

Piotr Cyciura

Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*

Filozofię św. Tomasza określa się często mianem intelektualizmu. Klasyczne pojęcie intelektu różni się zasadniczo od proponowanej przez kartezjański racjonalizm koncepcji ludzkiej *ratio* – samonapędzającego się ruchu świadomości. *Ratiocinatio* zdaniem Akwinaty (a przecież o niej właśnie będzie mówił Descartes) jest „zakotwiczona” w intelekcie zarówno w swej podstawie (ujęcie pierwszych zasad), jak i w zwięźczeniu (celem rozumowania jest intellekcja właśnie). Filozofia współczesna mówi zatem o *strumieniu świadomości*, gdy tymczasem Akwinata pojmuje intelekt jako *serce*, władzę poznawczą, która *rodzi* zrozumienie i ma swój naturalny rytm pracy.

Intelekt jest zatem władzą duszy ludzkiej i nie utożsamia się ani z nią samą, ani z innymi władzami. Na pytanie: *utrum anima est suae potentiae*, Doktor Powszechny odpowiada wbrew tradycji augustyńskiej (podjętej później przez Kartezjusza) negatywnie. Obok władz poznawczych i pożądanyczych duszy wyróżniamy najpierw władzę wegetatywną. Sprawia ona, iż materialny pokarm zamienia się w *prawdę ludzkiego ciała* (staje się rzeczywistym ludzkim ciałem, które nie jest częścią przyrody). Sensytywne władze poznawcze jednak, a tym bardziej intelekt nie sprawiają jednak

*Artykuł niniejszy napisałem uzupełniając jeden z rozdziałów mojej pracy doktorskiej, obronionej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 1997 roku. Promotorem pracy był prof. Mieczysław Gogacz. Kwerendą objąłem dzieła św. Tomasza, uznawane za ważne dla poznania jego epistemologii. W przypisach użyłem następujących skrótów: *De Verit.* = *Quaestiones disputatae de veritate*, Parisiis 1925; *Quaestiones disputatae de veritate*, w: *Quaestiones disputatae*, vol. I, Taurini 1949. *STh. I* = *Summa Theologiae, cum textu ex recensione leonina*, Taurini-Romae 1952. *Contra Gent.* = *De veritate catholicae fidei contra gentiles* (Il. 1,2), Bari-Ducis, 1878; Bertrand: *De veritate catholicae fidei contra gentiles* (Il. 3,4), Romae 1888. *In Met.* = *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, cura et studio P.Fr.M.-R.Cathala, Taurini 1926. *De Anima* = *Quaestiones de anima*, Toronto 1968. *In Trin.* = *In librum Boethii de Trinitate* (qq. 1-4), w: *Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. 28, opusculum 28, Parisiis 1889, s. 482-525; *In librum Boethii de Trinitate quaestiones quinta et sexta*, mit Einleitung hrsg. von P. Wyser OP. Fribourg 1948. *De ente et ess.* = *De ente et essentia*, Taurini 1926. *De subst. Sep.* = *De substantiis separatis*, w: *Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. 27, opusculum 7, Parisiis 1889, s. 514-570. Przytoczenia z innych tekstów nie są poparte systematyczną kwerendą. Dotyczy to pozostałych części *Sumy teologicznej* oraz następujących dzieł: *De Pot.* = *Quaestiones disputatae de potentia*, w: *Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*, t. 1, Parisiis 1883, s. 1-509. *In II Sent.* = *Commentum in secundum librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, w: *Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. 8, Parisiis 1889. *In Caus.* = *In librum de causis*, w: *Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. 26, Parisiis 1889, s. 514-570.

takiego materialnego połączenia – wręcz przeciwnie, poznanie polega na odczłowieczeniu właściwości od ich materialnego substratu (zmysły) oraz wyabstrahowaniu istoty rzeczy z danego w wyobrażeniach materiału (intelekt). Wbrew zatem tradycji platońskiej, głoszącej iż *p o d o b n e p o z n a j e m y p o d o b n y m*, iż dusza jest *p o k r e w n a* przedmiotom mającym być poznany (Platon: *Phaedo* 65b, d-e; c. XXVII; *Respublica* VI 484b, 486e-487a, 490b), Akwinata za Arystotelesem podtrzymuje tezę o potencjalności intelektu ludzkiego, tezę głoszącą, iż w punkcie wyjścia intelekt jest całkowicie wolny od podobieństwa rzeczy, które ma poznać, poznanie zaś polega na *u p o d o b n i e n i u* właśnie.

Intelekt może poznać istotę rzeczy i przyczyny; umysł człowieka zatem nie dokonuje wyłącznie kojarzenia czy schematyzowania przedstawiń. Od czasów Johna Locke’a nowożytny nominalizm chce podkopać zaufanie do intelektu (esencja realna jest zdaniem Locke’a niepoznawalna). Argumentacja przytaczana np. przez Davida Hume’a każe jednak domyślać się tu pewnego nieporozumienia odnośnie do natury tego poznania (poznanie istoty rzeczy to bynajmniej nie wyszczególnienie wszystkich cech charakterystycznych tejże, ale realny *m o t y w* do ich poznania). Mam nadzieję, że praca omawiająca filozoficzną terminologię Akwinaty w tej kwestii stanie się jakąś podstawą potrzebnych uściśleń.

I jeszcze jedna uwaga: jakkolwiek mówimy o przedmiocie intelektu, nie powinniśmy sądzić, że intelekt jest „podmiotem poznania”. Po pierwsze dlatego, że poznanie ludzkie jest syntezą aktów różnych władz (nie tylko intelektu) – o czym niżej; po wtóre dlatego, że sam intelekt jest *principium* rozumienia, nie zaś jego podmiotem, tym bowiem jest jednostkowy człowiek. A zatem zagadnienie tzw. *osi poznawczej* (podmiot – przedmiot) pojawić się tu nie może.

1. Zagadnienie przedmiotu intelektu

Nazwa *i n t e l e k t u* wzięła się stąd, że intelekt poznaje wewnętrzną zawartość rzeczy (*intima rei cognoscit*), ‘rozumieć’ bowiem (*intelligere*) to tyle, co: ‘czytać wewnątrz’ (*intus legere*).¹ Mówimy, że wówczas ktoś rozumie, kiedy wewnątrz, w samej istocie rzeczy w pewien sposób odczytuje prawdę (*interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit*)². Sam

¹ *De Verit.*, q. 1, a. 12, c: *nomen intellectus sumitur ex hoc, quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit*. Etymologie słów łacińskich, które podaje św. Tomasz (za Lzydorem z Sewilli) są wykładnikiem jego własnych poglądów filozoficznych, nie zaś wiedzy językoznawczej, która nas tu nie interesuje.

² *De Verit.*, q. 15, a. 1, c.

wyraz: *intellectus* oznaczać może: (a) rzecz ujętą intelektualnie (*rem intellectam*) – w tym sensie wyrazy odnoszą się do rozumień (*dicuntur significare intellectus*); (b) władzę duszy (*intellectivam potentiam*); (c) pewną sprawność (*habitus quemdam*); (d) akt (*actum*).³ Mówiąc o ‘pewnej sprawności’, ma zapewne św. Tomasz na myśli sprawność pierwszych zasad (*intellectum principiorum*) – naturalną sprawność duszy ludzkiej (*animae humanae [...] habitus naturalis*)⁴.

O wszystkich czynnościach duszy mówimy, że poznawane są przez przedmioty (*actus [...] per obiecta*), władze duszy poznawane są przez akty (*potentiae per actus*), sama zaś dusza przez poznanie jej władz.⁵ Każda władza, jako taka, przyporządkowana jest do właściwego przedmiotu (*ad proprium obiectum [...] per se ordinatur, secundum quod ipsa*)⁶. Władze duszy różnicują się stosownie do różnicy formalnej przedmiotów (*per differentiam formalem obiectorum*)⁷, (*ad formalem rationem*), nie zaś według tego, co jest w przedmiocie materialne (*secundum quod est materiale in ipso*)⁸.

Rzecz poznawana jest przedmiotem poznania stosownie do tego, że znajduje się poza poznającym, subsystując w sobie (*est extra cogoscentem in seipsa subsistens*), jakkolwiek jej poznanie dokonuje się tylko przez to, co z niej znajduje się w poznającym (*per id quod de ipsa est in cognoscente*).⁹

2. Byt jako pierwsze ujęcie intelektu

Byt nazywany jest przedmiotem właściwym intelektu (*proprium obiectum intellectus*), dlatego, że pierwszym, co podpada pod ujęcie intelektu jest byt (*primo [...] in conceptione intellectus cadit ens*).¹⁰ Zamiast więc formuły:

³ *De Verit.*, q. 17, a. 1, c.

⁴ *De Verit.*, q. 16, a. 1, c.

⁵ *De Anima*, q. 16 ad 8; q. 13, c: *oportet quod per actum definiatur potentia, et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiae. Actus autem ex obiectis speciem habet; STh.*, I q. 78, a. 1, c: *genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta; Contra Gent.*, III 26 (*Adhuc*): *in omnibus potentiis quae moventur a suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum.*

⁶ *STh.*, I. q. 85, a. 6, c.

⁷ *De Pot.*, q. 9, a. 9 ad 3.

⁸ *De Anima*, q. 15 ad 16; *STh.*, I q. 59, a. 2 ad 2. Św. Tomasz stwierdza, że żadna władza poznawcza nie może być pozbawiona słusznego sądu co do swego przedmiotu (*non deficit eius iudicium circa proprium obiectum – STh.*, I q. 85, a. 6, c); intelekt poznając przedmiot właściwy zawsze jest w prawdzie (*semper est verus – De Verit.*, q. 1, a. 12, c; *STh.*, I q. 94, a. 4, c) i nigdy nie błądzi (*numquam decipitur – De Verit.*, q. 15, a. 3 ad 1; *STh.*, I q. 17, a. 3, c).

⁹ *De Verit.*, q. 14, a. 8 ad 5; w wypadku czynności, które pozostają w tym, kto je spełnia [a więc m.in. rozumienia] przedmiot, który oznacza kres czynności, znajduje się w samym działającym (*objectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante – STh.*, I q. 14, a. 2, c).

¹⁰ *STh.*, I q. 5, a. 2, c. Przedmiot operacji intelektualnej określa św. Tomasz jako to, co jest ujmowane intelektualnie jako pierwsze i przez się (*id quod est per se et primo intellectum – Contra Gent.*, I 48 (*Adhuc*)).

‘przedmiot intelektu’ używa św. Tomasz następujących określeń (w podanych cytatach zmieniłem nieznacznie składnię oryginału):

- *primum quod in intellectum cadit (est ens)*¹¹;
- *primum quod in intellectu concipitur (sit ens)*¹²;
- *primo et per se intellectus accipit (quidditatem rei corporalis)*¹³;
- *primo cadunt in intellectu (unum et ens)*¹⁴;
- *primo cadit in apprehensione intellectus (ens)*¹⁵;
- *primo cadit in conceptione intellectus (ens)*¹⁶;
- *primae conceptiones intellectus (entis et unius)*¹⁷;
- *illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit (est ens)*¹⁸;
- *prima cognita a nobis (ens et unum)*¹⁹;
- *intellectus per prius apprehendit (ipsum ens)*²⁰;
- *primo in consideratione intellectus cadunt (ens et non ens)*²¹;
- *primo in intellectu concipiuntur (ens et essentia)*²²;
- *primo in intellectu cadit (ens)*²³;
- *intellectus respicit communem rationem(entis)*²⁴;
- *primo acquiritur ab intellectu (ens)*²⁵;
- *intellectus informatur similitudine (quidditatis rei)*²⁶;
- *naturale obiectum, naturaliter intellectus cognoscit (ens)*²⁷;
- *intellectus natus est cognoscere (quamlibet quidditatem)*²⁸;

¹¹ *De Pot.*, q. 9, a. 7 ad 15.

¹² *De Pot.*, q. 9, a. 7 ad opposita.

¹³ *STh.*, I q. 85, a. 8, c: obok sformułowania: *obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatis abstrahit.*

¹⁴ *De Subst. Sep.*, c. 9: *unum et ens sunt communissima et primo cadunt in intellectu.*

¹⁵ *De Verit.*, q. 21, a. 4 ad 4; *STh.*, I-IIae q. 94, a. 2.c.

¹⁶ *STh.*, I q. 5, a. 2, c.

¹⁷ *In Trin.*, q. 6, a. 4, c.

¹⁸ *De Verit.*, q. 1, a. 1, c.

¹⁹ *In Trin.*, q. 1, a. 3, ad 3.

²⁰ *STh.*, I q. 16, a. 4 ad 2.

²¹ *In Met.*, XI lect. 5, nr 2211.

²² *De ente et ess.*, prooem., 1.

²³ *In Met.*, I lect. 2, nr 46.

²⁴ *STh.*, I q. 79, a. 9 ad 3: obok sformułowania: *intellectus cognoscit necessaria [...] et [...] contingencia [...] secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri.*

²⁵ *In Caus.*, lect. 6.

²⁶ *STh.*, I q. 17, a. 3, c.

²⁷ *Contra Gent.*, II 83 (*Adhuc*).

²⁸ *Contra Gent.*, III 41 (*Quod autem*).

- *intellectus est vis passiva respectu (totius entis universalis)*²⁹;
- *intellectus noster immediate extenditur (ad phantasmata)*³⁰;
- *intellectus apprehendit (rationem entis et veri)*³¹;
- *prima conceptio intellectus (est ens)*³²;
- *aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus (hoc quod dico ens)*³³.

Zauważmy, że sformułowań: „pierwsze, co podpada pod ujęcie intelektu”, „pierwsze, co podpada pod intelekt”, „pierwsze ujęcie intelektu (intelektualne)” używa św. Tomasz specjalnie w stosunku do *bytu*. Pisze jednak również po prostu, że przedmiotem intelektu jest:

- coś ogólnego (*commune quoddam*), a mianowicie byt i prawda (*ens et verum*)³⁴;
- wszelki w ogóle byt, byt powszechny (*universaliter omne ens, ens universale*)³⁵;
- byt ogólny i prawda ogólna (*ens et verum commune*)³⁶;
- byt inteligibilny (*ens intelligibile*)³⁷;
- byt i prawda ogólna jako zasada formalna (która stanowi o przedmiocie intelektu) (*principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus*)³⁸.

Właściwą formułą jest: „byt jest pierwszym, co intelektualnie ujmowane (ewentualnie: ujmowalne), pierwszym, co podpada pod ujęcie intelektu” – i na odwrót: formuła *primum quod concipitur in intellectu* odnosi się przede wszystkim do bytu.

O tym, że to byt jest przedmiotem intelektu przekonał scholastyków Awicenna, Arystoteles bowiem mówi, że byt (*resp.:* byty) są przedmiotem filozofii pierwszej, przedmiotem zaś intelektu jest istota rzeczy. Łaciński tłumacz *Metafizyki* Awicenny (w tej formie tytuł dzieła przytacza zawsze św. Tomasz) pisał: *Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se*

²⁹ *STh.*, I q. 79, a. 2 ad 3.

³⁰ *In Trin.*, q. 6, a. 3, c.

³¹ *STh.*, I q. 82, a. 4 ad 1.

³² *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 ad 2: *ens est prima conceptio intellectus*.

³³ *In Met.*, IV lect. 6, nr 605.

³⁴ *STh.*, I q. 87, a. 3 ad 1.

³⁵ *STh.*, I q. 78, a. 1, c.

³⁶ *STh.*, I q. 55, a. 1, c.

³⁷ *Contra Gent.*, II 98 (*Hoc autem*).

³⁸ *STh.*, I-IIae q. 9, a. 1, c.

(„Stwierdzimy zatem, że ‘rzecz’, ‘byt’ i ‘konieczne’ są tego rodzaju, że od razu odciskają się w duszy pierwszym piętnem, a nie ma nic lepiej znanego niż one, dzięki czemu uzyskalibyśmy o nich wiedzę”)³⁹.

Czy pisząc o bycie, jako p r z e d m i o c i e i n t e l e k t u (klasyczny tekst to *STh.I a, q,5, a.2*), odsyła św. Tomasz po prostu czytelnika do niekwestionowanego autorytetu filozoficznego (właśnie autorytet Awicenny przytacza często św. Tomasz dla poparcia omawianej formuły⁴⁰), czy też odwołując się co prawda do filozoficznej *koīnh* średniowiecza, proponuje własne rozumienie (reinterpretację, może) tej formuły? Mieczysław Gogacz pisze, że u Awicenny spotykamy tu neoplatońską teorię „bezpośredniego odciskania się form wyższego w inteligencjach niższych”, zwraca ponadto uwagę, że jakkolwiek św. Tomasz cytuje Awicennę, to jego sformułowanie jest dość ostrożne – ogranicza się do *ens*, pomija *res* i *necesse*. Dodajmy, że św. Tomasz pomija awiceniański termin: *impressio*. Awicenna pisze ponadto, że „pojęcie bytu i rzeczy są w duszach wyobrażone” (*intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus*); podczas gdy Tomasz sugeruje, że chodzi mu o intelektualne ujęcie bytu⁴¹.

Teoriopoznawcze stanowisko Awicenny jest pochodną jego naturalistycznej soteriologii: umieszczając szczęście człowieka w połączeniu z oddzielnym intelektem czynnym (Dawcą form), Awicenna odmawia poszczególnym ludziom posiadania z natury odrębnych intelektów czynnych. Nie będąc zmuszonym powtarzać pomysłów Awicenny Akwinata zgodnie, jak sądzi, z rzetelnym rozumieniem Arystotelesa, utrzymuje, iż każdy człowiek na własny intelekt czynny. Awicenna, odmawiając nam naturalnego posiadania tej władzy, obdarzył nas w to miejsce piątym zmysłem wewnętrznym, o którego istnieniu nic nie wiedzą ani Arystoteles, ani św. Tomasz. Akwinata odrzuca zdecydowanie awiceniańską koncepcję jakiejś kolektywnej świadomości.

Interesuje nas w tym miejscu nie tyle (rzekoma) zbieżność formuły Tomaszowej i Awiceniańskiej – autorytetami bowiem filozoficznymi posługuje się Akwinata swobodnie, by nie rzec arbitralnie. Mamy chyba prawo sądzić, że św. Tomasz znał doskonale nie tylko same teksty Awicenny, ale ponadto zdawał sobie doskonale sprawę z wielu implikacji w nich tkwiących. Historyk filozofii z rezerwą odnosić się musi nie do źródeł, ale prób ahistorycznego filozofowania. Do Awicenny bowiem nawiązali wszyscy, przeważnie jednak nie tak, jak św. Tomasz. Jan Duns Szkot ze swoją koncepcją jednoznacznego

³⁹ Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive scientia divina*, ed. par S. van Riet, Louvain 1977, t. I, Tract. I, c. 5, 2-4 (A 29).

⁴⁰ *In Met.*, I lect. 2, nr 46; *De ente et ess.*, prooem., 1.

⁴¹ Avicenna Latinus, op. cit., Tract. I, c. 5, 50-51 (A 31). M. Gogacz, *Problem awiceniańskich elementów w tomizmie egzystencjalnym*, w: *Awicenna ze zb. 'Księga Wiedzy'*, tł. zb. pod red. M. Gogacza, Warszawa, ATK 1973, *Wstęp*, s. 52.

pojęcia bytu nawiązuje do istoty systemu Awicenny, podczas gdy Akwinata nawiązuje tylko do jego litery. I to szkotystyczna właśnie koncepcja bytu oraz metafizyki, zwanej dalej ontologią, wyznacza nazwiskami Francisca Suareza, Christiana Wolffa i Franza Brentany europejską tradycję filozoficzną. Teksty św. Tomasza należy czytać tradycję tę „biorąc w nawias”, a dokładniej, sięgając do jej historycznego archetypu filozoficznego.⁴²

3. Odróżnienie intelektu możnościowego i czynnego ze względu na różnice formalną ich przedmiotów

Zauważmy, że według św. Tomasza przedmiot formalny stanowi zasadę wyodrębniania władz duszy. Wynika z tego, że zagadnienie przedmiotu intelektu należy co najmniej w tym samym stopniu do antropologii filozoficznej, co do epistemologii; z drugiej zaś strony, ewentualne błędy w rozumieniu intelektu możnościowego i czynnego rzutują na rozumienie rzeczywistości (ich nieodróżnianie powoduje ujęcia monizujące).

W *Summa contra gentiles* czytamy: „Intelekt jako jedna władza (*quum sit una vis*) ma jeden przedmiot naturalny (*naturale obiectum*), jest nim byt”⁴³. Wydaje się, jakby w tym miejscu św. Tomasz szczególnie podkreślił „jedność” intelektu, ale w ogóle przecież mówi o przedmiocie intelektu (w liczbie pojedynczej). Takim sposobem pisania posługiwał się już Arystoteles; św. Tomasz zwraca jednak uwagę, że nazwa: „intelekt”, używana przez niego ogólnie, zawiera w sobie intelekt czynny i możnościowy⁴⁴. Konieczność (według Akwinaty) wyodrębnienia intelektu czynnego (*necessitas [...] ponere intellectum agentem*) wynika z tego, że jedno z wielu i w wielu (*unum in multis et de multis*), co właściwie ujmuje intelekt możnościowy, nie da się zidentyfikować jako subsystujące w rzeczywistości (*non invenitur in rerum natura subsistens*)⁴⁵. (A zatem intelekt czynny czyni rzeczy poznawalnymi dla intelektu możnościowego.) To, co poznawalne w akcie (*intelligibile [...] actu*) jest przedmiotem intelektu możnościowego; to, co poznawalne w możności (*intelligibile [...] potentia*) jest przedmiotem intelektu czynnego.⁴⁶ Intelekt czynny i możnościowy mają różne formalnie przedmioty (*intellec-*

⁴² O zasadach analizy tekstów św. Tomasza, por.: M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu 'De ente et essentia' Tomasza z Akwinu*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. I, Warszawa ATK, 1970, s. 26-28.

⁴³ *Contra Gent.*, II 83 (*Adhuc*).

⁴⁴ *Contra Gent.*, II 78 (*iuxta finem*): *illa pars animae, qua intelligimus actu, comprehendens possibilem et agentem*.

⁴⁵ *De Anima*, q. 4, c.

⁴⁶ *De Verit.*, q. 15, a. 2, c; cf.: *STh.*, I q. 79, a. 7, c: *Diversificatur tamen potentia intellectus agentis*,

tus agens et possibilis diversa obiecta formaliter respiciant, etsi non materialiter)⁴⁷.

Omawiany zatem urywek *Summy* należy widzieć w szerszym kontekście. Nieco dalej czytamy, że intelektualne ujęcie bytu jest cechą substancji intelektualnej (*Ex hoc quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis*) – mowa tu ogólnie o intelekcie, a rozdział *Summy* mówi o intelekcie aniołów⁴⁸. Podobnie w księdze III, mowa o nieomylnym poznaniu przez intelekt własnego przedmiotu w kontekście znowu poznania (w sensie podmiotowym) aniołów (c. 91). Wydaje się zatem, że pisząc *una vis* nie chciał Akwinata zacierać różnicy między intelektem czynnym i możliwościowym, ale mówił ogólnie o skutku aktualizacji w niektórych substancjach (zwanych później osobami) tego pryncypium, jakim jest intelektualność – musimy dodać, że w człowieku (inaczej niż w istocie anioła) pryncypium to aktualizuje dwa intelekty: czynny i możliwościowy.

4. Ujęcie bytu a zasada nietożsamości bytu i nie-bytu (zasada niesprzeczności)

Pisząc o tym, że naturalnym przedmiotem intelektu jest byt, że najpierw poznajemy byt, św. Tomasz dodaje: „byt i to, co przysługuje mu jako takiemu” (*ens et ea quae sunt per se entis in quantum hujusmodi*); na tym zaś opiera się znajomość pierwszych zasad (*fundatur primorum principiorum notitia*), przede wszystkim, zasady niesprzeczności (*non esse simul affirmare et negare*)⁴⁹. Zasada nietożsamości bytu i nie-bytu jest pierwszą spośród zasad niedowodliwych, a opiera się na pojęciu bytu i nie-bytu (*fundatur supra rationem entis et non entis*); pierwszeństwo jej wynika z tego właśnie, że pierwszym ujęciem intelektu jest byt (*primo cadit in apprehensione ens*)⁵⁰, (*ea ratione primum est, quia termini ejus sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt*)⁵¹. Zasada nietożsamości bytu i nie-bytu zależy od rozumienia bytu (*dependet ex intellectu entis*)⁵². Pisząc o jej pierwszeństwie odwołuje się

et intellectus possibilis: quia respectu ejusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quae movetur ab obiecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum ut ens in actu ad ens in potentia: potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu; In Trin., q. 1, a. 3, c.

⁴⁷ *De Verit.*, q. 15, a. 2 ad 13.

⁴⁸ *Contra Gent.*, II 98 (*Hoc autem*).

⁴⁹ *Contra Gent.*, II 83 (*Adhuc*).

⁵⁰ *STh.*, I-II ae q. 94, a. 2, c.

⁵¹ *In Met.*, XI lect. 5, nr 2211.

⁵² *In Met.*, IV lect. 6, nr 605.

św. Tomasz do autorytetu Arystotelesa⁵³, o jej bytowym fundamencie – zaistnieniu w intelekcie możnościowym rozumiejących ujęć bytu – do autorytetu Awicenny.

5. *Quod quid est* jako przedmiot intelektu

Arystoteles pisał: „Rozum jest w prawdzie nie zawsze, ale tylko co do istoty (*toũ tí' ęsti*) wedle substancji (*kata` to` tí' ĩn eĩnai*), natomiast nie co do ‘czegoś’ o ‘czymś’. Podobnie jak widzenie jest w prawdzie co do tego, co mu właściwe, co zaś do tego, czy to, co jest białe jest człowiekiem, czy nie – nie zawsze; tak samo rzecz ma się w rzeczach niematerialnych”.⁵⁴ Dla scholastyków terminy, których użył on w tekście *De anima*, brzmiały: *quod quid est* i *quod quid erat esse*. Na autorytet Filozofa⁵⁵ powołuje się też św. Tomasz pisząc, że przedmiotem właściwym intelektu (*obiectum proprium intellectus*) jest *quod quid est*⁵⁶. Formułę: *semper est verus* [...] *in cognoscendo quod quid est* często zamienia na negatywną: „nigdy nie jest oszukiwany, tak jak nie jest oszukiwany zmysł co do właściwego mu przedmiotu” (*circa quod quid est intellectus non decipitur; sicut neque sensus circa sensibilia propria*)⁵⁷. Natomiast myli się intelekt niekiedy w zestawianiu (*in conferendo*)⁵⁸, (*in quantum ibi compositio intellectus admiscetur*)⁵⁹, akcydentalnie (*per accidens*)⁶⁰. Analogia zatem między zmysłem właściwym a intelektem nie jest zupełna, albowiem np. wzrok nie jest władzą zestawiającą swoje przedmioty (*vis collativa, ut ex quibusdam suorum obiectorum in alia perveniat*), intelekt zaś jest (*potentia intellectiva* [...] *sit collativa*), stąd też natychmiast (*statim*) ujmuje niektóre rzeczy, ale nie wszystkie (*non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda*)⁶¹.

Podobnie jak Arystoteles, który pisał: *tò tí' ęsti kata` tò tí' ĩn eĩnai*, dodaje św. Tomasz niekiedy, że intelekt, poznając *quod quid est*, ujmuje isto-

⁵³ Aristoteles, *Metaph.*, IV c. 3, 1005b 29-34.

⁵⁴ Aristoteles, *De Anima*, III c. 6, 430b 27-31.

⁵⁵ *In Caus.*, lect. 6; *De Verit.*, q. 14 a, 1, c.

⁵⁶ *Contra Gent.*, III 41 (*Quod autem*); *De Verit.*, q. 24, a. 3, c; *De Verit.*, q. 15, a. 2, c: *commune obiectum intellectus*; *STh.*, I q. 57, a. 1 ad 2: *obiectum intellectus est quod quid est*.

⁵⁷ *STh.*, I q. 17, a. 3, c; *De Verit.*, q. 15, a. 3 ad 1.

⁵⁸ *De Verit.*, q. 15, a. 3 ad 1.

⁵⁹ *STh.*, I q. 17, a. 3, c.

⁶⁰ *Contra Gent.*, I 58 (*Item*): *proprium obiectum intellectus est quod quid est unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens*.

⁶¹ *De Verit.*, q. 11, a. 1 ad 12.

tę rzeczy w pewnej do tej rzeczy proporcji (*apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem*) – albowiem ujmuje ją jako *quidditas* takiej oto rzeczy (*ut hujusmodi rei quidditatem*)⁶². Właściwym przedmiotem intelektu jest to, co znajduje się w realnej substancji (*quidquid est in substantia rei*)⁶³, dlatego zatem, że przedmiotem intelektu jest *quod quid est*, tym, co właściwie inteligibilne jest substancja (*Intelligibile autem proprie est substantia, nam obiectum intellectus est quod quid est*)⁶⁴. *Ouod quid est* Tomaszowe to chyba pojęcie zakresowo szersze niż *quod quid erat esse*; to ostatnie bowiem to realna podstawa pojęć powszechnych.

Wydaje się, że św. Tomasz używa obok siebie terminów: *quod quid est* i *quod quid erat esse* niemal równoważnie⁶⁵. Z drugiej jednak strony, jakkolwiek intelekt ujmuje nieomylnie *quod quid est*, tym, co go napełnia swoim podobieństwem jest właśnie istota rzeczy (*intellectus informatur similitudine quidditatis rei*)⁶⁶.

6. *Quidditas rei (-materialis)*, (*-in materia existens*) jako przedmiot intelektu

Właściwym przedmiotem intelektu jest istota rzeczy (*quidditas rei est proprium obiectum intellectus*).⁶⁷ W Komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa św. Tomasz równoważnie używa terminów: *quod quid erat esse*, *essentia* i *quidditas*.⁶⁸ Ale również, być może pod wpływem Arystotelesa, *quod quid est* to *quidditas*.⁶⁹

⁶² *Contra Gent.*, I 59 (*Amplius*).

⁶³ *Contra Gent.*, III 56 (*Amplius*).

⁶⁴ *In Met.*, XII lect. 8, nr 2540.

⁶⁵ *De Verit.*, q. 1, a. 12, c: *Quidditas autem rei est proprie obiectum intellectus; unde sicut sensus sensibilium proprium semper est verus, ita intellectus in cognoscendo quod quid est; Contra Gent.*, III 41 (*Quod autem*): *est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem, in quantum est quidditas, quum intellectus proprium obiectum sit quod quid est; De Verit.*, q. 24, a. 3, c: *obiectum intellectus est quod quid est, unde eadem potentia intellectus se extendit ad omnia quae habent quidditatem.*

⁶⁶ *STh.*, I q. 17, a. 3, c: podobnie jak: *sensus informatur directe similitudine proprium sensibilium.*

⁶⁷ *STh.*, I q. 17, a. 3 ad 1; q. 85, a. 5, c: (*primum et proprium obiectum*); a. 6, c; *Contra Gent.*, III 108 (*Amplius*); *De Verit.*, q. 22, a. 1 ad 8.

⁶⁸ *In Met.*, VII lect. 2, nr 1299; św. Tomasz zamiennie używa też terminów: '*quod quid erat esse*', '*forma*', '*quidditas*', pisząc o „istocie” wytworów (*artificialium*) (*In Met.*, VII lect. 15, nr 1608). Arystoteles w *Metafizyce* często przenosi przykłady wzięte z wytworów na byty naturalne – warto zwrócić uwagę, że św. Tomasz dodaje niekiedy do słów Arystotelesa restrykcję: *quod quid erat esse rei artificialiate* (*In Met.*, VII lect. 6, nr 1407); już na początku Komentarza do VII księgi pisze: „Przykłady wzięte z wytworów nie powinny być brane dosłownie (*secundum veritatem*), ale według podobieństwa stosunku. Figura bowiem i inne formy sztuczne nie są substancjami, ale pewnymi przypadłościami” (nr 1277). Grecki wyraz: *eidos* jest dwuznaczny, jest to *species* lub *forma*. Przyjmuje się, że to drugie znaczenie utożsamia Filozof z to *ti in eirai* (np.: 1032b 1, 2) (H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Graz 1955, s. 220b, s. v.: *eidos*), co zwiększa zamęt pojęć.

⁶⁹ *In Met.*, VI lect. 1, nr 1148: [filozofia pierwsza rozważa] *de ente in quantum est ens*, '*et de eo quod quid est*', idest *de quidditate rei*.

Istota zakłada odrębność bytu (*quod quid erat esse non est nisi ejus quod est aliquid*); aby zidentyfikować istotę musimy najpierw ująć odrębność rzeczy (*quod [...] quid erat esse, est quod aliquid erat esse*)⁷⁰.

W tekstach spotykamy ponadto następujące formuły: (a) przedmiotem intelektu jest – *quod quid est*, to jest istota rzeczy (*quod quid est, id est ipsa essentia rei*)⁷¹; (b) sama istota rzeczy (*ipsa rei essentia*)⁷²; (c) forma poznawcza (*forma intelligibilis, scilicet quod quid est*)⁷³; (d) jakaś natura powszechna (*aliqua natura universalis*)⁷⁴; (e) natura gatunkowa (*natura speciei*)⁷⁵.

Często spotykamy formułę: ‘przedmiotem intelektu jest istota rzeczy materialnej’ (*quidditas rei materialis*)⁷⁶ oraz podobne: (a) ‘istota [natura] rzeczy ujmowalnej zmysłowo’ (*natura rei sensibilis*)⁷⁷, (*quidditatem rei sensibilis*)⁷⁸; (b) ‘natura rzeczy materialnej’ (*natura rei materialis*)⁷⁹; (c) ‘jako pierwszą intelekt ujmuje istotę rzeczy cielesnej’ (*rem corporalem, cujus quidditatem primo et per se intellectus accipit*)⁸⁰.

Św. Tomasz dodaje niekiedy, że chodzi o istotę rzeczy, znajdującą się w materii (*quidditas sive natura in materia corporali existens, naturam universalem in particulari existentem*)⁸¹, (*naturas [...] in materia existentes*)⁸², (*formam in materia [...] corporali individualiter existentem*)⁸³.

7. Zagadnienie przedmiotu właściwego i adekwatnego intelektu

Niemal powszechnie przyjmuje się w tomizmie dwa przedmioty intelektu: istota rzeczy materialnej to przedmiot właściwy (*obiectum formale proprium*); byt to przedmiot ogólny (*obiectum formale commune*) lub też przedmiot zasięgu, czyli adekwatny (*obiectum adaequatum sive extensivum*).⁸⁴ Wydaje się, że

⁷⁰ *In Met.*, VII lect. 3, nr 1323.

⁷¹ *De Verit.*, q. 8, a. 7 ad (3) 4.

⁷² *De Verit.*, q. 10, a. 4 ad 1.

⁷³ *De Verit.*, q. 14, a. 1, c.

⁷⁴ *De Verit.*, q. 10, a. 5, c.

⁷⁵ *De Verit.*, q. 20, a. 4 ad 1 (*iuxta finem*).

⁷⁶ *STh.*, I q. 85, a. 8, c: q. 86, a. 2, c; q. 88, a. 3, c: *primum quod intelligitur*.

⁷⁷ *STh.*, I q. 84, a. 8, c: *proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis*.

⁷⁸ *In Trin.*, q. 6, a. 3, c: *immediate potest intellectus concipere quidditatem rei sensibilis*.

⁷⁹ *STh.*, I q. 87, a. 2 ad 2.

⁸⁰ *STh.*, I q. 85, a. 8, c.

⁸¹ *STh.*, I q. 84, a. 7, c.

⁸² *STh.*, I q. 12, a. 4, c.

⁸³ *STh.*, I q. 85, a. 1, c.

⁸⁴ S. Adamczyk, *De obiecto formali intellectus nostri, Analecta Gregoriana*, vol. II sect. B, n. 1, Romae

jedynie termin: *obiectum proprium* (do pewnego stopnia może również: *obiectum commune*) może mieć źródło bezpośrednio w tekstach św. Tomasza, samą jednak zasadę wyodrębnienia dwu przedmiotów intelektu łatwo w nich odczytać.

Św. Tomasz, pisząc, że przedmiotem intelektu jest istota rzeczy materialnej, niekiedy dodaje: ‘w obecnym stanie życia’ (*secundum statum praesentis vitae*)⁸⁵. W obecnym stanie życia dusza, dlatego że złączona jest z ciałem, potrzebuje wyobrażeń (*indiget phantasmatis ut obiectis*), aby w nich przyjąć postaci umysłowe (*species intelligibiles accipiat*)⁸⁶; w tym właśnie stanie, aktywność intelektu wymaga wyobrażeń do zapoczątkowania poznania (*quantum ad principium cognitionis*), nie znaczy to jednak, by nasze rozumienie ograniczało się do wyobrażeń (*ad phantasmata terminetur*), a to, co rozumiemy oceniać byśmy mieli według tego, jak ujmuje to wyobrażenia (*iudicemus esse tale, quale est illud quod phantasia apprehendit*)⁸⁷; – kresem poznania nie są wyobrażenia, lecz postaci umysłowe, które w obecnym stanie życia intelekt przyjmuje od wyobrażeń i w wyobrażeniach.⁸⁸ Po śmierci zatem poznawać możemy bez wyobrażenia (*absque phantasmate*), lecz nie bez postaci umysłowej.⁸⁹ Intelekt (dusza) poznawać będzie wówczas samodzielnie (*intelligeret per seipsam*).⁹⁰

8. Współpraca władz zmysłowych z intelektem

8.1. Wyobrażenie jako przedmiot intelektu

Aktywność intelektualna, jakkolwiek nie zależy od ciała w ten sposób, że dokonywałyby się przez organ cielesny, ma jednak przedmiot w cielesny, a mianowicie wyobrażenie (*obiectum in corpore, scilicet phantasma*); dlatego, dusza tak długo, jak pozostaje w cielesnym, nie może rozumować ani przypominać sobie bez wyobrażenia (*sine phantasmate*)⁹¹. Jako że przedmiotem intelektu jest

1955, s. 42-44. M. Gogacz przedmiotem adekwatnym intelektu nazywa bytowanie (idem, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 118).

⁸⁵ *STh.*, I q. 12, a. 4, c; q. 85, a. 8, c; q. 87, a. 2 ad 2; a. 3 ad 1: *ens et verum consideratum in rebus materialibus*; q. 88, a. 3, c; a. 1, c: *intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata*.

⁸⁶ *De Anima*, q. 15 ad 2.

⁸⁷ *In Trin.*, q. 6, a. 2 ad 2.

⁸⁸ *STh.*, III q. 11, a. 2 ad 1: *cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatis et in phantasmatis*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Contra Gent.*, II 81 (*Sciendum tamen*).

⁹¹ *Ibidem*.

istota rzeczy znajdująca się w rzeczy materialnej, trzeba, by intelekt zwrócił się do wyobrażeń (*convertat se ad phantasmata*) i rozważał naturę ogólną jako znajdującą się w uszczegółowieniu (*ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*)⁹². Istota rzeczy materialnej podpada pod zmysł i wyobraźnię (*sub sensu et imaginatione cadit*)⁹³; jest abstrahowana przez intelekt z wyobrażeń (*intellectus [...] a phantasmatis abstrahit*)⁹⁴.

Chyba w tym kontekście należy rozumieć sformułowania: (a) przedmiotem intelektu duszy ludzkiej jest wyobrażenie (*intellectus [...] obiectum est phantasma*)⁹⁵; (b) wyobrażenia są dla duszy intelektualnej jak przedmioty (*ut obiecta*)⁹⁶; (c) wyobrażenia pozostają do intelektu w takim stosunku, jak przedmioty (*phantasmata comparentur ad intellectum ut obiecta*)⁹⁷; (d) bezpośrednio intelekt nasz odnosi się do wyobrażeń (*intellectus noster [...] immediate extenditur ad phantasmata*)⁹⁸.

8.2. Zasadnicza (formalna) i dyspozycyjna (materialna) obecność aktu intelektu

Wyobrażenia są przedmiotem intelektu tylko w ten sposób, że stają się poznawalne przez światło intelektu czynnego (*fiunt intelligibilia per lumen intellectus agentis*).⁹⁹ Akt intelektu zasadniczo i formalnie znajduje się w samym intelekcie (*principaliter [...] et formaliter est in ipso intellectu*), materialnie zaś i dyspozycyjnie, we władzach niższych (*materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus*).¹⁰⁰ Pisząc o władzach niższych, ma na myśli Akwinata wyobraźnię, władzę konkretnego osądu oraz pamięć (*imaginativa, cogitativa et memorativa*)¹⁰¹. Wyobrażenia są przygotowywane (*praeparantur*) przez władzę kojarzenia i pamięci (*per virtutem cogitativam et memorativam*).¹⁰² Władza kojarzenia jest przyporządkowana do intelektu w ten sposób, że przez jej akt przygotowywane są wyobrażenia (*praeparantur phantasmata*), aby przez intelekt czynny stały się intelligibilnymi w akcie i zaktualizowały intelekt możliwościowy (*fiant perficientia intellectum possibilem*).¹⁰³ Ci ludzie, których wyobraźnia, władza konkretnego osądu

⁹² *STh.*, I q. 84, a. 7, c.

⁹³ *STh.*, I q. 85, a. 5 ad 3.

⁹⁴ *STh.*, I q. 85, a. 8, c.

⁹⁵ *Contra Gent.*, II 96 (*Amplius*).

⁹⁶ *In Trin.*, q. 6, a. 2, c.

⁹⁷ *Ibidem*, ad 5; *De Verit.*, q. 18, a. 8 ad 4.

⁹⁸ *In Trin.*, q. 6, a. 3, c.

⁹⁹ *De Anima*, q. 15 ad 6.

¹⁰⁰ *STh.*, I q. 89, a. 5, c: *idem etiam dicendum est de habitu [scil.: scientiae]*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Contra Gent.*, II 81 (*Sciendum tamen*).

¹⁰³ *Contra Gent.*, II 73 (*Adhuc*).

(kojarzeniowa) i pamięć są lepiej dysponowane (*melius disposita*), są lepiej dysponowani intelektualnie (*melius dispositi ad intelligendum*).¹⁰⁴

8.3. Dwojaka funkcja wyobrażenia (*ut movens* – poznanie; *ut instrumentum* – tworzenie wiedzy)

Intelekt tak ma się do wyobrażeń, jak do przedmiotów właściwych (*comparatur ad phantasmata sicut ad obiecta propria*), musi zatem do nich się zwracać nie tylko wówczas, gdy pozyskuje wiedzę (*in acquirendo scientiam*), lecz także w posługiwaniu się już nabytą (*in utendo scientia acquisita*).¹⁰⁵ A zatem w innym stosunku pozostaje intelekt możliwościowy do wyobrażenia, którego potrzebuje, przed przyjęciem postaci umysłowej (*ante speciem intelligibilem*), i potem, gdy ją przyjął (*postquam recepit*). Przedtem bowiem potrzebuje go, by przyjąć od niego postać umysłową – dlatego wyobrażenie ma się do niego jak przedmiot poruszający (*obiectum movens*); po przyjęciu zaś postaci umysłowej intelekt potrzebuje wyobrażenia jako narzędzia, czy podstawy dla swej postaci (*quasi instrumento sive fundamento suae speciei*), stąd też pozostaje do wyobrażenia jak przyczyna sprawcza (*causa efficiens*) – wedle bowiem polecenia intelektu kształtuje się w wyobraźni wyobrażenie odpowiednie dla danej postaci umysłowej, by w niej ta ostatnia odzwierciedlała się jak wzór w odwzorowaniu lub podobieniu (*formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive imagine*).¹⁰⁶ Postaci umysłowe władza intelektualna przyjmuje z wyobrażeń i w wyobrażeniach (*apprehendit a phantasmatis et in phantasmatis*).¹⁰⁷

Wyobrażenie, które stanowi początek poznania (*phantasma est principium nostrae cognitionis*) pozostaje, jako pewna podstawa czynności intelektualnej (*permanens, ut quoddam fundamentum intellectualis operationis*); intelekt zaś widzi (*inspicit*) wszystko w wyobrażeniach bądź przez pełną reprezentację, bądź przez negację (*secundum perfectam repraesentationem vel per negationem*).¹⁰⁸ Wyobrażenia przedstawiają nam (*praesentant nobis*) określone natury rzeczy poznawalnych zmysłowo (*determinatas naturas rerum sensibilium*)¹⁰⁹, reprezentują pryncypia jednostkowe rzeczy (*individuum principiorum, quae per phantasmata repraesentantur*).¹¹⁰

¹⁰⁴ *STh.*, I q. 85, a. 7, c; poza tym doskonałość intelektu zależy oczywiście również od niego samego: *ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior*.

¹⁰⁵ *De Verit.*, q. 18, a. 8 ad 4.

¹⁰⁶ *Contra Gent.*, II 73 (*Intellectus enim*).

¹⁰⁷ *STh.*, III a q. 11, a. 2 ad 1.

¹⁰⁸ *In Trin.*, q. 6, a. 2 ad 5.

¹⁰⁹ *Contra Gent.*, II 77 (*Si quis*).

¹¹⁰ *STh.*, I q. 85, a. 1 ad 1.

9. Subsystencja jako przedmiot materialny intelektu

Św. Tomasz stwierdza, że jakkolwiek poznanie dokonuje się przez to, co z rzeczy znajduje się w poznającym (*id quod de ipsa est in cognoscente*), to rzecz jest przedmiotem poznania o ile jest poza poznającym, subsystując w sobie (*est extra cognoscentem in seipsa subsistens*)¹¹¹. Podobieństwo rzeczy, poczęte w naszym umyśle (*in nostro intellectu concepta*) ma się do rzeczy, jak do swego pryncypium (*ad rem [...] similitudo existit ut ad suum principium*)¹¹².

Termin: *subsistens* stanowi korelat do: *existens*. *Existere* u św. Tomasa to tyle, co: b y ć n a p r a w d ę , *subsistere* to tyle, co być realnym fundamentem prawdy. Skoro zatem przedmiotem formalnym intelektu jest „istota rzeczy egzystującej w materii” – jako interpretację tekstów możemy dodać, że przedmiotem materialnym intelektu jest subsystencja. Według św. Tomasa to właśnie subsystencja jest tym, co ostatecznie mamy poznać, wbrew jednak platonikom uważa, że potrzebny jest do tego intelekt czynny, który uczyni poznawalnym w akcji to, co poznawalne jest w możliwości.¹¹³

10. Kilka aporii i próba podsumowania

Przedmiotem właściwym intelektu jest *quidditas* rzeczy, tym jednak, co najpierw podpada pod ujęcia intelektu, jest byt. „Wszystkie ujęcia intelektualne – pisze św. Tomasz – coś do bytu dodają” (*omnes aliae conceptiones intellec-*

¹¹¹ *De Verit.*, q. 14, a. 8 ad 5.

¹¹² *Contra Gent.*, IV 11 (*Non sic*).

¹¹³ *STh.*, I q. 88, a. 1, c: *Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas ideas vocabat, esse propria obiecta intellectus [...] Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata; De Anima, q. 4, c: Intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens [...] Si autem universalia per se subsisterent in rerum natura sicut Platonici posuerunt, necessitas nulla esset ponere intellectum agentem, quia ipsae res intelligibiles per se intellectum possibilem moverent; In Met., XII lect. 8, nr 2541: Sed secundum Platonem, species intelligibiles rerum materialium erant per se subsistentes. Unde ponebat, quod intellectus noster fit intelligens actu per hoc quod attingit ad hujusmodi species separatas per se subsistentes; STh., I q. 84, a. 7, c: Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens [...] De ratione autem hujus naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali [...] natura [...] cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur in particulari existens [...] necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. – Si autem proprium – obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus [...] non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.*

tus accipiantur ex additione ad ens); a więc, jeżeli rozpatrujemy byt w samym sobie (*ens in se*) – ‘rzecz’ wyrazi istotę, czyli *quidditas* bytu (*nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis*).¹¹⁴

Wszystkie zatem ujęcia intelektu coś do bytu dodają, w niektórych jednak rozpatrywać możemy byt w sobie. Kiedy możemy to uczynić?

Czynność intelektu jest dwojaka: ujęcie tego, co niepodzielne (*intelligentia indivisibilem*), tu poznajemy istotę rzeczy (*cognoscit de unoquoque quid est*), druga, która formuje wypowiedź twierdzącą lub przeczącą (*enuntiationem affirmativam vel negativam formando*); odpowiada temu coś w rzeczy (*in rebus, respondent*): pierwsza dotyczy samej natury rzeczy (*recipit ipsam naturam rei*), druga dotyczy *esse* tej rzeczy (*respicit ipsum esse rei*).¹¹⁵

Czy *esse* tutaj to istnienie, bytowanie, czy faktyczność (*anitas* łacińsko-arabskiej scholastyki)?

Zastanawiać musi, co Akwinata ma na myśli, pisząc, że każda rzecz ma istnienie przez swoją *quidditas*¹¹⁶. Zazwyczaj używa tu Akwinata terminu: *resultare* (odbijać się) – istnienie jest w rzeczy, jest aktem bytu odbijającym się w pryncypiach rzeczy (*resultans ex principiis rei*)¹¹⁷; istnienie odbija się w nagromadzeniu pryncypiów rzeczy (*resultat ex congregatione principiorum rei*)¹¹⁸; używa jednak również terminu: *constitui* (być stanowionym) – istnienie rzeczy

¹¹⁴ *De Verit.*, q. 1, a. 1, c.

¹¹⁵ *In Trin.*, q. 5, a. 3, c. *In Met.*, IV lect. 6 nr 605: *duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilem intelligentia: alia, quae componit et dividit: in utraque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis [...] ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus.*

¹¹⁶ *In Met.*, VI lect. 1, nr 1148: *unumquodque habet esse secundum suam quidditatem.*

¹¹⁷ *In II Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2, c: *Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur in decem genera; et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis.*

¹¹⁸ *In Trin.*, q. 5, a. 3, c.: *duplex est operatio intellectus: [...] Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei [...] Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Terminu: resultare używa również św. Tomasz na określenie „złożenia” formy i materii (*De ente et ess.*, c. 7.1: *ex accidente et subiecto non fit unum per se, sed unum per accidens: et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex conjunctione formae cum materia; ibidem, c. 7.3: in substantiis ex materia et forma substantiali fit per se unum, una quadam natura ex eorum conjunctione resultante; STh.*, III q. 2, a. 5 ad 2: *Alio modo potest intelligi dictum Damasceni ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animae et corporis non resultat una communis natura*); ale również dobro „odbija się” w złożeniu części (*De Pot.*, q. 7, a. 1, c: *bonum quod resultat ex compositione partium*); kwadrat „powstaje” z załamania linii (*In Met.*, V lect. 14, nr 974: *ex ductu alicujus lineae in seipsam, resultat quadratum ipsius*); czy wreszcie podobieństwo „odbija się” w intelekcie (*STh.*, I q. 85, a. 1 ad 3: *virtute – intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata*); podobieństwo zaś Bożej prawdy „odbija się” w stworzeniach (*De Verit.*, q. 11, a. 1, c: *Contra Gent.*, II 4 (in princ.); III 47 (*Qualiter igitur*)).*

(*esse [...] rei*) niejako ustanawiane jest przez pryncypia istoty (*quasi constituitur per principia essentiae*)¹¹⁹.

W *De ente et essentia* czytamy bowiem: „niemożliwym jest [...], by samo istnienie było uprzyczynowane przez formę lub *quidditas* rzeczy, jako od przyczyny sprawczej; w ten bowiem sposób określona rzecz byłaby przyczyną samej siebie i rzecz określona (*aliqua res*) sama przyczynowałaby swe istnienie, co jest niemożliwe”¹²⁰. Pozornie autor przeczy sam sobie.

W *Komentarzu zaś do Księgi o przyczynach* czytamy: ponieważ przedmiotem intelektu jest *quod quid est*, tym, co ujmowalne przez intelekt (*capabile ab intellectu*) jest to, co ma istotę partycypującą istnienie (*quod habet quidditatem participantem esse*)¹²¹. Tu chodzi chyba o istnienie realne.

Jak zaznaczyłem wyżej, ujęcie *quidditas* wskazuje na to, że zidentyfikowano już odrębność bytu.¹²² Rzeczy umieszczane są w rodzaju według pojęcia swojej *quidditas* (*ratione quidditatis suae*), istnienie jednak jest właściwe dla każdej z nich (*esse uniuscujusque est ei proprium*).¹²³ *Esse* tego, co znajduje się w kategorii substancji jest różne (*aliud*) od niego samego, by mogło się różnić (*differe*) od innych, z którymi zgadza się w pojęciu swej *quidditas* (*convenit in ratione suae quidditatis*).¹²⁴

Intelekt człowieka, jego naturalna władza poznawcza, aktualizuje swą potencjalność stopniowo, począwszy od stanu, w którym jest, wedle określenia Arystotelesa, niezapisaną tablicą. Inaczej niż intelekt anioła, którego intelekt jest pełną aktualnością (doskonałością) w porządku jego istoty, intelekt jednostkowego człowieka nabywa aktualizacji przez naukę, coraz doskonalsze poznanie. Poznajemy najpierw niewyraźnie (*confuse*) (*sugkecumenws*). Dotyczy to zarówno poznania zmysłowego, jak intelektualnego. Dziecko początkowo nie odróżnia rodziców od innych ludzi; z daleka widzimy c o ś, co najpierw jest d l a n a s przedmiotem, potem człowiekiem, potem zaś znanym nam Janem Kowalskim. Nie wiemy nic o w y p e ł n i a n i u p u s t y c h i n t e n c j i; chcemy bowiem p o z n a n i e n i e w y r a ź n e (*cognitio confusa*)

¹¹⁹ *In Met.*, IV lect. 2, nr 558. Terminu *constitui* w podobnym kontekście używa również Awicenna (op.cit., Tract. I, c. 2, 52-53 (A 14): *ens hoc vel illud, in quantum est principium, non constituitur ab eo [scil.: a subiecto hujus scientiae] nec prohibetur, sed, comparatione naturae entis absolute, est quiddam accidentale ei et est de consequentibus quae sunt ei propria.*

¹²⁰ *De ente et ess.*, c. 5. 4: *Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa suiipsius, et aliqua re seipsam in esse produceret, quod est impossibile.*

¹²¹ *In Caus.*, lect. 6.

¹²² *In Met.*, VII lect. 3, nr 1323.

¹²³ *De Pot.*, q. 7, a. 3, c: *esse uniuscujusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis.*

¹²⁴ *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 8.

rozumieć za Akwinatą tak, jak rozumiał je Arystoteles w pierwszym rozdziale *Fizyki*, a nie tak, jak pojmował je Platon np. w *Państwie*.

Pierwszy kontakt poznawczy człowieka z rzeczywistością to właśnie p o z n a n i e n i e w y r a ż n e . Poznanie spontaniczne i – paradoksalnie – nieświadomione. W jedenastym rozdziale IV księgi *Contra Gentiles* św. Tomasz pisze, że pierwsze rozumienia nasz intelekt możliwościowy rodzi spontanicznie (*naturaliter*), podczas gdy inne tworzone są planowo (*cum studio*). Na p o z n a n i u n i e w y r a ż n y m nadbudowane jest p o z n a n i e w y r a ż n e – wiedza w sensie ścisłym.

O ile mi wiadomo, Akwinata nigdzie nie pisze wyraźnie, że przedmiotem intelektu możliwościowego jest b y t , przedmiotem zaś intelektu czynnego i s t o t a r z e c z y (m a t e r i a l n e j) . Czy zgodziłby się z tym twierdzeniem? Jeżeli tak, to pierwsze, niewyraźne ujęcie bytu byłoby właśnie spontanicznym zrodzeniem tego ujęcia przez intelekt możliwościowy. Aktywność intelektu czynnego, ujmującego i s t o t ę r z e c z y m a t e r i a l n e j , ograniczałaby się tu do abstrakcji, pojętej jako „wyciszenie ruchu” wyobrażeń, owej *tarach*, o której pisze Arystoteles w trzecim rozdziale VII księgi *Fizyki*. S t u d i u m , tworzenie wiedzy zaczynałoby się wówczas, gdy intelekt czynny świadomie poddaje „obróbce” te pierwsze ujęcia (przedmiotem intelektu jest i s t o t a r z e c z y [*quod quid est*] – ogólnie). Wiedzieć to tyle, co uwyraźnić, odróżnić przyczynę od skutku. W *Analitykach Wtórych* (76a 28) Arystoteles pisze, że wiedza (*eidenai*) polega na poznaniu przyczyn. Podobnie w wielu miejscach *Metafizyki*.

W pierwszym kontakcie poznawczym z rzeczywistością jeszcze przyczyny od skutku nie odróżniamy, ale ujmujemy je łącznie (*confuse*). Każde w ogóle poznanie polega na odróżnianiu (*distinguere*), jedynie jednak metafizyka metodą separacji ujmuje byty w ich realności i o d r ę b n o ś c i (separacja bowiem, a nie Platońska *diereza* jest właściwą metodą filozofii pierwszej). Każdemu człowiekowi dostępne jest ogólne, mętne ujęcie bytu, dlatego też każdy potencjalnie jest metafizykiem; starannego studium jednak wymaga ujęcie odrębności naturalnych przyczyn, a ostatecznie Przyczyny sprawczej istnień odrębnych bytów jednostkowych. Samoistny Akt Istnienia (*Ipsum esse subsistens*) przyczynuje istnienia odrębne (*esse diversum*) bytów jednostkowych.