się działaniami tych władz.<sup>60</sup>

*Summa contra gentiles* w odróżnieniu od *Summy Teologii* bywa określana jako *Summa filozoficzna*. Należy do wybitnie polemicznych dzieła Tomasza w których próbuje na gruncie chrześcijaństwa rozpatrzeć filozofię arabską, a także jej konsekwencje w postaci awerroizmu łacińskiego.<sup>61</sup> Księga druga tego dzieła poświęcona jest zagadnieniom stworzenia. W niej zaś na szczególną uwagę zasługują dyskusje o problemach teorii człowieka (duszy) z filozofami arabskimi.

### 1.2.1 Pamięć jako *thesaurus* w *Summie Teologii*

Święty Tomasz z Akwinu w *Summie Teologii* przedstawił swoje określenie pamięci jako skarbcza lub miejsce przechowywania form poznawczych (*thesaurus vel locus conservativus specierum*).<sup>62</sup> Badacze zagadnienia, szczególnie jego historii podkreślają wyjątkowość tej definicji. Zawiera się ona w umieszczeniu jej przez Tomasza w arystotelesowskim ujęciu duszy.<sup>63</sup>

Pamięć w ujęciu Akwinaty nie jest jedynym skarbcem jaki posiada człowiek.<sup>64</sup> W kolejności wykładu, jak również w kolejności zachodzenia samego poznania jest drugim *thesaurusem*. Pierwszym jest fantazja, czyli wyobraźnia (między którymi jego

<sup>59</sup> Por. M. Krasnodębski, *Dusza i ciało*, Warszawa 2004, s. 26.

<sup>60</sup> Por. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003, s. 21.

<sup>61</sup> Zob. M. Krasnodębski, *Teoria intelektu możliwościowego i jej konsekwencje w kontekście polemiki Tomasza z Akwinu z awerroizmem łacińskim*, „Forum Philosophicum”, t. 9, Kraków 2004, s. 139-141; Zob. także J. Zielińska, *Awerroes i awerroizm łaciński w interpretacji Ernesta Renana*, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, op. cit., s. 154-189.

<sup>62</sup> S. Th., I, 78, 4.

<sup>63</sup> Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć...*, dz. cyt., s. 215.

<sup>64</sup> Słowo *thesarus* (ο θησαυρος), skarbiec pochodzi z języka greckiego, w którym oznaczało: 1. zapas, skarb zasobny, 2) składnicę, skarbiec, 3) skrzyneczkę, szkatułkę na kosztowności, 4) kołczan, 5) kapliczkę w sanktuarium, 6) więzienie podziemne. Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, red. O. Jurewicz, Warszawa 2001. Język łaciński przejął to określenie w niezmiennym kształcie. Łacina widziała w nim magazyn, miejsce przechowywania kosztowności, bogactw lub pieniędzy, których właściciel nie jest znany, a także skład pism, archiwum. Zob. *Słownik Kościelny łacińsko – polski*, red. A. Jougan, Poznań – Lublin – Warszawa 1958.

zdaniem nie ma różnicy – w przeciwieństwie do Awicenny<sup>65</sup>), która jest „skarbcem form poznawczych przyjętych przez zmysły”.<sup>66</sup>

Porównanie władzy wyobraźni i pamięci do miejsc przechowywania bogactw można znaleźć wcześniej u Alberta Wielkiego. W traktacie *De Anima* nauczyciel Tomasza określa „pamięć jako skarbiec zachowujący ujęcia” i umieszcza ją w centralnej części głowy.<sup>67</sup> Podobnie jak Avicenna odróżnia fantazję od wyobraźni. Fantazja (*phantasiam*) istnieje „pomiędzy pamięcią zachowującą ujęcia rzeczy a wyobraźnią zachowującą formy poznawcze przyjęte od zmysłów; jej użycie wyraża się w zestawianiu (*componendo*) i dzieleniu (*divinendo*) przedmiotów tamtych dwóch”.<sup>68</sup>

Źródło tych porównań znaleźć można u Avicenny w *Liber De Anima seu sextus de naturalibus*. Jego zdaniem użycie języka każe odróżnić to, co chwyta zmysł od tego co ujmuje władza oceny (*aestimatio*). To, co przyjmuje zmysł nazywa się formą poznawczą jakiejś rzeczy. Natomiast to co chwyta władza osądzająca czy oceniająca, to należy nazwać pewnymi ujęciami (*intentio*).<sup>69</sup> Jego zdaniem obydwie z tych władz posiadają swoje skarbcce. Skarbcem tej władzy, która przyjmuje przedmioty pochodzące od zmysłów jest władza wyobrazeniowa (*virtus imaginativa*). Miejsce tej władzy zdaniem arabskiego lekarza jest w przedniej części głowy. Wyobraźnia posługuje się organem, na co może wskazać jego choroba lub słabość. Rzutuje to bowiem na obrazy zmysłowe przez niego przechowywane. Są bowiem w tym momencie trudne do utrzymania w niej. Skarbcem zaś przechowującym pewne ujęcia (*intentiones*) jest władza, którą Avicenna nazywa strażnikiem, władzą strzegącą (*virtus custoditiva*).<sup>70</sup> Dowodem na to, że również ona posługuje się organem jest zachodzenie różnych uszkodzeń powodujących nie zatrzymywanie tego, co

---

<sup>65</sup> Por. S. Swieżawski, *Objaśnienia w: Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 752. Avicenna odróżnił wyobraźnię bierną, odtwórczą (*imaginatio*) od wyobraźni twórczej, czynnej (*phantasia*). U Tomasza istnieje jedna władza – zmysł wewnętrzny spełniający te dwie funkcje. Posiadanie wyobraźni czynnej jest wyłącznie przywilejem człowieka, bowiem zwierzęta nie potrafią wytwarzać nowych.

<sup>66</sup> S. Th., I, 78, 4. „Est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum”.

<sup>67</sup> Albertus Magnus, *De Anima*, Lib. II, tract. 4, cap. 7. „Thesarum reservantem intentiones, qui memoria vocatur in posteriori parte cerebri posuerunt”.

<sup>68</sup> Tamże. „Phantasiam vocaverunt, quae existens inter memoriam in qua sunt intentiones et imaginativam, in qua sunt formae acceptae per sensum, utitur componendo et dividendo utriusque”.

<sup>69</sup> Avicenna, *De Anima*, IV, 1.

<sup>70</sup> Por. tamże.

przechowuje. Tę władzę strzegącą nazywa Avicenna władzą pamiętającą (*vis memorialis*) dlatego, że zachowuje to, co jest w niej złożone. Jej właściwością, zdolnością jest także to, że zapisuje i przypomina to co uległo później zapomnieniu.<sup>71</sup>

Tomasz z Akwinu, który znał to dzieło, przytoczył to porównanie. Podział na dwa skarbcce, dwie różne władze wynika z pewnej zasady przytoczonej w korpusie artykuły czwartego (q.78). Zasada ta brzmi: „władza przyjmująca formy poznawcze przedmiotów poznania zmysłowego powinna być inna od władzy, która te formy zachowuje, ponieważ władza zmysłowa jest aktem narządu cielesnego”.<sup>72</sup> Tej zasady również trzyma się Avicenna w określaniu władz: „tak jest, ponieważ czym innym jest przyjmować i czym innym zachowywać”.<sup>73</sup> Ciekawa jest argumentacja owej zasady, którą można znaleźć w *Summie Teologii*. Tomasz podaje przykład ze świata zwierząt (tutaj najlepiej widać działanie zmysłów wewnętrznych). Doskonałość życia zwierzęcego polega na tym, że poznają one nie tylko przedmioty, które są przed nimi obecne, ale również rzeczy aktualnie nieobecne. Nie dążyłyby do zdobycia pożywienia, którego przecież nie mają. Konieczne jest, by zwierzęta miały w sobie formy poznania przedmiotów nieobecnych, konieczne jest także by te formy były zatrzymywane i przechowywane. W kolejnym argumencie Akwinata odwołuje się już do samego zachowywania i zatrzymywania. Wpływ na nie ma bowiem materiał w którym są przechowywane. „Rzeczy wilgotne dobrze przyjmują, ale źle zatrzymują, odwrotnie jest z przedmiotami suchymi”.<sup>74</sup>

Wnioskiem jest przyjęcie dwóch różnych rodzajów władz. Pierwsze to te, które przyjmują poznanie od zmysłów. Są nimi: zmysł wspólny (*sensus communis*) i władza osądu (*vis cogitativa*), która u ludzi nosi nazwę rozumu szczegółowego (*ratio particularis*). Zmysł wspólny jest kresem wszystkich wrażeń przyjmowanych przez zmysły zewnętrzne. Za jego pomocą „zdajemy sobie także sprawę z ujęć za pośrednictwem, których poznają zmysły, np. gdy ktoś widzi, że widzi”.<sup>75</sup> Działaniem władzy osądu myślowego jest zdaniem Tomasza: „zestawianie oraz zespalanie lub

---

<sup>71</sup> Por. tamże.

<sup>72</sup> S. Th., I, 78, 4, co. „Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet”.

<sup>73</sup> Avicenna, dz. cyt. „Hoc est, quia quod recipit non est id quod retinet”.

<sup>74</sup> S. Th., I, 78, 4, co.

<sup>75</sup> S. Th., I, 78, 4, ad. 2.



dzielenie” tego, co przejęła ta władza od zmysłów zewnętrznych.<sup>76</sup> Tym różni się od władzy u zwierząt, że w ich przypadku ocena danych zmysłowych dokonuje się instynktownie. Jest ona naturalną władzą osądu (*aestimatio naturalis*).<sup>77</sup> U człowieka zaś zachodzi wspomniane zestawienie mające charakter rozumowy (*cogitativa*). Drugi rodzaj władz mający źródło w zasadzie zatrzymywania i przechowywania to władze wyobraźni i pamięci, będące skarbcami form poznawczych.

Podział ten jest istotny także ze względu na wysuwane w kwestii zarzuty. Przypomnijmy, że kwestia dotyczy podziału zmysłów wewnętrznych (czy odpowiedni jest ich podział na cztery). Sformułowane zarzuty wskazują na niejednoznaczność w określeniu funkcji jakie spełniają te władze. Przykładem jest pamięć i władza osądu myślowego (określenie S. Swieżawskiego)<sup>78</sup>, które są władzami posługującymi się sylogizmem. Wydawałoby się więc, że są tą samą władzą spełniającą dwie funkcje. Zasada, którą Tomasz przejął od Avicenny wprowadza jednak porządek w rozumieniu władz zmysłów wewnętrznych.

Należy teraz rozważyć jaka jest według Tomasza z Akwinu różnica pomiędzy dwoma skarbcami w zmysłach zewnętrznych. Aby wyjaśnić tę kwestię odwołajmy się do kontekstu w jakim zostają wymienione. Kolejność wymienionych władz wydaje się wskazywać na kontekst poznawczy. Pierwszym zmysłem wewnętrznym w porządku poznania jest zmysł wspólny tworzący postać zmysłową. Następnym jest pierwszy skarbiec – wyobraźnia, która zachowuje te postaci, które zostały przejęte ze zmysłów zewnętrznych. Następną władzą jest władza oceniająca, władza osądu myślowego, której przedmioty są przechowywane przez drugi *thesaurus*, mianowicie pamięć. To ujęcie poznawcze wskazuje więc, że coś innego przechowuje wyobraźnia, a coś innego pamięć. Zgadza się to z wcześniejszą zasadą, którą przyjmuje Akwinata. Tą mianowicie, że różnica między władzami duszy wynika z różnych aktów i przedmiotów, których dotyczą władze.<sup>79</sup> Widać to doskonale na przykładzie władz zmysłowych. Władza wzroku różni się od władzy słuchu aktami (widzenie, słuchanie), czyli jej działaniem, a także przedmiotem (barwa, dźwięk), którego dotyczy. „Władza

---

<sup>76</sup> S. Th., I, 78, 4, arg. 5.

<sup>77</sup> S. Th., I, 78, 4, co.

<sup>78</sup> Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 78*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 226.

<sup>79</sup> Por. S. Th., I, 77, 3, co.

bowiem jako możność, kieruje się do aktu”.<sup>80</sup> Przyczyną (*ratio* – jako zasada i cel) zaś aktu władzy mogą być różne przedmioty.

Wziąwszy to pod uwagę można dokonać odróżnienia dwóch skarbców, jakimi jest wyobraźnia i pamięć. Zaczniemy ich odróżnianie od określenia przedmiotów, ku którym ich akty się skierowują. Przedmiotem wyobraźni są formy poznawcze, które uzyskała od zmysłu wspólnego. *Species sensibilis* są zmysłowymi obrazami rzeczy. Dlatego nazwa wyobraźni pochodzi od aktu tej władzy – przechowywania obrazów (*imago - vis imaginativa*).

Co jest przedmiotem aktu władzy pamięci? Według Tomasz z Akwinu *vis memorativa* „przechowuje pewne ujęcia, których nie odczuwa zmysł”.<sup>81</sup> Te ujęcia są przyjmowane przez władzę osądu i oddawane do skarbcza pamięci. Łaciński tekst przekazuje, że pamięć zachowuje *intentiones quae per sensum non accipiuntur*. To sformułowanie „intencja” budzić może nie tylko wątpliwości, ale także wprowadzać niejasność, co do tego czym ona jest. Akwinata dalej wyjaśnia to sformułowanie odwołując się do przykładu. „Tego rodzaju ujęcie”, czyli „intencja” u zwierząt jest ujęciem szkodliwości lub odpowiedniości czegoś.<sup>82</sup> Przyczyną więc (*ratio*), czyli przedmiotem pamięci będzie także ujęcie czegoś jako przeszłego. O temporalnym ujęciu przedmiotu powie później Tomasz, że należy wyłącznie do człowieka.

Wyobraźnia więc i pamięć różnią się dzięki przedmiotom, których dotyczą. Pozostaje pytanie, czy różnią się także dzięki aktom, które spełniają? Jako „przechowalnie”, czyli w akcie zachowywania tego, co otrzymały, nie różnią się. Jednak to nie są jedyne akty tych władz. Wyobraźnia pełni także inną funkcję, jest także fantazją, a pamięć łączy się u człowieka z przypominaniem. Fantazja jest tym aktem władzy wyobraźni (w literaturze przedmiotu funkcjonuje określenie wyobraźnia czynna), dzięki której człowiek może połączyć dwa wyobrażenia (dwa obrazy zmysłowe) przekazane mu przez zmysły i utworzyć obraz, którego ze zmysłów nie otrzymał. Jako przykład podaje tutaj Tomasz wyobrażenie złotej góry.

---

<sup>80</sup> Tamże. „Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum”.

<sup>81</sup> S. Th., I, 78, 4, co. Według tłumaczenia S. Swieżawskiego. Zob. tenże, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 254.

<sup>82</sup> Por. tamże. „Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens”.

Autor *Summy Teologii* pamięć wiąże z przypominaniem. Przypominanie jest aktem tej władzy, aktem właściwym wyłącznie dla człowieka. O ile akt pamiętania polega na „uprzytomnieniu sobie od razu minionego”,<sup>83</sup> czyli na zdaniu sobie sprawy z tego, że coś minęło, a my to pamiętamy, na zapisywaniu tego co minęło. O tyle akt przypominania polega na tym, że człowiek ma możliwość za pomocą sylogizmu dojść do odtworzenia w pamięci tego, co minęło, dokonując tego przy pomocy ujęć rzeczy szczegółowych, indywidualnych.<sup>84</sup>

Referując problem pamięci w *Summie Teologii* trzeba wskazać na problem, który postawił św. Augustyn, którego on sam nie mógł rozwiązać. Dotykał on tego, czy działania takie jak pamięć, inteligencja i wola, a więc władze, są tym samym co istota duszy. Augustyn wikłając się w słowne rozważania nie był w stanie udzielić na to pytanie odpowiedzi. Rozwiązanie podaje Tomasz wyjaśniając ten problem za pomocą arystotelesowskich pojęć władzy, możliwości i aktów. Pamięć, poznanie umysłowe są władzami duszy, warunkowanymi przez rodzaj formy. Nie krytykuje Augustyna, lecz w pewien sposób usprawiedliwia go odwołując się do pojęć części i całości. W sposób ścisły nie można orzekać całości o jej częściach. Możemy tego dokonać, gdy całość przysługuje częściom nie całą swą mocą, lecz całą swą istotą (fundament, dach i ściany w pewien sposób są domem).<sup>85</sup> Szczególnie dotyczy to pamięci, o której Augustyn mógł powiedzieć, że stanowi istotę duszy.<sup>86</sup>

Zagadnieniami, których nie można pominąć podczas omawiania pamięci w *Summie Teologii* są: istnienie pamięci w części intelektualnej duszy oraz zagadnienie pamięci intelektualnej. Kwestia istnienia pamięci w części intelektualnej duszy jest często poruszana również w innych dziełach. Stawiając to pytanie w kwestii 79 podaje również określenie pamięci. Zasadą pamięci jest „przechowywanie postaci (*species*) rzeczy, które w sposób aktualny nie są przyjmowane”.<sup>87</sup> Należy podkreślić, że nie pojawia się tutaj określenie *intentiones*. Można to wyjaśnić kontekstem w jakim się pojawia – Tomasz pragnie dowieść, że istnieje pamięć w intelekcie. Najpierw w swym

---

<sup>83</sup> Tamże. „In subita recordatione praeteritorum”.

<sup>84</sup> Por. tamże. „Remiscentia est quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

<sup>85</sup> Por. S. Th., I, 77, 1 ad. 1.

<sup>86</sup> Por. św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, (11), 14.

<sup>87</sup> S. Th. I, 79, 6, co. „Cum de ratione memoriae sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur”.

dowodzeniu powołuje się na Avicennę. Uznawał on, że nie mogą zachodzić akty pamiętania w intelekcie. Pamięć występuje jedynie w we władzach posługujących się narządami cielesnymi, które to władze mogą coś przechowywać bez aktualnego ich przyjmowania (*apprehensione*).<sup>88</sup> W intelekcie zaś jest wszystko ujmowane w sposób aktualny o ile podobizna rzeczy istnieje w nim. Wniosek byłby taki, że gdy człowiek przestaje poznawać intelektualnie to również formy przestają istnieć w intelekcie. Kolejny akt poznania powinien dokonywać się nie przez związanie z rzeczywistością, lecz z oddzielnym intelektem czynnym. Usprawnienie intelektu możliwościowego w zwracaniu się do czynnego jest sprawnością wiedzy. Gdybyśmy przyjęli więc awiceniańskie rozumienie intelektu nie moglibyśmy przyjąć istnienia pamięci intelektualnej.

Akwinata rozpoczyna swoją argumentację od innego rozumienia intelektu powołując się na fragment III *De Anima* Arystotelesa. Intelekt możliwościowy w pewien sposób staje się poszczególnymi rzeczami w taki sposób, że przyjmuje ich formy. Z tego też względu intelekt możliwościowy nie jest zdeterminowany do nieustannego działania. Przez możność bowiem rozumie możność do zdobywania wiedzy, mimo aktualnego rozważania tego co poznał. Odwołuje się następnie do pewnej zasady, która jest zgodna z rozumem. „To co jest przyjmowane przez coś innego, bywa przyjmowane w sposób właściwy dla przyjmującego”.<sup>89</sup> Zasada ta stosuje się do ciała i pamięci zmysłowej, która przechowuje pewne postacie przyjęte przez inną władzę. Pamięć zmysłowa jest właściwa dla poznania zmysłowego. Jeżeli ciało przyjmuje formy poznania i zachowuje je nawet wtedy, gdy ginie przedmiot poznania, to analogicznie musi następować w dziedzinie intelektualnej. Podkreślając niezmiennosc natury intelektu, należałoby stwierdzić zachodzenie aktu pamięci (pamiętania) w intelekcie. Z jednym zastrzeżeniem, że intelekt to co raz przyjmie, więcej tego już nie traci.<sup>90</sup> Przyjmuje więc Akwinata pamięć w intelektualnej części duszy. Stawiając w trybie warunkowym to określenie (*sit memoria accipiatur*) pamięci – „jeżeli będziemy uważać wyłącznie za władzę przechowywania form poznawczych”.<sup>91</sup> Ten

---

<sup>88</sup> Por. tamże.

<sup>89</sup> *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 309.

<sup>90</sup> Por. tamże.

<sup>91</sup> S. Th., 79, 6, co. „Si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum”.

tryb występuje dlatego, że Akwinata chce określić w jakim rozumieniu możemy mówić o pamięci intelektualnej. Zmysłowa pamięć występuje wtedy, gdy mówimy o jej przedmiocie, który jest przeszły i do tego ujęty jako przeszły. To ujęcie ma podstawę w rzeczach szczegółowych, podlegających ciągłym zmianom. Tego rodzaju pamięć należy uznać za pamięć zmysłową.

Określenie przeszłości, jakie możemy przypisać pamięci zmysłowej, można również przypisać przedmiotowi poznania intelektualnego. W pamięci odnoszącej się do poznania zmysłowego dotykamy przedmiotu pamięci, który był ujęty jako przeszły, a także samego aktu poznania, gdy zdajemy sobie sprawę, że w przeszłości poznawaliśmy. Do przeszłości Tomasz stosuje odróżnienie przedmiotu i poznania, które odznaczają się cechą przeszłości. Do pamięci w poznaniu intelektualnym te kryteria stosują się inaczej. Przedmiotowi poznania intelektualnego, którym jest ujęcie człowieka jako człowieka znamię przeszłości nie przysługuje samo przez się (*per se*), lecz jako przypadłość (*per accidens*). Przypadłością jest dla niego to, że istnieje w teraźniejszości, w przeszłości czy w przyszłości. Jeżeli chodzi o akt poznawania intelektu, to podobnie jak zmysłowi przysługuje mu piętno przeszłości. Akt poznania dzieje się w czasie i jest aktem szczegółowym konkretnego człowieka i może dokonać się w przeszłości tak, jak i teraz. Intelekt może dokonać pewnej refleksji nad tym co poznał w przeszłości. Poprzez więc poznanie swojego poznania (poznania jako jakiejś wiedzy), które dokonało się wcześniej, intelekt zwraca się ku czemuś przeszłemu przez co dokonuje przypominanie. Pamięć w intelekcie występuje jako pamiętanie tego co przeszłe a także poznanie tego, że wcześniej on sam poznawał.<sup>92</sup>

Gdy Akwinata uzasadnił istnienie w intelekcie pamięci staje przed nim kwestia istnienia jakiejś władzy umysłowej obok intelektu czynnego i możliwościowego. Intelekt możliwościowy jest tym, „dzięki czemu stać się może wszystkim”.<sup>93</sup> Jest zasadą bierną, która przyjmuje to, co element czynny – intelekt czynny – wprowadził w akt poznania. Nie można powiedzieć, że pamięć jest czymś oddzielnym obok tych władz. Istotą władzy biernej jest zachowywanie i przyjmowanie. Co odpowiada aktom pamięci w sferze zmysłowej. Można przytoczyć tu wniosek o relacjach pamięci i

---

<sup>92</sup> Por. S. Th., 79, 6, ad. 3. Warto tutaj wspomnieć o roli intelektu usprawnionego do poznawania (*intellectus in habitu*). Jako usprawniony przechowuje formy poznawcze także wtedy, gdy aktualnie nie poznaje.

<sup>93</sup> *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 314.

intelektu, a także pamięci intelektualnej (*memoria intellectiva*). Nie są więc odrębnymi władzami: „poznanie umysłowe wywodzi się z pamięci tak jak akt ze sprawności”.<sup>94</sup>

W *Summie Teologii* można wskazać jeszcze na wiele fragmentów i kontekstów w jakich pojawia się zagadnienie pamięci. Istotne zostały zawarte w *Traktacie o człowieku* w którym pamięć jest ujęta jako władza zmysłowa. Rozważana jest więc w perspektywie całościowej koncepcji człowieka Tomasza z Akwinu.

### 1.2.2 Pamięć w dyskusji z filozofią arabską w *Summa contra gentiles*

W *Summa contra gentiles* nie można znaleźć kwestii, która wprost traktowałaby o pamięci. Księga druga poświęcona jest rozważaniom o człowieku. Apologetyczny i polemiczny charakter tego dzieła rzutuje na zagadnienia podejmowane w nim. Szczególnie interesują Tomasza: istnienie substancji obdarzonych intelektem, to czym jest dusza i jaki jest jej stosunek do ciała, poznania duszy – poznawanie przez intelekt.

Filozofowie Arabscy, a mamy tu na myśli Avicennę i Averroesa w swoich koncepcjach antropologicznych duży akcent kładli na rozważania o zmysłach wewnętrznych. Oczywiście nie pomijali zagadnień intelektu, szczególnie, że w historii filozofii wypracowali koncepcję oddzielnego intelektu możliwościowego.<sup>95</sup> Echa dyskusji Tomasza z nimi zostały przeniesione na inne dzieła. W *Summie Teologii* można znaleźć polemikę ze stanowiskiem Avicenny wykazującego, że nie ma możliwości, by pamięć istniała w intellekcie. Wynikało ono z uznania pamięci jedynie za właściwość zmysłów.

Inaczej ten problem przedstawia się w *Summie filozoficznej*. Tomasz w kwestii 74 księgi drugiej zajmuje się poglądem Avicenny o tym, „że formy poznawcze nie są zachowywane w intellekcie możliwościowym”.<sup>96</sup> Formy poznawcze i to zarówno zmysłowe jak i intelektualne trwają w tych władzach dotąd, dopóki aktualnie nie przestają poznawać. W momencie poznania aktualizuje się (urzeczywistnia się) we władzy zmysłowej czy intelektualnej ujęcie poznawcze. Władze, które przechowują formy nie będące aktualnie poznawanymi Avicenna nie nazywa wprost władzami

---

<sup>94</sup> Tamże, s. 316.

<sup>95</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 547.

<sup>96</sup> *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, Poznań 2003, s. 476.

poznawczymi lecz skarbcami tych władz. Skarbcce są oczywiście dwa: wyobraźnia i pamięć. Władze te mogą spełniać swoje akty wyłącznie dzięki temu, że posiadają pewne narządy cielesne. Intelkt zaś zawsze poznaje w sposób aktualny, przysługuje to szczególnie intelektowi czynnemu, mającemu „możność aktualnego odbierania form poznawczych”.<sup>97</sup> Pamięć z tego względu byłaby wyłącznie zmysłowa, co zgadzałoby się z twierdzeniem Arystotelesa.

Odpowiedź Tomasza jest dość zaskakująca. Wskazuje on na bliskość takiego ujęcia z Platonem. Formy poznawcze (idee) są oddzielonymi substancjami, od których wiedza spływa, promieniuje do naszych dusz. Wiedza, więc nie pochodziłaby od przedmiotów zmysłowych. Jest jednak różnica między Platonem i Avicenną. Dla pierwszego dane zmysłowe nie dysponują duszy do przyjmowania wpływu form poznawczych oddzielonych. Jedynie pobudzają intelekt do rozważania rzeczy, o których wiedzę posiada z przyczyny zewnętrznej. Avicenna zaś czynność „władz niższych” (wyobraźni, pamięci i władzy osądu) sprawiają, że dusza jest zdolna do przyjęcia emanacji inteligencji czynnej. Udziela ona wiedzy oświetlając ich przedmioty, dzięki czemu czyni poznany to czego poznanie dotyczy, mianowicie rzeczy powszechne. Usprawnianie tych władz jest dlatego tak ważne, by mogły one przyjmować wiedzę i by czyniły lepszym poznanie. Dzieje się tak dlatego, że „komu brak jakiegoś zmysłu, temu i brak i wiedzy o przedmiotach zmysłowych, które się poznaje przez ten zmysł”.<sup>98</sup>

Kolejna dyskusja, w której podnoszony byłby problem pamięci dotyczy zasady według której moglibyśmy odróżnić gatunek człowieka od zwierząt. Zdaniem Averroesa jest nim intelekt bierny, będący władzą osądu myślowego. Władza ta jest zmysłowa, jednak jest doskonalsza niż ta, którą posiadają zwierzęta. Decyduje o różnych zdolnościach umysłowych i różnych właściwościach odnoszących się do poznania intelektualnego. Jej działaniem jest rozróżnianie jednostkowych ujęć umysłowych i porównywanie ich nawzajem”.<sup>99</sup> Władza ta podobnie jak wyobraźnia i pamięć przygotowuje wyobrażenia pod działanie intelektu czynnego. W tym stanowisku również można doszukać się platonizmu, który był właściwy dla stanowisk

---

<sup>97</sup> Tamże, s. 477.

<sup>98</sup> Tamże, s. 478.

<sup>99</sup> *ScG* II, 60, tamże, s. 426,

w filozofii arabskiej. Platon twierdził przecież, że wyobrażenia są pobudką, podniętą do przypominania sobie rzeczy dawniej poznanych.<sup>100</sup> Averroes dodaje do twierdzenie, że poznanie powszechne bogaci się przez wyobrażenia, które wnoszą nowość do form poznawczych mających w sobie cechę wieczności. Konsekwencją tezy Averroesa o jednym intelekcie możliwościowym dla wszystkich ludzi jest uznanie go za wieczny intelekt – odkąd istnieją ludzie. To zaś niesie za sobą kolejne twierdzenie o tym, że człowiek nie potrzebowałby zmysłów do poznania, ponieważ formy poznawcze miałyby od intelektu od początku.<sup>101</sup>

W *Summa contra gentiles* można znaleźć niezwykle fragment odnoszący się wprost do Platona. Tomasz przedstawia całe uzasadnienie Platona na to, że uczenie się człowieka jest przypominaniem. Przeciwnie do tego co mówił Arystoteles o tym, że ze zmysłów powstaje w nas pamięć, a to nas doprowadza do zbierania doświadczeń przez które w końcu dochodzimy do rozumienia zasad nauki.

Jeśli dusza nie potrzebuje zmysłów do umysłowego poznania – i dlatego twierdzi się, że została stworzona bez ciała – to należy powiedzieć, że zanim złączyła się z ciałem, sama przez się poznawała umysłowo prawdy wszystkich nauk. Wyznawali to platonicy, mówiąc, że idee będące zdaniem Platona oddzielnymi poznawalnymi formami rzeczy są przyczyną wiedzy. Stąd dusza oddzielona nie mając żadnej przeszkody otrzymywała pełne poznanie wszystkich nauk. Musi się więc powiedzieć, że gdy dusza łączy się z ciałem, zapomina o wiedzy, którą uprzednio posiadała. Twierdzą, że każdy, choćby nie wykształcony, pytany systematycznie o to co jest zawarte w naukach, odpowiada prawdziwie. Uczenie nie jest więc niczym innym jak przypominaniem sobie.<sup>102</sup>

Jest to jedna z najbardziej krytycznych uwag w stosunku do Platona, jednocześnie podająca jego rozumienie Platona. Widać wyraźnie, że zależy ono od wcześniejszego rozumienia duszy. Widać w tym momencie jak bardzo także rozumienie pamięci powinno mieć związek z koncepcją i rozumieniem człowieka

### 1.3 Pamięć w *Quaestiones disputate De Veritate* oraz *De Anima*

---

<sup>100</sup> Zob. Platon, *Fedon* 73b - 74a.

<sup>101</sup> Por. tamże, s. 471.

<sup>102</sup> *ScG* II, 83, tamże. s. 534-535.



Zagadnienie pamięci w kwestiach dyskutowanych mimo, że nie zajmuje centralnego zagadnienia, to jednak w niektórych miejscach stanowi punkt zwrotny. Ten punkt zaznacza się w kwestiach o umyśle (*De mens*) gdzie dochodzi do wyjaśnienia na gruncie swojej myśli augustyńskich rozważań obrazu Trójcy w umyśle. Tę triadę w umyśle stanowią pamięć, inteligencja i wola. Ważnym zagadnieniem jest uściślenie obecności pamięci w intelekcie.

W *O duszy* przy omawianiu zagadnień znaleźć możemy niezwykłą dyskusję z Arystotelesem i kontynuatorami jego myśli. Poglądy z tego dzieła poszerzają naszą wiedzę o aspekt przypominania, odróżnienia zmysłowej władzy pamięci od aktu pamięci jaki zachodzi w intelekcie oraz określenie pamięci jako skarbcza, które analogicznie możemy znaleźć w *Summie Teologii*

### 1.3.1 Pamięć w *Quaestiones disputate de Veritate*

*Kwestie dyskutowane o prawdzie* powstały w Paryżu w latach 1256-1259. Tomasz wykladał je w czasie swej pierwszej regensury. W ciągu trzech lat napisał 29 kwestii obejmujących zakresem bardzo wiele różnych problemów. Za J. Weisheiplem można wydzielić spośród nich trzy całości. Pierwsza obejmuje kwestie 1-7 i dotyczy: prawdy, wiedzy Bożej, boskich idei, „Słowa”, opatrności Bożej, przeznaczenia i wreszcie „księgi żywota”. Druga część to kwestie od 8 do 20. Dotykają one problemów: wiedzy i porozumiewania się aniołów, umysłu, nauczania, prorocstwa, wiary, wyższego i niższego rozumu, sumienia, wiedzy Adama w raju, wiedzy dusz po śmierci oraz ludzkiej wiedzy Chrystusa w czasie Jego życia na ziemi. Wreszcie trzecia część kwestii (21-29) traktuje o: dobroci, pragnieniu dobra i woli, o woli Bożej, wolnej woli, zmysłowości, uczuciach ludzkich, łasce, usprawiedliwieniu grzeszników i o łasce w duszy Chrystusa.<sup>103</sup> Zdaniem słynnego biografy Akwinaty w tych kwestiach „ujawnia się geniusz wybitnego mistrza, który wypływa na najszersze wody w poszukiwaniu głębin teologicznej prawdy”.<sup>104</sup> *Kwestie* nie były jak *Summa teologii* dziełem napisanym dla początkujących, lecz dla „zaawansowanych”. W *De Veritate*

---

<sup>103</sup> Za J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, dz. cyt., s. 170.

<sup>104</sup> J. Weisheipl, tamże, s. 172.

można znaleźć także kwestie wprost dotyczące zagadnienie pamięci – szczególnie w 10 kwestii *O umyśle*.

### 1.3.1.1 Pamięć a umysł

Kwestię dziesiątą *De veritate (O umyśle)* otwiera pytanie o to czy umysł stanowi istotę duszy zwłaszcza, gdyż jest w nim obraz Trójcy Świętej.<sup>105</sup> Samo pytanie zapowiada przeplatanie się rozważań filozoficznych z teologicznymi a także argumentacji opierającej się na naturze i na objawieniu. Pytanie zapowiada również próbę rozwiązania augustyńskiego problemu o to co znaczy, że pamięć, intelekt i wola są istotą duszy i zarazem obrazem Trójcy.

Wyjaśnienie nawy „umysł” (*mens*) Akwinata zaczerpnął od Izydora z Sewilli. *Mensurando* oznacza wyznaczanie miary, czyli określanie co jest jednostką w rodzaju i co stanowi zasadę tego określenia.<sup>106</sup> Pojęcie umysłu zostaje przypisane władzom odróżniającym się od wegetatywnych i zmysłowych. Zawiera w sobie rodzaj władz, które „w swoich działaniach całkowicie nie zależą od materii”.<sup>107</sup> Nie jest władzą obok pamięci, intelektu i woli (triada augustyńska), lecz pewną „całością obejmującą w możliwości te trzy władze”.<sup>108</sup> Izydor wskazał, że określenie *mens* pochodzi od określenia *meminit*.<sup>109</sup> Nazwa więc umysł pochodzi od czynności przypominania sobie.<sup>110</sup> Przeciwnieństwo tego według Izydora jest wyraźne u chorych umysłowo czy też nie mających umysłu (*amentis*).<sup>111</sup> Nie mogą ani pamiętać, ani przypominać sobie.

Święty Augustyn wskazał, że „pamięć, inteligencja i wola są jednym umysłem, jedną istotą, jednym życiem”.<sup>112</sup> Tomasz wyjaśnia to stwierdzenie, ponieważ może

---

<sup>105</sup> Ważne wydają się tu być rozróżnienia na które wskazuje T. Stępień. Intelekt jest władzą wykonującą *intellectio* – ogląd intelektualny; mówiąc o rozumie, mamy na myśli przeprowadzanie rozumowań. Umysł zaś oznacza wszystkie władze intelektualne razem wzięte (intelekt możliwościowy, czynny i wolę). Dla Augustyna w skład umysłu wchodziła pamięć, inteligencja i wola. Zob. T. Stępień, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 64-65.

<sup>106</sup> Por. Izydor z Sewilli, *Etymologiarum*, XI, c.1 (PL 82, 399 A).

<sup>107</sup> *De Veritate*, q. 10, a. 1, ad. 2. (t. I, s. 437).

<sup>108</sup> Tamże, q. 10, a. 1, ad. 7. (t. I, s. 438).

<sup>109</sup> *Memini*, -isse = pamiętać, przypominać sobie.

<sup>110</sup> Por. Izydor z Sewilli, *Etymologiarum*, XI, c.1 „Mens autem vocata, quod emineat in anima, vel quod meminit”. Umysł zatem jest nazywany dlatego, że przewyższa duszę lub że pamięta”.

<sup>111</sup> Por. tamże „Dusza, jest tą, która ożywia ciało, kiedy chce jest nazywana duchem (*animus*), szczególnie gdy do tego się zwraca (*vult*), gdy poznaje, jest umysłem, gdy przypomina sobie, jest pamięcią, gdy rzecz osądza jest rozumem, gdy coś czuje, jest zmysłem”.

<sup>112</sup> Św. Augustyn, *De Trinitate*, X, 12. (PL 42, 972).

budzić wątpliwości. Szczególnie, że w innym miejscu zestawia inną triadę: „obraz Trójcy zawiera się w umyśle, poznaniu i miłości”.<sup>113</sup> Pamięć, inteligencja i wola w takim znaczeniu są jedną istotą o ile pochodzą z jednej istoty umysłu. Można zdaniem Tomasza określić, że są jednym życiem w takim znaczeniu, że należą do jednego rodzaju życia (umysłowego, a nie zmysłowego). I w końcu są jednym umysłem w takim znaczeniu, że obejmuje on w sobie te władze jak całość części.<sup>114</sup> Umysł nie jest więc żadną władzą obok pamięci, inteligencji i woli, lecz całością obejmującą te władze duszy. Z umysłu wypływają te gatunkowo różne działania duszy: pamiętanie, pojmowanie intelektualne i wola.

Tomasz zastanawia się dalej w jakim znaczeniu możemy powiedzieć, że pamięć jest w umyśle. Skoro jest władzą zmysłową, dotyczy tego co przeszłe, nie abstrahuje od czasu, przechowuje coś co nie jest przechowywane w akcie, dotyczy tego co przemija w czasie (nie jest więc obrazem Trójcy), to nie może należeć do umysłu. Przeciw tym zarzutom formułuje długą odpowiedź próbując rozróżnić różne porządki w jakich zarzuty były formułowane. Te porządki to: ujęcie potoczne, ujęcie metafizyczne (ściśle), poznawcze (akt pamięci jako przechowywanie). Ujęcie potoczne wskazuje, że „pamięć jest poznaniem tego co przeszłe”.<sup>115</sup> Zwrot do tego co w stosunku do rzeczy rozważanej w czasie teraźniejszym jest przeszłe, jest pamięcią. Aby więc mówić o pamięci, musimy mieć jakiś stosunek tego co przeszłe do tego co rozważane teraz. Dodaje następnie, że rzecz rozważana w sposób intelektualny nie musi być w całkowity sposób przeszła. Gdy na przykład intelekt zwraca się do siebie jako poznającego jakiś przedmiot. Wiemy bowiem, że wcześniej poznawaliśmy. Zdaniem Akwinaty może dokonywać się to na dwa sposoby: pierwszy, gdy „namysł nad tym co znamy nie został przerwany”<sup>116</sup> i drugi, gdy dokonano się przerwanie namysłu przez co wyraźnie nawiązujemy do przeszłości w sposób sprawnościowy do tego, że poprzednio posiadaliśmy to poznanie. Takie sprawnościowe ujęcie umysłu jako tego, który przypomina sobie siebie należy do pamięci. Avicenna nazywa sprawnością wiedzy tę zdolność władzy intelektu możliwościowego, gdy łatwiej jest mu

---

<sup>113</sup> Tamże. (PL 42, 948).

<sup>114</sup> Zob. *De Veritate*, q. 10, a. 1, ad. 5.

<sup>115</sup> Tamże, q. 10, a. 2, co.

<sup>116</sup> Tamże (s.441).

zwracać się do intelektu czynnego po to by uzyskać wiedzę w akcie. Człowiek, gdy raz coś poznał, to gdy po pewnym czasie zaczyna poznawać to samo, to nie zaczyna wszystkiego od początku, lecz dzięki pamięci łatwiej przyjmuje postacie z intelektu czynnego. Pamięć dla tego filozofa arabskiego byłaby w umyśle nie dlatego, że zatrzymuje jakąś wiedzę, lecz dlatego że ma zdolność przyjąć ją na nowo.

Tym poglądom *Doctor Communis* wyraźnie się przeciwstawia. Skoro intelekt ma dużo bardziej trwalszą naturę niż zmysły, poznanie, które uzyskał powinno trwać w nim dłużej niż w sferze zmysłowej. Drugą konsekwencją twierdzenia Avicenny, że pamięć jest zdolnością zwracania się do intelektu czynnego byłoby uznanie, iż człowiek posiadałby „tę samą zdolność w odniesieniu do każdego przedmiotu poznawalnego intelektualnie”.<sup>117</sup> A kto przyswoiłby sobie wiedzę z jednej dziedziny, nie znałby jej lepiej niż inni. A to dlatego, że „z intelektu czynnego na równi mogą wpływać postacie odpowiadające wszystkim naukom”.<sup>118</sup> Poglądom Avicenny przeciwstawia się zdanie Alberta Wielkiego, który w *Summa de hominis* mówi, że „postacie poznawane intelektualnie gdy nie są już rozważane w akcie, pozostają w intelekcie możliwościowym, zaś ich uporządkowanie stanowi sprawność wiedzy”.<sup>119</sup> Tomasz dodaje na koniec wniosek, że tę władzę dzięki której umysł nasz może przechowywać postacie poznawalne intelektualnie, będzie nazywał pamięcią. Takie ujęcie jest metafizycznym, czyli ujęciem w sposób właściwy.<sup>120</sup>

Kolejny problem jaki stoi przed Tomaszem to relacja pamięci do inteligencji. Może się wydawać, że nie są odrębnymi władzami. Zauważa, że mówiąc o umyśle, nie możemy rozważać w nim odrębności władz tak jak rozważamy poszczególne władze odróżniając je za pomocą przedmiotów. To odróżnienie przedmiotowe wskazuje wyłącznie na pamięć w znaczeniu zmysłowym, której przedmiotem jest to co przeszłe. Gdy jednak mówi o pamięci w umyśle i o inteligencji, która jest od niej odrębna, to ma na myśli różnicę w akcie. Intelekt bowiem może spełniać a właściwie można przypisać mu różne działania w zależności od tego jakie spełnia akty. I tak, gdy intelekt będzie

---

<sup>117</sup> Tamże. (s.442)

<sup>118</sup> Tamże, (s. 441)

<sup>119</sup> Albertus Magni, *Summa de hominis*, q. 57, a. 5 i *De Anima* III tr. 3 c. 9-11.

<sup>120</sup> Człowiek poznaje przy pomocy wrażeń i wyobrażeń, komunikuje zaś wiedzę przy pomocy pojęć. Dlatego pojęcia, które nie są oderwane od realnych treści, znaczeń „wiążą się” poznawczo ze sferą zmysłową i mogą być przechowywane w pamięci, czyli we władzy zmysłowej.

poznawał w sposób aktualny, będzie inteligencją, gdy zaś będzie zachowywał wiedzę o tym, będzie pamięcią. Przy czym pamiętać należy, że różnica czasu (rozważanie czegoś jako teraźniejsze, czy przeszłe lub przyszłe) należy do przedmiotu, nie zaś do samego ich poznawania.<sup>121</sup>

### 1.3.1.2 Pamięć jako miejsce i jako księga

W *De Veritate* znaleźć można dwa porównania, które stosuje Akwinata do pamięci. Pierwsze z nich to miejsce, drugie zaś to księga. Pierwsze określenie pochodzi od Arystotelesa, który w *De Anima* mówi, że „dusza jest miejscem postaci, jednak nie cała, lecz tylko intelektualna”.<sup>122</sup> Sformułowanie „miejsce form” (τοπος ειδων) zdaniem P. Siwka odnosi się do Platona, który tam umiejscawiał idee.<sup>123</sup> Określenie miejsca jest zdaniem Tomasza właściwe dla pamięci. Miejsce bowiem „przechowuje to, co w nim się znajduje”.<sup>124</sup> Samo zaś przechowywanie jest właściwe dla pamięci. Intelkt jako miejsce form, które należy rozumieć jako postacie intelektualne ma w sobie miejsce w którym przechowuje formy. Powstaje pytanie – jakie to formy, czy pamięć dotyczy tylko rzeczy zmysłowych? Akwinata dopowiada, że chodzi o formy, czyli postacie intelektualne. O pamięci bowiem w intelekcie możemy mówić jedynie wtedy, gdy przechowuje nie wszelkie formy poznawcze, lecz formy intelektualne (*species intelligibilis*).

W innym miejscu i zupełnie innym kontekście Tomasz mówi o pamięci, że ma naturę księgi. Chodzi o kwestię *O księdze życia* (*żywota*), w której życie i sam Bóg jest opisany poprzez metaforę księgi. Dotyczyć może także takich problemów jak przeznaczenie, życie niestworzone (Trójca Święta), zapisane życie stworzeń, życia w łasce. Naturą księgi tak czy inaczej jest to, że została napisana jak również to, że nadaje się do czytania. Szczególnie właściwość zapisywania odnosi się do pamięci, „o

---

<sup>121</sup> Por. *De veritate*, q. 10, a. 3, co. (s. 446)

<sup>122</sup> Arystoteles, *O duszy* 429 a 27. (s. 123). Jest to ważne miejsce, w którym Arystoteles mówi o części duszy, która jest miejscem dla rozumu wydającego sąd o rzeczach: „niezależnie od tego, czy jest ona oddzielona (ta część) z racji miejsca, czy nie, a tylko oddzielona jest od nich pojęciowo”.

<sup>123</sup> P. Siwek, *Objaśnienia*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 124.

<sup>124</sup> *De veritate*, q. 10, a. 2, arg. 1.

pamięci bowiem można powiedzieć, że jest w niej coś zapisane”.<sup>125</sup> Tę właściwość księgi wiąże w Trójcy z Osobą Syna jako przedwiedzy Boga. Przywołuje triadę Augustyna: pamięć to właściwość Ojca, inteligencja jest czymś właściwym dla Syna, zaś wola dla Ducha Świętego. Pamięć jest właściwa dla Ojca z tego względu, że może być początkiem rozumienia. „O ile zaś jest władzą poznawczą, jest właściwa Synowi”.<sup>126</sup> Z tego względu można powiedzieć, że pamięć ma w sobie coś z księgi. Warto mieć na uwadze także pewne określenia, jakie w tej kwestii Tomasz przywołuje odnośnie do księgi. Księga oznacza „zwierciadło”, „obraz”, „odbicie”. Wszystkie te skojarzenia potwierdzają stwierdzenie: „aby coś poznać nie jest konieczne nie jest wymagana podobizna podobieństwa rzeczy w naturze, wystarczy jego przedstawienie, tak jak dzięki złotemu posągowi (obrazowi) zapamiętujemy jakiegoś człowieka”.<sup>127</sup>

### 1.3.2 Pamięć w *Quaestiones disputate de Anima*

„Kwestia o duszy” (*Quaestiones disputate de anima*) powstała w Rzymie w latach 1265-1266. Należy ona do dysput publicznych zwykłych (*ordinaria*), ale tylko formalnie ma taki charakter. Współcześni badacze podkreślają, że nie musi być wynikiem rzeczywistej dysputy.<sup>128</sup> Powstała prawdopodobnie przed napisaniem przez Akwinatę kwestii 75-89 zawartych w pierwszej części *Summy teologii*. Podjęta w tych punktach problematyka duszy a z nią zagadnienia dotyczące pamięci mogą mieć swoje źródło właśnie w tej *Kwestii*. R. A. Gauthier wskazuje że była ona przygotowaniem do sformułowania kwestii 75-89 w *Summie*.<sup>129</sup> Tekst *Kwestii o duszy* porusza zagadnienia w sposób bardziej obszerny, wręcz monograficzny. Każda kwestia ukazuje szeroki wachlarz poglądów i odpowiedzi na zadany temat.

W kwestiach *O duszy* obok zagadnień metafizycznych dotyczących jej natury można znaleźć również zagadnienia teoriopoznawcze. Większość z nich wynika z

---

<sup>125</sup> *De veritate*, q. 7, a. 3, arg. 3.

<sup>126</sup> Tamże, q. 7, a. 3, ad. 3.

<sup>127</sup> Tamże, q. 2, a. 5, ad. 5.

<sup>128</sup> Por. J. P. Torrel, *Initiation a saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fibourg 1993, s. 91. Za Z. Włodek, *Wprowadzenie*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, Kraków 1996, s. 8.

<sup>129</sup> Za Z. Włodek, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 9.

dyskusji z awerroizmem łacińskim a także augustynizmem teologów paryskich. Możemy także znaleźć pewne istotne fragmenty dotyczące zagadnienia pamięci.

Kwestia czwarta w której można znaleźć jakąś okruszynę wiedzy o pamięci porusza zagadnienie poznania. Akwinata stwierdza, że formy poznawcze otrzymane od wzroku są inne niż otrzymane od zmysłu dotyku. Za przykład służy obraz niewidomego od urodzenia, który nie może sobie wyobrazić koloru (barwy) mimo posiadania innych form poznawczych. Wyobraźnia bowiem nie potrafi uzyskać postaci zmysłowych przynależnych zmysłowi wzroku. Warunkiem jest to, że mogła je uzyskać wcześniej, a przechowywane były w pamięci albo w wyobraźni.<sup>130</sup>

Jak widać już w *Kwestii o duszy* pojawia się określenie pamięci jako skarbcza (*thesauro memoriae*) form poznawczych. Określenie, to można również znaleźć w *Summie teologii*.<sup>131</sup> O ile jednak w *Summie* pojęcie „skarbcza” jest wprost przypisane zarówno wyobraźni jak i pamięci, o tyle tutaj stoi przy władzy pamięci. Oddzielenie spójnikiem *vel* może odnosić określenie skarbcza także do wyobraźni.

Zagadnienie pamięci jako władzy zmysłowej w omawianym dziele pojawia się gdy Tomasz mówi o wpływie kompleksji cielesnej na tę władzę. Usposobienie bowiem, czy też właściwości ciała mają wpływ na zdolność pojmowania władz. Tłumaczy Akwinata to tym, że władze zmysłów wewnętrznych takich jak pamięć i wyobraźnia (dodaje, że również tego rodzaju władz, jakby chodziło o zmysł wspólny, czy rozum szczegółowy) posługują się narządami cielesnymi. Z danych uzyskanych przez te władze (właściwie z form poznawczych) intelekt abstrahuje *species intelligibilis*.<sup>132</sup> Zdolność pojmowania człowieka zależy więc od różnego usposobienia ciała.<sup>133</sup> Pamięć posługująca się jak wynika z tego fragmentu również organem cielesnym także zależy od dyspozycji ciała ludzkiego.

---

<sup>130</sup> Zob. *Q. d. de anima*, a. 4 ad 2. „Ex speciebus receptis in imaginatione a sensu tactus, imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi praeexisterent formae per visum receptae, in **thesauro memoriae** vel **imaginationis** reservatae. Non enim caecus natus colorem imaginari potest per quascumque alias species sensibiles”.

<sup>131</sup> Por. *S. Th.* I, 78, a. 4 co. „Vis memorativa quae est thesaurus”.

<sup>132</sup> Zob. *Q. d. de anima*, a. 5 ad 5. „Diversitas complexionum causat facultatem intelligendi vel meliorem vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus; quae sunt potentiae utentes organis corporalibus, sicut imaginatio, memoria, et huiusmodi”.

<sup>133</sup> O wpływie dyspozycji cielesnej na władzę pamiętania Tomasz pisze także w komentarzu do *De memoria et reminiscencia* (I, 5). W *Summa contra gentiles* (*ScG* I, 4) również można znaleźć fragment na ten temat. Niewłaściwa kompleksja ciała przeszkadza w „zbieraniu owocu z pilnego dociekania, którym to owocem jest

W zagadnieniu ósmym *Kwestii o duszy* autor wskazuje, że dyspozycje ciała ludzkiego służą do tego, by człowiek miał jak najlepsze zmysły.<sup>134</sup> Aby mieć dobrą sprawność zmysłowych władz zewnętrznych (w tym pamięci) potrzebne jest dobre ukształtowanie mózgu.<sup>135</sup> Istotę dyspozycji ciała ludzkiego odnajduje się we właściwych szczegółach związanych z konkretnymi osobami (jednostkami).<sup>136</sup>

Tomasz stawia następnie dwa pytania, pojawiające się w wielu jego dziełach: „czy dusza jest tym samym, co jej władze” i „czy władze duszy wyróżnia się na podstawie ich przedmiotów”. Pierwsze pytanie jest pytaniem o status ontyczny władz takich jak pamięć, intelekt i wola, czy stanowią one istotę duszy, czy są tylko przypadłościami. Formułując argumenty za uznaniem władz za istotę duszy powołuje się na Bernarda, który zgodnie z tradycją augustyńską w „duszy dostrzega trzy rzeczy: pamięć, intelekt i wolę – i te trzy są duszą”.<sup>137</sup> Pojawia się także argument z samego Augustyna (z IX rozdziału *De Trinitate*), że „pamięć, intelekt i wola są jednym życiem, jedną istotą”.<sup>138</sup> Kolejny argument już teologiczny również nawiązuje do Augustyna. Skoro pamięć, intelekt i wola stanowią obraz Trójcy Świętej a obrazem Trójcy jest sama dusza a nie jej przypadłości, to wymienione władze nie są przypadłościami lecz są istotą duszy. Inny argument wskazuje, że wymienione władze nie mogą być przypadłościami. Przypadłości bowiem nie wykraczają poza swój podmiot, a np. pamięć sięga do przeszłości. Pamięć nie jest więc przypadłością a należy do istoty duszy.

*Doctor Communis* odpowiadając stwierdza, że można powiedzieć, że dusza jest swoimi władzami, bo są one jej naturalnymi właściwościami (*proprietates*).

---

odkrywanie prawdy”. Przez niewłaściwą kompleksję wielu ludzi zdaniem autora „summy filozoficznej” z natury nie jest sposobnych do nauki.

<sup>134</sup> Zob. *Q. d. de anima*, a. 8 co. „Hanc igitur oportet esse dispositionem corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimae complexionis. Si quis autem considerare velit etiam particulares humani corporis dispositiones, ad hoc inveniet ordinatas, ut homo sit optimi sensus”.

<sup>135</sup> Zob. tamże. „Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri”. Tomasz dodaje jeszcze, że mózg jest proporcjonalny do wielkości ciała, a głowa jest umieszczona na górze ciała dla swobodnego działania.

<sup>136</sup> Zob. tamże. „Et per istum modum ratio dispositionis humani corporis est assignanda quantum ad singula quae sunt homini propria”.

<sup>137</sup> *Q. d. de anima*, a. 12, arg. 3. „Bernardus dicit: tria quaedam intueor in anima: memoriam, intelligentiam et voluntatem; et haec tria esse ipsam animam. Sed eadem ratio est etiam de aliis potentiis animae. Ergo anima est suae potentiae”. Chodzi o Pseudo-Bernarda, autora *Meditationes piissimae* (PL 184,487).

<sup>138</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 307. „Te trzy rzeczy: pamięć, intelekt, wola stanowią jedno życie, a nie trzy, nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą”. Argument ten pojawia się bardzo często w *Summie teologii*.



Właściwości są różne, ale władza (dusza) jest jedna. Podaje dobry przykład dla zrozumienia tego: coś jest ciepłe, suche i lekkie i stanowi jeden ogień.<sup>139</sup>

W kwestii trzynastej Akwinata odpowiada na drugie z postawionych pytań – czy władze duszy odróżnia się na podstawie ich przedmiotów. Pojawia się tam określenie pamięci zaczerpnięte z arystotelesowskiego dziełka *O pamięci i przypominaniu*: „pamięć jest odczuwaniem pierwszych zmysłowych wrażeń”.<sup>140</sup> Pamięć jako doznanie (*passio*) jest bardzo bliska zmysłom, których istotą jest właśnie nabywanie wrażeń. Różnica między pamięcią a wyobraźnią jest różnicą przedmiotów, do których odnoszą się te władze. I tak przedmioty zmysłów (bodźce zewnętrzne odnoszące się do poszczególnych zmysłów, np. barwa dla wzroku) mają zawsze charakter terażniejszy.<sup>141</sup> Są doznawane „teraz” jak również dotyczą tego, co „teraz”.

Stwierdzenie, że pamięć jest „odczuwaniem pierwszych wrażeń zmysłowych” wskazuje jedynie, jaki jest stosunek czy ściślej przyporządkowanie (*ordo*) pamięci do zmysłów. Dotyczy wrażeń zmysłowych podobnie jak zmysły zewnętrzne, jednak pamięć odnosi się do przedmiotów doznanych w przeszłości.<sup>142</sup> Tomasz z Akwinu w *Kwestii o duszy* podaje kolejny argument wskazując tym samym, że pamięć jest odrębną władzą. Odwołuje się do pewnej zasady zaczerpniętej z powszechnego doświadczenia. „W przypadku rzeczy cielesnych, czym innym jest zasada przyjmowania a czym innym zasada zachowywania, co bowiem się łatwo przyjmuje, trudno czasem przechowywać”.<sup>143</sup> Tę regułę można zastosować do władzy pamiętania. Jakieś wrażenie zostało przyjęte przez zmysły i jest wewnątrz nas przechowywane.

W korpusie kwestii pojawia się dalej określenie i wyodrębnienie władzy przypominania. Wrażenie doznane przez zmysły może nie tylko być przechowywane.

---

<sup>139</sup>Zob. *Q. d. de anima*, a. 12 ad 1 „Si tamen sustineatur, potest dici quod anima est suae potentiae, vel suae vires, quia sunt naturales proprietates eius. Unde in eodem libro dicitur quod omnes potentiae sunt una anima, proprietate quidem diversae, sed potentia una. Et est similis modus dicendi, sicut si diceretur quod calidum, lucidum et leve sunt unus ignis”.

<sup>140</sup>*Q. d. de anima*, a. 13 arg. 18 „Est enim passio primi sensitivi, secundum philosophum”. Por. Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie* 1 (451a 17-18); wyd. polskie w tłum. P. Siwka w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t.3, Warszawa 1992, s. 238.

<sup>141</sup>Por. *Q. d. de anima*, a. 13 arg. 18. „Obiecta tamen eorum differunt, quia obiectum sensus est praesens, obiectum vero memoriae praeteritum”.

<sup>142</sup>Por. *Q. d. de anima*, a. 13 ad 18. „Cum potentiae animae sint proprietates quaedam, per hoc quod dicitur memoria esse passio primi sensitivi, non excluditur quin memoria sit alia potentia a sensu; sed ostenditur ordo eius ad sensum”.

<sup>143</sup>*Q. d. de anima*, a. 13 co. „Nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, et aliud conservandi nam quae sunt bene receptibilia sunt interdum male conservativa”.

Człowiek jako jedyna istota spośród żyjących może nie tylko przechowywać formy poznawcze, może je także przywrócić, by było dostępne aktualnemu rozważaniu.. Zwierzęta mogą tylko pamiętać to co doznały w przeszłości. Ludzie dzięki dociekaniom i staraniom mogą przypominać sobie to czego doznali w przeszłości.<sup>144</sup>

Odrębność władzy przypominania jest widoczna w jej kierunku. Akwinata wskazuje, że „akty wszystkich władz zmysłowych przebiegają w kierunku od rzeczy do duszy, natomiast akt władzy przypominania na odwrót w kierunku od duszy do rzeczy”.<sup>145</sup> Ponieważ różne kierunki ruchu wymagają różnych zasad ruchu podobnie jest jego zdaniem i z władzami. Zasadami zaś ruchu w duszy są jej władze (*potentiae*).<sup>146</sup>

Ostatnie zagadnienie z *Kwestii o duszy*, które odnosi się do pamięci dotyczy poznawania duszy oddzielonej od ciała – czy władze zmysłowe pozostają po śmierci. Jest to już kwestia teologiczna na którą niewiele Tomasz odpowiada. Arystoteles umieścił pamięć w zmysłowej części duszy, co wskazywałoby na to, że dusza nie posiada pamięci po odłączeniu od ciała. Tomasz jest jednak zdania, że dusza posiada jakąś pamięć – pamięć intelektualną, znajdującą się w części umysłowej duszy. Powołuje się na świętego Augustyna, który w pamięci widzi część obrazu Boga w człowieku.<sup>147</sup> Podaje także argument z autorytetu Pisma Świętego potwierdzający posiadanie pamięci po śmierci. Powołuje się na słowa Abrahama z przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu. Abraham odpowiedział bogaczowi cierpiącemu w otchłani i proszącemu o wodę: „wspomnij synu, że za życia otrzymałeś swoje dobra”.<sup>148</sup>

Zagadnienie pamięci w *Kwestii o duszy* nie jest przez Tomasza z Akwinu rozwinięte w sposób znaczący. Można znaleźć jedynie kilka fragmentów poruszających ten problem. Pojawia się tutaj określenie pamięci jako skarbcza, w którym są przechowywane zmysłowe formy poznawcze. Na pamięć zdaniem Tomasz

---

<sup>144</sup> Por. tamże. „Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem: quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscencia”.

<sup>145</sup> Tamże. „Quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contrario secundum motum ab anima ad res”.

<sup>146</sup> Por. tamże. „Diversi autem motus diversa principia motiva requirunt: principia autem motiva potentiae dicuntur”.

<sup>147</sup> Por. *Q. d. de anima*, a. 19 ad 16. „Anima separata recordatur per memoriam, non quae est in parte sensitiva, sed quae est in parte intellectiva; prout Augustinus ponit eam partem imaginis.

<sup>148</sup> Łk 16, 25. Cytat z *Biblii Tysiąclecia w przekładzie z języków oryginalnych z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich*, Poznań 2000.

duży wpływ ma usposobienie ciała ludzkiego, pamięć bowiem jako władza zmysłowa posiada swój organ cielesny. Za określeniem Arystotelesa uznaje, że pamięć jest „odczuwaniem pierwszych wrażeń”. Przedmiot pamięci jest taki sam jak przedmiot zmysłów z tą różnicą, że ten odnosi się do tego co minęło, do przeszłości. Przyjmując założenie, że inna jest zasada przyjmowania i inna przechowywania dochodzi do wykrycia w człowieku oddzielnej władzy przypominania. Dzięki poszukiwaniom i dociekaniom człowiek potrafi przypomnieć sobie to, czego się wcześniej nauczył, zapamiętał. Ważne stwierdzenie Akwinaty z omawianego dzieła dotyczy kierunku, w którym postępuje przypominanie. Zachodzi ono od duszy w kierunku rzeczy, którą chcemy sobie przypomnieć. Istotne jest to stwierdzenie dla kwestii pamiętania siebie z *Summy teologii*.

#### 1.4 Pamięć w komentarzu Tomasza z Akwinu *De memoria et reminiscentia*

*De memoria et reminiscentia* jest komentarzem do jednej z części tzw. *Parva naturalia* Arystotelesa. Określenie *Parva naturalia* zostało użyte po raz pierwszy przez Gillesa de Rome pod koniec XIII w.<sup>149</sup> Ferdinand van Steenberghen wskazuje, że dzieła te znane były już w XII w. przełożone (z greki na łacinę) przez nieznaną autorów. Nie wskazuje jednak które z nich były przełożone. Podaje także, że w XIII w. przełożył te dzieła Michał Szkot z języka arabskiego. Jednakże wiemy, że Tomasz z Akwinu korzystał z przekładu Wilhelma z Moerbeke.<sup>150</sup> Na pytanie, dlaczego Tomasz skomentował tylko dwa pierwsze traktaty z tego zbioru (*De sensu et sensibilis*, *De memoria et reminiscentia*), można przypuszczać, że prawdopodobnie tylko te były mu znane.

Z fragmentu *De memoria* wynika, że traktował te dwa komentarze łącznie.<sup>151</sup> R. A. Gauthier potwierdza takie przypuszczenie, że Tomasz traktował *De memoria* jako

---

<sup>149</sup> Dzieło to obejmuje 9 traktatów: *De sensu et sensibilis* – O zmysłach i ich przedmiotach; *De memoria et reminiscentia* – O pamięci i przypominaniu sobie; *De somno et vigilia* – O śnie i czuwaniu; *De insomnis* – O marzeniach sennych; *De divinatione per somnum* – O wieszczbiarstwie ze snu; *De longitudine et brevitate vitae* – O długości i krótkości życia; *De iuventute et senectute* – O młodości i starości; *De respiratione* – O oddychaniu; *De vita et morte* – O życiu i śmierci.

<sup>150</sup> J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, dz. cyt., s. 461.

<sup>151</sup> *De memoria et reminiscentia* L.1, 2. „Et ideo gradatim Aristoteles post librum, in quo determinatur de sensu, qui communis est omnibus animalibus, determinat de memoria et reminiscentia”.

drugą księgę *De sensu et sensato*.<sup>152</sup> Powstanie tego komentarza sytuuje się na okres pisania również komentarza do *De Anima*.<sup>153</sup> Zdaniem J. Weisheipla Akwinata znał dobrze komentarz do *De sensu* Aleksandra z Afrodyzji (jeżeli chodzi o Tomaszowy komentarz *De sensu et sensato*). Przedstawimy teraz kilka poglądów autorów, którzy bardzo różnie umieszczają ten komentarz w chronologii dzieł Akwinaty idąc za tropem umieszczenia *De Anima*. P. Mandonnet umieszcza *De memoria* w latach 1265-1268, w okresie, w którym również był pisany komentarz do *De Anima*. M. Grabmann ks. II i III umieszcza w latach 1264-1268, co mogłoby przesunąć datę powstania na wcześniejszą. F. van Steenberghen przeciwnie za datę powstania *De Anima* uznaje lata 1269-1273, co by przesunęło datę powstania na później. Tomasz przebywał w tym czasie we Włoszech w Rzymie od 8 września do listopada 1268 r. W latach 1265-1267 odbywał regensurę w konwencie św. Sabiny. W tym czasie rozpoczął pracę nad częścią pierwszą *Summy teologii*, dokonywał poprawek nad *Sentencjami*. Jest pewne, że pierwszą część całkowicie zdołał ukończyć będąc we Włoszech. Natomiast musiał rozpocząć także pracę nad pierwszą częścią drugiej (I-II). Przyjmuje się (Eschmann), że pracę nad II-II rozpoczął już w połowie 1270 r. W tym czasie najprawdopodobniej powstał ten komentarz (1267-1269).<sup>154</sup>

Trwa dyskusja odnośnie do roli jaką należy przypisać komentarzom do Arystotelesa. Czy zawiera się w nich filozofia Akwinaty (F. van Steenberghen) czy też są powtórzeniem poprzez przedstawienie poglądów Filozofa. Tomasz z Akwinu przeciwnie do Alberta Wielkiego prowadził egzegetyczny sposób komentowania. Dążył do wykrycia właściwego sensu dzieła Arystotelesa. Jak zauważa jego biograf pełnił w tym misjonarską rolę wobec tego typu komentarzy Awerroesa. Starannie tłumaczy zarówno słowa (*litterae*) jak i intencje Arystotelesa. Gdy słowa są niejasne, odwołuje się do paralelnych urywków, aby właściwie odebrać *intentio Aristotelis*.<sup>155</sup>

Komentarz rozpoczyna się wprowadzeniem będącym erudycyjnym wskazaniem na ciągłość występującą w naturze. To dowodzenie zmierza do odpowiedzi na pytanie,

---

<sup>152</sup> Por. J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, dz. cyt., s. 461.

<sup>153</sup> Zob. tamże. Potwierdza to duża liczba cytatów z tego dzieła, szczególnie z drugiej lekcji.

<sup>154</sup> Por. J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 460; Zob. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 441-442.

<sup>155</sup> Por. J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, dz. cyt., s. 352.

które ze zwierząt mają pamięć. Tomasz uznaje powołując się na Arystotelesa, że w naturze (przyrodzie) występuje ciągłość pomiędzy:

1. rodzajem istot nieożywionych a gatunkiem roślin. „Rośliny w porównaniu do niektórych ciał wydają się ożywionymi, zaś w porównaniu do istot żywych są nieożywione (podobieństwo w czynności życia”.
2. roślinami a istotami żywymi następuje ciągłość – „gdyż niektóre zwierzęta są nieruchome i niewiele wydają się różnić od roślin (podobieństwo w ruchu)”.
3. istotami żywymi (zwierzętami) a ludźmi podobieństwo rozumu - niektóre zwierzęta wydają się być roztropne w swym działaniu. „To podobieństwo jednak nie jest w tym, że mają rozum, lecz w tym, że instynktem natury są poruszane przez ujęcie zmysłowej części duszy do wykonania określonych działań. I dzięki temu wyglądają jakby działały z powodu rozumu”.<sup>156</sup>

Następnie przechodzi Tomasz do rozważenia istoty roztropności. Powołuje się na autorytet Cyncerona i wskazuje na trzy elementy składowe cnoty roztropności:

- pamięć przeszłości
- zmysł terażniejszości
- zapobiegliwość w stosunku do przyszłości<sup>157</sup>

W traktacie *De memoria* roztropność zawiera się w:

- działaniu Opatrzności, przez którą rzeczy przyszłe są ustalane
- poznaniu rozumowym, przez które są rozważane rzeczy terażniejsze
- pamiętaniu (przywracaniu) rzeczy przysłych.

Wyciąga więc Akwinata wniosek, że muszą mieć pamięć zwierzęta, które uczestniczą w podobieństwie roztropności. Na potwierdzenie tego odwołuje się do początku *Metafizyki* Arystotelesa, gdzie ten mówi, że „w niektórych zwierzętach pamięć łączy się z odczuwaniem”, dzięki czemu są roztropne. Porównując zwierzęta z człowiekiem uznaje, że podobnie jak mają one małą roztropność, mają również niedoskonałą pamięć. Elementem odróżniającym jest także to, że ludzie potrafią nie tylko pamiętać, ale także przypominać sobie.<sup>158</sup> Ten wstęp nie tylko pokazuje erudycje

---

<sup>156</sup> *De memoria* I, 1.

<sup>157</sup> Por. S. Th. I-II, q. 56, a. 6.

<sup>158</sup> *De memoria* I, 2.

autora. Jest także wstępem do rozważań o pamięci wskazującym jak bardzo ten problem łączy świat zwierząt i ludzi.

W lekcji pierwszej autor komentarza postawił sobie za cel określenie władzy pamięci i przypominania (*determinat de memorari et reminisci*). Określenia pamięci dokonuje na trzech poziomach. Wyjaśnia, co to znaczy pamiętać, dalej próbuje wykazać do jakiej części duszy należy pamięć i na koniec zamierza przedstawić przyczynę pamiętania. Aby określić, czym jest pamięć Tomasz z Akwinu idąc za wykładem Arystotelesa przedstawia przedmiot pamięci. Wspomina zasadę, że działania, sprawności i władze duszy są odróżniane ze względu na właśnie przedmiot, którego dotyczą. Przedmioty są także wcześniejsze niż akty, podobnie jak akty są wcześniejsze od możliwości<sup>159</sup>, co stwierdza Tomasz powołując się na Arystotelesa z II *De Anima*.<sup>160</sup> Tomasz stosuje specjalnego określenia wyrażającego przedmiot pamięci – *memorabilia* to przedmioty których dotyczy akt władzy pamięci.

Przedmiot pamięci określa za Arystotelesem odwołując się do kategorii czasu. Twierdzi, że nie ma pamięci o rzeczach przeszłych (*memoria non est futurorum*).<sup>161</sup> Do tych bowiem rzeczy nie odnosi się pamięć, lecz mniemanie (*opinio* – opinia, zdanie). Wtedy zachodzi mniemanie, gdy władza poznawcza wydaje sąd na temat rzeczy przyszłych na które ma się nadzieję, że do nich dojdzie.<sup>162</sup> Skoro nadzieja dotyczy rzeczy przyszłych, to również powinna być wiedza na temat tych rzeczy. Tę wiedzę Akwinata nazywa *scientia sperativa*, inaczej nazywana wróżbiarską.<sup>163</sup> Jednak ta wiedza nie jest wiedzą w ścisłym sensie właśnie dlatego, że nie można poznać tego, co nastąpi w przyszłości a jedynie można mieć co do tego nadzieję (jeżeli będziemy wydarzenia przyszłe rozważać same w sobie).<sup>164</sup> Istnieje przecież wiedza o przyszłości (wiedza przyrodnicza o rodzeniu i ginięciu), jednak „wiedza ta zna inklinacje do przyczyn na podstawie skutków”.<sup>165</sup>

---

<sup>159</sup> *De memoria*, I, 6.

<sup>160</sup> Arystoteles, *De Anima* II, 4 (415 b).

<sup>161</sup> *De memoria* I, 7.

<sup>162</sup> Tamże. „Sed eorum est opinio ex parte virtutis cognoscitivae, dum scilicet aliquis opinatur aliquid esse futurum et sperat ex parte virtutis appetitivae, dum scilicet spes in aliquid futurum quandoque tendit. Dicit autem quod etiam quaedam scientia esse futurorum, quae potest esse sperativa scientia.

<sup>163</sup> Zob. tamże.

<sup>164</sup> Oczywiście nadzieję w znaczeniu mniemania, przypuszczenia.

<sup>165</sup> *De memoria* I, 8. „Prout aliquae scientiae cognoscunt esse inclinationes quasdam ad tales effectus”.

Przedmiotem pamięci nie są również rzeczy terażniejsze (*memoria non est praesentium*).<sup>166</sup> Rzeczy terażniejsze i to co teraz jest postrzegane, odnosi się do zmysłów zewnętrznych. Przez zmysły nie możemy także poznać ani rzeczy przeszłych ani przyszłych. Uznaje więc komentator, że pamięć może dotyczyć tylko rzeczy przeszłych. Uzasadnia to odwołując się do powszechnego sposobu mówienia. „Skoro jest coś obecne, jak, np. ktoś obecnie widzi biel, nikt nie powie, że pamięta biel, podobnie jak nikt nie powie, że pamięta to, co przez intelekt aktualnie jest rozważane, gdy ktoś aktualnie poznaje i rozumie”.<sup>167</sup> Użycie języka skłania do tego, by aktualne widzenie bieli nazwać „odczuwaniem”, a rozumienie czegoś w akcie „poznaniem”. Pamięć człowiek ma, gdy ma wiedzę nabytą – habitualną (*scientiam habitualem*) i władzę zmysłową nie dokonującą aktów przyjmowania, doznawania.<sup>168</sup> Tomasz podaje przykład poznania trójkąta. Gdy intelekt rozważa figurę mającą „trzy kąty równe dwóm kątom prostym” i przypadkowo zobaczy tak opisaną figurę, to zachodzi pamięć w tej części duszy dlatego, że albo się nauczył (i zrozumiał) od kogoś innego, albo ją sam wymyślił. Zmysłowe ujęcie, które zostało zapamiętane wyraża to, że człowiek wcześniej coś usłyszał, zobaczył albo jakimś innym zmysłem odczuł. Pamięć więc zachodzi wtedy, gdy człowiek wcześniej usłyszał lub poczuł lub poznał dany przedmiot intelektem.<sup>169</sup>

Tomasz czyni w tym miejscu uwagę odnoszącą się do pamięci terażniejszości. To, że pamięć dotyczy rzeczy przeszłych nie znaczy, iż pamiętamy tylko ludzi, którzy umarli. Pamiętamy również ludzi, którzy żyją obecnie, na co wskazuje także pamięć samego siebie. Odwołuje się do Wergilusza, który pisze o Odyseuszu. Cytuje nawet fragment: „nie takich rzeczy doznał Odyseusz, zapomniał o sobie człowiek z Itaki pod wpływem takich przeżyć”.<sup>170</sup> Wskazywałoby to na pamięć siebie jako dotyczącą terażniejszości w takim znaczeniu, że aktualnie przechowujemy to, co jest w pamięci.

---

<sup>166</sup> *De memoria* I, 9.

<sup>167</sup> *De memoria* I, 10. „Cum enim aliquid praesentialiter adest, puta cum aliquis praesentialiter videt album, nullus diceret se memorari album: sicut nullus dicit se memorari illud, quod per intellectum actu consideratur, cum actu considerat et intelligit”.

<sup>168</sup> Zob. tamże. „Cum aliquis autem habet scientiam habitualem et potentiam sensitivam sine actibus vel operationibus eorum, tunc dicitur memorari praeteritorum actuum”.

<sup>169</sup> Zob. tamże.

<sup>170</sup> Por. Wergiliusz, *Eneida* I, 629.

Precyzując przedmiotowe określenie pamięci Tomasz mówi: „pamięć jest rzeczy przeszłych, o ile odnoszą się do naszego ujęcia, tzn., że wcześniej czujemy lub poznajemy w sposób niezauważony czy rzecz według siebie rozważana jest w terażniejszości (obecna) czy też nie”.<sup>171</sup> Dodaje jeszcze Tomasz do tych wniosków dalsze konsekwencje. Skoro pamięć nie jest zmysłem (nie dotyczy terażniejszości) ani mniemaniem to musi się do nich odnosić albo na sposób sprawności (trwała siła) lub na sposób odczuwania (wrażenia nie przemijające). Aby można było mówić o pamięci i jej stosunku do zmysłu i mniemania, musi nastąpić jakiś czas pośredni (*tempus medium*). Zachodzi on „pomiędzy wcześniejszym ujęciem przez zmysł lub zdaniem sądu intelektu a pamięcią wynikającą z wcześniejszego zrozumienia”.<sup>172</sup> Pamięć występuje zawsze z czasem pośrednim między nią samą a wcześniejszym zrozumieniem.

W lekcji drugiej Tomasz za Arystotelesem rozważa zagadnienie, do której części duszy należy pamięć. Aby dowieść tego najpierw przedstawia naturę wyobraźni i jej rolę w poznaniu. Przyjmuje, że nie można poznać czegokolwiek bez wyobrażenia. W takim oczywiście znaczeniu, że intelekt potrzebuje wyobrażenia do poznania rzeczy. Za przykład służy znów trójkąt, który intelekt poznaje poprzez jego wielkość. Jednak nie w takim znaczeniu, że jest ona określona (dwustopowa), lecz według natury wielkości (linia, powierzchnia, liczba jako takie wyrażają wielkość).<sup>173</sup> Poznanie przez wyobrażenie wiąże się również z czasem (i jego ciągłością). Intelekt korzystający z wyobrażeń w swym poznaniu zwraca się do nich także w momencie w którym chce na nowo coś poznać. Jeżeli człowiekowi zostanie uszkodzony organ cielesny, którym posługuje się wyobraźnia wtedy nie będzie już mógł na nowo poznawać rzeczy, które wcześniej poznał (zachodzi u frenetyków).<sup>174</sup> Intelekt także potrzebuje wyobrażenia, by zdobyć postać intelektualnie poznawalną (*species intelligibiles*) po to „by ją w pewien sposób oglądać w wyobrażeniach”.<sup>175</sup>

---

<sup>171</sup> *De memoria* I, 11. „Idest quod prius sensimus vel intelleximus aliqua indifferenter, sive illae res secundum se consideratae sunt in praesenti sive non”.

<sup>172</sup> *De memoria* I, 12.

<sup>173</sup> Por. *De memoria* II, 3.

<sup>174</sup> Por. *De memoria* II, 4

<sup>175</sup> *De memoria* II, 6.



Zmysł wspólny dokonuje ujęcia wielkości, a także ruchu (miejscowego - lokalnego). Czas musi być ujęty poprzez zmysł, dlatego że „czas jest poznawany o ile poznawane jest wcześniej i później w ruchu”<sup>176</sup>. Zmysłami zaś zdaniem Tomasza poznaje się coś na dwa sposoby: pierwszy – poprzez zmianę, jaka zachodzi od zmysłu do przedmiotu zmysłowego; drugi – dzięki wtórnemu ruchowi, gdy przedmiot jest nieobecny co zachodzi w wyobraźni (możność zmysłu wspólnego). Pamięć jego zdaniem również polega na wtórnym ruchu i powinna być w tym miejscu duszy, w której znajduje się również wyobraźnia.

W *De memoria et reminiscentia* Tomasza z Akwinu pojawia się odróżnienie pamięci zmysłowej i intelektualnej. Dokonuje się w ten sposób, że pamięci intelektualnej przypisuje charakter *per accidens*, natomiast pamięć *per se* jest pamięcią zmysłową.<sup>177</sup> Pamięć zmysłowa przyjmuje i zachowuje intencje rzeczy (*intentionem*), które przez zmysł nie zostały ujęte. To władza osądu przyjmuje formy, a pamięć zachowuje. Pojawia się tu dość ważne stwierdzenie jak dokonuje się to zachowywanie intencji. Otóż zdaniem Tomasza „nie dokonuje się w sposób absolutny, lecz według sposobu w jaki została ujęta forma poznawcza w przeszłości przez zmysł lub intelekt”.<sup>178</sup> Intencja byłaby więc sposobem ujęcia *species sensibilis*, ujęciem jakie dokonało się w przeszłości.

Lekcja trzecia *De memoria et reminiscentia* dotyczy wprost przyczyny pamięci. W duszy po doznaniu jakiegoś przedmiotu, który przestał być obecny, pozostaje nadal samo to doznanie. Jest ono obrazem, który odcisnął się w duszy i pozostaje w wyobraźni (to co zmysłowo – poznawalne odciska swoje podobieństwo w zmyśle). To co zostało odcisnięte zdaniem Tomasza słusznie nosi nazwę *species* – postaci,

---

<sup>176</sup> *De memoria* II, 9. „Tempus autem cognoscitur, in quantum cognoscitur prius et posterius in motu: unde et etiam sensu percipi possunt”. Warto zauważyć, że w tym fragmencie Akwinata zauważa, że korzeniem zarówno władzy wyobraźni jak i władzy pamięci jest zmysł wspólny. Obydwie władze czerpią z jej aktów.

<sup>177</sup> *De memoria* II, 10. „Unde concludit quod memoria sit intellectivae partis animae, sed per accidens; per se autem primi sensitivi”. Podaje przykład na dowód tego. Pamięci nie mają tylko ludzie, mają ją również zwierzęta. Mimo tego, że nie posiadają intelektu to jednak dzięki temu, że mają zmysł, mogą odczuwać czas, mogą również przechowywać to czego doznały. Jedynym warunkiem posiadania pamięci u zwierząt jest władza, która potrafi doznać wpływu czasu, tzn. rozpoznać to co było wcześniej lub później.

<sup>178</sup> *De memoria* II, 11. „Similiter etiam ad aliud principium pertinet recipere formam, et conservare receptam per sensum et intentionem aliquam per sensum non apprehensam, quamvis aestimativa percipit etiam in aliis animalibus, vis autem memorativa retinet, cuius est memorari rem non absolute, sed prout est in praeterito apprehensa a sensu vel intellectu”.

*Memorabilia per se* (przedmioty pamięci) są zmysłowe (*sensibilia*) o ile odnoszą się do wyobraźni i wyobrażeń. Zaś *memorabilia per accidens* są intelektualne (*intellectibilia*) o ile intelekt je wydobywa z wyobrażeń.

pozostającej po odejściu przedmiotu poznawalnego. Podaje przykład pieczętowania: pierścień wyciska w wosku znak, który pozostaje także po usunięciu samego pierścienia.<sup>179</sup> Pojęcie doznania wskazuje na pamięć zmysłową, jednak trzeba wskazać na pamięć zjednoczonej duszy z ciałem. Wtedy pamięć nie będzie już tylko doznaniem, lecz także sprawnością (*habitus*). Jest sprawnością tej części duszy, która ma bezpośredni wpływ na ciało. Przez tę pamięć nie tyle aktualnie chwytny, lecz sprawnościowo trzymamy.<sup>180</sup> Rozważanie przyczyn pamięci prowadzi dalej Akwinata wskazując dlaczego w niektórych nie ma aktów pamięci.<sup>181</sup> Wskazuje tutaj przyczyny podkreślając związek pamięci z usposobieniem ciała i w związku jego z duszą (starcy, dzieci, pijani, ludzie, którzy się boją, burzliwi, skłonni do pożądania). Młodzi ludzie mimo ciągle rozwijającego się ciała mogą mieć jednak dobrą pamięć. Zapamiętują coś, gdy doświadczają jakiegoś gwałtownego poruszenia. Wysnuwa wniosek: „to, co bardziej podziwiamy, to również lepiej pamiętamy”.<sup>182</sup> Podziwiamy rzeczy nowe, nieznanym, one są dla dzieci najdziwniejsze przez co łatwiej je zapamiętują. Przyczyny pamięci dzieli Akwinata na dwa rodzaje. Pierwszy z nich dotyczy sposobu pochodzenia wrażeń, który utrudniony mają starcy i dzieci. Drugi rodzaj wyróżnia się ze względu na naturalną budowę ciała ludzkiego. I tak ci, którzy mają usposobienie bardziej „wilgotne i zimne” słabo przechowują wyobrażenia (tak jak budynki starożytnych pod wpływem wilgoci). Ci zaś, w których przeważa „humor ziemski”, są twardzi i bardziej powolni w doznawaniu wrażeń, nie mają dobrej pamięci.

Dotychczasowe rozważania o przyczynie pamięci przedstawiały pamięć od strony właściwości i były obrazem do ustalenia właściwej przyczyny pamięci. Za Arystotelesem podaje przykład zwierzęcia namalowanego na tablicy. Możemy je

---

<sup>179</sup> Zob. *De memoria* III, 2.

<sup>180</sup> Zob. *De memoria* III, 3. „Memoriam autem nominat *habitu* partis huius, quia memoria est in parte sensitiva: et in ea quae in memoria conservamus, quandoque non actu apprehendimus, sed quasi habitualiter tenemus”.

<sup>181</sup> Rozpatruje to w aspekcie ciała ludzkiego. Ci, którzy są w ciągłym ruchu (mają problem z doznaniem ciała i duszy)

i albo poprzez doznania ciała – są słabi (niestali) bądź pijani albo poprzez doznania duszy – skłonni (burzliwi) do gniewu lub pożądania. Nie mają pamięci także ci, którzy ze względu na wiek mają problemy z doznaniem i to zarówno ze względu na rośnięcie jak i zmniejszanie się (starzenie się). Dlatego, że ciało ludzi starszych i dzieci ciągle się zmienia, to nie mogą oni zbyt dobrze zatrzymać wrażeń (doznań) powstających z ruchu rzeczy zmysłowych. Dla zobrazowania Tomasz podaje przykład: zdarza się to tak jakby pewien ruch lub pieczęć była odbijana w płynącej wodzie. Natychmiast ginie kształt figury odbijanej ze względu na płynność materiału w którym jest odbijana.

<sup>182</sup> *De memoria* III, 6. „Admiramur autem nova praecipue et insolita: pueris de novo mundum ingredientibus maior advenit admiratio de aliquibus quasi insolitis: et ex hac etiam causa firmiter memorantur”.

rozważać jako namalowane zwierzę (podobiznę – *animal pictum*) i zarazem jako obraz zwierzęcia (*imago animalis*). Patrzenie na rysunek jako na rysunek zwierzęcia patrzymy na nie jako coś w sobie. Tak rozważa intelekt swoje przedmioty lub wyobrażenia. Gdy jest ujęte jako obraz czegoś innego, to musimy sobie przypominać, że to coś wcześniej widzieliśmy, czego obraz przechowujemy. Z Koriskiem, przyjacielem Arystotelesa jest podobnie, gdy jego wizerunek będziemy rozpatrywali sam w sobie to nie będzie tu zachodził akt pamięci, lecz wyobraźni czy intelektu, które wprost ujmują to, co przed nimi stoi. Gdy będziemy patrzyli na obraz Koriska, jako właśnie obraz tej osoby, to wyobrażenie z pamięci będziemy porównywali z tym co widzimy. Pamięć następuje zdaniem Akwinaty, gdy dusza poznając zwraca się do obrazu, wyobrażenia, którego wcześniej doznała, czy zrozumiała. Przedmiot pamięci byłby tak jak wyobraźni, wzbogacony o intencję przedmiotu, której nie dostrzegła wyobraźnia. Wyobraźnia uchwytuje formę a jako oznaczona intencją staje się przedmiotem pamięci.<sup>183</sup>

W akcie pamiętania według Akwinaty w trojaki sposób mają się ludzie:

- zdarza się wątplenie w to czy coś pamiętamy, gdy nie potrafimy zdać sobie sprawy czy w momencie w którym „ruch wyobrażenia” pozostawił w nas ślad wiedzieliśmy od zmysłu wspólnego, że poznajemy coś jako aktualne. Następuje więc wtedy, gdy nie zwrócimy uwagi na to że wcześniej wiedzieliśmy, że poznajemy.
- zdarza się, że rozumiemy coś i pamiętamy, ponieważ wcześniej coś usłyszeliśmy i poznaliśmy. Występuje to, gdy patrzymy na dawne wyobrażenia teraz rozważane jako na obrazy innej rzeczy wcześniej poznanej.
- zdarza się, że człowiek myśli, że pamięta chociaż nie pamięta. Przytrafia się to tym, którzy doznają nieprzytomności umysłu (*alinationem mentis*). Wyobrażenia, które na nowo poddają ocenie wydaje się być wcześniejszym przez co wychodzi na to, że pamiętają rzeczy, których nie widzieli, ani nie słyszeli.

Kolejne księgi komentarza poświęcone są przypominaniu. Omówione będą te rzeczy, które bezpośrednio mają związek z pamięcią rozważaną w aspekcie filozoficznym. Arystoteles w swoim traktacie pisał o przypominaniu zwracając uwagę

---

<sup>183</sup> Zob. *De memoria* III, 17. „Et quia esse imaginem significat intentionem quamdam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam”.

na same schematy przypominania mające często schematy logiczne, wprost sylogistyczne. Przypominanie nie jest zdaniem Akwinaty idącego w swym tekście za Filozofem odzyskiwaniem pamięci (*resumptio memoriae*), ani nie jest pierwszym pojmowaniem, przyjęciem czegoś (*prima acceptio alicuius*).<sup>184</sup> Znajduje się więc tutaj również określenie pamięci. Samo przyjęcie czegoś nie jest pamięcią (nie wszyscy, którzy przyjmują pamiętają), nie jest nią także pierwsze przyjęcie, doznanie (musi minąć czas, bądź pewien inny ruch). Pamięć nie jest także przyjęciem samej wiedzy (*accipere notitiam*). Pamięć musi wystąpić przed tą wiedzą, jeżeli mówimy, że coś z niej pamiętamy. Spróbujmy przedstawić to na schemacie. Wyraźne są na nim relacje między zmysłami i wiedzą a także pamięcią i przypominaniem a wiedzą i zmysłami:



Na podstawie rysunku można postawić pytanie o to, czy podjęcie na nowo zagadnień nauki, odzyskanie przedmiotu wiedzy jest pamięcią. Wydaje się, że

<sup>184</sup> Zob. *De memoria* IV, 2.

odpowiedź powinna być twierdząca. Akt pamięci zachodzi, gdy podejmujemy zagadnienia których wcześniej się nauczyliśmy i które aktualnie próbujemy rozważyć.

## ROZDZIAŁ II

### Metafizyczne ujęcie – struktura pamięci

#### 2.1 Określenie pamięci jako władzy poznawczej

Przez ujęcie metafizyczne rozumiem dokonanie w interesujących nas zagadnieniach antropologicznych pewnych rozróżnień i uwyraźnień. Mają one na celu identyfikację struktury bytu, szczególnie władzy pamięci. Zostanie to przeprowadzone za pomocą terminologii zaczerpniętej z metafizyki klasycznej rozwijanej współcześnie w tomizmie egzystencjalnym.<sup>185</sup> Najpierw należy ustalić status bytowy władzy poznawczej – odpowiedzieć na pytanie rozstrzygające czy jest substancją czy przypadłością. Określanie samej władzy zgodnie z tym rozumieniem dokona się przez identyfikację aktów pamięci a także tego, co w niej jest możliwością. Ważne w tym ujęcie będzie odróżnienie przedmiotu pamięci od podmiotu (władzy) a także organu, którym się ona posługuje.

Wyjaśnijmy na początku, czym jest władza poznawcza. M. Gogacz w swej książce *Istnieć i poznawać* tak wyjaśnia to określenie: „władza poznawcza jest zdolnością podmiotu poznającego do wykonywania czynności poznawczych”.<sup>186</sup> Odnosi to bezpośrednio do intelektu, ale można to pojęcie zastosować także do pamięci. Władze poznawcze należą do intelektualnego, jak również do zmysłowego poziomu od których możemy odróżnić władze dążeniowe. Pamięć zgodnie z uwagą Akwinaty nierozzerwalnie związana jest ze zmysłem i czuciem (*sensus – sentire*).<sup>187</sup>

Aby we właściwy sposób metafizycznie określić władze należy wprowadzić Tomaszowe rozróżnienie przypadłości. O duszy wprost możemy powiedzieć, że ma

---

<sup>185</sup> Terminologia metafizyczna zaczerpnięta została z tomizmu egzystencjalnego w jego wersji tomizmu konsekwentnego zapoczątkowanego przez M. Gogacza.

<sup>186</sup> M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 211. Mieczysław Gogacz zauważa, że ta zdolność obejmuje całą duszę, całą jej istotę.

<sup>187</sup> *De memoria* I, 2.

status substancji. Augustyn jak również jego następcy w średniowieczu nie uznawali, że zachodzi jakakolwiek różnica pomiędzy duszą a jej władzami. Utożsamiali więc substancję z przypadłościami, co było konsekwencją platońskiej antropologii. Tomasz z Akwinu zdaniem S. Swieżawskiego wprowadza realną różnicę nie tylko między duszą i władzami, uznaje, że władze różnią się między sobą.<sup>188</sup> Nie możemy przecież powiedzieć, że pamięć ma charakter substancjalny. Jest ona w stosunku do duszy jej przypadłością. Przypadłość jest związana z substancją na sposób aktu i możliwości. Substancja w tym powiązaniu jest możliwością wobec aktu – przypadłości. Między zaś aktem a możliwością mimo ścisłego związku zachodzi różnica bardzo istotna, utożsamienie tych pryncypiów jest poważnym błędem w filozofii.<sup>189</sup>

Pamięć musi być pewnego rodzaju przypadłością duszy. Tomasz z Akwinu w swojej teorii przypadłości wyróżnia ich dwie odmiany. Zgodnie z określeniem Arystotelesa przypadłość jest tym, co przypada jakiejś substancji – może, ale nie musi jej przysługiwać. Tomasz dzieli przypadłości na *accidentia* i *accidentia propria*. Pierwsze z nich wyrażają tę niekonieczność występowania przypadłości wraz z substancją. Drugie zaś – właściwości (*proprium, proprietas*) przysługują istocie ze względu na cechy gatunkowe.<sup>190</sup> Władza jest więc taką przypadłością duszy, taką jej właściwością, która występuje w danym gatunku jestestw (używając określenia S. Swieżawskiego). Występuje w każdej jednostce danego gatunku. Interpretatorzy zagadnienia władz jako szczególnego rodzaju właściwości duszy zazwyczaj wskazują na intelekt jako pewną władzę przysługującą człowiekowi. Zwierzętom przysługują władze zmysłowe. Powstaje pytanie, czy pamięć moglibyśmy zaliczyć do tego rodzaju przypadłości. Wydaje się że tak, ponieważ występuje ona w całym gatunku istot

---

<sup>188</sup> Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 77*, w: Tomasz z Akwinu, *Summa teologii. Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 150.

<sup>189</sup> Por. M. Gogacz, *Istnieć...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>190</sup> Zob. S. Th., I, q. 77, a.1, ad. 5. „Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur: unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum”. Na ważność i rolę tego określenia wskazuje T. Stępień (*Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka* s. 48 - 50). Warto wspomnieć, że właściwość jako kategoria filozoficzna pojawia się we wprowadzeniu do *Kategorii* Arystotelesa - *Isagoge* Porfiriusza. Po omówieniu kategorii rodzaju i gatunku oraz różnicy gatunkowej, analizuje własność (το ιδιον). Własność według Porfiriusza jest tym, co „akcydentalnie należy do pewnego gatunku”. Przykładem jest tutaj śmiech, który przysługuje całemu gatunkowi ludzi. Choć niektórzy aktualnie się nie śmieją to jest to właściwość każdemu człowiekowi przypadająca. Zob. Porfiriusz, *Wstęp do Kategorii Arystotelesa (Isagoga)*, w: Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 101 – 102.

żywych, które potrafią poznawać. Intelpekt ludzki przecież nie potrafi poznawać inaczej jak za pomocą zmysłów.

Analizując władze od strony formy (ujęcie strukturalne) należy wskazać, że są one w obrębie formy obszarem możliwości. Znakomicie oddaje to łacińskie określenie *potentiae animae*. Władze duszy to są jej elementami możliwościowymi, potencjalnymi. Dusza rozumna, będąc formą substancjalną ciała ludzkiego podmiotuje nie tylko władze intelektualne. Jest podmiotem (*subiectum*) wszystkich władz. Jest zasadą władz wegetatywnych w człowieku a także zmysłowych i to zarówno dążeniowych, jak i poznawczych. Władze jako możliwości są skierowywane do odpowiadających im aktów. Patrząc od strony poznawczej, możliwości są określane przez akty, ku którym się kierują. Stąd władze są dzielone według aktów, które spełniają.<sup>191</sup>

To odróżnianie aktów władz pozwala na odróżnianie władz poznawczych od dążeniowych. Komentatorzy Tomasza z Akwinu nie zawsze wyjaśniają to zagadnienie. Wskazując na władze wegetatywne, zmysłowe i intelektualne uznają, że ich podmiotami są odpowiadające im formy. Dodają, że forma wyższa w hierarchii doskonałości spełnia działania formy niższej. Nie pojawia się jednak właściwe odróżnienie władz poznawczych od dążeniowych. A wydaje się nie być to tylko zabiegiem dydaktycznym mającym na celu odróżnianie poznania od dążenia.

Po pierwsze odróżnienie tych władz zawiera się w porządku przyczynowo skutkowym. Wskazuje na to T. Stępień w swoim podręczniku do antropologii tomistycznej.<sup>192</sup> We władzach poznawczych (*vis cognoscitiva*) przedmiot odnosi się do odpowiadającej sobie władzy jak przyczyna do swojego skutku. Jest to wyrazem biernego charakter władz poznawczych. Władza poznawcza jest więc niejako wprawiona w ruch przez swój przedmiot (zarówno zmysłowe władze poznawcze jak również intelektualne). We władzach dążeniowych (*appetitus*) mamy kierunek odwrotny. Przedmiot spełnia funkcję kresu – jest celem aktów władz dążeniowych (władza ruchu przestrzennego, władze na poziomie zmysłowym – pożądliva i gniewliwa, wola na poziomie intelektualnym).

---

<sup>191</sup> Zob. S. Stępień, *Podstawy tomistycznego...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>192</sup> Por. tamże, s. 52.



Druga różnica jest już nie w porządku przyczynowo-skutkowym, lecz przedmiotowo-podmiotowym. Przedmiotem poznania na poziomie intelektualnym jest prawda, dążenia zaś dobro. Poziom zmysłowy u człowieka jest formowaniem takiej postaci zmysłowej, z której prawda może przez intelekt być wyabstrahowana. Owocem zaś zmysłowo - poznawczego ujęcia jest postać, pewne wyobrażenie przedmiotu. Powstaje ono pod wpływem zmysłowych władz poznawczych, z których zmysł wspólny zespala elementy, natomiast władza osądu ocenia szkodliwość, użyteczność przedmiotu, co przechowuje pamięć. Dążenie na poziomie zmysłowym jest zareagowaniem na to ujęcie przedmiotu. Przybiera ono postać uczuć – prostego dążenia połączonego z pewnymi czynami, oraz zjednoczenie z tym co przedstawione. W traktacie *O uczuciach* Tomasz podkreśla to odróżnienie: „władza poznawcza zaś nie ulega przyciąganiu ku rzeczom tak jak są same w sobie (tego dokonuje władza dążeniowa), lecz poznaje je według własnego ujęcia, które ma w sobie, lub przyjmuje na swój sposób”.<sup>193</sup> Warto zauważyć, że pojawia się tu określenie *vis apprehensiva*, a nie *vis cognoscitiva*. To drugie można zastosować do intelektualnych władz poznawczych, natomiast pierwsze do zmysłowych.

Jest to bowiem wyrazem trzeciej różnicy – w samym ujęciu. Zmysłowe władze poznawcze dokonują pewnego ujęcia rzeczy – *apprehensio*. Jest ono owocem poznania, a dla dążenia przyczyną zareagowania. Władze dążeniowe w ogóle nie dokonują ujęcia przedmiotu. Posługują się ujęciem władz poznawczych. Skierowują się do przedmiotu, który jest dobry lub zły (dla nas) a nie do samego ujęcia (prawda lub fałsz).

Te trzy określenia rzutują na wyjaśnienie pamięci jako władzy poznawczej. Jest ona ruchem przedmiotu w kierunku duszy. Przedmiot poznania zostaje w niej zapamiętany. Akt pamięci dokonuje się przecież dzięki przedmiotowi, ten zaś w specyficzny sposób zostaje ujęty. Pozostaje do wyjaśnienia akt przypominania, który nie zawiera się w pierwszym odróżnieniu. Przypominanie jest przecież działaniem duszy, która ze skarbca potrafi przywołać obraz zapomniany a także taki, który nie

---

<sup>193</sup> S. Th. I-II, q. 22, a. 2, co. „Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum”.

Tłumaczenie Jana Bardana: „władza poznawcza zaś nie ulega przyciąganiu ku rzeczom tak jak są same w sobie, lecz ujmuje je podług własnego pojęcia, względnie wytwarza je na swój sposób”. Zob. *Summa teologiczna. Uczucia*, t. 10, Londyn 1967, s.

zawierał się w pamięci. Powstaje pytanie, czy przypominanie jest jakimś ujęciem rzeczy. Jak mówi Tomasz w komentarzu do *De memoria et reminiscencia* jest odzyskaniem pierwszego ujęcia.<sup>194</sup> Tego, co zostało przejęte przez zmysły, a przypominanie nie jest władzą, tylko jednym z aktów władzy pamiętania.

### 2.1.1 Pamięć jako zmysłowa władza poznawcza (*per se*)

Wyrażenie *per se* jest zaczerpniętym od Arystotelesa określeniem czegoś w sobie. U Arystotelesa wyrażało ujęcie rzeczywistości w jej koniecznych pryncypiach, ujęcie czegoś wprost. Dotyczyło substancji – takiego określenia bytu który wyrażał samodzielność w istnieniu (*esse in se*) w odróżnieniu od przypadłości. Były one zależne od podmiotu, określane nie ze względu na nie same, lecz na coś innego (*accidens, ab alio*). Określenie czegoś w sobie było próbą odpowiedzi na zasadnicze filozoficzne pytanie – czym coś jest.

Na pytanie, czym jest pamięć odpowiedź narzuca się sama – jest władzą poznawczą. Ujmując ją wprost należy dodać, że jest zmysłową władzą poznawczą. Takie określenie pojawia się w komentarzu Tomasza *De memoria et reminiscencia*.<sup>195</sup> Nie tylko należy do zmysłów, ale to ujęcie wskazuje, że jest władzą zmysłową. W *Traktacie o człowieku* określenie pamięci stosuje się do władzy zmysłowej. W kwestii 78 przeprowadza dowód na to, że zwierzęta poza zmysłami zewnętrznymi mają również zmysły wewnętrzne. Posługuje się tutaj zasadą właściwą dla tego pokładu zmysłów: „trzeba by zwierzę za pośrednictwem swej duszy zmysłowej nie tylko przyjmowało formy poznawcze przedmiotów poznania zmysłowego, które jako obecne wywołują w tym zwierzęciu zmiany, lecz również aby formy te zatrzymywało i przechowywało”.<sup>196</sup> Władzą zmysłową, której cechą jest przechowywanie jest oczywiście pamięć.

Spróbujmy teraz zestawić argumentację Akwinaty dowodzącą tego, że pamięć jest *sensu stricto* zmysłową władzą poznawczą:

---

<sup>194</sup> Zob. *De memoria*, IV, 2.

<sup>195</sup> Zob. tamże II, 10. „Unde concludit quod memoria sit intellectivae partis animae, sed per accidens; per se autem primi sensitivi”.

<sup>196</sup> S. Th. I, q. 78, a. 4, co.

- 1) Władza ta posługuje się narządem, jakimś organem cielesnym. Oczywiście nie wskazuje na konkretny organ a jedynie umieszcza go w środkowej części mózgu. Organ cielesny nie jest oczywiście samą pamięcią, jednak ważne jest powiązanie pamięci z ciałem. Władza intelektualna tym różni się od zmysłowych, że nie posiada takiego organu. Posługuje się jednak tym, do czego władze zmysłowe w procesie poznawczym dochodzą. Posługuje się postacią zmysłową z której abstrahuje treści intelektualne. Organ cielesny danej władzy zmysłowej decyduje o tym, czy mogą się dokonać akty władzy. Jeżeli organ nie funkcjonuje w sposób właściwy (jest uszkodzony) to osoby mogą nie pamiętać. Tomasz nazywa takie osoby frenetykami.<sup>197</sup> Mając zniszczony organ przechowujący obrazy zmysłowe, nie mogą poznawać na nowo, a także poznawać tych rzeczy, które wcześniej poznali.<sup>198</sup> Problem zależności władz od organów Tomasz wyjaśnił w kwestii dotyczącej władz zmysłowych: „władze nie istnieją dla narządów, lecz narządy dla władz i dlatego władze różnią się wzajemnie nie dzięki różnorodności narządów, lecz natura w tym celu ustanowiła różnorodność pośród narządów, by odpowiadały one rozmaitym potrzebom władz”.<sup>199</sup> Jak zauważa S. Swieżawski ta zasada była wyrazem dyskusji jakie prowadził nauczyciel Tomasza – Piotr z Hibernii.<sup>200</sup> Posługiwanie się przez władzę pamięci organem cielesnym jest właściwością władz zmysłowych.
- 2) Akt pamiętania jak również samą władzę pamięci, zdaniem Tomasza posiadają również zwierzęta. Zwierzęta nie tylko poznają przedmioty, które są aktualnie

---

<sup>197</sup> Por. M. Jarosza, S. Cwynara (red.), *Podstawy psychiatrii*, Warszawa 1983, s. 50-55. Do zaburzeń tych można zaliczyć: niedoczynność pamięci jak również niepamięć wsteczną i następczą. Gdy dochodzi do zniekształceń w momencie już przechowywania, to należy mówić o zafałszowaniu pamięci (*paramnesia*). Badacze wyróżniają rodzaje zafałszowań pamięci: omamy pamięciowe, złudzenia pamięciowe i złudzenia pamięciowe utożsamiające. Omamy pamięciowe występują w momencie przeświadczenia o realności przeżyć, których nie doznano, lub które wystąpiły jedynie w wyobraźni (np. schizofrenia). Złudzenia pamięciowe mają podłoże w zaburzeniach myślowych i zaburzeniach emocji (maniacy i będący w depresji). Natomiast złudzenia pamięciowe utożsamiające polegają na poczuciu znajomości sytuacji nowej (wcześniej nigdy nie przeżytej). Objawy noszą nazwy: 1) *déjà vecu* – nowego jako „już przeżytego” 2) *déjà vu* – nowego jako „już widzianego” 3) *déjà pensé* – nowego jako „już pomyślanego” 4) *déjà entendu* – nowego jako „już słyszanego” 5) *jamais vu* – poczucie „obcości w sytuacji znanej”.

<sup>198</sup> Zob. *De memoria* II, 4.

<sup>199</sup> S. Th. I, q. 78, a. 3, co.

<sup>200</sup> Zob. S. Swieżawski, przypis 112 do kwestii 78, w: Tomasz z Akwinu, *Summa teologii. Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 749-750. Piotr z Hibernii miał w Neapolu prowadzić dysputę na temat: Czy członki zostały uczynione ze względu na działania, czy też działania ze względu na członki?

poznawane, które stoją przed nimi i są ujmowane jako użyteczne bądź szkodliwe. Zwierzęta poruszające się (z tego względu doskonalsze), dążą do czegoś, co jest nieobecne. Dokonuje się to dzięki ujęciu (*apprehensio*) co S. Swieżawski tłumaczy jako „przyjęcie do świadomości”.<sup>201</sup> Z konieczności pewne zwierzęta muszą pragnąć lub unikać rzeczy im odpowiadających lub nie. Dokonuje się to nie ze względu na bezpośrednie spostrzeżenie, lecz ze względu na przechowywane ujęcie. Za przykład w *Summie Teologii* służy owca, która ma obraz wilka. Ucieka nie przed jego szpetotą, barwą czy postacią, lecz dlatego, że stanowi dla niej zagrożenie. Ptak zbiera słomę nie dlatego, że jest ona „miła dla jego zmysłów” lecz jest użyteczna dla budowy gniazda. Dokonuje więc on oceny przedmiotu a także zachowuje tę ocenę. Zmysły zewnętrzne nie dokonują takich ocen a tym bardziej nie przechowują. Oceny dokonuje władza osądu, a władza pamięci je przechowuje.

Tomasz wskazuje, że nie wszystkie zwierzęta mają pamięć. Posiadają tę władzę tylko te, które potrafią spostrzegać czas. Określenie to pochodzi od Arystotelesa. Spostrzeganie czasu to nic innego jak zauważenie czegoś, co zaistniało wcześniej lub później. Nie tylko zwierzęta spostrzegają czas, ale także ruch i wielkość (bądź małość czegoś). Ruch wiąże się bowiem bezpośrednio z czasem. Czas jest szczególną właściwością ruchu, jego miarą.<sup>202</sup> Ruch zaś według Filozofa jest formą wielkości.<sup>203</sup> Te trzy jakości przysługują zwierzętom stanowiąc cechą przedmiotu pamięci.

- 3) Kolejny argument dotyczy przedmiotu zmysłowej władzy poznawczej. Skoro władze nie różnią się ze względu na narządy, to różnica między nimi zachodzi ze względu na ich przedmioty. Przedmiot danej władzy jest tym czynnikiem, który je różnicuje. Przedmiotem pamięci jest pewne ujęcie rzeczy dokonane przez władzę osądu – to ujęcie przez pamięć jest przechowywane. Przedmiotem zmysłowych władz poznawczych jest postać zmysłowa – *species sensibiles*. Istotną jej cechą jest to, że jest ujęciem fizycznych (a więc przypadłościowych), materialnych cech bytu. Odróżnia się ona od *species intelligibiles* będącej

---

<sup>201</sup> Zob. tamże, s. 253.

<sup>202</sup> Zob. Arystotelesa, *Fizyka* 219 a 34 – b 8; 251 b 28.

<sup>203</sup> Zob. tamże, 231 b 15 –23.

wpływem cech niematerialnych, strukturalnych i koniecznościowych bytu. Postać zmysłowa utworzona przez zmysł wspólny zawiera przede wszystkim cechy przypadłościowe (szczegółowe) bytu – ruch, wielkość, czas, kształt, położenie, powierzchnia. Zostaje oceniona przez władzę osądu a ta ocena odpowiadająca przedmiotowi trafia do skarbcza pamięci. Bezpośrednim więc przedmiotem pamięci jest postać zmysłowa wraz z oceną przedmiotu jako szkodliwego bądź pożytecznego. Tej oceny nie dokonują zmysły zewnętrzne, lecz władza zmysłów wewnętrznych.

- 4) Ważnym elementem wskazującym na zmysłowy charakter tej władzy jest samo ujęcie. Zmysły wewnętrzne dokonują *apprehensio*, ujęcia cech fizycznych, szczegółowych. To ujęcie jest „działaniem” właściwym dla władz zmysłowych. Intelkt dokonuje prostego ujęcia rzeczy (*simplex apprehensio*), lecz właściwym dla niego działaniem jest przyjęcie treści intelektualnych (*intellectio*) bądź rozumowanie (*ratiocinatio*), albo też wydawanie sądów twierdzących lub przeczących dotyczące prawdy.<sup>204</sup> Trzeba także przywołać stwierdzenie Tomasza o tym, że „nie ma żadnej różnicy pomiędzy człowiekiem i innymi zwierzętami w odniesieniu do zmysłowych form poznawczych”.<sup>205</sup> Człowiek podobnie jak zwierzęta podlega zmianom pochodzącym od zewnętrznych przedmiotów zmysłowo poznawalnych. Zachodzi jednak różnica przy zmysłach wewnętrznych między człowiekiem a zwierzętami, szczególnie w odniesieniu do pamięci. Zwierzęta to ujęcie, którego dokonuje władza osądu, przechowują za pomocą wrodzonego instynktu, człowiek zaś dzięki zestawieniu. Odróżnia człowieka od zwierząt, jeśli chodzi o zmysły wewnętrzne, władza osądu, która dzięki bliskości intelektu ma charakter rozumu szczegółowego a także pamięć, która również dzięki tej najwyższej ludzkiej władzy potrafi przypominać sobie, czego nie potrafią zwierzęta.<sup>206</sup>
- 5) Kolejny argument dotyczy określenia jakiego użył na temat pamięci Arystoteles, a które Tomasz rozwija na gruncie swojego rozumienia władz. Pamięć należy – zdaniem Filozofa – do pierwszego pokładu zmysłów

---

<sup>204</sup> Zob. T. Stępień, *Tomistyczne...*, dz. cyt., s. 62-63.

<sup>205</sup> S. Th. I, q. 78, a. 4, co.

<sup>206</sup> Por. tamże.

(*passiones primi sensitivi*).<sup>207</sup> Określenie to pojawia się jako zarzut sformułowany w ten sposób, że pamięć i wyobrażenia nie różnią się od zmysłów zewnętrznych. Może się tak wydawać, gdy za podmiot władz zmysłowych przyjmujemy duszę wegetatywną. Jest ona podmiotem wszystkich władz zmysłowych, zarówno zewnętrznych jak i wewnętrznych, bo przecież żadna władza (przymiot) nie może przeciwstawiać się podmiotowi tej władzy. W odpowiedzi jednak Akwinata wskazuje, że podmiotem wszystkich władz w człowieku jest dusza. Jest podmiotem władz wedle zasady, że „jedna władza wypływa z duszy za pośrednictwem innej”.<sup>208</sup> W porządku doskonałości i natury to władze intelektualne przysługują duszy wprost. W tym porządku są one „źródłem innych władz jako ich cel i czynna zasada”.<sup>209</sup> Patrząc zaś w porządku procesu poznania, a więc odwołując się do zasady przyjmującej, władze mniej doskonałe są źródłem innych (zmysły zewnętrzne dla wewnętrznych, a wewnętrzne dla intelektualnych).<sup>210</sup>

Pamięć w swej istocie jest władzą zmysłową. Jest możliwością wpływającą wprost z formy wegetatywnej. W człowieku forma rozumna wyznacza ten obszar możliwości. Pozostając nadal rozumną przeprowadza działania właściwe dla duszy wegetatywnej. Ukazuje to jedność działań w człowieku jak również jedność formy substancjalnej. Jest ona formą rozumną całego bytu, obszarem podmiotującym zarówno władze zmysłowe jak i intelektualne.

### **2.1.2 Pamięć jako intelektualna władza poznawcza (*per accidens*)**

Określenie *per accidens* ma swoje źródło w komentarzu do Arystotelesa. Jednakże w innych dziełach (*De veritate*, *Summa Theologiae*) Tomasz staje przed problemem: czy możemy mówić o pamięci w intelektualnej części duszy, czy istnieje więc pamięć umysłowa. Te pytania wywołują kolejne – czy pamięć umysłowa i

---

<sup>207</sup> Zob. S. Th. I, q. 78, a. 4 arg. 3.

<sup>208</sup> S. Th. I, q. 78, a. 4 ad. 3.

<sup>209</sup> S. Th. I, q. 77, a. 7, co.

<sup>210</sup> Zob. tamże.

intelekt są tymi samymi władzami, czy po śmierci człowiek zachowuje pamięć rzeczy, których doświadczył, które poznał.

Najpierw wyjaśnijmy określenie pamięci *per accidens*. Wyraża ono ujęcie danej rzeczy ze względu na coś innego. Wskazuje na pewne warunki, w jakich możemy ująć daną rzecz. Dana kategoria przysługuje pamięci w pewnej relacji, pod pewnymi warunkami (tryb warunkowy określenia – *sit intellectiva sed per accidens*).<sup>211</sup> Pamięć nie jest więc tylko dziedziną rzeczy poznawalnych zmysłami. Tomasz odróżnia dwie dziedziny pamięci – intelektualnej i zmysłowej. Człowiek pamięta, że odczuł jakąś rzecz (*sensisse*), a także zachowuje pamięć tego, że zrozumiał, ujął ją intelektem (*intellexisse*). Pamięć intelektualna musi jednak posługiwać się wyobrażeniem, z którego intelekt odczytuje (*intelligere*) swój przedmiot. Intelekt zgodnie z sobą odbiera swój przedmiot z tego co mu dostarcza wyobrażenia. Ustala w wyobrażeniu pewne określenie, które jest jemu właściwe a przez to może rozważać rzecz nieobecną.<sup>212</sup> Intelektowi zaś przeciwnie do zmysłów nie przysługuje ujmowanie rzeczy w odniesieniu do czasu. Pamięć zmysłowa ukazuje wyobrażenia rzeczy nieobecnych (dokonuje tego *per se*), natomiast „*per accidens* służy do ukazywania sądu intelektu”.<sup>213</sup> Na intelektualny charakter pamięci wskazuje także istota sprawności. Są one bowiem dziedziną władz intelektualnych. Działają w ten sposób, że zachowują umiejętności danych władz.<sup>214</sup>

W *Summie teologii* Tomasz inaczej podejmuje i rozwiązuje tę problematykę. Zastanawia się czy pamięć znajduje się w części intelektualnej duszy. Skoro istotą pamięci jest zachowywanie postaci rzeczy, które aktualnie nie są ujmowane, to tak rozumianą pamięć należy z konieczności uznać za część należącą do intelektualnego poziomu duszy. Dodaje, że na tym poziomie dokonuje się to w sposób doskonalszy niż w zmysłach. Postacie zmysłowe mogą być utracone, gdy organ cielesny zostanie uszkodzony, natomiast postacie intelektualne są nieutralne. Pamiętanie na tym poziomie byłoby dużo bardziej doskonalsze (nie przemijające).

---

<sup>211</sup> Zob. *De memoria* II, 10.

<sup>212</sup> Zob. *De memoria* II, 10. „*Dictum est enim supra, quod intelligens proponit in phantasmate quantum determinatum, licet intellectus secundum se consideret rem absentem*”.

<sup>213</sup> Tamże. „*Unde per se memoria pertinet ad apparitionem phantasmatum, per accidens autem ad iudicium intellectus*”.

<sup>214</sup> Zob. tamże II, 16. „*Memoria tamen ponitur a quibusdam in parte intellectiva, secundum quod hic per memoriam intelligitur omnis habitualis conservatio eorum, quae pertinent ad partem animae intellectivam*”.

Jeżeli więc mówimy o pamięci w intelekcie to tylko ze względu na akt przechowywania form poznawczych. O formach poznawczych w intelekcie nie można mówić, że są ujęciem przedmiotu w aspekcie przeszłym. Mogą być ujęte w przeszłości, co zdarza się gdy mówimy, że pewnego dnia coś zrozumieliśmy. Jednak to rozumienie, które dokonało się w przeszłości nie ma charakteru czasowego. Intelktualne formy poznawcze nie są ujęte jako przeszłe, są ujęte w sobie, w swych koniecznych pryncypiach (nie szczegółowych). Intelkt poznaje na przykład człowieka jako człowieka, przypadkowa jest dla tego ujęcia czasowość. Przypadłością jest to że istnieje w teraźniejszości, przeszłości lub będzie istniał w przyszłości.<sup>215</sup> Dotykamy tu ważnego zagadnienia związanego z istnieniem w intelekcie czasowości. Nie jest bowiem rzeczą oczywistą, czy w stosunku do intelektu możemy stosować określenia czasu właściwe dla zmysłów. Skoro pamięć dotyczy przeszłości, jest wyznaczona przez przedmiot ograniczony czasem, ten zaś odnosi się do zmysłów, to zastanawia się Akwinata, czy możliwe jest wskazywanie pamięci w intelekcie. Odpowiada na to pytanie rozróżniając zamię przeszłości odnoszące się do poznawanego przedmiotu a także do samego aktu poznawania. W części zmysłowej te dwa elementy się łączą, są nierozdzielne od siebie. U zwierzęcia zachodzi jednocześnie pamięć o tym, że wcześniej odczuwało w przeszłości odbierało wrażenia zmysłowe jak również, że poznawało jakiś przedmiot przeszły. W poznaniu intelektualnym przeszły charakter nie przysługuje przedmiotowi tego rodzaju poznania. Nie jest ważne, czy poznawana rzecz jest przeszła, przyszła teraźniejsza, ważna jest istota rzeczy (oczywiście może być ujmowana wraz z przypadłościami).

Zamię przeszłości może występować w intelekcie jeżeli chodzi o akt poznania intelektualnego. Akt ten zawsze jest czymś szczegółowym i zachodzi w konkretnym czasie – „człowiek poznaje teraz, wczoraj lub jutro”.<sup>216</sup> To poznanie szczegółowe może dotyczyć także samego poznania. Dokona się to przez akt refleksji, gdy intelekt zacznie poznawać swoje własne poznanie, które zaszło w przeszłości: „W ten sposób zyskuje uzasadnienie występowanie w intelekcie pamięci (aktu pamięci) jako władzy dotyczącej tego co przeszłe, dzięki której intelekt poznaje, że poprzednio

---

<sup>215</sup> Por. S. Th. I, q. 79, a. 6. ad. 2.

<sup>216</sup> S. Th. I, q. 79, a. 6, co.



poznawał”.<sup>217</sup> W intelekcie zatem znajduje się pamięć nie tylko dlatego, że zachowuje (*conservare*) formy poznawcze. Występuje także pamięć dlatego, że intelekt potrafi poznać swoje akty dokonane wcześniej.

Zachowywanie form poznawczych właściwe dla pamiętania zachodzi w intelekcie możliwościowym. Formy te znajdują się w nim właśnie w możliwości. W przeciwieństwie do aktualnego stanu, który zachodzi, gdy intelekt aktualnie poznaje (*in actu*). Tomasz wyróżnia jeszcze trzeci stan w jakim może się znajdować postać poznawcza. Ten trzeci sposób między możliwością i aktem określa mianem sprawności. Intelekt posiada sprawność (*intellectus in habitu*), jest usprawniony do poznawania. W ten sposób również występuje zachowywanie form właściwych dla poznania intelektualnego. Sprawności intelektualne dotyczą przeciwieństwo intelektu możliwościowego, to on jest podmiotem tych działań.<sup>218</sup> Pamiętanie intelektualne na sposób sprawności wydaje się odnosić do każdej sprawności. Wszystkie sprawności są „obecne w naszym intelekcie nie jako przedmioty intelektu, lecz aby przez nie intelekt pojmował”.<sup>219</sup> Usprawnienie intelektu i to zarówno na poziomie praktycznym i teoretycznym jest umiejętnością skierowywania do właściwych przedmiotów, umiejętnością zachowywania odpowiedniego działania (zgodnego z intencją, zamierzeniem intelektu). Tomasz wskazując na stosunek poznania intelektualnego do pamięci wyjaśnia pamięć habitualną. „Poznanie intelektualne wywodzi się z pamięci jak akt ze sprawności”.<sup>220</sup> Poznanie ma swoje źródło w sprawności pamiętania.

Pozostało jeszcze do omówienia rozstrzygnięcie związane ze św. Augustynem. Pytanie, jakie stawia sobie Akwinata dotyczy tego, czy we władzach umysłowych tym samym jest intelekt i pamięć intelektualna. Dla Augustyna pamięć zajmowała obok intelektu i woli naczelną rolę, była czymś od nich odrębnym ze względu na

---

<sup>217</sup> Tamże. „Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorum, in intellectu, secudum quod intelligit se prius intellexisse.

<sup>218</sup> Zob. S. Th. I-II, q. 50, a. 4, ad. 1. „Dicendum est, quod intellectus possibilis est subiectum habitus: illi enim compedit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa: et hoc maxime compedit intellectui possibili”. Zdaniem A. Andrzejuka Tomasz właściwie nie rozstrzyga które sprawności przysługują intelektowi czynnemu, a które możliwościowemu. Zob. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 66.

<sup>219</sup> S. Th. I, q. 87, a. 2, ad. 2. „Habitus sunt praesentes in intellectu nostro non sicut obiecta intellectus, se sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit”. Tłumaczenie za A. Andrzejuk, *Filozofia moralna...* dz. cyt., s. 66.

<sup>220</sup> S. Th. I, q. 79, a. 7, ad. 3. Ad tertium dicendum quod intelligentia oritur ex memoria, siuct actus ex habitu”.

odrębne działania.<sup>221</sup> Tomasz wskazuje, że odróżnienie władz zmysłowych między sobą zależy od przedmiotów jakich dotyczą. Jednak w intelekcie zachodzi inna sytuacja. Przedmiot dla intelektu jest jeden – jest nim byt w ogólności.<sup>222</sup> Nie ma w przedmiocie różnic jakie występują pośród bytów. Władze intelektu nie różnią się przedmiotowo, lecz w odniesieniu do tego samego przedmiotu jedna z nich zachowuje się czynnie druga zaś biernie. Władza czynna zachowuje się jak byt aktualny do bytu w możliwości (swego przedmiotu), natomiast władza bierna odwrotnie – jak byt w możliwości do bytu w akcie. Te dwie władze są zatem na poziomie intelektualnym (poznawczym) – czynne i biernie. Nie można wskazywać pamięci jako władzy odrębnej, innej od intelektu. Pamiętanie przysługuje władzy biernej, ponieważ ona nie tylko przyjmuje, ale także przechowuje.<sup>223</sup>

## 2.2 Akt pamięci

Rozpatrywanie pamięci, podobnie jak innych władz człowieka, powinno się dokonywać w perspektywie aktu i możliwości. Identyfikowanie przedmiotu badań jest „metodą postępowania polegającą na przestrzeganiu pryncypiów bytu, nie myleniu skutków z przyczyną, ujmowaniu czegoś w sobie i w odniesieniu do nas”.<sup>224</sup> Należy wskazać w odniesieniu do pamięci, co jest aktem pamięci, a kiedy możemy mówić, że pamięć jest możliwością. Pomyłka w tej materii może doprowadzić do pomylenia działania władzy z nią samą a także z jej przedmiotem.<sup>225</sup>

Władze człowieka zarówno poznawcze i dążeniowe, ujęte same w sobie zawsze pozostają możliwościami. Na to określenie Tomasz stosuje termin *passiones*. Sformułowanie to podkreśla bierny ich charakter. Warto zauważyć, że do pamięci stosuje dwie nazwy ukazujące jej bierny charakter. Zarówno *vis* – co oznacza władzę, moc, siłę; jak również *memorativa* – „dotycząca pamiętania”. Pamięć sama w sobie

---

<sup>221</sup> Chodzi oczywiście o triadę: pamięć, inteligencja i wola. Zob. *De Trinitate* X, 11.

<sup>222</sup> Por. *De ente et essentia*, (prooemium). „Ens autem et essentia sunt quae primo intellectui concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae”. Przedmiotem intelektu możliwościowego jest byt w ogólności, dzięki czemu „stać się może wszystkim”. Zob. S. Th. I, q. 79, a. 7, co.

<sup>223</sup> Zob. S. Th. I q. 79, a. 7, co. „Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu: ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere”.

<sup>224</sup> M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 159.

<sup>225</sup> Por. R. Muszyńska, *Przyczyny duszy. Metafizyczne ujęcie duszy w Komentarzu św. Tomasza do traktatu <<O duszy>> Arystotelesa*, Warszawa 2003, s. 73-75.

jest możliwością, potencjalnością duszy. Jest jej przypadłością, wynikającą z istoty duszy, jednak w jej połączeniu z ciałem.<sup>226</sup>

Pamięć jako władza, a więc jako możność tkwiąca w *compositum* ludzkim jest w relacji do odpowiedniego aktu, czy też aktów. Pojęcie aktu w filozofii odgrywa bardzo ważne miejsce i wokół niego toczą się spory o to, co ono wyraża. Potoczne rozumienie, jak podaje S. Swieżawski oddaje ten termin jako czyn, czynność, uczynek dokonany dzięki jakiejś władzy.<sup>227</sup> Akt jest więc działaniem danej możności. Poza działaniem, w bycie akt ma charakter pryncypium. Akt władzy jest jednak tym co możemy zaobserwować – jest funkcją spełnianą przez dany byt, wynikającą z możności. Pamięć jako władza ma się do swoich czynności jak możność do aktu.

Co zatem jest aktem pamięci? Aktem pamięci jest zachowywanie, przechowywanie postaci poznawczych, które wcześniej zostały przyjęte przez zmysł. Takiego aktu nie dokonuje tylko sama pamięć jako władza zmysłowa. Aktów pamiętania dokonuje także władza wyobraźni, przechowując wyobrażenia. Aktów tych może także dokonywać intelekt, gdy zachowuje formy poznania intelektualnego. Jest jednak różnica między aktami przechowywania w wyobraźni, samej pamięci i w intelekcie. Różnica w stosunku do intelektu zawiera się w tym, że nie posługuje się organem cielesnym, dlatego to przechowywanie jest dużo trwalsze. Z samej natury aktu przechowywania jest ono doskonalsze w intelekcie. Między aktami władz przechowywania zachodzi jeszcze jedna różnica. Wyznaczają ją ich przedmioty. Wyobraźnia przechowuje wyobrażenia (*phantasmata*), natomiast intelekt formy poznania intelektualnego (*species intelligibiles*). Swoistym aktem pamięci jest przechowywanie ocen dokonanych przez władzę oceny – *intentiones*.<sup>228</sup>

To przedmiotowe odróżnienie aktów władz wynika z dwóch rzeczy. Po pierwsze władze kierują się do swych przedmiotów i pod ich wpływem spełniają swoje akty. Każda władza uaktualnia się (urzeczywistnia się) poprzez właściwy sobie przedmiot. Nie ma działania władzy, gdy nie ma jej przedmiotu. Nie ma więc pamięci, jeśli nie mamy czego pamiętać. Po drugie wynika właśnie z odróżnienia przedmiotu

---

<sup>226</sup> Ważne jest to uwyrażnienie pamięci jako pewnego pryncypium, władzy, a nie tylko działania, spełniania pewnej funkcji.

<sup>227</sup> Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 77*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 159.

<sup>228</sup> Doświadczenie potoczne potwierdza to stwierdzenie. Człowiek oskarżony podczas zeznania nie tylko przypomina sobie wydarzenia, ale także swoje zamiary, intencje.

właściwego władzy od jej przedmiotu adekwatnego.<sup>229</sup> Odróżnienie to jest istotne dla wyjaśnienia różnicy pomiędzy działaniem władz zmysłowych i intelektualnych. Przedmiot adekwatny jest właściwy dla danej władzy. Tak jak dla pamięci przedmiotem adekwatnym są *intentiones*, dla wyobraźni wyobrażenia, a intelektu pojęcia. Natomiast jak podaje S. Swieżawski „przedmiot przynależący do danej władzy, gdziekolwiek się ona przejawia nazwiemy jej przedmiotem właściwym”.<sup>230</sup> Dla wzroku przedmiotem właściwym są barwy, lecz dla człowieka są nimi plamy barw tęczy. Analogicznie więc przedmiotem właściwym pamięci będzie pewne ujęcie rzeczy (*intentio*), które w przypadku człowieka nie zostało uchwycone instynktem, lecz przez rozum szczegółowy zostało przedstawione pamięci przez zestawienie.<sup>231</sup> Spróbujmy teraz uwyraźnić czym jest ten przedmiot adekwatny i właściwy władzy pamięci.

### 2.3 Przedmiot pamięci i jej przyczyna

Tomasz z Akwinu w swoich rozważaniach na temat władz bardzo konsekwentnie kieruje się pewną zasadą w określaniu właściwości duszy. Konsekwentnie wskazuje, że władze należy określać za pomocą przedmiotów, których dotyczą. Jest to wynikiem przyjęcia arystotelesowskiej zasady, że poprzez akty dochodzimy do możliwości. Na tej drodze poznawczej, poprzez skutki jakichś działań i tego, czego one dotyczą, dochodzimy do określenia przyczyny. W porządku metafizycznym to możliwość określa akt, jest tym obszarem, który determinuje akty.

Określając władzę pamięci, a więc ujmując ją w aspekcie ontycznym, musimy najpierw określić, czego dotyczy, jakie są jej przyczyny. Przedmiot pamięci określi władzę i to do czego się ona odnosi. To wyjaśnienie jest przede wszystkim wskazaniem na przyczynę takiego działania w człowieku jakim jest pamiętanie. Bezpośrednią przyczyną pamiętania jest dusza, który wyznacza obszar możliwości. Dusza w człowieku jest połączona z ciałem na sposób formy i materii. Będąc intelektualną jest podmiotem także władz zmysłowych, jest ich przyczyną.

---

<sup>229</sup> Por. R. Muszyńska, *Przyczyny duszy...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>230</sup> S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 77*, tamże s. 162.

<sup>231</sup> Zob. S. Th. I, q. 78, a. 4, co.

Wyjaśnienie pamięci od strony przedmiotu wskaże na to, w jaki sposób dusza jest tą przyczyną. Szczególnie ukazanie jej właściwego przedmiotu, intencji ukaże ją jako władzę duszy intelektualnej, nie tylko zmysłowej.

### 2.3.1 *Memorabilia* jako przedmiot pamięci

Określenie *memorabilia*, czyli przedmiotów, których dotyczy pamięć pochodzi z komentarza do tekstu Arystotelesa *De memoria et reminiscencia*. Akwinata wyjaśniając, czym jest pamięć, chce za Filozofem wskazać „jakimi są rzeczy pamiętane”.<sup>232</sup> Ważne jest to z tego względu, by określić do czego odnosi się pamięć, a więc stwierdzić kto ma, a kto nie ma pamięci.

W komentarzu, zgodnie z intencją Arystotelesa, przedmioty pamięci najpierw są określone w perspektywie czasu. Pamięć nie odnosi się ani do rzeczy teraźniejszych ani do przyszłych. O rzeczach przyszłych może być wiedza, a właściwie mniemanie (*opinio*). Do niej bezpośrednio odnosi się władza dążeniowa, która reaguje uczuciem nadziei. Nie można przecież pamiętać rzeczy, które wydarzą się w przyszłości. Można oczywiście mieć wiedzę na temat przyczyn wydarzeń, które mogą się dokonać. Dotyczy ona na przykład wiedzy szczegółowej – przyrodniczej. Możemy przewidzieć skutki na podstawie wiedzy zdobytej aktualnie. Pamięć odnosi się do niej o tyle, że może wynikać z doświadczenia i zachowywania znajomości o rzeczach, które mogą się powtórzyć. Przyszłość jednak ujęta w sobie nie może być przedmiotem pamięci.<sup>233</sup>

Argumentacja wskazująca, że nie można mieć pamięci teraźniejszości, odwołuje się do analizy zmysłów. Poznawać coś w teraźniejszości jak również samą teraźniejszość (to, co teraz się dokonuje) można tylko za pomocą zmysłów. Poznanie aktualne (dokonujące się w tym momencie) w ogóle nie odnosi się do pamięci. Nie można powiedzieć, że poznaje się i rozumie się biel, a jednocześnie mówić, że się ją pamięta. Dusza skoro mówi, że pamięta, to oznajmia, że „wcześniej coś usłyszała lub

---

<sup>232</sup> *De memoria* I, 6. „Primo oportet accipere qualia sunt memorabilia”.

<sup>233</sup> Por. *De memoria* I, 7-8.

poczuła, lub poznała intelektem”.<sup>234</sup> Zgodnie więc z Arystotelesem przedmiotem pamięci jest to, co przeszłe.

To temporalne wyjaśnienie przedmiotu pamięci św. Tomasz z Akwinu próbuje doprecyzować. Pamięć nie odnosi się do przedmiotu przeszłego, lecz do przeszłego ujęcia przedmiotu. Człowiek odczuwa różnicę pomiędzy terażniejszym ujęciem rzeczy a ujęciem, które dokonało się w przeszłości. Pomiedzy jednym a drugim minął pewien czas. Ten czas określa Akwinata mianem czasu pośredniego (*tempus medium*). Pośredniczy on między momentem, w którym dokonało się poznanie (także intelektualne) a samą pamięcią, która stwierdza, że pamięta wcześniejsze poznanie. Można powiedzieć, że przedmiot pamięci jest naznaczony czasowością. Zarówno w tym znaczeniu, że jest przeszły, jak również w tym, że musi minąć chwila by odwołać się do tego przedmiotu. Nie precyzuje Tomasz jak długi musi być czas pośredni, ale doświadczenie pokazuje, że wystarczy niewiele, by po jakimś akcie poznawczym móc powiedzieć, że minął i że pamiętamy jakiś przedmiot jako przeszły.

Zmysłowe poznanie człowieka wiąże się nie tylko z odniesieniem do czasu, w którym poznawał. Człowiek także nie może inaczej poznawać jak w ciągłości i czasie. Tę ciągłość gwarantują właśnie zmysły, a szczególnie wyobraźnia i pamięć. Ciągłość poznania może być zakończona w momencie snu, ale dzięki wyobrażeniom i pamięci potrafi wskazać na czas w którym została przerwana ciągłość. Potrafi także wrócić do tego, czego doświadczał przed snem. Wyobraźnia sprawia to, że człowiek wraca do obrazów wcześniej rozważanych, natomiast pamięć zapewnia jedność wyobrażeń, które były utworzone wcześniej. Przywołuje te obrazy, dzięki czemu na nowo możemy poznawać to, na czym poznanie zostało zakończone.

Aby to zrozumieć trzeba odwołać się do władzy, która spostrzega czas, bowiem zdaniem Tomasza te zwierzęta mają pamięć, które potrafią spostrzegać czas. Czas nierozdzielnie wiąże się z ruchem. Ruch, np. lokalny, jest poznawany o ile nastąpiła zmiana odległości i o ile ta zmiana jest spostrzeżona. Czas zaś jest poznawany, o ile poznawane było wcześniej lub później w ruchu. Obydwie te własności, a także i wielkość spostrzega zmysł wspólny. Jego przedmiotem są wszelkie zmiany

---

<sup>234</sup> *De memoria* I, 10. „Semper enim cum anima memoratur, pronunciat se vel prius audivisse aliquid, vel sensisse, vel intellexisse”.

zachodzące w tych własnościach. Zmiany te jednak mogą być dostrzeżone jedynie wtedy, gdy mamy poprzednie wyobrażenie rzeczy, a także ujęcie tego, że wcześniej to poznawaliśmy. Z pamięci wypływa ujęcie tego, co było wcześniej, a ze zmysłu wspólnego to, co jest teraz. Pamięć może jako jedyna władza orzec o tym, że coś wydarzyło się wcześniej w przeszłości i odróżnić wcześniej od teraz. Jest władzą, która „ujmuje czas według określenia odległości od terażniejszego teraz”.<sup>235</sup> Zmysł wspólny odbiera dane zmysłowe, odbiera czas, jaki obecnie zachodzi, natomiast pamięć zachowuje to, co było wcześniej. Władza łączenia odnosi „wcześniej” do tego, co „teraz”, pamięć zaś pozwala więc odróżnić to co „teraz” od tego co „wcześniej”.

Można postawić pytanie o to czym różni się przedmiot pamięci od przedmiotu wyobraźni. A więc, czy wśród postaci zmysłowych możemy wyróżnić takie, które odnoszą się do wyobraźni i takie, które odnoszą się do pamięci. Skoro pamięć należy do tej części duszy, do której należy wyobraźnia, należy wskazać na przedmiotowe odróżnienie tych władz.

Przedmiotem władzy wyobraźni jest wyobrażenie rzeczy, jej obraz przechowywany przez zmysł wewnętrzny. Przedmioty, które są przechowywane przez pamięć, bezpośrednio odnoszą się do wyobrażeń, są bowiem postaciami poznawalnymi zmysłowo (*sensibilia*).<sup>236</sup> Wyobraźnia przyjmuje wszystko, co przedstawi jej zmysł wspólny, do pamięci natomiast odnosi się to czego zmysł nie odczuł, pewna intencja rzeczy. Dlatego Tomasz mówi w *Summie teologii* o dwóch skarbcach – wyobraźni oraz pamięci, która przechowuje to, czego zmysł nie odczuł (*conservandum intentionis*).

### 2.3.2 Zagadnienie *intentio* jako przyczyny pamięci

Problem *intentionis* jako przedmiotu pamięci wydaje się być jednym z centralnych a zarazem najtrudniejszych. Od ustalenia tego, czym one są, intencje rzeczy, czy też – jak przetłumaczył je S. Swieżawski – „pewne ujęcia” zależy właściwe wyjaśnienie pamięci w tomistycznej koncepcji człowieka. Zagadnienie to

---

<sup>235</sup> *De memoria* II, 10. „Ad memoriam autem pertinet apprehensio temporis secundum determinationem quamdam, secundum scilicet distantiam in praesenti nunc”.

<sup>236</sup> Por. *De memoria* II, 16. „Et quod illa sunt per se memorabilia, quorum est phantasia, scilicet sensibilia”.

wydaje się znaczące także z tego względu, że odbija się na rozumieniu koncepcji poznania. Intencjonalność poznania zyskuje chociażby w koncepcji M. A. Krapca naczelne miejsce i jest sposobem rozumienia arystotelesowsko-tomistycznego ujęcia procesu poznania. Najpierw należy spojrzeć na kontekst najbliższy, w jakim pojawia się to określenie. Zaczerpnięte prawdopodobnie od Awicenny, który mówiąc o władzy wyobraźni nazywał ją władzą form, zaś o pamięci mówił, że jest władzą intencji (*vis intentionis, thesaurum intentionum*).<sup>237</sup> Pamięć jest władzą przechowującą oceny, których dokonała władza oceniająca.

Tomasz w *Summie teologii* mówi o trzech wyjątkowych ujęciach, intencjach, jakie przechowuje pamięć. Pierwsze z nich jest ujęciem szkodliwości a drugie odpowiedniości czegoś.<sup>238</sup> Trzecie odnosi się do czasu i jest ujęciem czegoś jako przeszłego. Te dwa ujęcia odnoszą się zarówno do ludzi jak i do zwierząt. Jednak różnica jest w tym, że u zwierząt to ujęcie dokonuje się instynktownie, natomiast u ludzi za pomocą zestawienia (*per collationem*). Tych ujęć dokonuje władz osądu, która u człowieka zyskuje miano rozumu szczegółowego ze względu na bliskość i wpływ intelektu. Ujęciu szkodliwości można przeciwstawić użyteczność. Natomiast odpowiedniości przeciwstawia się niezgodność. Ujęcie czasu odnosi się do szczególnej właściwości pamięci, jaką jest przechowywanie tego co przeszłe, a więc odróżnianie tego co wcześniej od tego co później. Czy te ujęcia wyczerpują jednak listę owych tajemniczych *intentiones*?

### **2.3.2.1 Aestimatio i intentio w De Anima Avicenny**

Avicenna jest uważany za ojca współcześnie rozwijanej koncepcji intencyjności i intencjonalności przedmiotów poznania, szczególnie akcentowanej w fenomenologii. Zdaniem D. N. Hassego obok zagadnień oddzielonego intelektu czynnego i odróżnienia istnienia od istoty, temat oceny i intencji („estimation and intentions”) stanowi centralny punkt filozofii tego arabskiego arystotelika.<sup>239</sup> Filozofia arabska

---

<sup>237</sup> Zob. Avicenna, *De Anima* V, 8.

<sup>238</sup> S. Th. I, q. 78, a. 4, co. (Nocivum vel conveniens).

<sup>239</sup> D. N. Hasse, *Avicenna's <<De Anima>> in the Latin West. The formation of a peripatetic's philosophy of the soul 1160-1300*, London-Turin 2000, s. 127.



rozwijala teorię zmysłów wewnętrznych, by ukazać relację pomiędzy oddzielnym intelektem czynnym a zmysłami człowieka, które przygotowują materiał poznawczy do abstrakcji. Spróbujmy zarysować koncepcję intencji, a więc przedmiotu pamięci, w *De Anima* Avicenny korzystając z ujęcia Hassego. Jest to ważne, by zrozumieć wpływ, jaki miała ona na Tomasza. Tym bardziej, że wśród uczonych można znaleźć różne jej rozumienia.<sup>240</sup>

Avicenna używał dwóch arabskich słów, które zostały później przełożone na łacinę. Na oznaczenie władzy oceny, osądu – *wāhm*, co zostało przełożone na *aestimatio*, oraz *ma'āni* oznaczające *intentio*. Terminy te zasadniczo odnoszą się do koncepcji duszy, choć mogą być rozpatrywane w kontekście logiki czy etyki.<sup>241</sup> Pojęcia te przeszły do tradycji łacińskiej wraz z przykładem Avicenny – przykładem owcy, która rozpoznaje intencję wilka.<sup>242</sup> Wokół tego przykładu Hasse rozważa władzę osądu a także pamięć, która przechowuje przedmiot – *intentio*.

Charakterystyczne w koncepcji Avicenny według omawianego autora jest to, czym jest intencja i gdzie się znajduje. Intencja nie jest w postrzegającym jakiś przedmiot, lecz w samym przedmiocie.<sup>243</sup> Dzieje się to wtedy, gdy owca rozpoznaje intencję w wilku, a baran w owieczce. Intencja nie ma charakteru materialnego, jest nie materialna, choć przypadłościowo należy do materii.<sup>244</sup> Intencja przedmiotu jest więc połączona z samym przedmiotem poznawalnym zmysłami. Ta intencja nie jest jednak uchwycona przez zmysły zewnętrzne. Dokonuje tego dopiero władza oceny. Ważnym jest, by podkreślić to, że nie dotyczy ona rzeczy uniwersalnych – powszechników ale rzeczy szczegółowych, indywidualnych. Avicenna podaje przykłady intencji: coś złego, dobrego, przyjemnego, nieprzyjemnego, szkodliwego, użytecznego, wrogiego, niegodziwego, coś co wywołuje niechęć, unikanie. Intencje te

---

<sup>240</sup> Landauer wskazuje, że ta koncepcja jest nawiązaniem do greckiej koncepcji wiedzy (δοξα). Harry Wolfson wiąże oceny i intencje z porządkiem sprawności bystrości, roztropności i przewidywania, których Arystoteles miał dopatrywać się u zwierząt. To stanowisko również popiera pani Maria Goichon. Sprzeciwia się natomiast Fazlur Rahman, który podkreśla różnicę i nowość Avicenny w tym temacie. Czym innym są oceny dokonywane przez zmysł wewnętrzny a czym innym wyobrażenia o której pisał Arystoteles. Podkreśla on nowość myślenia Avicenny jeżeli chodzi o władzę oceny – umieścił ją w koncepcji duszy. Zob. D. N. Hasse, *Avicenna's...*, dz. cyt. s. 127.

<sup>241</sup> W etyce *intentio* oznaczałoby zamiar naszego działania, natomiast w logice – umysłowy odpowiednik, który oznaczałoby mówione słowa.

<sup>242</sup> Avicenna skupiając uwagę na zwierzętach przy omawianiu tej kwestii podaje także inne przykłady: barana w stosunku do owcy, lwa, którego boją się wszystkie zwierzęta, orla który straszy większość ptaków.

<sup>243</sup> D. N. Hasse, *Avicenna's...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>244</sup> Zob. Avicenna, *De Anima* II, 2.

występują obok formy poznawczej, są jak gdyby dodane do nich – obok formy wilka występuje intencja szkodliwości i zagrożenia.<sup>245</sup>

Intencja jako coś dodanego jest pewnym atrybutem, własnością przedmiotu który współwystępuje dla poznającego. D. N. Hasse proponuje swoje wyjaśnienie terminu *intentio* u Avicenny. Jest ona „współwystępującą własnością” (*connotational attribute*)<sup>246</sup>, którą określa władza oceny poprzez akt osądzenia. Ocena tych własności spełnia się ze względu na poznawany przedmiot, który jest ujmowany przez zmysły. Dokonuje się ona zarówno na przedmiocie, który jest poznawany aktualnie, jak również na wyobrażeniu danego przedmiotu, który został stworzony przez zmysł wspólny.<sup>247</sup>

Pojawia się tu problem pamięci, bowiem intencja przedmiotu, którą jest żal, smutek czy złość jest przechowywana właśnie w niej. Współwystępujące własności mogą być pozytywne bądź negatywne albo neutralne. Do pozytywnych należą: pragnienie i pożądanie, radość oraz miłość. Negatywne to: żal, smutek, gniew i złość, strach, do neutralnych: przewidywanie czy też spodziewanie się czegoś.<sup>248</sup> Pamięć przechowuje wszystkie tego rodzaju oceny, które rzutują zdaniem Avicenny na działanie w terażniejszości. Wśród tego rodzaju ocen niektóre z nich odnoszą się do przeszłości i te szczególnie przechowuje pamięć. Ciekawe, że Hasse wskazuje, że tylko te negatywne dotyczą o przeszłości. Intencje żalu, smutku czy gniewu są w sposób szczególny przez pamięć przechowywane. Można w ogóle postawić pytanie: kiedy oceny są poznawane, czy w momencie ich tworzenia czy są tylko przedmiotem pamięci i przypominania?

Avicenna podaje bardzo interesujący przykład miodu. Aktualnie spostrzegamy coś żółtego, co jest miodem. Władza oceny rozpoznaje to jako miód i wydaje ocenę, że jest słodki. Ta ocena pochodzi jednak z pamięci, ponieważ jeszcze go nie próbowaliśmy. Może dojść do takiej sytuacji, że spróbowaliśmy go i okazał się być

---

<sup>245</sup> D. Hasse, *Avicenna's...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>246</sup> Tamże, s. 132. *Connotational attribute* może oznaczać także współoznaczającą własność, albo współcechującą.

<sup>247</sup> Zob. tamże, s. 132-133.

<sup>248</sup> Zob. tamże, s. 134-135. Uczucia władz gniewliwej i pożądliwej tym różnią się od ocen, że wiążą się z poruszeniem. Tomasz nazywa to – zmianą cielesną. Oceny pozytywne, negatywne i neutralne to formy poznawcze albo z wyobraźni albo z pamięci do których są dodane współwystępujące własności (negatywne, pozytywne czy neutralne).

wstrętny, ponieważ był stary. Ocena pierwsza na pewno pochodziła z pamięci. Okazała się nieprawdziwą a pod wpływem intelektu dokonaliśmy kolejnej oceny – był „przeterminowany”, zepsuty i dlatego nam nie smakował. Ta ocena pochodziła z zewnątrz od intelektu. Człowiek może rozpoznać, że coś jest nieświeże i mimo zachęcającej do spożycia oceny, nie spróbuje. Ocena, która została dokonana po spożyciu nieświeżego miodu również zostanie przechowana przez pamięć budując w ten sposób i rozwijając doświadczenie.<sup>249</sup>

Warto jeszcze wspomnieć o innych funkcjach władzy oceny w koncepcji Avicenny. Po pierwsze przedstawia duszy obrazy albo widzialne przedmioty. Dokonuje się to na sposób pośredniczenia między sprawnością wyobraźni a sprawnością wiedzy (myślenia). Drugą funkcją jest dokonywanie spostrzeżenia o percepcji (dokonuje tego także intelekt w sposób doskonalszy). Trzecim zaś jest towarzyszenie intelektowi w abstrakcji u człowieka. Intelekt korzysta z danych wyobraźni a szczególnie z pamięci, przez co powiększa się ludzka wiedza o świecie.<sup>250</sup>

Rozważania Avicenny o władzy oceny i pamięci sprowadzają się jednak do analizy tych władz w perspektywie ich działania u zwierząt. N. D. Hasse zauważa, że wszystkie te rozważania dotyczą tego, co współcześnie się określa mianem instynktu. Można poczynić uwagę dotyczącą perspektywy antropologicznej. Człowiek posiada intelekt i trudno w analizie władz człowieka pominąć jego wpływ. Tym bardziej jeżeli intelekt jest rozumiany we właściwy sposób. Akwinata występuje zdecydowanie przeciw tezie często powtarzanej w filozofii arabskiej, że intelekt czynny jest oddzielony od człowieka i stanowi odrębną inteligencję. Wpływ intelektu na człowieka owocuje w działaniu władzy oceny, która nie działa instynktownie, w sposób naturalny jak u zwierząt.

---

<sup>249</sup> Warto wspomnieć tu o zarysowanej przez Hassego teorii decyzji u Avicenny (*De Anima* IV, 4). Szczególnie interesująca jest w niej rola władzy osądu. Decyzja dokonuje się poprzez następujące kroki:

1. zmysłowe ujęcie formy poznawczej (zmysły zewnętrzne i zmysł wspólny)
2. ujęcie współwystępujących własności (władza oceny – intencja – *connotational attribute*)
3. sąd o współwystępujących własnościach ze względu na formę (ocena)
4. rozwijanie, pobudzanie pożądania lub wstrętu (władza pożądawcza i gniewliwa)
5. decyzja (władza decydowania – nie jest to wprost powiedziane, ale zapewne wola)
6. dokonanie poruszenia za pomocą impulsów nerwowych i mięśni

Ciekawe, że w tradycji tomistycznej w opisie struktury podejmowania decyzji kładzie się nacisk na współpracę woli i intelektu, zapominając o innych władzach (zob. J. Woroniecki, *Katolicka Etyka Wychowawcza*, t. 1, Lublin 2000, s. 103-105). Podobne do Avicenny ujęcie decyzji można znaleźć w: A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna*, Poznań 1987, s. 38.

<sup>250</sup> Zob. N. D. Hasse, *Avicenna's...*, dz. cyt., s. 138-139.

### 2.3.2.2 Status *intentio* u Tomasza z Akwinu

Dominik Gundissalvi i Jan Hiszpan przełożyli awiceniańskie określenie władzy osądu - *wāhm* na *aestimatio* lub *aestimativa*, natomiast Gerard z Kremony oddał je wprost poprzez *virtus aestimativa*.<sup>251</sup> Pole znaczeniowe *intentio* (*ma'āna*) dla łacinników wyrażało zarówno zamiar, preferencję (pierwszeństwo, wybór czegoś ze względu na coś innego), a także zwrócenie uwagi, skoncentrowanie się na czymś.<sup>252</sup>

U Tomasza z Akwinu problem intencji występuje na różnych poziomach. Pierwszy i podstawowy wyrasta na gruncie działania człowieka – na gruncie filozofii moralnej. W traktacie o uczynkach *Summy teologii* poświęcona zostaje cała kwestia zamiarom jako przedmiotom władzy woli: „zamiar jak sama nazwa wskazuje oznacza zmierzanie do czegoś”.<sup>253</sup> Zamiar nie jest aktem rozumu, lecz jest czynnością woli w stosunku do celu, który rozum potrafi rozpoznać i wybrać środki na jego osiągnięcie. Zwierzęta w takim znaczeniu mają intencję – zamiar, zmierzają do celu wyznaczonego przez ich naturę. Człowiek jako istota rozumna, nie tylko potrafi zmierzać do celu, ale także potrafi swoje czynności skierowywać do celu.<sup>254</sup> Zamierzenie w aspekcie etyki jest często podkreślane przez tomistów w strukturze podejmowanie decyzji.<sup>255</sup>

Inny aspekt, w którym pojawia się określenie intencji, jest aspekt teologiczny, jak go określa M.A. Krapiec, „jest pierwotnym rozumieniem”.<sup>256</sup> Bogu przysługuje istnienie pełne, samo w sobie, natomiast człowiekowi *esse intentionale*. Istnienie człowieka jest niepełne. Jest intencjonalne dlatego, że wyraża partycypację w bytowaniu Boga.<sup>257</sup>

<sup>251</sup> Zob. N. D. Hasse, *Avicenna's...*, dz. cyt., s. 141.

<sup>252</sup> Dobrze oddaje to łaciński czasownik *intendo*. Oznacza on branie czegoś szczególnego do serca, zwracanie szczególnej uwagi, skierowywanie wzroku na coś.

<sup>253</sup> S. Th. I-II, q. 12, a. 1, co. „Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere”. Dalej także mówi: zamierzać, to zmierzać do czegoś - intendere est in aliud tendere”. Zob. S. Th. I-II, q. 12 a. 5 co.

<sup>254</sup> Por. S. Th. I-II, q. 12, a. 5, co.

<sup>255</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna*, Warszawa 1999, s. 83-86. Zamierzenie jest drugim etapem w procesie podejmowania decyzji. Zamiar obejmuje po stronie intelektu: zamysł o przedmiocie jako o celu, namysł nad środkami, i rozmyśl między nimi. Po stronie woli w skład zamiaru wchodzi: zamiar osiągnięcia przedmiotu, przyzwolenie na niektóre środki i w końcu przyzwolenie na wybór jednego z nich.

<sup>256</sup> M. A. Krapiec, *Ja – Człowiek*, Lublin 2005, s. 243.

<sup>257</sup> Zob. tamże.

Tę koncepcja *esse intentionale* M. A. Krąpiec przenosi także na aspekt poznawczy. Wyraża ono sposób istnienia form poznawczych w zmysłach jak również w intelekcie. Nie istnieją one na sposób materialny, czy nawet realny, lecz intencjonalnie istnieją we władzach poznawczych. Niektórzy badacze statusu *intentio* u Tomasza podkreślają, że jest to sposób istnienia pojęć w umyśle.<sup>258</sup> Wszelkie formy poznawcze, obrazy czy też reprezentacje rzeczy istnieją w intelekcie a nie w rzeczach. *Intentio* utożsamiają z *ens rationis*, „byt mający swe źródło w rozumie”.<sup>259</sup> Zdaniem R. W. Clarka to określenie ma także inne znaczenie. Wyraża bowiem stosunek do jakiejś rzeczy: „formalnie różniąc się od niej może być rozważane wyłącznie w relacji do danej, konkretnej rzeczy”.<sup>260</sup>

Jak ta wielość określeń intencji ma się do tego rodzaju ujęcia, którego dokonuje władza osądu i który jest przechowywany przez pamięć? Z wieloznaczności pojęcia *intentio* u Tomasza można wysnuć pewne konsekwencje, wnioski, które ujawnią to, co jest przyczyną pamięci. Określenie to w odniesieniu do pamięci, jak to zostało wcześniej wykazane Akwinata zaczerpnął od Avicenny.<sup>261</sup> Rozważania tego filozofa

<sup>258</sup> Por. S. Adamczyk, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Tarnów 1938, s. 25-27. Por. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja <<in actu exercito>> i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984.

<sup>259</sup> R. W. Clark, *Aquinas on intentions*, „The Tomist”, XL, October 1976, s. 304.

<sup>260</sup> Tamże. Autor powołuje się na fragmenty Tomasza z *Summa contra gentiles* II, 92.

<sup>261</sup> Na to powiązanie wskazuje A. De Libera, *Die Mittelalterliche Philosophie*, Munchen 2005, s. 112-115. „Avicenny nauka o duszy różni się pięcioma wewnętrznymi siłami (Kräfte) albo władzami duszy (*vires animae ab intus*), które wynikają z recepcji i opracowania pięciu zmysłów (Sinnen) (*De anima* I, 5). [Nauka Avicenny] przejawia troskę o faktyczny stan [wiedzy o człowieku]. Każda ta władza ma swoją własną lokalizację w mózgu. Pierwszą instancją (Instanz) jest *sensus communis*, którego zadaniem jest recepcja form zmysłowych (sinnlichen Formen), które będą przekazywane duszy przez pięć zmysłów. Drugą [władzą] jest *vis formans* albo *imaginatio*, której zadaniem jest zatrzymać wymienioną formę również bez żadnej stymulacji (Stimulierung) (*post remotionem sensibilium*). Trzecią instancją, która może ożywiać istoty żywe (Lebenwesen) w ogólności [jest] *vis imaginativa*, którą wymienia się w człowieku wraz z *vis cogitativa*, która do tego przechowuje obrazy składane i rozdzielane przez *imaginatio*. Czwartą [władzą] jest *vis aestimationis*, której rolę „nie jest doznawanie intencji, która leży w poszczególnych przedmiotach zmysłowych (Sinnendingen)”, lecz wykrywanie: we właściwych zmysłach określonych „intencji” słów (Wortes), - to co jest spostrzegane wewnątrz zmysłów jako zmysłowo realne (sinnlichen Realität), bez tego „służy przejawianiu [się] zmysłów jako pośrednika”. Które „nie odczuwają intencji przedmiotów zmysłowych, stojąc więc w przeciwieństwie do „form przedmiotów zmysłowych” (Formen der Sinnendinge), które w pierwszej linii przejawiają [działanie] zmysłów, a następnie dzięki nim będą postrzegać wewnętrzne zmysły. Typowym przykładem „intencji” jest [przykład] wilka i owcy. Owca spostrzegając wilka ma zawsze „intencję” niebezpieczeństwa ze strony wilka. Na jego widok [owca] rzuca się do ucieczki, co oznacza, że posiada zjawisko jego „formy” (Erscheinen seiner „Form”). Piątą instancją nazywa się *vis memorialis* albo *reminiscibilis*, która „jest złożeniem intencji z *aestimatio* zatrzymanych w pamięci (Gedächtnis)”. Całkowita struktura mocy duszy (Seelenkräfte) może być wyciśnięta przez proporcjonalną analogię (Proportionsanalogien): stosunku „pamięci” („memorialen”) do „oceny” („ästimativen”), jest władzą analogiczną do stosunku wyobrażenia (Imagination) do ogólnego zmysłu (Gemeinsinn); stosunek pamięci i oceny do władzy jest nie do odczucia intencjonalnego, jest analogią do stosunku wyobrażenia i zmysłu ogólnego do form zmysłowych (sinnlichen Formen). Anatomiczna praca Avicenny dynamicznie rozwija się w wersji Qusta ibn Luqa, który wprowadził „naukę o komórkach” jako funkcjach mózgu („Lehre von den Zellen” des Gehirnfunktion). Każda „komórka”(Konkavität) mózgu jest szczególnie ze sobą, funkcjonalnie powiązana:

nie podkreślały jednak różnicy pomiędzy pamięcią u zwierząt a pamięcią u człowieka. Tomasz w *Traktacie o człowieku* znacząco podkreśla różnicę w działaniu zarówno władzy osądu jak i pamięci. U zwierząt pierwsza z tych władz działa na sposób instynktu. Ocena dokonuje się wprost poprzez ujęcie (*intentio*) użyteczności czy szkodliwości. U człowieka jednak tak nie jest. Władza osądu działa podobnie jak rozum – za pomocą pewnych zestawień dokonuje oceny. Władzę tę nazywa wprost rozumem szczegółowym (*ratio particularis*). Rozum w człowieku jest nazwą władzy intelektu, który dokonuje rozumowań, przechodzi od przesłanek do wniosku. Dokonuje się to jednak na poziomie intelektualnym, a więc w oderwaniu od szczegółów, „zestawia ujęcia powszechnie”.<sup>262</sup> Rozum szczegółowy czyni podobnie w przechodzeniu od przesłanek, jednak odnoszą się one podobnie jak wniosek do rzeczy jednostkowych, indywidualnych (dokonuje pewnego sylogizmu). Władza osądu dzięki temu podobieństwu do działań rozumu, co właściwie zapewnia bliskość intelektu zyskuje miano różnej od tej, którą mają zwierzęta. Nazywa ją Akwinata władzą osądu myślowego – *vis cogitativa*.

Jeżeli działanie tej władzy, sposób zestawienia form poznania, jest dużo doskonalsze niż u zwierząt, to zapewne również same oceny są dużo doskonalsze. Dużo doskonalsze są więc oceny przedmiotów dokonywane przez człowieka. Wyobrażenia (za pomocą aktów fantazji) łączy obrazy – złoto i górę – tworząc obraz złotej góry. Zwierzęta tego nie potrafią. Władza oceny łączy postaci zmysłowe razem z uczuciami tworząc w ten sposób oceny. U zwierząt te oceny dokonują się za pomocą zasady zachowania gatunku oraz jednostki. Zaś u ludzi na ocenę mają także wpływ uczucia. Człowiek dokonuje oceny jakiejś rzeczy ze względu np. na przyjemność.<sup>263</sup> Doskonałość rozumu szczegółowego można wyjaśnić odwołując się do

---

*sensus communis* ma swoje miejsce w przedniej komorze, wyobrażenie przejawia się w końcu przedniej komory, władza wyobrażenia albo poznania (imaginative oder kognitive Vermögen) przejawia się w środkowej komorze, władza wspomnień (Erinnerungsvermögen) w ostatniej komorze. (Tłumaczenie T. i M. Krasnodębscy).

<sup>262</sup> S. Th. I, q. 78, a. 4. co.

<sup>263</sup> Por. T. Stepien, *Podstawy tomistycznego...*, dz. cyt., s. 58-59. Warto zauważyć, że uczucia u Tomasza wiążą się z intencjami. W kwestiach De Malo (16, 11, ad. 3) można znaleźć takie określenie *intentio*: „est actus appetitus sensitivi et intellectualis”. Zamierzenie jakiejś rzeczy jest aktem pożądania zmysłowego i intelektualnego (woli). Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna. Słownik terminów*, Warszawa-Londyn 1998, s. 202. Intencja dla uczuć jest tym co porusza uczucia, sprawia zareagowania zmysłowych władz dążeniowych. Jeżeli tak jest to pamięć przechowująca intencje przedmiotów ma ogromny wpływ na uczucia. Wyobrażenie przedmiotu jako dobrego lub złego dla mnie, który nie jest obecny w danym momencie pochodzi z pamięci. Z wyobraźni pochodzi obraz, natomiast pamięć przechowuje to jego ujęcie jako dobrego lub złego.

awiceniańskiego przykładu miodu. Człowiek wiedząc, że miód jest stary, minął jego termin przydatności nie spożyje go, choć wcale nie wygląda na nie świeży. Zwierzę, które w pamięci nie ma ujęcia określonego czasu widząc coś nadającego się do spożycia może obwąchać i spróbuje by się przekonać o tym, że jedzenie nie nadaje się do spożycia. Zwierzęta czasem doskonalej mogą rozpoznać intencje przyrody, z którą człowiek czasem przegrywa. Jednak człowiek w perspektywie intelektualnej wykraczając poza świat przyrody swym intelektem lepiej, dzięki sylogizmowi, może przewidzieć co się wydarzy. Zamierzenia, jakie ma człowiek sięgają dużo dalej, a cele jakie sobie wyznacza nie sprowadzają się tylko do tego co teraz.

Tomasz w *Komentarzu do Sentencji* podaje dwojakie rozumienie intencji. To rozróżnienie ma znaczenie dla wykrycia tego, co przyczynuje pamięć. Tomasz mówi, że „pierwsza intencja jest podobieństwem rzeczy istniejącym poza duszą (tym, kto poznaje), zaś druga intencja jest pewną konsekwencją aktu i sposobem rozumienia rzeczy”.<sup>264</sup> Jest to wyraźne nawiązanie do Avicenny, który widział intencję najpierw w rzeczy. Pamięć jest przyczynowana przez ową drugą intencję, będącą sposobem rozumienia rzeczy. Jest przyczynowana przez ujęcie czegoś dla nas dobrego bądź złego.

Ogromne znaczenie dla rozumienia pamięci ma samo określenie *intentio*. To – niezauważane przez autorów omawiających problem pamięci u Tomasza – stwierdzenie potwierdza wnioski współczesnych badaczy z dziedziny psychologii.<sup>265</sup> Jeden z tomistycznych psychologów tak stwierdza: „zapamiętanie jest proporcjonalne do uwagi, uwaga zaś proporcjonalna do zainteresowania danym przedmiotem poznania”.<sup>266</sup> „Przez intencję oznacza się akt umysłu, który jest skierowaniem uwagi”, mówi Tomasz w kwestiach diskutowanych *O prawdzie*.<sup>267</sup> W tej kwestii o umyśle ma na uwadze umysł rozumiany tak, jak go rozumiał Augustyn – jako spełniający akty pamięci, woli i inteligencji. Szczególnie odnosząc to stwierdzenie do pamięci można

---

<sup>264</sup> Super Sent.1, d. 2, q. 1, a. 3, co. „Prima intentio est similitudo rei existentis extra animam, non autem secundo intentio, sea est aliquid consequens actum, et modum intelligendi rem”.

<sup>265</sup> O roli uwagi w działaniu pamięci mówią m. in.: E. R. Hilgard, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1972, s. 422-427; A. Jagiełło, *Człowiek w procesie poznawania*, w: (red.) J. Makselon, *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 124-135; M. Przetacznikowa, Halina Spionek, *Wiek ponimowłęcy*, w: (red.) M. Zebrowska, *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1980, s. 385-388; L. Wołoszynowa, *Młodszy wiek szkolny*, tamże, s. 574-591.

<sup>266</sup> L. Kaczmarek, *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958, s. 172.

<sup>267</sup> *De Veritate*, q. 21, a. 3, ad. 5. „Intentio sumitur pro actus mentis, qui est intendere”.

stwierdzić, że pamięć przechowuje to na co zwróci się uwagę. Człowiek nie potrafi zapamiętać wszystkiego co dzieje się wokół niego. Pamięta jednak z całą pewnością to na co zwrócił uwagę. To, do czego się zwrócił (*intendere*), zostaje poddane ocenie i zapamiętane. To skierowywanie uwagi na człowieka jest zależne od niego samego. On sam ma wpływ na to, co zapamiętuje, a także na to, co sobie przypomina. Zwierzęta kierują się tylko osądem użyteczności, przydatności. Człowiek ma wpływ na oceny – różnie może coś ocenić. Tym bardziej te różne oceny może sobie przywoływać. Sam decyduje o tym, do czego się zwróci.

Pamięć, jako władza przechowywania, u człowieka zyskuje więc miano władzy doświadczenia.<sup>268</sup> Zwierzęta kierując się instynktem zyskują podobne doświadczenia (w danym gatunku). Każdy człowiek jednak zdobywa różne doświadczenia. Przechowuje w swej pamięci różne ujęcia przedmiotów, różne ich oceny.

---

<sup>268</sup> Zob. A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna*, Poznań 1987, s. 23. Wprowadzają w rozumieniu tomistycznym to określenie pamięci jako władzy doświadczenia.



## ROZDZIAŁ III

### Teoriopoznawcze określenie pamięci - pamięć w działaniu

#### 3.1 Pamięć a inne poznawcze władze człowieka

Pamięć możemy również ująć w perspektywie teoriopoznawczej, tzn. umiejscowić tę władzę w procesie poznania. Dokona się to poprzez wskazanie relacji pomiędzy pamięcią a innymi władzami. Pamięć ma także wpływ na inne władze człowieka – na władze dążeniowe. Działanie pamięci czym zajmować się będziemy w tym rozdziale widać wyraźnie w jej relacji ze sferą uczuć (władza pożądliwa i gniewliwa) a także z wolą jako intelektualną władzą dążeniową. Interesujące jest Tomaszowe przyporządkowanie jednych władz do drugich. Przecież zgodnie z Arystotelesem Tomasz przekazywał: *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*.

Skoro poznanie jest nabywaniem informacji o przedmiocie, jest relacją do przedmiotu, to należy je ująć zgodnie ze stanowiskiem M. Gogacza w „stanowiących i wyznaczających je pryncypiach”.<sup>269</sup> Poznanie wyznaczają właśnie władze człowieka, to one zapodmiotowane w duszy decydują o poznaniu.

##### 3.1.1 Pamięć a zmysły zewnętrzne

Zmysły zewnętrzne dzielimy ze względu na przedmioty których dotyczą. Można je także uporządkować ze względu na liczbę przedmiotów do których dana władza się odnosi.<sup>270</sup> Wyróżnia się więc: wzrok, słuch, węch, smak, dotyk. Każdy ze zmysłów ma właściwy sobie przedmiot. Przedmioty władz wprawiają w ruch daną władzę, co wiąże się ze zmianą cielesną w samym zmyśle. Przedmioty poznania zmysłowego mają bezpośredni wpływ na władzę zmysłu wspólnego a także na

---

<sup>269</sup> M. Gogacz, *Elementarz...*, dz. cyt., s. 168.

<sup>270</sup> Zob. T. Stępień, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 56.

wyobrażnię. Zmysł wspólny tworzy postać zmysłową, którą przechowuje (pamięta) wyobraźnia. Bezpośredniego jednak wpływu na samą pamięć zmysły nie mają, spostrzega ona przedmiot który nie jest uchwytywany przez nie.<sup>271</sup> Jednak zmysły mają wpływ na pamiętanie (akt pamięci) wyobraźni. Dokładniej mówiąc, ułożenie przedmiotów poznania zmysłowego sprawia, że człowiek lepiej pamięta obrazy, które poznaje. To jednak ułożenie wskazuje na działanie władzy osądu, która chwyta te własności, których nie zauważą zmysły.

Tomasz z Akwinu przedstawił tę zależność w *De memoria et reminiscencia* w postaci praw kojarzenia wyobrażeń, zależnych od ułożenia przedmiotów.<sup>272</sup> Te zasady to: podobieństwo, przeciwieństwo oraz styczność. Zostały one zaczerpnięte od Arystotelesa, który rozważał zasady przypominania.

Jeżeli przedmioty zewnętrzne są ułożone w ten sposób, że możemy stwierdzić ich jakieś podobieństwo, możemy mówić o spełnieniu pierwszego prawa. Przedmioty, które towarzyszą sobie, łączą się ze sobą za pomocą jakiejś cechy a władza osądu rozpoznaje podobieństwo (*similitudo*). Jako przykład służą Tomaszowi dwaj filozofowie starożytności: „gdy ktoś pamięta Sokratesa, któremu wychodzi naprzeciw Platon, to ze względu na podobieństwo w mądrości”.<sup>273</sup> Łatwiej jest zapamiętać, a więc i przypominać sobie przedmioty zestawione ze sobą jako podobne, bądź mające w sobie jakieś podobieństwo.

Drugim prawem jest przeciwieństwo (*contrarietas*), które we współczesnej psychologii jest określane prawem kontrastu.<sup>274</sup> Przedmioty zestawione w ten sposób, że zawierają w sobie własności przeciwne człowiek lepiej zapamiętuje i lepiej potrafi przywołać z pamięci. Przykładem przeciwieństw mogą być zestawy podane przez M. A. Krapca: duży-mały, czarny-biały, tchórzliwy-odważny.<sup>275</sup> Akwinata podaje inny przykład: „jeśli ktoś pamięta Hektora, to na przeciw niego wybiega Achilles”.<sup>276</sup> Wyraźnie nawiązuje to do działaniu władzy osądu, która u człowieka jest rozumem szczegółowym. Intelkt kieruje się zasadą niesprzeczności (sprzeczności) w

---

<sup>271</sup> Zob. S. Th. I, q. 78, a. 4, co. „Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur”.

<sup>272</sup> Zob. *De memoria* V, 6.

<sup>273</sup> *De memoria* V, 6. „Quando aliquid aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis et in sapientia”.

<sup>274</sup> Zob. M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 75.

<sup>275</sup> Zob. tamże.

<sup>276</sup> *De memoria* V, 6. „Si aliquid memoretur Hectoris et per oc occurrit ei Achilles”.

odniesieniu do jego powszechnych ujęć. Rozum szczegółowy kieruje się tą samą zasadą niesprzeczności w odniesieniu do rzeczy szczegółowych. Kierując się nią potrafi zestawiać ze sobą przeciwieństwa wydając doskonalszy sąd niż zwierzęta.

Ostatnią zasadą jest styczność, inaczej bliskość (*propinquitas*). Jako przykład Tomaszowi służą ojciec i syn. „Skoro ktoś pamiętałby ojca, to ze względu na bliskość, pamięta również i syna”.<sup>277</sup> Tę zasadę Tomasz wyjaśnia przez różne rodzaje bliskości: towarzyszenie (*societas*), bliskość miejsca (*locis*), bliskość czasu (*temporis*). Styczności te wyrażają jakości w perspektywie których mogą być ujęte przedmioty poznania. Można pokusić się o stwierdzenie, że ostatnie prawo zawiera w sobie poprzednie. Podobieństwo i przeciwieństwo mogą być orzekane tylko wtedy, gdy ustawimy je w styczności ze sobą.<sup>278</sup>

Wpływ zmysłów na pamięć należy rozpatrywać ze względu na przedmiot, który może wywoływać różne wrażenia. Przedmioty, które wywołują przeciwstawne wrażenia najbardziej zapadają w pamięć.<sup>279</sup> I tak dla przedmiotów zmysłów można wyróżnić:

- wzrok - kolory jaskrawe, bądź przeciwstawne, np. czarny i biały
- słuch - dźwięki głośne, bądź przeciwstawne, np. wysokie i niskie
- smak - smaki kwaśne, bądź przeciwstawne, np. słodki i gorzki
- węch – przyjemna woń, bądź przeciwstawne, np. budząca wstręt i pociągająca
- dotyk - powierzchnie ostre, bądź przeciwstawne, np. miękki i twardy

To przedmioty (*sensatum*) postrzeżenia zmysłowego mają wpływ na władzę pamięci. O ile nie mamy wpływu na same zmysły to mamy wpływ na te właśnie przedmioty, które mają być zapamiętane. Mamy wpływ na ich ułożenie decydujące o poznaniu ich jako przeszłych.

### 3.1.2 Pamięć a inne zmysły wewnętrzne

---

<sup>277</sup> *De memoria* V, 6. „Cum aliquis memor est patris et per hoc occurrit ei filius”.

<sup>278</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, dz. cyt., s. 75-76. Takie stwierdzenie stoi w sprzeczności z tymi, którzy „kojarzenie idei-wyobrażeń” dokonuje się poprzez liczne prawa (D. Hume).

<sup>279</sup> Zob. *De memoria* III, 6. „Admiramur autem nova praecipue et insolita: pueris de novo mundum ingredientibus maior advenit admiratio de aliquibus quasi insolitis: et ex hac etiam causa firmiter memorantur”. Rzeczy nowe i te, które budzą zdziwienie sprawiają, że człowiek łatwiej je zapamiętuje a tym bardziej potrafi je sobie przypomnieć.

O ile zmysły zewnętrzne mają kontakt ze swoimi przedmiotami, z rzeczywistością przedmiotową, o tyle zmysły wewnętrzne mają kontakt już z samymi wrażeniami. Przedmiotem zmysłów wewnętrznych są właśnie wrażenia pochodzące ze zmysłów zewnętrznych ujęte na różne sposoby przez poszczególne zmysły. Te sposoby możemy poznać dzięki aktom spełnianym przez możności – władze. Tomasz dowodząc istnienie zmysłów wewnętrznych odwołuje się właśnie do posiadania przez istoty żywe pamięci. Z konieczności, a więc z doskonałości istot żywych wynika to, że nie poznają one tylko tego co aktualne, ale także rzeczy nieobecne. Istoty żywe posiadają pamięć o rzeczach, których aktualnie nie poznają. Posiadają także władzę osądzającą to, co dla nich użyteczne i szkodliwe. Te poszczególne działania muszą wykonywać inne władze.

### 3.1.2.1 Pamięć a zmysł wspólny

W *De memoria et reminiscencia* Tomasz wskazuje, że zmysł wspólny (*sensus communis*) jest korzeniem zmysłowych władz wewnętrznych – zarówno wyobraźni jak i pamięci.<sup>280</sup> Jednak Akwinata wskazuje bardzo szczególne rozumienie tego stwierdzenia. Jedna władza może być „korzeniem innych w ten sposób, że jest początkiem innych władz, których akty są poprzedzane przez akty pierwszej władzy (wcześniejszej)”.<sup>281</sup> Inne więc władze korzystają z poprzedniej tak jak z władzy odżywiania korzysta wzrost i rozmnażanie a także cały człowiek. W ten sposób zarówno pamięć jak i wyobraźnia korzystają z tego czego dokonuje władza zmysłu wspólnego. Jednakże jak podkreśla nie znaczy to, że pamięć i wyobraźnia nie są władzami oddzielonymi od swego korzenia. Nie znaczy to, że są jego doznaniem, możnościami (*passiones*), że w pełni do zmysłu wspólnego należą.<sup>282</sup> W argumentacji Tomasz odwołuje się do wspomianej zasady zaczerpniętej od Avicenny: „inna jest

---

<sup>280</sup> Zob. *De memoria* II, 12. „Similiter autem sensus communis est radix phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actum sensus communis”.

<sup>281</sup> Tamże. “Contingit tamen quod diversarum potentiarum est una quasi radix et origo aliarum potentiarum, quarum actus actum ipsius primae potentiae praesupponunt”.

<sup>282</sup> Zob. *De memoria* II, 11. „Posset aut alicui videri quod ex his quae hic dicuntur, quod phantasia et memoria non sunt potentiae distinctae a sensu communi, sed sint quaedam passionis ipsius”.

zasada przyjmowania a inna przechowywania”.<sup>283</sup> Widać to w sposobie poznania przez różne przedmioty - rzeczy dobrze przyjmujące nie koniecznie dobrze zachowują i odwrotnie te na których trudno coś zapisać, dobrze później to zachowują (przykład wosku i kamienia).

W zmyśle wspólnym będącym kresem zmysłów zewnętrznych dokonuje się utworzenie postaci zmysłowej. Jest więc ta władza zasadą przyjmowania dla wyobraźni, która je przechowuje (pamięta). Zasadą przyjmowania dla pamięci jest władza osądu. W jakiś więc sposób możemy mówić, że pamięć korzysta ze zmysłu wspólnego, skoro ma za przedmiot *intentio*, czego nie mogą uchwycić ani zmysły zewnętrzne, ani zmysł wspólny.

Spróbujmy w tej kwestii odwołać się do działania zmysłu wspólnego. Zmysły zewnętrzne poznają odpowiadające sobie przedmioty, potrafią także rozpoznać różnicę między białym i czarnym. Natomiast zmysł właściwy (*sensus proprius*) potrafi rozróżnić coś białego od słodkiego.<sup>284</sup> Dokonuje więc on *quasi* sądu, odróżniającego wszystkie wrażenia przyjmowane przez poszczególne zmysły.<sup>285</sup> Zmysł wspólny w ten sposób dokonuje czegoś innego od zmysłów zewnętrznych, „które poznają tylko formę poznawczą podniety zmysłowej, wywołującą w nim zmianę”.<sup>286</sup> Dokonuje on ujęcia, którego owocem jest stwierdzenie, że ktoś widzi, że słyszy, odczuwa. Zmysły tego nie mogą dokonać. Zmysł wspólny zauważa to, czego dokonują zmysły zewnętrzne. Tomasz nie przypadkiem używa w tym miejscu sformułowania *intentiones sensuum*.<sup>287</sup> Spostrzeżenie to, jest specyficznym ujęciem przez podmiot, to ujęcie jest właśnie przechowywane przez pamięć.

W zmysłach w momencie zetknięcia się ze swoim przedmiotem dokonuje się zmiana (*immutatio*). Ta zmiana wywołuje w zmyśle właściwym inna zmianę, która jest odczuciem np. widzenia. Skoro w tym momencie Tomasz nazywa to ujęcie spostrzeżeniem poznania zmysłowego, można je odnieść do pamięci. Pamięć jest poznaniem przedmiotów poznanych wcześniej, w minionym czasie. Obecnie nie stoi

---

<sup>283</sup> Zob. Avicenna, *De Anima* IV, 1; S. Th. I, q. 78, a. 4, co; a także *Q. d. de anima*, a. 13 co.

<sup>284</sup> Zob. S. Th. I, q. 78, a. 4, ad. 2.

<sup>285</sup> Ten *quasi* sąd być może dokonuje się także pod wpływem władzy osądu.

<sup>286</sup> Tamże. „Hoc est enim potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur

<sup>287</sup> Tamże. „A quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre”.

przede mną przedmiot poznania, lecz w pamięci jest on zachowywany jako przeszły. Tego spostrzeżenia, że teraz coś poznaję, odczuwam coś, dokonuje właśnie zmysł wspólny. Pamięć więc przechowuje *intentiones sensuum*, spostrzeżenia, że dokonuje się aktualnie poznanie. Stąd często mówimy, że pamiętamy, że widzieliśmy wcześniej, że wcześniej znaleźliśmy odpowiedź na jakieś pytanie.

### 3.1.2.2 Pamięć a wyobraźnia

Relacje między pamięcią a wyobraźnią wiążą się z prawami kojarzenia przedstawionymi przez Tomasza w *De memoria et reminiscencia*. Zasady te – podobieństwo, przeciwieństwo, styczność – mogą odnosić się do przedmiotów poznawalnych przez zmysły zewnętrzne jak również do samych wyobrażeń. Gdy przedmioty są obecne możemy je rozpoznawać za pomocą tych praw. Możemy je także rozpoznawać także, gdy nie są obecne, jest to jednak dziedzina już zmysłów wewnętrznych. Akwinata mówi, że człowiek poza pamięcią, którą mają zwierzęta, posiada również przypominanie sobie. Ten szczególny akt jest *quasi* sylogizmem.<sup>288</sup> Za pomocą pewnego zestawienia bowiem możemy odtworzyć w pamięci coś co wcześniej poznawaliśmy. Ten sylogizm może polegać właśnie na zestawianiu wyobrażeń za pomocą praw podobieństwa, przeciwieństwa czy styczności. Przypominanie wyróżniające nas spośród zwierząt i posługujące się tymi zestawieniami zawdzięczamy aktom rozumu. Są one doskonalsze dzięki czemu wpływają na działanie władz niższych.

Zagadnienie relacji między wyobraźnią a pamięcią domaga się sprecyzowania terminów. Dotyczy to określeń: wyobraźnia czynna i bierna, a także pamięć czynna i bierna. Terminów tych nie ma wprost u Tomasza, występują u omawiających to zagadnienie tomistów. Dla lepszego zrozumienia problemu spróbujmy je przedstawić. Wyobraźnię bierną wiąże się z jej działaniem – przechowywaniem *species sensibilis*, postaci utworzonych przez zmysł wspólny, wprost obrazów czy też podobieństw rzeczy. Stąd jej nazwa – *vis imaginativa*. Wyobraźnia czynna wiąże się z jej funkcją

---

<sup>288</sup> Zob. S. Th. I, q. 78, a. 4, co. „Sed etiam reminiscenciam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones”.

tworzenia nowych postaci zmysłowych zachowanych przez bierną. Występuje tylko u człowieka, bowiem on tylko potrafi z obrazu złota i góry stworzyć wyobrażenie „złotej góry”. Dla Avicenny te dwie władze były odrębnymi, zaś u Tomasza są różnymi działaniami tej samej władzy.<sup>289</sup>

Określenie pamięci biernej wiąże się z działaniem przechowywania tego co dokonała władza osądu. Natomiast pamięć czynna według S. Swieżawskiego, to zdolność przypominania sobie, a więc „doszukiwania się czegoś i jak gdyby odtwarzania tego co było, a co zatarło się naszej świadomości”.<sup>290</sup> Dodajmy, że przypominanie jest aktem władzy, który jest właściwy dla człowieka, nie dla zwierząt. Wydaje się, że nie można sprowadzić tych dwóch aktów pamięci do siebie (pamiętania i przypominania), podobnie jak nie można utożsamić zasady przyjmującej i zasady tworzącej, choć mogą być w tym samym podmiocie.

Odnosnie relacji między pamięcią a wyobraźnią należy wspomnieć o zasadzie ważnej dla Tomasza i Arystotelesa: *nihil potest homo intelligere sine phantasmate* – „niczego człowiek nie może poznać bez wyobrażenia”.<sup>291</sup> Skoro pamięć należy do tej samej zmysłowej sfery co wyobraźnia, a intelekt poznaje za pomocą wyobraźni, to poznanie intelektualne powinno się dokonywać poprzez kojarzenie pojęć (*inteligibilia*) z wyobrażeniami. Odwołując się do dzieła przypisywanego Cynceronowi wskazuje na rolę wyobraźni w przypominaniu sobie, w sztuce pamiętania (*ars memorandi*). „W celu łatwego zapamiętania należy wyobrazić sobie pewien zespół miejsc z poumieszczanymi w nich wyobrażeniami (*phantasmata*) wszystkich rzeczy, które chcemy zapamiętać”.<sup>292</sup>

---

<sup>289</sup> Koncepcję pięciu zmysłów rozwija także według Z. Kuksewicza „tradycja albertystyczna”. Albert mimo tego, że podkreślał istnienie fantazji tylko u ludzi, to jednak oddzielał ją od wyobraźni. Por. Z. Kuksewicz, *Wyobraźnia jako władza duszy*, w: (red.) T. Michałowska, *Wyobraźnia średniowieczna*, Warszawa 1996, s. 14-16.

<sup>290</sup> S. Swieżawski, *Objaśnienia 123*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 752. Zob. M. Gogacz, *Doprecyzowanie problemu <<species>>*, SPCh 31 (1995) 2, s. 70. M. Gogacz w swoim artykule twierdzi jednak, że „pamięć jest wyobraźnią bierną i miejscem przechowywania wyobrażeń”. Ta wypowiedź wydaje się wskazywać na brak różnicy między pamięcią i wyobraźnią. Wyobraźnia w tym ujęciu ujawnia czynne działanie. Wydobywa i scala doznania i wrażenia ze zmysłów zewnętrznych scalając je w postaci wyobrażeń.

<sup>291</sup> *De memoria* II, 4.

<sup>292</sup> *De memoria* VI, 6. „Unde et Tullius in sua rhetorica docet quod ad facile memorandum oportet imaginari quaedam loca ordinata, quibus phantasmata eorum quae memorari volumus quodam ordine distribuuntur”.

Przedmiotów władzy wyobraźni nie można rozumieć jako „obrazów rzeczywistości” jak zauważa M. A. Krapiec.<sup>293</sup> Rozpatrując je w oderwaniu od rzeczywistości – jako same przedstawienia rzeczy moglibyśmy popaść w idealizm, asocjacionizm czy nawet agnostycyzm uznając, że poznajemy wyobrażenia a nie rzeczywiste przedmioty. Wyobrażenia są „znakami – obrazami” lub inaczej „znakami <<formalnymi>> w ramach których poznajemy treści rzeczy nieobecnych w naszym postrzeganiu”.<sup>294</sup> M. Gogacz również proponuje spojrzenie na pamięć i wyobraźnię w perspektywie znaku i znaczenia. Wyobraźnia wydobywa ze *species sensibilis* „mniejsze całości doznań poszczególnych zmysłów zewnętrznych”.<sup>295</sup> Scala następnie doznania i wrażenia tworząc wyobrażenia. M. Gogacz podaje przykłady: kolorów, dźwięków, smaków, zapachów, bólu, lęku i radości. Na poziomie intelektualnym te wyobrażenia nazywa „znakami znaczeń”.<sup>296</sup> Władza rozumu szczegółowego łączy te znaki ze znaczeniami. To łączenie nie jest dowolne, bowiem dokonuje się pod wpływem intelektu. To układanie znaczeń jest dziedziną rozumienia desygnatów rzeczy – porządkowania znaków z ich znaczeniami. Omawiany autor wskazuje, że znaki dla znaczeń przechowuje wyobraźnia bierna, która jest pamięcią. Oczywiście w znaczeniu pamięci jako władzy zmysłowej. To pamięć przechowuje znaki dla znaczeń, z niej a także z intelektu możliwościowego bierze materiał do określania znaczenia dla znaku.

Współpraca pamięci i wyobraźni a także władzy osądu wydaje się w tym momencie wskazywać na *intentio*, które jest „własnością współoznaczającą”. Skoro znaki (obrazy) są przechowywane w wyobraźni, to w pamięci jest zatrzymywana intencja rzeczy – jej znaczenie.

### 3.1.2.3 Pamięć a władza osądu

Władza osądu zyskuje więc kolejną nazwę, która zostaje uznana pod wpływem spełnianego przez nią działania. Staje się władzą łączenia (*vis collativa - cogitativa*).

---

<sup>293</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995 s. 433.

<sup>294</sup> Tamże.

<sup>295</sup> M. Gogacz, *Doprecyzowanie problemu...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>296</sup> Zob. tamże.



R. Muszyńska omawiając komentarz Tomasza do *De Anima* wskazuje na różne działania spełniane przez tę władzę. „Władza łączenia jest nazwana rozumem szczegółowym, ponieważ jej funkcja polega na poszerzaniu ujęcia indywidualnego (*intentio individualis*).<sup>297</sup> Jej zdaniem jest to władza zmysłowa o najwyższej sprawności, gdyż czerpie z pomocy władzy intelektualnej i to w niej intelekt wiąże się ze zmysłem. Różnica między nią a władzą oceny jest w tym, że ujmuje ona rzecz szczegółową jako podlegającą pod naturę wspólną poznawaną wprost przez intelekt. I tak o ile władza osądu ujmuje rzecz jako kres lub pryncypium działania (owca poznaje ziele jako pożywienie) o tyle władza łączenia ujmuje rzecz niejako w sobie (ziele o ile jest zielem).<sup>298</sup> Według tego stanowiska władza oceny ma na celu wyłącznie działanie praktyczny oparte na wyobrażeniach, podczas gdy władza łączenia jest wyznaczona przez intelekt.

Wpływ władzy osądu myślowego można streścić w punktach:

1. Dokonuje oceny ze względu na użyteczność i szkodliwość (instynkt u zwierząt) nie tylko dla jednostki ale także dla zachowania całego gatunku.
2. Dokonuje oceny wiążąc je z uczuciami (zareagowaniami władz pożądania zmysłowego, np. zapamiętujemy to, co przyjemne)
3. Dokonuje oceny, która przez zmysły nie jest uchwycona. Jednak nie dokonała by się bez pośrednictwa zmysłów.
4. Dokonuje ujęcia czasu zauważając zmiany i wydając sąd o tym, co wcześniej i później.
5. Jako władza łączenia dokonuje powiązania tego, co było wcześniej poznawane z tym, co teraz. Szczególnie ujawnia się po śnie – łączy to, co przechowywane w pamięci z poprzedniego dnia z tym co dzieje się teraz.
6. Jako władza łączenia poszerza ujęcie indywidualne, przez co zbliża się do działań intelektualnych (ciągle jednak dotyczy szczegółów).<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> R. Muszyńska, *Przyczyny duszy. Metafizyczne ujęcie duszy w komentarzu św. Tomasza do traktatu <<O duszy>> Arystotelesa*, Warszawa 2003, s. 89.

<sup>298</sup> Por. tamże. Zob. także, *In II de Anima*, 13, 396-398. Pojawia się tu określenie *vis collativa*. W *Summie teologii* również pojawia się to określenie z wyraźnym odniesieniem do *intentio*: „Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”. Zob. S. Th. I, q. 78 a. 4 co.

<sup>299</sup> Zob. *In II de Anima* 13, n. 14. „Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam

7. Dokonuje ujęcia istnienia jakiegoś „indywiduum jako istniejącego pod naturą wspólną”.<sup>300</sup> Jednostki w odniesieniu do istoty rzeczy ujętej wraz z przypadłościami przygotowującymi ją do określonych działań.<sup>301</sup>
8. Dokonuje oceny także poprzez pewne zestawienia ujęć szczegółowych działając na sposób sylogizmu.<sup>302</sup>
9. Jest obok pamięci najwyższą władzą spośród władz zmysłowych.<sup>303</sup>
10. Władza ta podobnie jak pamięć jest doskonalsza niż u zwierząt nie ze względu na właściwości dziedziny zmysłowej (w tej zwierzęta mogą być lepiej usposobione), lecz ze względu na bliskość i wpływ intelektu.

Władza osądu myślowego jest przyczyną dla pamięci, jej akty poruszają pamięć do przechowywania odpowiednich przedmiotów. Władza ta jest zdaniem autorów książki *Integracja psychiczna* jest „władzą o najwyższym znaczeniu, gdyż człowiek nieustannie się nią posługuje”.<sup>304</sup> W tej władzy szukają oni korzeni niektórych zaburzeń życia emocjonalnego.

### 3.1.3 Pamięć a intelekt możliwościowy i czynny

Arystoteles w III księdze *O duszy* uznał, że „dusza jest miejscem form, z tym jednak zastrzeżeniem, że [jest nim] nie cała, lecz tylko myśląca i że formy są w niej nie w aktualnej rzeczywistości, lecz tylko w możności”.<sup>305</sup> Do tego fragmentu Filozofa Akwinata musiał się ustosunkować szczególnie przez interpretację Avicenny. I tak w *Summa contra Gentiles* podejmuje polemikę z Avicenną wskazując, że każde indywiduum może zachowywać formy, że nie są one zachowywane przez intelekt

---

ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium.

<sup>300</sup> *In II de Anima* 13, n. 16. „Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum”. Ma to kapitalne znaczenie gdyż ukazuje poznanie jako zmysłowo-intelektualne. Rozum szczegółowy jest zmysłem, nie posiada sam z siebie możliwości poznania umysłowego (byłby instynktem, gdyby nie było wpływu intelektu). Rozum ten ujmuje rzecz jako indywidualną, jednostkową, korzystając z pomocy innych władz zmysłowych (zmysły zewnętrzne, wyobraźnia, także pamięć). Następnie dzieli je na grupy, przechodzi od jednego ujęcia drugiego (na wzór rozumu).

<sup>301</sup> Pojęcie natury rozumiem za M. Gogaczem. Zob. Tenże, *Szkice o kulturze*, Kraków – Warszawa 1985, s. 100; Tenże, *Elementarz...*, dz. cyt., s. 29-30, 166.

<sup>302</sup> Zob. S. Th. I, q. 78, a. 4, co.

<sup>303</sup> Zob. S. Th. I, q. 78, a. 4, ad. 5.

<sup>304</sup> A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna*, Poznań 1987, s. 25.

<sup>305</sup> Arystoteles, *O duszy* 429 a. (t. 3, Warszawa 1992, s. 124.)

możliwość, który byłby wspólny dla całej ludzkości. Pamięć zmysłowa przechowuje rzecz, której aktualnie nie poznaje z tego względu, że posługuje się organem cielesnym. Ciało w poznanie wnosi potencjalność, sprawia, że jesteśmy w możliwości do poznania czegoś.<sup>306</sup> Pamięć wyraża tę możliwość, zachowujemy w niej formy poznawcze, bez aktualnej ich świadomości. Avicenna uznaje, że skoro intelekt nie posługuje się organem cielesnym, nie może być tak, że intelekt możliwościowy przechowuje formy poznawcze aktualnie nie poznając. Organ cielesny nie może przechowywać form poznania intelektualnego, nie mogą te formy także istnieć same w sobie a intelekt odnosiłby się do nich jak zwierciadło (stanowisko Platona). Avicenna przyjmuje, że za każdym razem, gdy aktualnie intelekt coś poznaje, formy poznania spływają od intelektu czynnego. Akwinata atakuje go przez argument *ad absurdum*: „nie byłoby różnicy pomiędzy człowiekiem, gdy się pierwszy raz uczy i gdy potem chce aktualnie rozważyć to, czego się poprzednio nauczył”.<sup>307</sup> Na co formułuje odpowiedź Avicenny: „uczenie się jest niczym innym jak nabywaniem doskonałej sprawności łączenia się z inteligencją czynną, by otrzymać od niej formę poznawczą”.<sup>308</sup> Prowadząc dalej dyskusję z Avicenną, jego stanowisko sprowadza do poglądu platońskiego. Po pierwsze dla tego, że formy poznawcze są substancjami oddzielnymi i ich wiedza spływa do naszej duszy (wiedza nie pochodzi ze zmysłów). Po drugie dlatego, że władze zmysłowe (wyobraźnia, pamięć, władza osądu myślowego) „czynią duszę zdolną do przyjęcia emanacji inteligencji czynnej”.<sup>309</sup> Stanowisko to odrzuca Tomasz wskazując na inne rozumienie intelektu możliwościowego, a także argumentując, że istnieje pamięć w intelekcie.

---

<sup>306</sup> Zob. *ScG* II, 74. „To zaś występuje w tych władzach, które przechowują formy nie ujęte poznawczo w sposób aktualny, przechowują je z racji tego, że posiadają pewne narządy cielesne, w których formy przyjmowane są w sposób najbardziej zbliżony do ujęcia poznawczego. I z tego powodu władza poznawcza, zwracając się do tego rodzaju skarbców, poznaje w sposób aktualny”. „Hoc autem contingit huiusmodi virtutibus quod conservant formas non apprehensas actu, in quantum habent quaedam organa corporea, in quibus recipiuntur formae receptione propinqua apprehensioni. Et propter hoc, virtus apprehensiva, convertens se ad huiusmodi thesauros, apprehendit in actu.

<sup>307</sup> Tamże.

<sup>308</sup> Avicenna, *De Anima* V, 6. Słusznie podsumowuje stanowisko Avicenny E. Gilson.: „Stałe powtarzanie tego poruszenia intelektu biernego, zwracającego się ku intelektowi czynnemu, wytwarza w nim pewne przyzwyczajenie i sprawność w wykonywaniu tej czynności; zdaniem Avicenny, do tego właśnie sprowadza się wiedza. Według niego zatem, wiedza nie polega na przechowywaniu form poznawczych, które nie są aktualnie ujmowane, co sprowadza się do twierdzenia, że w intelekcie nie istnieje pamięć w ścisłym tego słowa znaczeniu”. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 245.

<sup>309</sup> *Summa contra Gentiles* II, 74.

E. Gilson stwierdza: „pamięć (jako zdolność przechowywania form umysłowych) jest czynnikiem kształtującym działania umysłowe, nie jest zatem władzą odrębną od intelektu”.<sup>310</sup> P. Mazur analizując działanie pamięci na poziomie intelektualnym uznał, że Tomasz zastosował „analogię jak musi zachodzić między poznaniem zmysłowym i umysłowym”.<sup>311</sup> Jeżeli jest zachowywaniem form poznawczych to zachodzi zarówno na poziomie zmysłowym jak i intelektualnym.

Odwołując się do argumentacji Tomasza należy wskazać na zasadę zawartą w *Summie contra gentiles*. „To co jest przyjmowane przez coś innego, istnieje w nim na sposób właściwy dla przyjmującego. Istnienie zaś intelektu możliwościowego jest bardziej trwałe niż istnienie materii cielesnej. Skoro więc formy spływające od intelektu czynnego do materii cielesnej zostają według Avicenny w niej zachowane, to tym bardziej zostają zachowane w intelekcie możliwościowym”.<sup>312</sup> To dusza rozumna jest podmiotem całego działania w człowieku. Posiada władze zmysłowe, jednak właściwymi są dla niej władze intelektualne, które w sposób doskonalszy spełniają działania podobne do tych spełnianych przez zmysły. Pamięć i władza osądu spełniają podobne działania do intelektualnych, jednak w intelekcie zachodzą one dużo lepiej.

Kolejnym argumentem z *Summy filozoficznej* jest odwołanie do porządku władz. Przedmioty poznania na poziomie władz zmysłowych należą do różnych władz, stanowią o ich zróżnicowaniu. W wyższym zaś porządku należą do jednej. I tak zmysł wspólny ujmuje w jedną całość przedmioty poznawane przez poszczególne zmysły wewnętrzne. Zmysły wewnętrzne również przyjmują i zachowują swoje właściwe (i adekwatne) przedmioty. To działanie na poziomie intelektualnym musi się łączyć w jednej władzy – intelekcie. Przyjmowanie i zachowywanie w pamięci są dwoma działaniami intelektu.

Istnienie pamięci jako władzy zmysłowej, a także pamięci intelektualnej ukazują jedność zmysłowo – intelektualnego poznania a także jedność duszy i ciała. Przypominanie (*reminiscentia*) jest współdziałaniem intelektu (właściwie rozumu) z

---

<sup>310</sup> E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 246.

<sup>311</sup> P. Mazur, *O nazwach...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>312</sup> *Summa contra gentiles* II, 74. „Quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiae corporalis. Cum igitur formae fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum, conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possibili. Zob. także, S. Th. I, q. 79, a. 6, co.

wyobraźnią i pamięcią. Rozum kieruje tak wyobrażeniami a także pamięcią, że potrafi przywołać treść, która została wcześniej poznana, a z różnych powodów zapomniana. Na jedność tę wskazuje zależność władz od ciała. Gdy zostanie uszkodzone, niedyspozycja cielesna może zakłócić przebieg poznania. Jeżeli chodzi o pamięć intelektualną, to na nią wprost nie ma wpływu ciało, nie posługuje się ona organem cielesnym. Rozumienia przechowywane przez intelekt nie zostaną utracone, jednak może nie dojść do dalszego poznania, które opiera się na zmysłach.

Pamięć intelektualna jest określeniem przysługującym intelektowi możliwościowemu ze względu na jego działanie – zachowywanie form poznawczych. Zdaniem Tomasza rozróżnienie w intelekcie może odnosić się tylko co do intelektu możliwościowego i czynnego. Inne określenia (rozum, umysł) z konieczności muszą odnosić się do funkcji jakie spełniają te dwa intelekty.<sup>313</sup> Intelekt czynny w stosunku do tego samego przedmiotu zachowuje się aktywnie – wprowadza go w akt, natomiast intelekt możliwościowy odnosi się do swego przedmiotu jak „byt w możliwości do bytu aktualnego”.<sup>314</sup> Intelekt możliwościowy przechowuje *species intelligibiles*. Tego rodzaju ujęcie wyraża określenie przedmiotu od strony bytu w ogóle. Za Arystotelesem przejmuje Akwinata jego określenie: „intelekt możliwościowy jest tym, dzięki czemu może stać się wszystkim”.<sup>315</sup> Nie ma w nim różnic jakie zachodzą w poszczególnych bytach jak między białym i czarnym.

Zauważmy, że odróżnienie intelektu możliwościowego od czynnego, a więc wskazanie na istnienie pamięci w intelekcie zakłada korzystanie w procesie poznania ze zmysłów. Autorzy, którzy wykazują istnienie jednego intelektu (zarówno w tradycji platońskiej jak i arystotelesowskiej) zdaniem M. Gogacza wykluczają z procesu poznania udział zmysłów. Władza poznawcza duszy jest jedna i nie ma kontaktu z ciałem. Konsekwencją takiego poglądu jest „teoria czynnego działania poznawczego duszy, przekreślenie poznanie, które jest receptywne (możliwościowe)”.<sup>316</sup> Ta receptywność intelektu możliwościowego przekreśla preegzystencję form poznawczych w umyśle.<sup>317</sup>

---

<sup>313</sup> Zob. S. Th. I, q. 79, a. 7, co.

<sup>314</sup> S. Th. I, q. 79, a. 7, co.

<sup>315</sup> Arystoteles, *O duszy* 430 a; (s. 126).

<sup>316</sup> M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 118.

<sup>317</sup> Zob. E. Gilson *Tomizm*, dz. cyt., s. 251.

Funkcja pamięci w intelekcie możliwościowym ma ogromne znaczenie dla działania. P. Mazur zauważa, że „gdyby człowiek nie posiadał pamięci intelektualnej, za każdym razem musiałby dokonywać abstrakcji pojęć z rzeczy”.<sup>318</sup> Ciągłe dokonywanie abstrakcji ograniczałoby poznanie intelektualne. Autor ten wskazuje także na niemożliwość ludzkiej twórczości – *recta ratio facibilium*. Sprawność sztuki – słuszny powód czynienia rzeczy zewnętrznych wiąże się bardziej z wytwarzaniem niż działaniem. To wytwarzanie polega na łączeniu poprzez kombinację różnych elementów by uzyskać jakieś dzieło. Z działaniem wiąże się roztropność *recta ratio agibilium*. Jedna różni się od drugiej tym, że roztropność doskonali działającego, zaś sprawność sztuki doskonali dzieło, które jest zewnętrzne. Obydwie sprawności intelektu nie byłyby możliwe bez pamięci intelektualnej, niemożliwe byłoby usprawnienie swojego działania.

### 3.2 *Ars memorandi* a cnoty u Tomasza z Akwinu

Pamięć w człowieku może być nie tylko aktem czy możliwością – władzą. Jak stwierdza w komentarzu do *O pamięci i przypominaniu* między nimi jest coś pośredniego, mianowicie sprawność. To określenie zarówno odnosi się do istnienia form poznawczych w intelekcie – są one tam pamiętane na sposób sprawności.<sup>319</sup> Pojęcie sprawności pamięci pojawia się także jako odniesienie tej władzy do przeszłości czy przyszłości. Pamięć w stosunku do tego, co przeszłe nie jest zmysłem (zewnętrznym), nie da się odczuwać tego, co już minęło. Do tego właśnie możemy odnosić się przez sprawność pamiętania, jako trwałą dyspozycję do odtwarzania tego co minione. Dokonuje się ta sprawność także przy odczuwaniu, że coś przemija (ma wtedy postać wrażenia).<sup>320</sup>

Skoro status sprawności jest między aktem i możliwością, to pamięć jest również sprawnością. Jest więc dyspozycją, „dążeniem świadomym władz do spełniania swych

---

<sup>318</sup> P. Mazur, *O nazwach...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>319</sup> Zob. *De memoria* II, 6.

<sup>320</sup> Por. *De memoria* I, 11.

aktów”.<sup>321</sup> A także zgodnie z definicją M. Gogacza: „usprawnienie, czyli doskonalenie polega na łatwiejszym wykonywaniu przez daną władzę jej działań... Sprawność jest więc łatwym i przyjemnym działaniem, bowiem sprawności są takie, jakie są działania danych władz”.<sup>322</sup> Pamięć jest więc tą dyspozycją, która uzdalnia do łatwiejszego pamiętania i przypominania sobie.

Swoje rozważania w komentarzu do Arystotelesa Tomasz rozpoczyna od rozważań o roztropności u zwierząt i u człowieka. U zwierząt można dostrzec podobieństwo działania rozumu (instynkt), przez co możemy powiedzieć, że mają udział w roztropności. Jednak odwołując się do definicji roztropności z *Etyki Nikomachejskiej* uznaje, że jest właściwą cnotą ludzką – „jest działaniem prawego rozumu”.<sup>323</sup> Dalej zostaje przywołana definicja roztropności Cyserona. W *De inventione* określa roztropność jako wiedzę o rzeczach dobrych, złych i obojętnych.<sup>324</sup> Wskazuje, że należy do tej wiedzy: pamięć o przeszłości (powtarzanie rzeczy, które się wydarzyły), zmysł teraźniejszości (badanie tych rzeczy, które są) i wreszcie przewidywanie przyszłości (zapobieganie tym, które nastąpią po obecnych).<sup>325</sup>

Akwinata w swoim traktacie o roztropności do składników roztropności zalicza na pierwszym miejscu pamięć. Pierwsze trzy składniki są zaczerpnięte właśnie od Cyserona, sześć spośród nich przywołuje za Makrobiuszem, zaś za Arystotelesem dodaje umiejętność (*solertia*). Warto zauważyć, że powołanie na Cyserona nie jest dokładna – tylko pamięć (*memoria*) jest wprost przytoczona. *Intelligentia* Cyserona jest oddana przez *intellectus* (pojętność), natomiast *providentia* (opatrność) jest przez Tomasza rozumiana jako prowadzenie do wyznaczonego celu.

Tomasz w II-II, 49 zastanawia się, czy pamięć w ogóle można zaliczyć do składników roztropności. Formuluje zarzuty i odpowiada na nie określając relacje między pamięcią i tą najważniejszą z cnot Tomasz (najważniejszą spośród kardynalnych) po wierze i miłości. Pierwszy zarzut sprzeciwia się zaliczeniu pamięci

---

<sup>321</sup> T. Bartel, *Psychologia fizjologiczna*, Kraków 1986, s. 7. Cyt. za A. Andrzejuk, *Filozofia moralna*, Warszawa 1999, s. 64.

<sup>322</sup> M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 84. Zob. A. Andrzejuk, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>323</sup> *De memoria* I, 1. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* VII, (1146a 9-10). „Rozsądny w ogóle byłby ten, kto jest zdolny do trafnego namysłu”.

<sup>324</sup> Cyseron, *De inventione* II, 160. „Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia”.

<sup>325</sup> Cyseron, tamże. „Partes eius: memoria, intelligentia, providentia. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt; intelligentia, per quam ea perspicit, quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est”.

do roztropności, ponieważ jest władzą zmysłową a roztropność należy do sfery intelektualnej. Wyjaśnienie tego zarzutu sprowadza się do uznania, że roztropność jest stosowaniem wiedzy ogólnej do danych szczegółowych, które pochodzą ze zmysłów. Szczególny wpływ na tę cnotę mają te dane, które zachowuje pamięć. Wiedzę o poszczególnych przypadkach wykorzystuje roztropność w dalszym działaniu, sfera pamięci musi do działania głównej cnoty być „bogato” rozwinięta.<sup>326</sup>

Drugi zarzut odróżnia roztropność jako coś wyćwiczonego i biorącego się z doświadczenia od pamięci, która pochodzi z natury (jest władzą zmysłową). Tę pozorną sprzeczność Akwinata rozwiązuje podkreślając, że pamięć jest czymś naturalnym i właśnie z tego względu może być wydoskonalonym przez ćwiczenie. Pamięć zawdzięcza więc doskonałość nie tylko naturze, ale także sztuce, pracowitości i pilności (*industriæ*).<sup>327</sup>

Trzeci argument także ma wyrażać pozorną sprzeczność: pamięć dotyczy przeszłości, natomiast roztropność działania w przyszłości. Odpowiedź Tomasza jest jednoznaczna: „pamięć rzeczy przeszłych jest podstawą do zdawania sobie sprawy z przyszłych, dlatego by dobrze radzić sobie z przyszłością, trzeba pamiętać wydarzenia z przeszłości”.<sup>328</sup>

Rola pamięci w roztropności nie sprowadza się tylko do pamięci umysłowej – zachowywania znajomości pierwszych zasad postępowania. Choć i je łatwiej jest zapamiętać, gdy się je raz zrozumie. Ale jak zauważa J. Woroniecki chodzi w niej o „niezliczone szczegóły otaczającego nas życia codziennego, którego znajomość jest nieodzowna dla pokierowania naszym postępowaniem. Nie sposób spamiętać ich wszystkich, tym bardziej, że wiele z nich jest bez znaczenia i tylko niepotrzebnie obciążałyby pamięć”.<sup>329</sup> Zdaniem tego pedagoga jest wiele takich elementów, które się powtarzają i warunkują naszą działalność. Wszystkie elementy i te stałe i te zmienne jego zdaniem należy przyjąć do pamięci zarówno umysłowej jak i intelektualnej, „by

---

<sup>326</sup> Zob. S. Th. II-II, q. 49, a. 1, arg1; ad. 1. „Ad primum ergo dicendum quod quia, sicut dictum est, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus, inde multa quae pertinent ad partem sensitivam requiruntur ad prudentiam. Inter quae est memoria”.

<sup>327</sup> Zob. S. Th. II-II, q. 49, a. 1, arg 2; ad 2. „Ad secundum dicendum quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed eius complementum est ex exercitio vel gratia ita etiam, ut Tullius dicit, in sua rhetorica, memoria non solum a natura proficiscitur, sed etiam habet plurimum artis et industriæ”.

<sup>328</sup> S. Th. II-II, q. 49, a. 1, ad 2. „Ad tertium dicendum quod ex praeteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris. Et ideo memoria praeteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris”.

<sup>329</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1. Lublin 2000, s. 32.



były w każdej chwili do dyspozycji, gdy zajdzie potrzeba spełnić jakiś czyn w podobnych warunkach”.<sup>330</sup>

Pamięć jednak ma wpływ nie tylko na cnotę roztropności – *recta ratio agibilium*. Można powiedzieć, że ma wpływ także na pozostałe cnoty woli: sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Skoro sprawiedliwość jest „stałym pragnieniem oddania każdemu, co mu się należy”<sup>331</sup>, to jest na pewno sprawą woli. Jednak to intelekt rozsądza, co komu jest należne. Z pamięci jednak korzysta oceniając dobro. A pamięć znowu zachowuje tę ocenę i przypomina, że powinniśmy zwrócić rzecz należną. Dobrze widać to na przykładzie cnoty społecznej, jaką jest wdzięczność. W pamięci przechowujemy właśnie intencję osoby, która wyświadczyła nam dobro. Pamiętamy nie tylko dobro przez kogoś wyświadczone, ale także samą *intentio* osoby – jej nastawienie, zamierzenie często bezinteresowne. Ważna w dobroczynności jest pamięć o woli i usposobieniu dobroczyńcy, a także uczucie z jakim przekazywał dar. Odwdzięczenie nie ma więc, tylko charakteru oddania tego co dostaliśmy, ale bardziej usposobienie wobec darczyńcy.<sup>332</sup>

Męstwo zgodnie z definicją Cyserona jest „świadomy, i rozważnym stawianiem czoła niebezpieczeństwom oraz znoszeniem cierpień”.<sup>333</sup> Podstawowym jej elementem jest wielkoduszność, która odnosi się do czci, lecz nie jakiegokolwiek, lecz tylko wielkiej. Ta cześć jest wyrazem pamięci o czynach, nie jakichkolwiek lecz wielkich. Człowiek wielkoduszny pamięta o sprawach wielkich, a w oczach innych chce być zapamiętany jako skromny.<sup>334</sup> Umiarkowanie ma związek z uczuciami pożądlivymi, które reagują na przyjemność związaną z jedzeniem i życiem płciowym. Pamięć odgrywa w niej wielką rolę – przywołuje skutki, jakie niosą czyny idące za pożądaniem.

### 3.3 Zasady zachowywania w pamięci według *Summy teologii*

Tomasz z Akwinu jest nie tylko znany ze swej znakomitej pamięci, z komentarza do traktatu poświęconego temu problemowi, a napisanego przez Arystotelesa. Jest znany także

---

<sup>330</sup> Tamże, s. 33.

<sup>331</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 48.

<sup>332</sup> Por. S. Th. II-II, q. 106, a. 5, co; a. 6, co. Zob. K. Kalka, *Sprawiedliwość i cnoty społeczne według św. Tomasa z Akwinu*, Bydgoszcz 1994, s. 138-140.

<sup>333</sup> Za A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, dz. cyt., s. 57.

<sup>334</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna*, dz. cyt., s. 76-78.

ze swoich zasad, za pomocą których możemy ćwiczyć pamięć przez co lepiej zapamiętywać pewne rzeczy. Zasady podane przez Tomasza z Akwinu były często komentowane, na różne sposoby bowiem podejmowano się prób zrozumienia tych zasad. Szczególnie dużo komentarzy, a także tych, którzy odwoływali się do Akwinaty można znaleźć w renesansie i to nie tylko z dominikańskiej szkoły tomistycznej.<sup>335</sup> Zajmująca się odrodzeniowymi koncepcjami pamięci, autorka *Sztuki pamięci*, F. A. Yates stwierdza: „o ile Symonides był wynalazcą sztuki pamięci, a Tulliusz jej nauczycielem – o tyle Tomasz został niejako jej świętym patronem”.<sup>336</sup>

Zasady Tomaszowej koncepcji zachowywania w pamięci można znaleźć w *Summie Teologii* w kwestii dotyczącej roztropności. Pamięć jest podstawowym składnikiem roztropności i ją jako pierwszą wśród tych składników próbuje zanalizować. Pamięć występuje w tym momencie w dwóch znaczeniach. Pierwsze dotyczy pamięci wypływającej z natury – będzie więc władzą, która zapamiętuje swoje przedmioty w sposób naturalny (pamięć wrodzona). Drugie znaczenie, to ta władza, która jest usprawiona przez ćwiczenia i zabiegi. W drugim znaczeniu będzie wyrobioną „sprawnością zapamiętywania i pamiętania przeszłych wydarzeń, a także umiejętnością posługiwania się zapamiętanym materiałem”.<sup>337</sup> To stwierdzenie, że z pamięci należy uczynić sztukę poprzez jej ćwiczenie pochodzi z dzieła przypisywanego Ciceronowi – *Ad Herennium*.<sup>338</sup> Prześledźmy zatem proponowane reguły dla ćwiczenia się w sztuce pamięci.

---

<sup>335</sup> Wśród komentatorów tych zasad można znaleźć: Jacopo Ragone, Jacobus Publicius, Johannes Romberch (dominikanin), Tommas Garzoni, F. Gesualdo, Wiliam Fulwood, Giovanni di San Gimignano (dominikanin), Bartolomeo da San Concordia (dominikanin) a także Franciszek Petrarka. Oni wszyscy, zarówno autorzy średniowieczni i renesansowi wskazywali na ogromny wkład jakiegoś w kwestii zasad pamiętania dokonał Tomasz z Akwinu. Ogromną monografię stanowi praca badaczki tego tematu, F. A. Yates. Jej praca stanowi analizę porównawczą koncepcji sztucznej pamięci w starożytności, średniowieczu i szczególnie w renesansie. Zob. F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977, s. 94-102.

<sup>336</sup> F. A. Yates, *Sztuka...*, dz. cyt., s. 93. Ogromną wagę dla tych zasad miały reguły pamięci u Alberta Wielkiego sformułowane w *De bono*. Albert Wielki komentował propozycję Cicerona odnośnie do miejsc w których powinniśmy lokować rzeczy do zapamiętania. Wśród tych miejsc wymienia:

- 1) zaciszne, by nie zakłócało koncentracji potrzebnej do zapamiętywania
- 2) nie za bardzo do siebie podobne, np. miejsca między kolumnami
- 3) ani za duże, ani za małe
- 4) ani za jasno oświetlone, ani za ciemne
- 5) leżące w umiarkowanych odstępach od siebie (około 30 stóp).

Za. F. A. Yates, *Sztuka...*, dz. cyt., s. 75. Zob. Albertus Magnus, *De bono* in: *Opera omnia*, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff 1951, t. XXVIII, tr. II, kw. 2, pkt. 7 (s. 247).

<sup>337</sup> S. Bełch, *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasza z Akwinu, *Summa Teologiczna. Roztropność*, t. 17, Londyn b. d. w., s. 160.

<sup>338</sup> Ciceron, *Ad Herennium* III, 28. „Sunt igitur duae memoriae: una naturalis, altera artificiosa. Naturalis est ea, quae nostris animis insita est et simul cum cogitatione nata; artificiosa est ea, quam confirmat inductio quaedam et ratio praeceptionis”.

<p>Quorum primum est ut eorum quae vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea quae sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quae in pueritia vidimus magis memoremur. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex anima elabuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Unde et memorativa ponitur in parte sensitiva.</p>	<p>Z nich pierwszą regułą jest to, że do tych rzeczy, które chcemy zapamiętać należy dołączyć odpowiadające podobieństwa rzeczy; nie powinny być one dobrze znane (zupełnie nieznanne), ponieważ te rzeczy, które są nieznanne większe budzą w nas zdziwienie; one także mocniej i gwałtowniej opanowują duszę; dlatego też te rzeczy, które widzimy w dzieciństwie lepiej pamiętamy. I dlatego konieczne jest wynajdowanie tego rodzaju podobieństwa lub obrazu, ponieważ ujęcia proste i duchowe łatwo wypadają z duszy (pamięci) jeśli się ich jak gdyby nie skojarzy z pewnymi cielesnymi podobieństwami, a to dlatego, że poznanie ludzkie ma pierwszeństwo (źródło) w rzeczach poznawalnych zmysłowo. Dlatego też władza pamiętania mieści się w zmysłowej części duszy.<sup>339</sup></p>
--	--

Pierwsza reguła wskazuje, na wiązanie tego, co chcemy zapamiętać z jakimś zmysłowym podobieństwem rzeczy, z jakimś obrazem. Wyobrażenia, z którymi mamy wiązać przedmioty pamięci zdaniem Akwinaty powinny być niezwykle, nieznanne po to by budziły podziw. Zdziwienie, jakie spotykamy u dzieci jest powodem tego, że lepiej potrafią zapamiętywać. Podobieństwa rzeczy, czy obrazy powinny jednak być zmysłowe, cielesne. Mają chronić przed zapomnieniem pojęcia, które przechowuje dusza. Pojęcia subtelne i duchowe powinny być zatem ujęte w formy cielesne, po to by nie wypadły. W tym twierdzeniu odwołuje się do Arystotelesa, który podkreślał, że poznanie zaczyna się od zmysłów, a intelekt do nich właśnie zawsze się zwraca. Można to odnieść do łacińskiego przysłowia: *verba docent, exempla trahunt*.<sup>340</sup> Łatwiej zapamiętamy to, o czym ktoś mówi, jeśli poda przykłady. Przykłady, które mają zobrazować myśl szybciej zachowamy, przez co łatwiej nam będzie wrócić do istoty rzeczy, którą mieliśmy zachować.

<sup>339</sup> S. Th. II-II, q. 49, a. 1, ad. 2. Tłumaczenia własne. Dla porównania tłumaczenie z „Wydania Londyńskiego” (t. 17, s. 56-57): „Kto chce coś dobrze zapamiętać, niech to połączy z jakimś znakiem zewnętrznym, w jakiś sposób przypominającym daną myśl; znak ten nie powinien być czymś często spotykanym, ponieważ to, co widzimy rzadko, budzi większy podziw i bardziej i mocniej ducha do siebie przykuwa; jak wiemy, co widzieliśmy w dzieciństwie, to lepiej pamiętamy. Potrzeba wynajdywania sobie takich podobieństw czy obrazów jest uzasadniona tym, że idee oderwane łatwo wypadają z pamięci, jeśli nie są związane z jakimiś zmysłowymi obrazami, a z natury rzeczy ludzkie poznanie jest mocniejsze w dziedzinie rzeczy zmysłowych, których wyobrażenia przechowuje właśnie pamięć”.

<sup>340</sup> Słowa uczą (wzruszają), przykłady pociągają – lepszy przykład niżli rada. Zob. C. Jędraszko, *Łacina na co dzień*, Warszawa 1973, s. 238.

<p>Secundo, oportet ut homo ea quae memoriter vult tenere sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., <i>a locis videntur reminisci aliquando, causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt.</i></p>	<p>Drugą regułą jest ta, że rzeczy, które człowiek chce dokładnie zapamiętać, należy koniecznie rozmieścić w rozważonym (obmyślonym) porządku, aby móc z jednego zapamiętanego (punktu) łatwo przejść do następnego. Dlatego Filozof mówi w księdze <i>O pamięci</i>: „za pomocą miejsc niektórzy sobie przypominają, powodem tego jest to, że szybko od jednego w następne przechodzą (miejsce)”<sup>341</sup>.</p>
--	--

Drugą regułą nawiązuje również do Arystotelesa i do jego zasady porządku. Z resztą wprowadzanie zasady porządku dla Tomasza jest podstawowym zadaniem mędrca. „Mędrkami nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcom, umieszcza Filozof także wprowadzanie ładu”<sup>342</sup>. Zdaniem F. A. Yates Tomasz wychodzi tylko od arystotelesowskiej zasady porządku, odnosi się jednak bezpośrednio do tzw. *loci* – miejsc jako zasad zapamiętywania rozwiniętych w koncepcjach retorycznych Cyserona.<sup>343</sup> Główną tezą, która przypisywana była w średniowieczu Cyseronowi – na podstawie dzieła *Ad Herennium* było stwierdzenie, że „sztuczna pamięć konstituuje się z miejsc i wyobrażeń”<sup>344</sup>. *Locus* jest miejscem, które łatwo da się uchwycić przez pamięć, wyobrażenia są formami, wizerunkami, które chcemy zapamiętać. Sztuka pamięci będzie rozmieszczaniem przedmiotów mających być zapamiętanymi w odpowiednich miejscach, by później w razie potrzeby je wydobywać. O ile jednak Cyseron kładł nacisk na doskonałe formowanie miejsc dla pamięci, o tyle Akwinata akcentuje porządek w układaniu w tych miejscach. Łatwiej sobie przypomnimy te rzeczy wychodząc od jednej, a która ściśle wiąże się z pozostałymi.

<sup>341</sup> S. Th. II-II, q. 49, a. 1, ad. 2. W tłumaczeniu z „Wydania Londyńskiego”: „Kto chce coś dobrze zapamiętać, winien uporządkować swe wspomnienia w jakiś powiązany system, bo wtedy przypomnienie sobie jednego szczegółu ułatwia przypomnienie innych. Filozof wyraża się o tym w ten sposób: <<niekiedy przypomnienie sobie miejsca przypomina to, co się na nim działo, a przyczyną tego jest związek między miejscem a zdarzeniem, jakie w nim zaszło>>”.

<sup>342</sup> *ScG I*, 1. Zob. Arystoteles, *Metafizyka I*, 2 (982 a, 17-18). Zdaniem M. Krasnodębskiego wprowadzanie ładu jest konsekwencją znajomości zasad a także przyczyn i skutków, które ujmuje intelekt możliwościowy.

<sup>343</sup> Por. F. A. Yates, *Sztuka...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>344</sup> Za F. A. Yates, *Sztuka...*, dz. cyt., s. 18. „Constat igitur artificiosa memoria ex locis et imaginibus”. Zob. Cyseron, *Ad Herennium III*, 29.

<p>Tertio, oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quae vult memorari, quia quo aliquid magis fuerit impressum animo, eo minus elabitur. Unde et Tullius dicit, in sua rhetorica, quod <i>sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras</i>.</p>	<p>Trzecią regułą jest ta, żeby koniecznie człowiek dołączył żarliwość (troskę) i przywołał uczucia do tych rzeczy, które chce zapamiętać, ponieważ to co lepiej w duszy było odcisnięte to mniej z niej wypada. Dlatego Tuliusz mówi w swojej Retoryce, że „żarliwość (troska) pomaga zachować w pełni kształty wizerunków”.<sup>345</sup></p>
--	---

Zasada trzecia również odnosi się do miejsc, jednak jak zauważa komentatorka tych zasad wynika ona z zamiany przez Tomasza zasady cyceroniańskiej. Otóż w *Ad Herennium* pojawia się sformułowanie, że miejsca do zapamiętywania powinno wybierać te, które są odosobnione – „*solitudo conservat integras simulacrorum figuras* – odosobnienie pomaga zachować w pełni kształty przedmiotów”.<sup>346</sup> Miejsca ruchliwe, często odwiedzane przez ludzi mogą powodować zamieszanie i słabe odciski w pamięci. Tomasz zmienia to sformułowanie – *solitudo* na *sollicitudo*. Odosobnienie na żarliwość, troskę, uczucia w zapamiętywaniu. Aby lepiej pamiętać, należy się właśnie uczuciowo ustosunkować do przedmiotów (zarówno przez uczucia pozytywne – przyjemność, pożądanie jak i negatywne – ból, wstręt).

<p>Quarto, oportet quod ea frequenter meditemur quae volumus memorari. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., quod <i>meditationes memoriam salvant</i>, quia, ut in eodem libro dicitur, consuetudo est quasi natura; unde quae multoties intelligimus cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.</p>	<p>Czwartą regułą jest ta, że koniecznie często powinniśmy rozmyślać o rzeczach, które chcemy zapamiętać. Dlatego Filozof mówi w księdze <i>O pamięci</i>, że „rozmyślanie zachowuje pamięć”, ponieważ jak dalej w tej księdze mówi, że „przyzwyczajenie jest jakby naturą”; stąd rzeczy o których często rozmyślamy (poznajemy, rozumiemy), łatwo sobie przypominamy, jak gdyby w naturalnym porządku przechodząc od jednego do następnego.<sup>347</sup></p>
---	--

Ostatnia reguła w ćwiczeniu sztuki pamięci jest powołaniem się na fragment Arystotelesa z księgi *O pamięci*. Arystoteles poleca bowiem rozmyślanie i powtarzanie jako

<sup>345</sup> S. Th. II-II, q. 49, a. 1, ad. 2. W tłumaczeniu z „Wydania Londyńskiego”: „Przedmiot, na którego zapamiętaniu komuś zależy, należy otoczyć troskliwym uczuciem, bo to głębiej wryje się w duszę i trudniej wypadnie. Wyraża to Cyzero: <<troska ta zachowuje w całości obrazy rzeczy>>”.

<sup>346</sup> Cyzero, *Ad Herennium* III, 31; Zob. F. A. Yates, dz. cyt., s. 87. Miejsca powinny być odosobnione, a także dobrze oświetlone i różnorodne.

<sup>347</sup> S. Th. II-II, q. 49, a. 1, ad. 2. W tłumaczeniu z „Wydania Londyńskiego”: „Należy często wracać myślą do przedmiotu, który chcemy zapamiętać. Wyraża to Filozof: <<rozmyślanie chronią pamięć>>. Wiele tu znaczy nawyk w rozmyślaniu, który, według Filozofa, <<staje się jakby drugą naturą>>. Kto sobie często uświadamia raz poznane rzeczy, szybko przypomni sobie i inne, bo jedna rzecz przypomina drugą”.

sposoby zapamiętywania. Można znów odwołać się do łacińskiego przysłowia: *repetitio est mater studiorum* – powtarzanie jest matką uczenia się.<sup>348</sup>

Tomaszowe zasady zapamiętywania wynikają przede wszystkim z zasad arystotelesowskich – zarówno poznania jak i metafizyki. W ich świetle została oceniona propozycja zapamiętywania u Cyserona. Przede wszystkim całe poznanie ma początek w zmysłach i z tego względu człowiek poszukujący dochodzi do intelektualnych form poznawczych (*inteligibilia*) za pomocą form zmysłowych (*sensibilia*). Z tego też względu człowiek stosuje w swoim poznawaniu wyobrażenia, gdyż bez nich intelekt nie może spełniać swych funkcji.<sup>349</sup> Wyobrażenia te mają być „cielesnymi podobieństwami subtelnymi, duchowych pojęć” i mają prowadzić do rozumienia ich a także łatwego zapamiętywania.

Wskazmy także na rolę *intentiones* w *ars memorandi* Akwinaty. Skoro wyobrażenia zawierają w sobie również oceny danych rzeczy to przypominanie tych ocen wpływa na przypomnienie samego obrazu rzeczy. Oceny, w których zawiera się także element uczucia (w bytach rozumnych, np. przyjemności) sprawiają łatwiejsze zapamiętywanie. O tych intencjach nie wspominali w swych traktatach mnemoniczych autorzy przed Albertem Wielkim i Tomaszem z Akwinu. Dopiero dzięki ich analizom psychologicznym (traktatom *De anima*, zajmującymi się duszą) można wskazać było na władzę oceny formułującą *intentio*.<sup>350</sup>

---

<sup>348</sup> Zob. C. Jędraszko, *Łacina...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>349</sup> *De memoria* II, 5-6.

<sup>350</sup> Por. F. A. Yates, *Sztuka...*, dz. cyt., s. 75-76.

## ZAKOŃCZENIE

Pamięć dla Tomasza z Akwinu jest zmysłową władzą poznawczą (*per se*), zaś w intelekcie występuje *per accidens*. Jako władza zmysłowa posiada organ cielesny, którym się posługuje, posiada również swój przedmiot. Przedmiot ten wyróżnia pamięć spośród innych zmysłów wewnętrznych. Koncepcja człowieka jak również rozumienie pryncypiów metafizycznych w jego koncepcji pamięci pozwoliło na odróżnienie pamięci jako władzy, a więc obszaru możliwości wyznaczanego przez formę. Pozwoliło także na odróżnienie od możliwości samego aktu pamięci, którym jest zachowywanie form poznawczych, oraz na przedstawienie pamięci jako dyspozycji (sprawności) do łatwego zapamiętywania i przypominania sobie.

W swojej koncepcji pamięci Akwinata korzystał zarówno z Arystotelesa jak i Avicenny. Od Arystotelesa zaczerpnął określenia pamięci jako władzy zmysłowej dotyczącej tego, co przeszłe, gdyż warunkiem pamiętania jest wcześniejsza percepcja czasu. Od Filozofa zaczerpnął także określenia, że pamięć nie może się obejść bez wyobrażenia, przez co z natury przysługuje duszy zmysłowej. Zarówno Arystoteles jak i *Doctor Communis* uznają, że pamięć mają również zwierzęta, lecz przypominanie przypisywane jest tylko człowiekowi. Od Avicenny zaczerpnął określenia dotyczące przedmiotu pamięci i jej związku z władzą osądu. Przedmiotem pamięci są *intentiones*, czyli oceny dokonane przez *vis aestimativa*. Tomasz w tym miejscu rozważań podkreśla wpływ intelektu na tę władzę. Oceny w człowieku nie mają charakteru instynktowego, *intentiones*, czyli „pewne ujęcia” wiążą się z uczuciami, a więc z ujęciem jakiegoś dobra dla nas (*quo ad nos*).

Odróżnienie pamięci jako możliwości od jej aktu pozwoliło Tomaszowi udowodnić jej obecność w intelekcie. Podstawową funkcją intelektu możliwościowego jest zachowywanie intelektualnych form poznawczych. Dzięki temu działaniu możliwe jest zdobywanie wiedzy, możliwe jest działanie człowieka za pomocą sprawności i cnót. Intelekt czynny kierując się pierwszymi zasadami i tym, co intelekt możliwościowy przechowuje, może dokonać identyfikacji, bądź jak podkreśla A. B.

Stopień, klasyfikacji przedmiotu do jakiegoś zbioru czy klasy. Obok tego uchwycenia tożsamości dokonuje się w człowieku, co podkreślał Tomasz, ujęcie przedmiotu jako niegdyś danego (ujęcie temporalne).

Proponowane ujęcie pamięci u Tomasza z Akwinu stanowi próbę przybliżenia jednego ze zmysłów wewnętrznych. Ta propozycja domaga się dalszego pogłębienia i dalszych badań. Domagają się tego szczególnie te zagadnienia nie poruszone w pracy. Jednym z nich jest problem *commensuratio animae ad hoc corpus*. Z pracy wynika, że celowe ułożenie władz, szczególnie pamięci zmysłowej jak i intelektualnej, jest skutkiem zjednoczenia duszy i ciała, a więc i *commensuratio*. Wszelkie bowiem władze są skutkiem działania duszy na ciało, jej przystosowaniem jako formy do danego ciała.

Innym zagadnieniem nie poruszonym w pracy jest związek pamięci z teorią „mowy serca”. Na poziomie *intellectio* jako relacji łączącej byt oddziałujący z intelektem możliwościowym tworzy się w tym ostatnim *verbum cordis*. „Słowo serca” jest powodem skierowania się do bytu, który oddziałuje na nas swymi pryncypiami istoty. To skierowanie może być wywołane już znanymi pryncypiami, bądź jeszcze nieznanymi. Znane pryncypia są zachowane już w intelekcie, a więc są pamiętane. Dzięki pamiętaniu może się dokonywać rozumienie danej rzeczy. Poziom *ratiocinatio* jest tworzeniem przez nas wiedzy, tworzy się ona przy współpracy intelektu czynnego i zmysłów. Z pamięci zmysłowej intelekt czynny wybiera znaki dla wyobrażeń, wybiera sądy dotyczące cech szczegółowych. Dzięki mowie wyraźnej mogą się dopiero dokonywać „uświadczenia” jak nazywa je M. Gogacz. Skoro „mowa serca” jest informacją o tym, że oddziałujący na nas byt wywołał nasze skierowanie się do niego (*intendere*), to właśnie te skierowania są przedmiotem przechowywanym przez pamięć.

Z analiz przeprowadzonych w pracy można wysunąć wnioski odnośnie do nie podjętej kwestii gnozy i *reditio*. Obydwa błędy wyrastają z przekonania, że wiedza o poznany bycie jest tożsama z samym bytem. Zaciera się w nich granica pomiędzy nadawaniem wiedzy a jej odbieraniem. Zdaniem autora pracy wynika to z przypisania pamięci źródła wiedzy o świecie, z utożsamienia wiedzy o bycie z bytem, który jest ujmowany. O tym, że pamięć jest podstawowym źródłem poznania, a także



najważniejszą z władz, można przekonać się z marksistowskiej teorii poznania (zob. T. M. Jaroszewski, *Marksistowska teoria poznania*, w: *Filozofia marksistowska*, Warszawa 1978, s. 155-180). Wyrasta to z przekonania Condillaca podkreślającego, że ze zmysłów najważniejsza jest pamięć, przez którą jego „posąg” tworzył siebie.

Współcześnie dyskusje filozoficzne nad pamięcią skupiają się wokół problemu aktywności i pasywności tej władzy. Spory te wynikają z prac współczesnych filozofów: H. Bergsona i E. Husserla. Pierwszy z nich przyjmował aktywny, drugi zaś zarówno pasywny jak i aktywny model pamięci. Autorzy biorący udział w dyskusji (Z. Rosińska, S. Judycki) przedstawiają w nich historyczne ujęcie podkreślając, że u Tomasza z Akwinu należy mówić o jej pasywnym charakterze. Trzeba zauważyć jednak, że przypominanie nie ma u Akwinaty biernego charakteru. Jest odtwarzaniem uprzednio zdobytej wiedzy. Dyskusji tej brakuje osadzenia metafizycznego, w którym odróżnione byłyby pamięć i przypominanie od ich aktów. W Szkole Lwowsko-Warszawskiej również podejmowano zagadnienie pamięci (K. Twardowski, W. Witwicki). Wyniki ich badań, a także dyskusje w sprawie pamięci m.in. z F. Gabryłem i K. Wajsem, domagają się opracowania.

Powyższa praca jest próbą omówienia pamięci jako zmysłu wewnętrznego. Rola pozostałych zmysłów wewnętrznych w ujęciu tomistycznym (zmysłu wspólnego, wyobraźni i władzy osądu myślowego) powinna doczekać się opracowania, co byłoby korzystne zarówno dla samej filozofii człowieka, teorii poznania a także dla metafizyki.

# BIBLIOGRAFIA

## Teksty źródłowe

- Albertus Magnus, *De bono*, in: *Opera omnia*, ed. H. Kuhle (ed. Coloniensis),  
Monasterii Westfolorum in aedibus Aschendorff 1951, t. XXVIII.
- Albertus Magnus, *De anima*, ed. C. Stroick, Monasterii Westfolorum in aedibus  
Aschendorff 1951, t. VII.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1-7, Warszawa 1991-1998.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 2000.
- Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. F.  
Stewart Crawford.
- Avicenna Latinus, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus* (I-III; IV-V), ed. S. van  
Riet, Louvain 1972.
- Guillelmo de Tocco, *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, ed. D. Prummer, Friburg.
- Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. A. Stokowska, Znak, Kraków 1996.
- Cicero M. T., *Ad Herennium*, in: *Scripta quae mansuerunt omnia*, t. *Incerti auctoris de  
ratione Ad C. Herennium*, lib.4, ed. Fridericus Marx, cor. Winfried  
Trillitzsch, Leipzig 1964.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych,  
opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich,  
wyd. 3, Poznań – Warszawa 1990.
- Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993.
- Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995.
- S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis Libros De sensu et sensato, De memoria et  
reminiscentia Commentarium*, cura et studio P. Fr. Raymundi M.  
Spiazzi, Marietti, Romae - Taurini 1949, s. 83-115.
- S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis Stagiritate Commentaria vol. 3. De memoria et  
reminiscentia*, in: *Opera omnia* t. XX, ed. Petri Fiaccadori, Parmae 1866,  
s. 196-214.
- S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia, cum hypertextu in CD-ROM*, auctor R. Busa SJ,  
ed. II, 1996.
- S. Thomae Aquinatis, *Sententia de sensu et sensato, cuius secundus tractatus est De*

- memoria et reminiscencia*, in: Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita, tom XLV, 2, Roma 1985.
- S. Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles seu De Veritate Catholicae Fidei*, ed. Leonina manualis, Romae 1934.
- S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, ed. Ex officina librari Marietti, Taurini 1922.
- S. Thomae Aquinatis, *Questiones disputate De Veritate*, in: Opera omnia iussu Leonis XIII, p.m. edita, t. XII, vol. 1-3, Romae 1970-1973.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane O prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1-2, Kęty 1998.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, tłum. zbiorowe pod red. S. Bełcha, t. 1-35, Londyn 1966-1998.
- Św. Tomasza z Akwinu, *Traktat o cnotach*, I-II, 49-67, przekład i opracowanie W. Galewicz, Kęty 2006.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, I, 75-89, przekład, opracowanie, komentarz S. Swieżawski, Kęty 2000.

### **Opracowania**

- Adamczyk S., *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Tarnów 1938.
- Andrzejuk A., *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002.
- Andrzejuk A., *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.
- Andrzejuk A., *Prawda o dobru*, Warszawa 2000.
- Andrzejuk A., *Summa teologiczna. Słownik terminów*, t. 35, Warszawa-Londyn 1998.
- Chudy W., *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja <<in actu exercito>> i jej funkcja w pozaniu metafizycznym*, Lublin 1984.
- Clark R. W., *Aquinas on intentions*, „The Tomist”, XL, October 1976, s. 303-310.
- Cohen S. M., *St. Thomas on the immaterial reception of sensible forms*, „The Philosophical Review”, XCI, no. 2 (April 1982), s. 193-209.
- Gilson E., Bohner P., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962.

- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Gilson E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- Gogacz M., *Bóg i mowa serca*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 24 (1988) 2, s. 91-99.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Doprecyzowanie problemu <<species>>*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 31 (1995) 2, s. 69-76.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
- Gogacz M., *Elementy tomistycznej teorii serca*, „*Roczniki Filozoficzne*”, 35 (1987) 1, s. 229-235.
- Gogacz M., *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976.
- Gogacz M., *Obrona intelektu*, Warszawa 1969.
- Gogacz M., *Rola historii filozofii w filozofii Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, Warszawa 1977, s. 365-413.
- Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków – Warszawa 1985.
- Gogacz M., *W sprawie koncepcji historii filozofii*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 7 (1964) 3, s. 53-57.
- Hasse D. N., *Avicenna's <<De Anima>> in the Latin West. The formation of a peripatetic's philosophy of the soul 1160-1300*, London-Turin 2000.
- Hilgard E. R., *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1972.
- Indices et lexicon*, w: S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, t. VI, Ex Officina Libraria Marietti anno 1820 condita nunc Marii E. Marietti Sanctae Sedis Apostolicae, Taurini 1932.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie się człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jędraszko C., *Łacina na co dzień*, Warszawa 1973.
- Judycki J., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.
- Kaczmarek L., *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958.
- Kalka K., *Sprawiedliwość i cnoty społeczne według św. Tomasza z Akwinu*, Bydgoszcz 1994.
- Krasnodębski M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004.

- Krapiec M. A., *Ja – Człowiek*, Lublin 2005.
- Krapiec M. A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Krapiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.
- Kuksewicz Z., *Wyobraźnia jako władza duszy*, w: (red.) T. Michałowska, *Wyobraźnia średniowieczna*, Warszawa 1996, s. 13-24.
- Libera, A. de, *Die Mittelalterliche Philosophie*, tłum. z franc. W. Fink, Munchen 2005
- Lisska A. J., *Aquinas use of phantasia*, „The Thomist”, XL, April 1976, s. 294-301.
- Mazur P. S., *O nazwach intelektu*, Lublin 2004.
- Muszyńska R., *Przyczyny duszy. Metafizyczne ujęcie duszy w Komentarzu św. Tomasza do traktatu <<O duszy>> Arystotelesa*, Warszawa 2003.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-5, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996 – 2002.
- Rosińska Z., *Spór o pamięć*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 13 (2004) 1.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000.
- Słownik grecko – polski, t. 1-2, red. O. Jurewicz, Warszawa 2001.
- Słownik Kościelny łacińsko – polski*, wyd. III, red. A. Jougan, Poznań – Lublin – Warszawa 1958.
- Stępień A. B. *Przypominanie jako źródło poznania*, „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984) 1. s. 115-126.
- Stępień A. B. *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001.
- Stępień T. *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003.
- Szyndler L., *Mowa serca jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „Edukacja Filozoficzna”, 22 (1996), s. 225-237.
- Szyndler L., *Mowa serca w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae”, 32 (1996) 2, s. 105-112.
- Terruwe A., Baars C., *Integracja psychiczna*, tłum. W. Unolt, Poznań 1987.
- Weisheipl J. A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań 1985.
- Wergiliusz, *Eneida*, tłum. T. Koczyłowski, opracowanie T. Sinko, Wrocław 1950.
- Witwicki, *Psychologia*, t. 1-2, Warszawa 1963.
- Woroniecki J., *Katolicka Etyka Wychowawcza*, t. I-II (II/1; II/2), Lublin 2000.
- Yates F. A., *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1977.

## ANEKS

### Tłumaczenie *De memoria et reminiscencia* (pierwsze trzy lekcje)<sup>351</sup>

#### Lekcja 1

n. 1. Jak mówi Filozof w VII ks. *O historii zwierząt*<sup>352</sup>: natura stopniowo przechodzi od istot nieożywionych do ożywionych, zgodnie z tym, że rodzaj (*genus*) istot nieożywionych występuje wcześniej niż gatunek roślin. Te ostatnie zaś w porównaniu do niektórych ciał mogą się wydawać ożywionymi, zaś w porównaniu do rodzaju istot żywych [zwierząt] są nieożywione. I podobnie [w postępowaniu] od roślin do istot żywych [zwierząt] następuje pewna ciągłość następstwa, ponieważ pewne zwierzęta [są] nieruchome i z konieczności przylegają do ziemi to wydają się mało różnić od roślin. Podobnie także w postępowaniu od istot żywych [zwierząt] do ludzi, można znaleźć takie [zwierzęta] w których można dostrzec pewne podobieństwo rozumu (*similitudo rationis*). Skoro bowiem roztropność jest właściwą cnotą ludzką (jest bowiem roztropność działaniem prawego umysłu/rozumu, jak jest powiedziane w VII ks. *Etyki*<sup>353</sup>), to można znaleźć pewne zwierzęta, które mają jakiś udział w roztropności. Nie dlatego jednak iż mają jakieś podobieństwo rozumu lecz dlatego, że instynktem natury są poruszane przez ujęcie zmysłowej części [duszy] do wykonania określonych działań i to wygląda jak gdyby działały z powodu [posiadania] rozumu. Należy bowiem do [cnoty] roztropności, aby roztropny był kierowany przez tę [sprawność] w tym co powinien zrobić przez rozważanie nie tylko teraźniejszości, lecz także i przeszłości. Stąd Cynceron w swojej *Retoryce*<sup>354</sup> części składowe cnoty roztropności umieszcza nie tylko [w rękach] samej opatrności, przez którą rzeczy przysze są ustalane, lecz także w poznaniu rozumowym przez które są rozważane rzeczy teraźniejsze oraz w pamięci przez którą są ujmowane [poruszane, przywracane] rzeczy przeszłe. Stąd również jest konieczne, aby i w innych zwierzętach w których występuje podobieństwo uczestniczenia w roztropności było nie tylko odczucie teraźniejszości, lecz także pamięć przeszłości. I dlatego Filozof na początku *Metafizyki*<sup>355</sup> mówi, że w niektórych zwierzętach pamięć łączy się z odczuwaniem (*sensu*) [czuciem, zmysłem] i dlatego to są roztropne.

n. 2. Lecz tak jak zwierzęta w porównaniu do człowieka mają niedoskonałą roztropność, podobnie niedoskonałą mają również i pamięć. BOWIEM jak niektóre zwierzęta wyłącznie pamiętają, tak ludzie zarówno pamiętają i przypominają sobie. I dlatego Arystoteles zaraz po (*gradatim*) księdze w której napisał o zmyśle (*De sensu*)<sup>356</sup>, który jest wspólny wszystkim zwierzętom, napisał o pamięci i przypominaniu (*De memoria et reminiscencia*). Jedno z nich występuje u ludzi, drugie zaś zarówno w ludzi jak i u zwierząt doskonałych (*animalibus perfectis*).

<sup>351</sup> Korzystam z wydania: *Sententia de memoria et reminiscencia*, w: *Thomae Aquinatis, Opera Omnia*, cum hypertextu in CD-ROM, auctore Roberto Busa, editio secunda, 1996. Pragnę serdecznie podziękować pani M. Szuligowskiej za wszelką pomoc i życzliwość a także za uwagi odnośnie do tłumaczenia.

<sup>352</sup> Arystoteles, *Zoologia* VIII, 1 (588b – 589a).

<sup>353</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* VII, 2 (1146a 9-10). „Działanie jest najwłaściwszą domeną człowieka rozsądnego”. Tamże, VI, ... (1140a 3) „Rozsądny w ogóle byłby ten, kto jest zdolny do trafnego namysłu”. Zob. tamże, VI, 5 (1140b 20) „Rozsądek jest trwałą dyspozycją do działania [cnotą] opartą na trafnym rozważeniu tego, co jest dobre dla ludzi”.

<sup>354</sup> Cynceron, *Rhetorica* II, c. 53.

<sup>355</sup> Arystoteles, *Metafizyka* I, 1 (980b 2-3). „Z natury więc zwierzęta rodzą się obdarzone czuciem. I u jednych łączy się z nim pamięć, u innych natomiast nie. Toteż pierwsze są bardziej pojętne [roztropne] i zdolniejsze aniżeli te, którym brak tej zdolności zapamiętywania”.

<sup>356</sup> Chodzi o pierwszą część *parva naturalia*: *De sensu et sensibilibus – O Zmysłach i przedmiotach zmysłowych*.

n. 3. Ta księga jest bowiem dzielona na dwie części. W pierwszej części kładzie wstęp w którym przedstawia swój cel. W drugiej przechodzi do omawiania tych [rzeczy] o których zamierza, tam mówi *primum quidem igitur*. Odnośnie do pierwszej części mówi, że o dwóch [rzeczach] należy powiedzieć. Po pierwsze o pamięci i pamiętaniu, co jest ich aktem i na to obiecuje, że powie o trzech [rzeczach]. Po pierwsze mianowicie [z pośród tych trzech ostatnich] czym jest pamięć i czym jest pamiętanie, po drugie jaka jest przyczyna pamięci oraz po trzecie do jakiej części duszy należy władza (*passio*) pamiętania. Wszystkie bowiem działania zmysłowej części [duszy] są pewnymi doznaniem z tego względu, że czucie (*sentire*) jest doznawaniem czegoś.<sup>357</sup>

n. 4. Po drugie<sup>358</sup> obiecuje, że powie o przypominaniu. Po to, aby się nie wydawało, że tym samym jest przypominać i pamiętać, dodaje pewien znak różnicy między nimi z punktu widzenia człowieka, w którym to znaku pojawiają się każda z tych dwóch. Nie występuje bowiem w tych samych ludziach zarówno dobra pamięć jak i dobre przypominanie. Lecz tak jak to często się pojawia, że ci lepiej pamiętają, którzy są powolni w odkrywaniu i uczeniu się. Ci zaś są lepiej przypominającymi, którzy są żywego usposobienia do odkrywania z siebie i są dobrze uczącymi się od innych.

n. 5. Racją tego jest to, że różne zdolności [sprawności] ludzi do działań duszy pochodzą [rodzą się, zdarzają się] z różnych dyspozycji ciała. Widzimy bowiem w [rzeczach] cielesnych, że te, które trudno i wolno przyjmują wrażenia, dobrze je zachowują, tak jak kamień, a te które z łatwością przyjmują, nie zachowują dobrze, tak jak woda. I chociaż czymś innym jest nic nie pamiętać i czym innym dobrze zachowywać rzeczy raz przyjęte, to stąd wynika, że dobrze pamiętają ci którzy są wolni w odbieraniu [i] dobrze zachowują rzeczy przyjęte. Ponieważ bowiem ci, którzy łatwo chwytają, często też łatwo tracą. Lecz przypominać sobie jest pewnym odkrywaniem na nowo [rzeczy] wcześniej przyjętych nie zachowanych. I z tego powodu ci, którzy są żywego usposobienia do odkrywania i uczenia się nauk, są również tym, którzy sobie dobrze przypominają.

n. 6. Dalej, skoro powiedział pierwsze<sup>359</sup> zapewne zostanie przedstawiony cel. I po pierwsze określa czym jest pamiętać. Po drugie czym jest przypominanie sobie, tam mówi *de reminisci autem reliquum est dicere*. Odnośnie do pierwszego przedstawia trzy kierunki myślenia: po pierwsze wykazać czym jest pamiętać, po drugie do której części duszy należy, gdy mówi *quoniam autem de phantasia*. Po trzecie ze względu na jaką przyczynę jest czyniona, tam gdzie mówi *dubitabit autem utique aliquis*. A ponieważ działania, sprawności i władze są odróżniane ze względu na przedmioty, dlatego odnośnie do pierwszego<sup>360</sup> czyni podwójnie. Po pierwsze zapowiada co jest przedmiotem pamięci, a po drugie stwierdza czym jest pamięć, gdy mówi *est quidem igitur memoria*. Odnośnie do przedmiotu pamięci czyni dwie [uwagi]. Pierwsza odnosi się do tego o czym myśli (*intentio*), a druga pokazuje cel, tam a nie zaś rzeczy przyszłe. Mówi zaś, że po pierwsze do określenia pamięci konieczne jest w pierwszej kolejności przyjąć jakie są rzeczy pamiętane (*memorabilia*), ponieważ przedmioty są wcześniejsze niż akty, jak i akty są wcześniejsze od możliwości, jak jest powiedziane w II ks. *O duszy*<sup>361</sup>. Konieczne jest zaś to określić, ponieważ często zdarzają się błędy odnośnie do tego, jako że niektórzy uważają, że niektórzy mają pamięć, choć jej nie mają.<sup>362</sup>

n. 7. Mówiąc zaś dalej nie przedstawia celu. I po pierwsze mówi, że nie ma pamięci rzeczy przyszłych. Po drugie mówi, że nie ma pamięci rzeczy teraźniejszych, tam *neque praesentis*. Po trzecie [mówi], że pamięć dotyczy rzeczy przeszłych, gdy mówi *memoria autem facti est*.

<sup>357</sup> Działanie zmysłów polega na odczuwaniu czegoś. Są „wybitnie” bierne.

<sup>358</sup> Odnośnie pierwszej części.

<sup>359</sup> Do tej pory trwały rozważania wstępne (*prooemium*).

<sup>360</sup> Odnośnie do tego, czym jest pamięć.

<sup>361</sup> Arystoteles, *De Anima* II, 4 (415b). Zob. *Metafizyka* IX, 8 (1049b 5-25).

<sup>362</sup> Chodzi o pewne zwierzęta, które mogą nie mieć pamięci, a która jest im przypisywana.

Z tego powodu mówi, że nie zdarza się pamiętać rzeczy przyszłe, lecz odnośnie do tych może być mniemanie [opinia, zdanie] z części zdolności poznawczej wtedy mianowicie, gdy pewne [rzeczy] są mniemane o czymś co będzie w przyszłości, może być również nadzieja z części władzy dążeńowej, wtedy mianowicie, gdy nadzieja niekiedy zmierza do przyszłości. Mówi zatem, że jest jakaś wiedza rzeczy przyszłych, która może być wiedzą rzeczy na które ma się nadzieję (*sperativa scientia*). Niektórzy nazywają ją wiedzą wróżbiarską, ponieważ przez nią mogą poznać to, co w przyszłości nastąpi co do czego mają nadzieję. Lecz skoro nadzieja [dotyczy] rzeczy przyszłych, które może człowieka zdobyć, to tego rodzaju są rzeczy przyszłe, o których nie może być wiedzy, wydaje się bowiem, że nie może być wiedzy o rzeczach przyszłych na które ma się nadzieję (*scientia sperativa futurorum*).

n. 8. Zostało więc powiedziane, że o przyszłych wydarzeniach rozważanych według siebie nie może być wiedzy. Lecz skoro w przyczynach swoich są rozważane, to może być o nich wiedza. Wedle tego bowiem jakieś wiedze poznają, że są jakieś inklinacje do przyczyn odnośnie do tych skutków. Tak zaś i wiedza przyrodnicza jest o rodzeniu i ginieciu. I w ten sposób astrologowie mogą dzięki [przez] swojej wiedzy przepowiadać przyszłe wydarzenia przez oczekiwanie [spodziewanie się] jak np. urodzaj lub nie urodzaj przepowiadają z ułożenia [dyspozycji] ciał niebieskich ku takim skutkom.<sup>363</sup>

n. 9. Następnie skoro mówi, że pamięć nie dotyczy teraźniejszości, pokazuje, że nie ma pamięci rzeczy teraźniejszych. Lecz jak mówi, to odnosi się do zmysłów przez które ani rzeczy przyszłych, ani tego co dokonane, czyli przeszłych nie poznajemy, a jedynie tylko teraźniejszość.

n. 10. Następnie skoro mówi o pamięci pokazuje, że pamięć jest [dotyczy] rzeczy przeszłych. I to uzasadnia z powszechnego sposobu mówienia. Skoro bowiem coś jest obecne, jak np. ktoś obecnie widzi biel, nikt nie powie, że pamięta biel, tak jak nikt nie powie, że pamięta to, co przez intelekt w akcie zostało zrozumiane, chociaż ktoś aktualnie rozumie i poznaje. Lecz skoro wspólnie ludzie widzą biel, i to nazywają czuciem, zaś rozumienie czegoś w akcie nazywają poznaniem. Skoro zaś ktoś ma wiedzę habitualną [nabytą] (*scientiam habituaem*) i władzę zmysłową bez ich aktów lub ich działań, to wtedy mówi się, że pamięta przeszłe akty. Na przykład, gdy intelekt rozważa, że trójkąt ma trzy kąty równe dwóm kątom prostym i przypadkowo zmysłowo widzi opisaną figurę, to z tej części działań intelektualnych ktoś pamięta, ponieważ nauczył się od innego, lub ponieważ zostało to wymyślone przez niego samego. Zaś z części zmysłowego ujęcia pamięta, ponieważ usłyszał lub zobaczył, lub też innym zmysłem uchwycił. Zawsze bowiem skoro dusza pamięta, to oznajmia, że ona wcześniej coś usłyszała lub poczuła lub poznała intelektem.

n. 11. Z tego jest oczywistym, że nie jest zamiarem Filozofa mówić, że pamięć nie może być tych rzeczy, które są w teraźniejszości, lecz samych tych, które były w przeszłości. Mogą bowiem jakoś pamiętać nie tylko ludzie, którzy umarli, lecz także ci, którzy żyją, tak jak o kimś mówi się, że przypomina sobie siebie według Wergiliusza: „nie takich rzeczy doznał Odyseusz, zapomniał o sobie człowiek z Itaki pod wpływem takich przeżyć”.<sup>364</sup> Przez to chciał rozumieć, że pamiętał siebie. Lecz celem Filozofa jest mówić, że pamięć jest rzeczy przeszłych, o ile odnoszą się do naszego ujęcia, tzn. że wcześniej czujemy lub poznajemy bez jakiejś różnicy czy rzeczy według siebie rozważane są w teraźniejszości, czy nie.

n. 12. Dalej skoro mówi, to stwierdza z przesłanki o tym, czym jest pamięć: ponieważ nie jest zmysłem, gdyż on sam jest do [rzeczy] teraźniejszych; ani nie jest mniemanem, które może odnosić się do rzeczy przyszłych. Lecz trzeba, żeby do czegoś spośród tych odnosiła się albo na sposób sprawności, np. jeśli jest jakąś siłą trwałą lub przez sposób odczuwania, np. jak jest jakieś wrażenie przemijające. Tak bowiem pamięć odnosi się do zmysłu lub mniemania,

<sup>363</sup> Najpierw astrologowie musieli mieć pewną wiedzę o wpływie cyklu księżyca na urodzaj. Później przepowiadali kiedy wypadnie urodzaj na podstawie np. nowiu księżyca.

<sup>364</sup> Wergiliusz, *Eneida* I, 629.



skoro zachodzi jakiś czas pośredni (*tempus medium*) między wcześniejszym ujęciem zmysłu czy zdaniem sądu intelektualnego a pamięcią wynikającą, tak aby mogła być pamięć wcześniejszego zrozumienia. Ponieważ tego, co teraz jest rozważane w tym teraz, nie ma pamięci, jak zostało powiedziane, lecz zmysł z pewnością dotyczy terażniejszości, zaś nadzieja przyszłości, a pamięć przeszłości. I dlatego wypada, żeby wszelka pamięć była wraz z czasem pośrednim między nią samą, a wcześniejszym rozumieniem.

n. 13. Z tego stwierdza, że tylko istoty żywe, które mogą odczuwać czas pamiętają. I tą częścią duszy pamiętają, którą odczuwają czas. O tym zaś zostanie powiedziane w następnych zdaniach.

## Lekcja 2

n. 1. Gdy Filozof wykazał czym jest pamięć, następnie udowodnił do której części duszy ona należy. A to uczynił na dwa sposoby. Po pierwsze pokazał coś, co jest konieczne do wyjaśnienia swego zamierzenia. I po drugie dowodzi swego zamiaru gdy mówi o jakościach wielkości i ruchu: *magnitudinem autem et motum*. Odnośnie swojego zamiaru pokazuje: na pierwszym miejscu wskazując co zamierza, na drugim miejscu pokazuje to, co powiedział przez przykład, bowiem samo doznawanie to ukazuje *accidit enim eadem passio*. Po trzecie wskazuje przyczynę dla której należy to wyjaśnić gdzie indziej *propter quam igitur causam*. Pokazuje więc pierwsze przez to, co w ks. *O duszy*<sup>365</sup> jest powiedziane o tym czym jest wyobraźnia (*phantasia*). A jest ona ruchem wykonanym od zmysłu wedle aktu. W tej księdze jest powiedziane, że nie zdarza się poznać człowieka bez [jakiegoś] wyobrażenia.

n. 2. Następnie skoro mówi, to wypada, żeby dowiódł to, co na końcu powiedział. Mogłoby się to komuś wydawać niezgodne, że nie może poznawać bez wyobrażenia, skoro wyobrażenie jest podobieństwem rzeczy cielesnych. A przecież poznanie (*intelligere*) dotyczy rzeczy powszechnych [powszechników], które są z [rzeczy] szczegółowych abstrahowane. I dlatego do wykazania tego wprowadza pewien przykład, mówiąc że [o tyle wyobraźnia] odnosi się do intelektu, o ile ten potrzebuje wyobrażenia. Tak jak zdarza się w opisach figury geometrycznej, w których opisuje się jakiś trójkąt, który byłby jakiejś określonej wielkości (*quantitatis*). A przecież geometra w swoim dowodzeniu nie korzysta z jakiejś określonej wielkości trójkąta, podobnie i dla człowieka chcącego poznać pewną rzecz stawia się przed oczyma wyobrażenie jakiejś określonej wielkości,

tak jak pojedynczości, np. chcącemu poznać człowieka wyjdzie naprzeciw wyobrażenie jakiegoś człowieka dwułokciowego.<sup>366</sup> Lecz intelekt poznaje człowieka o ile jest człowiekiem, nie zaś dlatego, że ma tę wielkość.

n. 3. Lecz ponieważ intelekt może poznać naturę wielkości, dlatego przyłącza to [do argumentów], że jeśli te, które powinny być poznane (*intelligi*), są tak wielkie wedle swojej natury, np. linia, powierzchnia, liczba a nie są skończone tak jak [są] określone określeniem pojedynczości, to nie mniej jednak stawia przed oczyma wyobrażenie wielkości określonej. Tak bowiem jak chcącemu poznać linię, wychodzi naprzeciw wyobrażenie linii dwu

<sup>365</sup> Arystoteles, *O duszy* III, 3 (428 b – 429 a). „Wyobraźnia nie jest ani postrzeżeniem ani mniemaniem, ani ich syntezą. Rzecz, która się porusza, jest w stanie wprawić w ruch inną rzecz. Otóż wyobrażenie zdaje się być pewnym rodzajem ruchu i nie może powstać niezależnie od postrzeżenia; powstaje jedynie w jestestwach, które postrzegają i w odniesieniu do rzeczy, które są przedmiotami właściwymi zmysłów. Ruch może powstać pod wpływem działania zmysłu; i taki ruch jest z konieczności podobny do postrzeżenia. [...] Wyobrażenie można zdefiniować jako: ruch wywołany przez aktualne postrzeżenie. A ponieważ wzrok jest najwybitniejszym zmysłem, dlatego wyobraźnia (*φαντασία*) uzyskała swą nazwę od światła (*φως*), bez światła bowiem jest niemożliwe widzenie”.

<sup>366</sup> Może chodzić o człowieka, który ma zawsze dwa łokcie i po tym się go poznaje. Można to również odnieść do miary długości. Łokieć był jednostką, odpowiadającą długości części ręki, od stawu łokciowego do czubka środkowego palca dłoni. W zależności od i miejsca wynosił od około 0,47 m do 0,78 m. W porównaniu do innych miar, to była to 1/3 sążnia, bądź 2 stopy.

stopowej.<sup>367</sup> Lecz intelekt poznaje wyłącznie według natury wielkości, nie zaś według tego, że ta wielkość jest dwustopowa.

n. 4 Następnie, skoro mówi dlaczego to pokazał, do owego rozumienia dołącza to i mówi, że do innego sposobu rozumienia należy przypisywanie przyczyn. Dlatego, że nic nie może człowiek poznać bez ciągłości i czasu. Co się zdarza o ile człowiek nie może poznać bez wyobrażenia. Trzeba, żeby wyobrażenia była z ciągłości i czasu tym, co jest podobieństwem rzeczy pojedynczych, które jest tu i teraz, czego nie może poznać bez wyobrażenia. Dlatego zaś człowiek nie może poznać bez wyobrażenia, że z łatwością może przypisać sposób rozumowania [jak wyżej przez przyczyny] o ile do pierwszego ujęcia postaci intelektualnej, które od wyobrażenia jest abstrahowane, wedle nauki Arystotelesa zawartej w ks. III *O Duszy*<sup>368</sup>. Lecz doświadczenie pokazuje, że ten, który otrzymał wiedzę intelektualnie poznawczą (*scientiam intelligibilem*)<sup>369</sup> przez postać intelektualną (*species intellectas*), nie może w akcie rozważać tego czego wiedzę posiada, chyba że przyjdzie mu [z pomocą] jakies wyobrażenie. I stąd wynika, że zniszczywszy narzędzie wyobrażeń, człowiekowi to w ten sposób przeszkadza, że nie może nie tylko poznawać na nowo, lecz także, że nie może poznawać tych [rzeczy], które wcześniej poznał, to zaś występuje u frenetyków.

n. 5. Mógłby ktoś aż dotąd mówić, że postacie intelektualnie poznawcze (*species inteligibiles*) tak długo zostają w intelekcie możliwościowym człowieka jak długo on aktualnie poznaje. Skoro zaś kończy aktualnie poznawać one giną i przestają być w intelekcie w taki sposób jak przestaje być światło w powietrzu, pod nieobecność ciała świecącego. I dlatego jest koniecznym, że jeśli intelekt chce na nowo poznawać, to po raz kolejny musi zwrócić się do wyobrażenia aby pozyskać postać intelektualnie poznawczą.

n. 6. Lecz to jest wyraźnie przeciwne słowom Arystotelesa w ks. III *O duszy*<sup>370</sup>, gdzie mówi, że kiedy intelekt możliwościowy sprawia [rzeczy] pojedyncze intelektualnie poznawczymi (*inteligibilia*), tzn., że poznaje przez ich postacie. Wtedy jest w możliwości do poznawania w akcie. Sprzeciwia się to sposobowi rozumowania, że skoro postacie intelektualnie poznawalne są dostrzegane w akcie w intelekcie możliwościowym w sposób nieporuszony, wedle swego sposobu, to intelekt możliwościowy posiada postacie intelektualnie poznawcze, chociaż aktualnie nie poznaje. Nie jest to tak jak we władzach zmysłowych, w których ze względu na budowę organów cielesnych inne [jest] przyjmowanie wrażeń, co sprawia, że się czuje w akcie i inne jest zatrzymywanie, skoro również rzecz aktualnie nie jest odczuwana, jak utrzymuje Awicenna. Lecz odbywa się to ze względu na różny sposób bytowania form intelektualnie poznawalnych; albo według możliwości czystej tak jak [jest] znajdować się, czy nauczyć się czegoś, albo według aktu czystego tak jak gdy aktualnie poznaje, albo wreszcie w sposób pośredni, między możliwością i aktem, jak jest bycie w sprawności. Więc nie tylko ze względu na to wymaga intelekt możliwościowy ludzkiego wyobrażenia, aby zdobył postać intelektualnie poznawalną, lecz także aby ją w jakiś sposób oglądał w wyobrażeniach. I to jest powiedziane w ks. III *O duszy*<sup>371</sup>. Władza intelektualna więc poznaje postacie w wyobrażeniach.

---

<sup>367</sup> Długość stopy również jako jednostki długości wahała się od 0,2 m do 0,45 m. W krajach anglosaskich równa była 0,348 m.

<sup>368</sup> Arystoteles. *O duszy* III, 7 (431 b). „Władza intelektualna ujmuje zatem formy w wyobrażeniach”. P. Siwek komentuje to: „Wyobrażenie nie jest tym, co rozum pojmuje, lecz tym, w czym on ujmuje swój (myślowy) przedmiot”. Zob. Arystoteles, *Dzieła wszystkie* t. 3, Warszawa 2003, s. 133.

<sup>369</sup> Tłumacząc *inteligibilia* za M. A. Krąpcem, jako [rzeczy] intelektualnie poznawalne. Zob. tenże, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 175. M. Gogacz odróżnia łączy zagadnienie przedmiotów poznawalnych (*inteligibilia* i *sensibilia*) z zagadnieniem *species*. Jest ono ujęciem, „wyjaśnia realny skutek oddziaływania bytu na władzę poznawczą”. Tenże, *Doprecyzowanie problemu „species”*, SPCh, 31 (1995) 2, s. 69.

<sup>370</sup> Arystoteles, *O duszy* III, 4 (429 a). „Dlatego rozum nie może mieć żadnej innej natury oprócz tej: być w możliwości do poznania”.

<sup>371</sup> Arystoteles, *O duszy* III, 7 (431 b).

n. 7. Tego zaś przyczyną jest, że ponieważ działanie odnosi się odpowiednio do zdolności (*virtuti*) i istoty: władza intelektualna zaś człowieka jest we władzy zmysłowej, jak jest powiedziane w ks. II *O duszy*<sup>372</sup>. I dlatego właściwym działaniem jest poznawać [rzeczy] intelektualnie poznawalne (*intelligibilia*) w wyobrażeniach, tak jak działaniem intelektu substancji oddzielonej jest poznawanie rzeczy wedle siebie poznawanych [wedle swego rodzaju intelektu]. I dlatego tego przyczyna powinna być pokazana przez metafizyka, do którego należy rozważanie różnych stopni intelektów.<sup>373</sup>

n. 8. Dalej gdy mówi o wielkości, wykazuje do jakiej części duszy należy pamięć. I po pierwsze wykazuje to przez sposób rozumienia (*rationem*). Po drugie pokazuje przez znak, gdy mówi *unde et alteris*. Po trzecie wreszcie stwierdza cel, mówiąc *cuius quidem igitur*. Mówi więc po pierwsze, że konieczne jest, aby tą samą częścią duszy była poznawana wielkość i ruch, dzięki której jest poznawany także czas. Te bowiem trzy [przypadłości] następują zarówno w podziale jak i w tym co ma istnienie nieskończone i skończone, jak jest dowiedzione w ks. VI *Fizyki*<sup>374</sup>.

n. 9. Wielkość zatem jest poznawana przez zmysł, jest bowiem jednym z przedmiotów zmysłowo poznawalnych przez zmysł wspólny. Podobnie zaś i ruch, szczególnie lokalny jest poznawany o ile jest poznawany różnica odległości. Czas zaś jest poznawany o ile jest poznawane wcześniej i później w ruchu. Stąd zaś [te trzy] mogą być poznawane zmysłem. Podwójnie zaś jest coś poznawane zmysłem. Po pierwsze przez przemianę [jaka zachodzi od] zmysłu do przedmiotu zmysłowego. I tak poznaje się zarówno rzeczy, które są właściwie poznawane zmysłowo, jak również wspólnie, dzięki zmysłom właściwym i od zmysłowi wspólnemu. Po drugie jest coś poznawane zmysłem dzięki wtórnemu ruchowi. Ponieważ ruch wychodzi od pierwszej zmiany zmysłu i rzeczy zmysłowo poznawalnej. Tam w każdym razie taki ruch powstaje, kiedy nie jest obecny przedmiot zmysłowo poznawalny. Ten ruch należy już do wyobraźni, jak to zostało przedstawione w dziele *O duszy*<sup>375</sup>. Wyobraźnia zaś wedle tego, co pojawia się przez jej wtórną przemianę jest możliwością [władzą] zmysłu wspólnego. Idzie zaś za całą przemianą zmysł, który zaczyna się od zmysłów właściwych i zmierza do zmysłu wspólnego. Stąd jest przedstawione, że te trzy jakości, mianowicie: wielkość, ruch i czas wedle tego są w wyobrażeniu o ile są rozumiane i poznawane przez zmysł wspólny.

n. 10. Pamięć zaś nie jest tylko zmysłowa, jak np. skoro ktoś pamięta, że odczuł. Jest także intelektualnie poznawalna (*intelligibilium*), mianowicie gdy ktoś pamięta, że coś zrozumiał. Poznanie nie jest zaś bez wyobrażenia. Rzeczy zmysłowo poznawalne giną, gdy od zmysłu nie są [na nowo] chwywane, a nie jest tak jednak z wyobrażeniem, gdyż poznawanie nie jest [możliwe] bez wyobrażenia, jak wyżej zostało powiedziane. Stąd stwierdza, że pamięć należy do intelektualnej części duszy *per accidens*, zaś *per se*<sup>376</sup> należy wpierw do zmysłowej części, mianowicie zmysłu wspólnego. Powiedziano bowiem wyżej, że poznający ustanawia w wyobrażeniu pewne określenie, przez które może intelekt według siebie (*secundum se*) rozważać rzecz nieobecną. Do pamięci zaś należy ujmowanie czasu według jakiegoś określenia, według mianowicie odległości od teraźniejszego teraz. Stąd pamięć *per se* służy do ukazywania wyobrażenia, zaś *per accidens* należy do ukazywania sądu intelektu (*iudicium intellectus*).

n. 11. Mogłoby się komuś wydawać z tego co się tu mówi, że wyobraźnia i pamięć nie są władzami oddzielonymi (*distinctae*) od zmysłu wspólnego, lecz są jego możliwościami

<sup>372</sup> Arystoteles, *O duszy* II, 3 (415 a).

<sup>373</sup> Kwestię badania stopni intelektów Tomasz zajmował się pisząc *Summa contra Gentiles*. Zob. *Contra Gentiles* I, 3.

<sup>374</sup> Arystoteles, *Fizyka* VI, 4 (235 a - b).

<sup>375</sup> Arystoteles, *O duszy* II, 3 (429 a).

<sup>376</sup> Nie tłumaczę tych określeń, ponieważ są często stosowane w literaturze filozoficznej na określanie kategorii bytu. Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 157;

(*passiones*). Lecz Awicenna w sposób rozumowy wykazał, że są różnymi (*diversas*) władzami (*potentias*). Skoro bowiem władze zmysłowe są aktami narządów cielesnych, to konieczne jest, aby do różnych władz odnosiło się zarówno przyjmowanie form zmysłowo poznawalnych, które należy do zmysłu jak również ich zachowywanie, które należy do wyobraźni. Podobnie widzimy w rzeczach cielesnych, że do innej zasady należy przyjmowanie i zachowywanie: rzeczy wilgotne dobrze przyjmują, zaś suche i twarde dobrze zachowują. Wprost zaś do tych zasad odnosi się przyjmowanie formę i zachowywanie przyjętej przez zmysł, dotyczy to także jakiegoś celu, nie ujętego przez zmysł. Ponieważ władza oceniająca (*aestimativa*) jest tą, która przyjmuje w niektórych istotach żywych [zwierzętach], to władza pamiętająca (*memorativa*) zachowuje je. Jej właściwością jest [cechą] pamiętać nie w sposób absolutny, lecz według sposobu w jaki została ujęta [forma poznawcza] w przeszłości przez zmysł lub intelekt.

n. 12. Można twierdzić, że jest jeden korzeń różnych władz. Jest on zarazem początkiem innych władz, których akty są poprzedzane przez akt pierwszej władzy [wcześniejszej]. Tak jak władza odżywiania (*nutritiva*) jest jakby korzeniem władzy wzrostu (*augmentativae*) oraz rozmnażania (*generativae*). Za pomocy tej władzy korzystają inne pożywając się. Wprost (*similiter*) zaś zmysł wspólny jest korzeniem wyobraźni i pamięci, które biorą z aktów zmysłu wspólnego.

n. 13. Gdy dalej mówi, to i pokazuje, że powiedział przez dwa znaki. Z których pierwszy bierze się z części istot żywych mających pamięć. Mówi, że ponieważ pamięć *per se* jest najpierw władzą zmysłową, to wynika stąd, że pamięć może znajdować się w owych zwierzętach mających zmysł i nie posiadających intelektu. Może znajdować się także nie tylko w ludziach i tych, którzy posiadają różne swoje mniemania, odnoszące się do intelektu spekulatywnego ale także w tych, którzy mogą posiadać roztropność należącą do intelektu praktycznego. Jeśli zaś pamięć byłaby jakąś z władz intelektualnych, to nie miałoby jej wiele innych istot żywych o których jasno wiadomo, że jednak mają pamięć, a nie posiadają intelektu. I pewnie nie mogłaby mieć pamięci żadna z pośród [istot] śmiertelnych, poza człowiekiem, gdyż on sam tylko spośród śmiertelnych ma intelekt.

n. 14. Mówi zaś *forte* (pewnie) ze względu na tych, którzy zastanawiali się, czy mają intelekt jakieś inne spośród zwierząt poza człowiekiem. Zastanawiali się ze względu na dzieła, podobne dziełom rozumnym, jak są np. dzieła wykonane przez małpy i inne tego rodzaju zwierzęta.

n. 15. Podaje ten znak tam, ponieważ nie wynika to, że zwierząt nie mających pamięci. I mówi, że jest jasne, że pamięć należy *per se* do części zmysłowej. Dlatego, że teraz, skoro stwierdzamy, że tylko człowiek, spośród śmiertelnych ma intelekt, to mówimy, że nie mają pamięci wszystkie zwierzęta, lecz jedynie te mają pamięć, które odczuwają czas. Niektóre zaś zwierzęta nic nie odczuwają jak tylko terażniejszość i przedmioty zmysłowo poznawalne. Tak jak pewne zwierzęta nieruchome, które poprzez to mają nieokreśloną wyobraźnię, jak jest powiedziane w ks. II i III *O duszy*<sup>377</sup> i poprzez to nie mogą poznać wcześniej i później i w związku z tym nie mają pamięci. Zawsze bowiem, skoro dusza działa przez pamięć, jak zostało powiedziane, zarazem czuje, że to wcześniej widziała, albo słyszała, albo też nauczyła się: wcześniej zaś i później należy do czasu.

n. 16. Stąd skoro [tak] mówi, stwierdza swój cel. I mówi, że jest wykazane z przesłanek do której części duszy należy pamięć, ponieważ należy do tej, do której należy wyobraźnia. I że [te rzeczy] są *per se* rzeczami pamiętanymi (*memorabilia*), co do których jest wyobraźnia, mianowicie rzeczy zmysłowo poznawalne (*sensibilia*). Te zaś rzeczy pamiętane *per accidens* są intelektualnie poznawalne (*memorabilia* są *intelligibilia*), które dzięki wyobraźni są

---

<sup>377</sup> Arystoteles, *O duszy* II, 3 (415 a); III, 11 (434 a).

ujmowane przez człowieka.<sup>378</sup> I stąd wynika, że istoty, które mają delikatne i duchowe rozumienie mniej muszą pamiętać. Bardziej zaś są rzeczy pamiętane przez te [istoty], które są grube i zmysłowe. I stąd jest również konieczne, że jeśli chcemy łatwiej pamiętać pewne pojęcia intelektualnie poznawalne to powinniśmy łączyć je z pewnymi innymi wyobrażeniami, jak powiedział Cyceron w *Retoryce*. Pamięć jednak przez pewnych [myślicieli] jest położona w części władz intelektualnych, według tego, że dzięki pamięci poznaje się zachowane [postacie] wszystkich sprawności, które należą do intelektualnej części duszy.

### Lekcja 3

n. 1 Skoro Filozof wykazał czym jest pamięć i do której części duszy należy wykazał jaka jest przyczyna pamiętania. I odnośnie tego uczynił podwójnie. Po pierwsze przedstawił wątpliwość. Po drugie rozwiązał tam, gdzie powiedział *aut est ut contingit*. Odnośnie pierwszego czyni potrójnie: po pierwsze więc porusza wątpliwość, po drugie wykazuje coś, do czego odnosi się wątpliwość tam gdzie powiedział: *manifestum enim quoniam oportet*. Po trzecie wprowadza racje do kwestii, gdy mówi: *sed si tale accidens*. Mówi więc po pierwsze, że może ktoś wątpić, że pewne pamiętane doznanie obecnie porusza duszę: mianowicie rzecz, którą pamiętamy będzie nieobecna, to z tego względu wątpimy, czy pamiętamy to, co nie jest terazniejsze mianowicie rzecz a nie pamiętamy doznania terazniejszości.

n. 2 Dalej skoro mówi, że jest wykazane, wyjaśnia co wcześniej przedstawił, mianowicie pewne doznanie, które jest w duszy, gdy pamiętamy. Pierwsze wyjaśnia przez przyczynę, drugie przez znaki, gdy mówi *unde et his quidem*. Mówi więc po pierwsze, że jest jasne iż koniecznie musi rozumieć takie doznanie pochodzące ze zmysłów, które powstało w duszy i w organie ożywionego ciała. Mówimy, że pamięć duszy jest jakby dyspozycją (*habitus*), którego doznanie jest pewnym obrazem, gdy przedmiot zmysłowy wyciska swoje podobieństwo w zmyśle. Ten obraz pozostaje w wyobrażeniu nawet wtedy, gdy przedmiot nie jest obecny. I dlatego dodaje, że poznanie, które powstaje od przedmiotu zmysłowego w zmyśle, odbija w wyobraźni pewien rodzaj kształtu zmysłowego pozostającego także po odejściu przedmiotu zmysłowego. To się dzieje, gdy ten, kto pieczętuje pierścieniem wyciskając pewną figurę w wosku. Ta figura pozostawia znak gdy pierścień zostanie oderwany.

n. 3 Mówi *in anima et in parte corporis*, ponieważ tego rodzaju doznanie należy do części zmysłowej, zmysł jest aktem organu cielesnego. Tego rodzaju doznanie nie należy do samej duszy, lecz do jej połączenia (*ad coniunctum*) z ciałem. Pamięć zaś nazywa dyspozycją tej części, ponieważ pamięć jest w części zmysłowej. I dlatego czasami nie chwytamy aktualnie rzeczy, które przechowujemy w pamięci, lecz trzymamy na sposób dyspozycji (*habitualiter*).

n. 4 Następnie skoro mówi *unde*, wyjaśnia to przez znaki, mianowicie, że w pamiętaniu byłoby wymienione doznanie terazniejsze. I mówi, że tego rodzaju doznanie jest konieczne, by mówić o pamiętaniu. Zdarza się bowiem, że niektórzy nie mają pamięci, ponieważ podlegają zbyt wielu poruszeniom, lub ze względu na doznania cielesne, jak u chorych bądź pijanych, lub u tych, którzy są burzliwi albo gniewliwi, lub miotają nimi pożądania. Nie mają dobrej pamięci także ci, którzy nie mają odpowiedniego wieku – ze względu na rośnięcie lub zmniejszanie się – to dlatego, że ciało ludzkie podlega zmianom, przez co nie mogą zatrzymać doznań pochodzących z rzeczy zmysłowych. Podobnie zdarza się, gdyby ktoś chciał pieczęć odznaczyć w wodzie płynącej. Ze względu na płynność ginie kształt.

---

<sup>378</sup> *Memorabilia per se* są zmysłowe o ile odnoszą się do wyobraźni i wyobrażeń. Zaś *memorabilia per accidens* są intelektualne o ile intelekt je wydobywa z wyobrażeń.

n. 5 Występują jeszcze inne przypadki w których niektórzy nie chwytają minionych (*praedicta*) wrażeń. Niekiedy ze względu na chłodem zmrożone usposobienie (*humores*)<sup>379</sup>, co występuje u tych, którzy odczuwają wielki strach: w ich duszy ze względu na chłód nie może zatrzymać się żadne wrażenie. Filozof przedstawia przykład starożytnych budynków. Na nową ścianę z pewnością można nakładać farbę (*cementum*), od niej nie odpadnie w przeciwieństwie do starej. Niekiedy zdarza się (brak pamięci) nie ze względu na chłód, lecz z powodu twardości naturalnej tego w czym powinno być zapisane doznanie. Ciała ziemskie bowiem stają się twarde pod wpływem ciepła, zaś wodne twardnieją pod wpływem zamrożenia. Ze względu na te przyczyny ci, którzy są młodzi, tak jak chłopcy a także starcy bywają bez pamięci, ponieważ ciała chłopców są w ruchu – gdyż rosną, starców zaś ciała ulegają zmniejszaniu. Dlatego w żadnych z tych (osób) nie jest dobrze zachowywane wrażenie.

n. 6 Zdarza się jednak, że w tych, którzy w młodości przyjęli do pamięci, mocno to trzymają ze względu na gwałtowność poruszenia. Wynika to z tego, że to co bardziej podziwiamy, to również lepiej pamiętamy. Podziwiamy zaś rzeczy nowe i niezwykłe: dzieciom bardziej przychodzi zdziwienie nowością świata, gdyż jest dla nich niezwykły; i z tego powodu bardziej pamiętają. Jednak ze względu na złączenie się ze zmieniającym się ciałem, naturalnie przychodzi im to, że są słabszej pamięci. Dołączyć do tego można podobne przypadki u tych ludzi u których nie wydaje się być dobra pamięć: ani ci, którzy są szybkiego usposobienia w chwytaniu, ani ci którzy są bardzo wolni nie mają dobrej pamięci. Ci, którzy są szybkiego usposobienia, są bardziej wilgotni niż trzeba. Człowiek wilgotny łatwo przyjmuje wrażenia. Ci zaś, którzy są wolni, są usposobienia bardziej twardego – i dlatego szybko nie zapisuje się wyobrażenie w ich duszy. *Duros autem non tangit* („twardych nie dotyka”), tzn. nie przyjmują wyobrażonych wrażeń.

n. 7 O tym co się tutaj mówi może komuś się wydawać inaczej, gdy np. ktoś będzie rozumiał oznaczoną przyczynę braku pamięci przez ruch podchodzący, który później objaśnił przez przykład młodych i starców. Po drugie, zaś oznaczył przyczynę z połączenia naturalnego, gdyż u niektórych przewyższa humor wodny a którzy są zimni i wolni i dlatego łatwiej giną w nich wrażenia wyobrażone, tak jak łatwiej rozpadają się budynki starożytnych. Albo też w niektórych przewyższa humor ziemski i oni ze względu na twardość nie chwytają wrażeń. I to potem wyjaśnił przez przykład usposobienia szybkiego i twardego.

n. 8 Jest to bowiem rozważane, dlatego że przypisał wrażenie wyobrażeń odbywa się w duszy i w części ciała, aby potem pokazać jak ludzie rozmaicie się mają do sposobu przyjmowania wrażeń, ze względu na różne usposobienie ciała.

n. 9 Następnie skoro mówi **sed si tale** doprowadza do pytania wcześniejsze założenia. I pierwsze wyjaśnia co było pokazane, podsumowuje bowiem pytanie. I mówi, że jeśli to zdarza się odnośnie pamięci, mianowicie, że jest w niej doznanie obecnego jakiegoś obrazu, należy sprawdzić, czy ktoś pamięta to doznanie, które obecnie jest w pamięci, czy może rzecz zmysłową, dzięki której w ten sposób stało się wrażenie.

n. 10 Po drugie gdy mówi **si quidem enim hoc**, przerzucił do jednej części i mówił, że jeśli ktoś mówi, że człowiek pamięta to doznanie terazniejsze, to wynika z tego, że nic nie pamięta z tego co nie obecne, co jest przeciwne wcześniejszym ustaleniom.

n. 11 Trzeci argument, gdy mówi **si vero illud** przerzucił na kolejne trzy powody. Z nich zaś pierwszy przedkłada mówiąc, że jeśli ktoś pamięta ową rzecz dzięki doznaniu, to wydaje się być niezgodne, że człowiek czuje to co jest terazniejsze, mianowicie doznanie i gdy jednocześnie pamięta to co jest nieobecne, czego nie może odczuwać. Powiedziane bowiem zostało, że pamięć należy do pierwszego pokładu zmysłowości – i tak nie wydaje się, by zmysł (*sensus*) był czymś innym a pamięć innym.

<sup>379</sup> Wiąże się to z koncepcją humorów – charakterów zaproponowaną przez Galena. Tomasz chce za Arystotelesem wskazać na związek pamięci z ciałem, szczególnie wpływ ciała na dyspozycję pamiętania.

n. 12 Później przedstawia racje (rozwiązanie), gdy mówi **et si est simile**. I mówi, że jeśli tego rodzaju doznanie, które jest obecnie pamiętane jest w nas pewnym kształtem lub rysunkiem (*figura aut pictura*) tego zmysłu w przedstawieniu pierwszego zmieszania zmysłu i przedmiotu zmysłowego, przez co więc pamięć będzie innym (*alterius*), mianowicie rzeczy i nie samego kształtu lub rysunku. Skoro bowiem kształt byłby zmysłem, jasnym byłoby i możliwym do ujęcia. I z tego doświadczenia jest oczywistym (*patet*), że to co pamiętamy badane jest przez intelekt odnośnie tego doznania lub czujemy to przez zmysły. Wydaje się to być niezgodne, że rzecz obecna podpada pod to ujęcie, którego nie chwytny, lecz pod coś innego.<sup>380</sup>

n. 13 Trzeci powód przedstawia, gdy mówi **quomodo igitur**. I pyta w jaki sposób coś mogłoby być przez zmysł wewnętrzny pamiętane, co nie jest w terażniejszości (*quod non est praesens*). Skoro bowiem zmysł zewnętrzny byłby podobny zmysłowi wewnętrznemu, to odpowiadałoby to temu, że zmysł zewnętrzny poznawał rzecz nie obecną w terażniejszości, gdy mianowicie widziałby lub słyszał rzecz nie obecną, co wydaje się być niezgodne.

n. 14 Następnie powiedział **aut est** gdy rozwiązał zaproponowane pytanie. I po pierwsze wykazał przez jaką przyczynę zachodzi pamiętanie. Po drugie wykazał jakie byłyby przyczyny tego, że dobrze coś w pamięci zachowujemy, dowiódł tego gdy powiedział **meditationes autem**. Po trzecie wyciągnął wnioski mówiąc **quod quidem igitur**. Odnośnie pierwszego poczynił dwie uwagi. Po pierwsze rozwiązał wątpliwość a po drugie wyjaśnił rozwiązanie przez znak, gdy powiedział **et ob hoc aliquando**. Odnośnie do pierwszego powiedział, że można potwierdzić ilekroć zdarza i przytrafia się to o czym zostało powiedziane, mianowicie, że ktoś czuje doznanie terażniejsze i pamięta rzecz nieobecną. I wprowadza przykład zwierzęcia namalowanego na tablicy, jest ono zarówno zwierzęciem namalowanym a także obrazem zwierzęcia. I chociaż ten sam byłby podmiot łączący te dwa, to jednak różnią się one z dwóch powodów: czymś innym jest rozważanie jego o ile jest namalowanym zwierzęciem i innym jest o ile jest obrazem zwierzęcia. Z tego powodu również i wyobrażenie może być w nas przyjęte (*accipi*) według tego że jest czymś w sobie (*aliquid in se*), lub według tego, że jest wyobrażeniem czegoś drugiego (*phantasma alterius*). I to pierwsze, które wedle siebie jest w pewien sposób badane, odnosi się do badania (*speculatur*) przez intelekt, lub fantazję należącą do części zmysłowej władz. To drugie zaś, które jest wyobrażeniem czegoś innego, co wcześniej albo odczuliśmy zmysłami lub poznaliśmy intelektem, rozważane tak, jako obraz prowadzący do czegoś innego jest zasadą pamiętania.

n. 15 I dlatego skoro dusza pamięta według sposobu wyobrażenia, to dusza zwraca się do siebie wedle siebie (*ad ipsum secundum se*) tak wydaje się dusza być obecną (*adesse*), lub przedmiot intelektualnie poznawany (*intelligibile*) jest oglądany przez intelekt w wyobrażeniu lub wprost wyobrażenie, które ujmuje władza wyobraźni. Jeśli zaś dusza zwraca się do wyobrażenia o ile jest wyobrażeniem czegoś innego i rozważa siebie tak jakby obraz jego, który wcześniej odczuliśmy zmysłami czy poznaliśmy intelektem – jak zostało powiedziane odnośnie do obrazu. I tak ten, kto nie widział Koriska i rozważa jego wyobrażenie jako obraz Koriska, natychmiast jest w nim jakieś doznanie tego rozważania i to natychmiast należy także do pamięci.

n. 16 I tak zdarza się w wyobrażeniu jakiegoś pojedynczego człowieka (tak jak w obrazie Koriska), który może rozważać coś według siebie a także według tego, że jest obrazem czegoś. To także zdarza się odnośnie do przedmiotów intelektualnie poznawalnych: ilekroć intelekt patrzy na wyobrażenie tak jak na pewien obraz zwierzęcia, jeśli zwraca się do siebie wedle siebie, tak tylko rozważany jest właśnie przedmiot intelektu. Jeśli zaś intelekt zwraca

<sup>380</sup> Nie pod ujęcie samo w sobie, lecz ujęcie jako wrażenia czegoś innego – co zostanie wyjaśnione później.

się do siebie o ile jest obrazem innego, to tak będzie zasadą pamiętania, co wyraża, gdy mówi **idest circa particularia**.

n.17 Tak więc jasne jest, że o ile dusza zwraca się do wyobrażenia, według tego, że jest formą zastrzeżoną (*reservata*) w części zmysłowej, tak jest aktem wyobraźni lub fantazji albo także rozważaniem intelektu odnośnie tego co uniwersalne. Jeśli zaś dusza zwraca się do siebie samej o ile jest obrazem czegoś, co wcześniej usłyszeliśmy albo zrozumieliśmy, to należy do aktu pamiętania. I ponieważ istnienie obrazu oznacza intencję w stosunku do formy, dlatego to pojawia się u Avicenny, że pamięć zwraca uwagę na intencję, zaś wyobraźnia na formę ujętą przez zmysły (*memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam*).

n. 18 Następnie skoro mówi **et ob**, to wyjaśnia co powiedział przez pewne znaki. I mówi, że ponieważ wtedy pamiętamy gdy zwracamy się do wyobrażenia, według tego że jest obrazem tego co wcześniej poznaliśmy zmysłami i intelektem i dlatego odnośnie aktu pamięci na trzy sposoby mają się ludzie.

n. 19 Czasem bowiem mimo tego, że jest w nas ruch wyobrażenia, które jest uczynione od tego czego doznaliśmy zmysłami, które mianowicie są pozostawione z pierwszego zmieszania zmysłu właściwego (zmysłowego) z przedmiotem zmysłowym, to jednak nie wiemy, czy ruch tych przedmiotów zdarza się w nas według tego, że wcześniej poznaliśmy coś zmysłami. I dlatego wątpimy czy pamiętamy coś czy nie.

n. 20 Drugi sposób zaś zdarza się gdy to, co znamy również przypominamy sobie, ponieważ wcześniej usłyszeliśmy lub zobaczyliśmy coś, czego wyobrażenie wtedy w nas się pojawia, co jest właściwe pamięci. To występuje o ile ten, ktoś spostrzega wyobrażenie poruszone przez inne wyobrażenie, lecz rozważone samo o ile jest obrazem czegoś innego, co wcześniej poznawaliśmy zmysłami czy intelektem.

n. 21 Odnośnie do trzeciego sposobu przydarza się przeciwnie do pierwszego, zdarza się że człowiek wierzy, że pamięta, a naprawdę nie pamięta; co zdarzyło się temu, którego nazywają Antyferonem pochodzącym z Oreas; podobnie zdarza się tym, którzy doznają nieprzytomności umysłu (*alienationem mentis*). Wyobrażenie, które tym właśnie wybiega naprzeciw mniemania jakby było czymś wcześniej uczynionym, przez co jakby pamiętali te rzeczy, których wcześniej nie widzieli ani nie słyszeli. I to zdarza się skoro ktoś rozważa to, co nie jest obrazem czegoś innego co byłoby wcześniej uczynione, lecz jakby było jego obrazem.<sup>381</sup>

n. 22 Dalej, skoro powiedział **meditationes autem**, pokazał przez co zachodzi zachowywanie w pamięci. I mówi, że częste rozważanie (*frequentes meditationes*) tych rzeczy, które poznaliśmy zmysłowo albo intelektem sprawia zachowywanie w pamięci w stosunku do tego, co dobrze sobie przypominają i co wcześniej widzieli bądź zrozumieli. Niczym zaś innym nie jest medytować (*meditari*) jak tylko wielokrotnie rozważać jakieś rzeczy (*considerare aliqua*), tak jak obraz wcześniej uchwycony rozważać nie tylko według siebie.<sup>382</sup> Ten sposób zachowywania należy do przyczyny pamięci (*ad rationem memoriae*). Wyjaśnionym staje się to, że z licznych aktów pamiętania tworzy się sprawność przedmiotów zapamiętanych (*habitus memorabilium*); tak jak i jakakolwiek dyspozycja przez podobne akty i wielokrotne przyczyny, utwierdza swoje skutki.

n. 23 Następnie skoro powiedział **quid quidem** dał pewien przegląd rzeczy o których mówił wcześniej. I powiedział, że zostało pokazane czym jest pamięć i pamiętanie, gdyż pamięć jest dyspozycją (*habitus*), to znaczy pewnym trwałym (*habitualis*) zachowywaniem wyobrażeń (*phantasmatis*). Jednak rozważanym nie według siebie (to należy do władzy wyobraźni), lecz

<sup>381</sup> Rozważają swój obraz nie jako pochodzący od czegoś innego, lecz obraz sam w sobie.

<sup>382</sup> Rozważać dane pojęcie nie jako pojęcie, obraz nie jako obraz (same w sobie), lecz według tego, że odnoszą się do innych rzeczy, że wskazują na coś innego.



o ile wyobrazenie (*phantasma*) jest obrazem czegoś wcześniej poznanego (*prius sensati*).  
Powiedziane zostało bowiem do której części duszy te, które są w nas należą, należą bowiem  
do pierwszego pokładu zmysłów (*primum sensitivum*), o ile przez nie poznajemy czas.