

ROCZNIK TOMISTYCZNY  
1 (2012)

ROCZNIK TOMISTYCZNY  
1 (2012)

ΘΩΜΙΣΜΟΣ ΤΑ ΧΡΟΝΙΚΑ  
ANNARIUS THOMISTICUS  
THOMISTIC YEARBOOK  
THOMISTISCHE JAHRBUCH  
ANNUAIRE THOMISTIQUE  
ANNUARIO TOMISTICO  
TOMISTICKÁ ROČENKA

# ROCZNIK TOMISTYCZNY

## 1 (2012)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne  
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzuski (sekretarz / sekretary), Maciej Słęcki, Magdalena Płotka, Dawid Lipski, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelny / editor-in-chief)

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL: Stanisław Wielgus, Tomasz Stępień, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Andrzej Maryniarczyk, Marcin Karas, Tadeusz Klimski, Krzysztof Kalka, Marie-Dominique Goutierre, Mieczysław Gogacz, Wojciech Falkowski, Mehmet Zeki Aydin, Artur Andrzejuk, Anton Adam.

RECENZENCI / REVIEWERS

Antoni B. Stępień  
Marie-Dominique Goutierre  
Andrej Slodička

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Magdalena Płotka (łacina, angielski), Maciej Igielski (polski), Monika Slodičková (słowacki), Michał Zembrzuski (łacina)

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Głowacki

ISSN 2300-1976

© Artur Andrzejuk / Naukowe Towarzystwo Tomistyczne (wydawca / editor)

Warszawa 2012

Rocznik Tomistyczny ukazuje się dzięki pomocy Jacka Sińskiego

Redakcja Rocznika Tomistycznego

ul. Klonowa 2/2

05-806 Komorów

POLSKA

Druk i dystrybucja:

*WYDAWNICTWO*  
*von Borowiecky*

# Spis treści

Od Redakcji.....	9
Artur Andrzejuk	
<b>Czym jest tomizm?</b> .....	11
Mieczysław Gogacz	
<b>Metafizyka św. Tomasza</b> (specyfika głównych zagadnień).....	19

## Rozprawy i artykuły

Paul J. Cornish	
<b>A Case against State Sovereignty from the Natural Law Tradition</b> .....	33
Anton Adam	
<b>Milost' v teológii Wincenta Granata v kontexte filozofie Tomáša Akvinského</b> .....	49
Michał Zembrzuski	
<b>Intelekt bierny a intelekt możnościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu</b> .....	65
Izabella Andrzejuk	
<b>Komplementarność mądrości i roztropności w ludzkim postępowaniu. Ujęcie św. Tomasza z Akwinu</b> .....	85
Dorota Zapisek	
<b>Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu</b> .....	109
Artur Andrzejuk	
<b>Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu</b> .....	123
Anna Kazimierczak-Kucharska	
<b>Naturalne poznawanie aniołów konsekwencją ich ontycznej struktury – zarys ujęcia Tomasza z Akwinu</b> .....	149
Magdalena Płotka	
<b>Praktycystyczna koncepcja filozofii człowieka jako podstawa rozumienia prawa naturalnego (na przykładzie ujęcia Pawła z Worczyna)</b> .....	161
Andrzej Marek Nowik	
<b>Metodologia historii filozofii w ujęciu wybranych tomistów</b> .....	173
Adam Górniak	
<b>Koncepcja transcendentaliów a teoria teologii według Tomasza z Akwinu</b> .....	183

## Edycje

Paulina Brodzik, Michał Poręcki, Jurata Serafińska, Hanna Szczęśniak, Anna Tustanowska, Magdalena Płotka	
<b>Edycja fragmentu komentarza do <i>Etyki nikomachejskiej</i> (BJ 741) Pawła z Worczyna</b> .....	203

Paulus de Worczyn	
<b>Quaestiones in libros <i>Ethicae nicomacheae</i> Aristotelis (BJ 741, f. 52v-54r)</b> .....	207

## Tłumaczenia

Étienne Gilson	
<b>Badania historyczne i przyszłość scholastyki (tłum. Michał Zembrzuski)</b> .....	219
Kinga Górka	
<b>Problematyka cielesności demonów w <i>De malo</i> (q. 16, a. 1) św. Tomasza z Akwinu</b> .....	227
Tomasz z Akwinu	
<b>Kwestie dyskutowane o złu (<i>Quaestiones disputatae de malo</i>, q. 16, a. 1)</b> .....	229
Michał Zembrzuski	
<b>Analiza problematyki filozoficznej zawartej w <i>Kwodlibecie</i> Tomasza z Akwinu: „Czy anioł jest substancjalnie złożony z istoty i istnienia?”</b> .....	249
Tomasz z Akwinu	
<b><i>Kwodlibet</i> (<i>Quaestiones quodlibetales</i>, II, q. 2, a. 1)</b> .....	255

## Sprawozdania i recenzje

Michał Zembrzuski	
<b>Recenzja: M. Mróz, <i>Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych</i>, Toruń 2010, Wydawnictwo Naukowe UMK, ss. 627</b> .....	261
Dawid Lipski	
<b>Tomizm na IX Polskim Zjeździe Filozoficznym</b> .....	267
Magdalena Płotka, Michał Zembrzuski	
<b>Sprawozdanie z Konferencji Naukowej: „Jak uprawiać i pisać historię filozofii; jak jej nauczać?”</b> .....	271
Izabella Andrzejuk	
<b>Sprawozdanie z uroczystego wręczenia Nagród imienia Profesora Mieczysława Gogacza</b> .....	277
<b>Nota o Autorach</b> .....	283

# Table of contents

<b>Editorial</b> .....	9
Artur Andrzejuk	
<b>What is the Thomism?</b> .....	11
Mieczysław Gogacz	
<b>Metaphysics of Saint Thomas (the specificity of the main problems)</b> .....	19

## Dissertations and articles

Paul J. Cornish	
<b>A case against state sovereignty from the natural law tradition</b> .....	33
Anton Adam	
<b>Grace in Vincent Granat's theology in the context of the philosophy of St. Thomas Aquinas</b> .....	49
Michał Zembrzuski	
<b>Passive intellect and potential intellect according to St. Thomas Aquinas</b> .....	65
Izabella Andrzejuk	
<b>The complementarity of wisdom and prudence in human action. Thomas's Aquinas account</b> .....	85
Dorota Zapisek	
<b>A place of will in the problem of human action in Thomas's Aquinas view</b> .....	109
Artur Andrzejuk	
<b>Specific character of the sphere of affection in Thomas's Aquinas account</b> .....	123
Anna Kazimierczak-Kucharska	
<b>Angel natural cognition as a consequence of their ontological structure – Thomas's Aquinas account</b> .....	149
Magdalena Płotka.	
<b>Practacist concept of philosophical anthropology of Paul of Worczin as a foundation of natural law theory</b> .....	161
Andrzej Marek Nowik	
<b>Thomistic account of methodology of history of philosophy</b> .....	173
Adam Górniak	
<b>The concept of transcendentals and the theory of theology by Thomas Aquinas</b> .....	183

## Editions

Paulina Brodzik, Michał Poręcki, Jurata Serafińska, Hanna Szczęśniak, Anna Tustanowska, Magdalena Płotka	
<b>The edition of the fragment of the commentary on Paul's of Worczin <i>Nicomachean Ethics</i> (BJ 741)</b> .....	203



Paulus de Worczyn	
<i>Quaestiones in libros Ethicae nicomacheae</i> Aristotelis (BJ 741), f. 52v-54r.....	207

## Translations

Étienne Gilson	
<b>Historical research and the future of scholasticism.....</b>	<b>219</b>
Kinga Górka	
<b>The issue of devils corporality in <i>De malo</i> (q. 16, a. 1) St. Thomas Aquinas.....</b>	<b>227</b>
Thomas Aquinas	
<i>On Evil (Quaestiones disputatae de malo, q. 16, a. 1).....</i>	<i>229</i>
Michał Zembrzuski	
<b>Analysis of the philosophical issues contained in Thomas Aquinas <i>Quaestiones quodlibetales</i>. Is an angel substantially composed of essence and existence?.....</b>	<b>249</b>
Thomas Aquinas	
<i>Quodlibetale (Quaestiones quodlibetales, II, q. 2, a. 1).....</i>	<i>255</i>

## Reports and reviews

Michał Zembrzuski	
<b>Recenzja: M. Mróz, <i>Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych (The Mystery of Human Iniquity. The Topicality of St. Thomas Aquinas's Teachings on Moral Evil and Capital Vices)</i>, Toruń 2010, Wydawnictwo Naukowe UMK, pp. 627.....</b>	<b>261</b>
Dawid Lipski	
<b>Thomism at the 9<sup>th</sup> Polish Congress of Philosophy.....</b>	<b>267</b>
Magdalena Płotka, Michał Zembrzuski	
<b>Report on the conference "How to do the history of philosophy? How to teach it?".....</b>	<b>271</b>
Izabella Andrzejuk	
<b>The report of the ceremony of Professor Mieczysław Gogacz award.....</b>	<b>277</b>
<b>Note about authors.....</b>	<b>283</b>

## Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

**Słowa kluczowe:** intelekt bierny, intelekt możliwościowy, perypatetycka tradycja epistemologiczna, Tomasz z Akwinu

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytania dotyczące zagadnienia intelektu w poglądach św. Tomasza z Akwinu. Pierwsze z pytań dotyczy ustalenia, czy jest jakaś różnica w użyciu terminów oraz w działaniu intelektu możliwościowego i biernego. Drugim, ważnym zagadnieniem jest pytanie, czy można intelekt możliwościowy nazwać intelektem biernym i czy istnieją w historii filozofii zagadnienia, twierdzenia czy poglądy, które pozwoliłyby oddzielić intelekt możliwościowy od biernego. Problemu nie stanowi tutaj „bierność” intelektu możliwościowego, który właściwie w swojej naturze i akcie pozostaje względem swojego przedmiotu w stanie możliwości (*in potentia*). Przedmiotem analiz pozostanie techniczne określenie *intellectus passivus* oraz wynikające z posługiwania się takim terminem konsekwencje filozoficzne.

We współczesnych pracach filozoficznych, jeśli znajdują się interesujące nas określenia (intelekt możliwościowy i bierny), to są dowolnie zastępowane. Dotyczy to nie tylko prac wprost nawiązujących do refleksji Tomasza z Akwinu, ale również różnych podręczników z antropologii filozoficznej. Zazwyczaj spowodowane jest to nieuwzględnianiem perspektywy historycznej, a braniem pod uwagę jedynie perspektywy systematycznej.

Niejednokrotnie przyjmując za cel racje propeedeutyczne i chęć wyjaśnienia problemów metafizyki, dla ułatwienia wprowadza się zamiennie te terminy, aby łatwiejsze było zrozumienie zagadnienia możliwości. Jednakże M. Gogacz w swojej książce pt. *Obrona intelektu* wskazuje, że kwestia intelektu czynnego i bierności intelektu możliwościowego wiązała się z problematycznością odczytania arystotelesowskiego traktatu *O duszy*:

Wiemy, że filozofowie tradycji arystotelesowskiej przyjmowali w człowieku istnienie faktycznie jednego intelektu. Dla jednych był to intelekt o czynnej roli poznawczej, dla innych był to intelekt bierny. Aby uniknąć uzależnienia przedmiotu poznania od intelektu, filozofowie ci usuwali intelekt, jako źródło poznania, poza człowieka i wtedy dusza biernie przyjmowała udzielane jej formy poznawcze, albo przypisywali intelektowi funkcje bierne, lecz wtedy czynności poznawania wiązali z Bogiem, udzielającym intelektowi gotowych pojęć. Najczęściej jednak Bóg spełniał rolę intelektu czynnego, oświecając rzeczy tak, by ludzki intelekt bierny mógł w rzeczy dostrzec treści ogólne. Okazuje się więc, że sprawa dwu intelektów nie była prosta i że zrozumienie Arystotelesa nie przychodziło łatwo. Należy zapytać dlaczego tak było?

Na historyczność tego problemu, a także na wyróżnienie intelektu możnościowego wskazują É. Gilson i S. Swieżawski. Pierwszy z nich w dziele pt. *Tomizm* stwierdza przynależność intelektu biernego do zmysłowego porządku poznania i wskazuje na rozum szczegółowy (władzę myślenia), która nie jest identyczna z intelektem możnościowym, co więcej, jest władzą zniszczalną i powinna być określona właśnie jako intelekt bierny<sup>2</sup>. Jednocześnie wskazuje na źródło pojawienia się problematyki intelektu biernego. Jego zdaniem źródłem tym jest *Liber de anima* Awicenny. Jest to jednak co najmniej wątpliwa sugestia, bowiem w dziele tym nie pada ani razu określenie *intellectus passivus*.

S. Swieżawski we *Wstępie do kwestii 79 Traktatu o człowieku* Tomasza z Akwinu przestrzega przed utożsamieniem tych dwóch

władz. Podkreśla jednocześnie, że ta problematyka wiąże się z wieloznacznością Arystotelesowskiego pojęcia  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\alpha\theta\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ , które raz może być rozumiane jako „intelekt możnościowy” (*intellectus possibilis*), a raz jako „intelekt bierny” (*intellectus passivus*)<sup>3</sup>. Z kolei w innym swoim dziele, zatytułowanym *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Swieżawski wskazuje, że historia pojęcia intelektu biernego sięga Aleksandra z Afrodyzji i Temistiusza – greckich komentatorów Arystotelesa – co jest w zupełności słuszne, choć u nich takich określeń znaleźć nie można<sup>4</sup>.

Zamienne traktowanie tych terminów można znaleźć przynajmniej niekiedy u M. A. Krapca<sup>5</sup>, P. S. Mazura<sup>6</sup>, R. Darowskiego<sup>7</sup>, J. Herbuta<sup>8</sup>. Pojawia się również u M. Gogacza w *Elementarzu metafizyki*, choć nie w tekście głównym, lecz w słowniku terminów<sup>9</sup>.

Godnym uwagi jest fakt, że polski tłumacz dzieła *O duszy* Arystotelesa – Paweł Siwek – następująco komentuje istotny dla badanego problemu fragment:

Co się tyczy natury rozumu biernego, istnieją wśród badaczy różne zdania. Pewne jest, że rozum ten nie może być identyczny z rozumem potencjalnym ( $\delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ ), rozum potencjalny jest bowiem 'oddzielny' od ciała. Według niektórych badaczy 'rozum bierny' oznacza specjalną funkcję rozumu ludzkiego. Nazwa  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\alpha\theta\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$  nie pochodzi stąd, że rozum jakoby ulega jakiemuś wpływowi z zewnątrz, lecz że w swym działaniu zależy od zmysłów [...]. W myśl tej teorii nazwy

<sup>1</sup>M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 111.

<sup>2</sup>E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 241.

<sup>3</sup>Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, s. 266.

<sup>4</sup>Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 224.

<sup>5</sup>Zob. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 484, 488; *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 154-155; *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 214.

<sup>6</sup>P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 68, 73, 76.

<sup>7</sup>R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, s. 81.

<sup>8</sup>J. Herbut, *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 296-297.

<sup>9</sup>M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 160.

'rozum' nie należy używać w znaczeniu ścisłym, lecz analogicznym. Władzę zmysłową nazywamy rozumem na tej samej podstawie, na której krzepiący pokarm nazywamy zdrowym<sup>10</sup>.

Z tej uwagi wynika nie tylko odróżnienie tych dwóch intelektów, ale również to, że nazwa rozumu biernego przysługuje władzy intelektualnej ze względu na funkcjonalny związek z poznaniem zmysłowym. Obok tego należy podkreślić, że P. Siwek wyjaśnia tę

językową zbitkę („rozum bierny”), wskazując, że nazwa rozumu została przez Arystotelesa użyta w znaczeniu analogicznym, a nie właściwym, gdyż wprost będzie przysługiwała władzy w swoim działaniu niezależnej od materii. Ta uwaga jest tym bardziej ciekawa, że autor przekładu dzieła Arystotelesa nie używa określenia intelekt możliwościowy (mówi o intelekcie potencjalnym) ani w komentarzach znajdujących się w przypisach, ani w samym tekście przekładu.

## I. Źródła różnych interpretacji intelektu biernego

Patrząc na problem historyczny w sposób odpowiedni dla niego, a więc historycznie, należy stwierdzić, że źródłem (przyczyną sprawczą) całego impasu były niektóre fragmenty dzieła *O duszy* Arystotelesa, a także kolejni komentatorzy (jako przyczyna celowa), którzy odróżniali różne działania intelektów i na różne sposoby je interpretowali.

Fragmenty tekstów Stagiryty wprowadzające niejasności są następujące (każdy z nich wskazuje na inny rodzaj intelektu):

1. *O duszy*, III, 4 (429a 27-29):

dlatego rozum nie może mieć innej natury oprócz tej: być możliwością do poznania [...] 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 możliwości<sup>11</sup>;

2. *O duszy*, III, 5 (430a 15-18):

bo tworzy to wszystko, jak specjalny rodzaj nawyku nabytego, podobny pod tym względem do świa-

ła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi. I ten rozum jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niez mieszanym, ponieważ ze swej natury jest aktem<sup>12</sup>;

3. *O duszy*, III, 5 (430a 24-25):

rozum bierny zaś jest podległy zniszczeniu, a bez niego nic nie jest w stanie niczego poznać<sup>13</sup>.

Pierwszy z fragmentów dotyczy intelektu możliwościowego, drugi intelektu czynnego i wreszcie w trzecim pojawia się teza o zniszczalności intelektu biernego, który ma związek z ciałem człowieka. Nie można w analizach pominąć określenia intelektu czynnego, gdyż jak się wydaje, to właśnie ze względu na niego pojawia się to dopowiedzenie, że intelekt bierny jest zniszczalny. Sformułowania dotyczące intelektu czynnego należy również rozumieć w odniesieniu do intelektu biernego, gdyż w opozycji do niego czynny jest „nie-

<sup>10</sup>P. Siwek, *Przypisy do III księgi*, nr 93, w: Arystoteles, *O duszy*, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. P. Siwek, t. 3, Warszawa 1992, s. 129.

<sup>11</sup>Arystoteles, *O duszy*, III,

<sup>12</sup>Tamże, III, 5 (430a 15-18), s. 126-127.

<sup>13</sup>Tamże, III, 5 (430a 24-25), s. 129.

zniszczalny”, „nieśmiertelny”, „wieczny”, ale także „odłączony” i „odporny na wpływy zewnętrzne”<sup>14</sup>. W takiej kontekstowej perspektywie nie tyle należy porównywać intelekt czynny z możliwościowym, lecz właśnie intelekt czynny z biernym.

Istnieją dwie możliwości interpretacyjne, pozwalające na odróżnienie tych władz w tekście Arystotelesa. Po pierwsze, interpretacja, którą można nazwać radykalną, a w której zaznaczona jest silna opozycja między intelektem czynnym i możliwościowym (a nawet w ogóle poznaniem intelektualnym) a intelektem biernym. Intelekt będący w możliwości do przyjmowania form nie ulega wpływowi poznania zmysłowego i nie przyjmuje takiego rodzaju form. Pozostaje on pod wpływem jedynie intelektu czynnego, który umożliwia poznanie intelektualne w takim znaczeniu, że dzięki niemu to, co jest intelektualnie poznawalne w możliwości, staje się intelektualnie poznawalne w akcie. Przyjmowanie tego rodzaju form przez intelekt możliwościowy gwarantuje coś, czego intelekt bierny posiadać nie będzie – niezniszczalność. Intelekt bierny, właśnie w takim znaczeniu jest bierny, że doznaje wpływu poznania zmysłowego i wokół niego się obraca, co sprawia jego zniszczalność. Nawet jeśli akcent w działaniu intelektu możliwościowego zostanie położony na to, że przyjmuje on formy poznawcze, czyli doznaje wpływu intelektu czynnego, to jednak nie ma to charakteru „doznawania czegoś zewnętrznego”. Intelekt możliwościowy nadal zachowuje zdol-

ność do bycia w możliwości, nawet gdy przestanie aktualnie poznawać, a także jest w możliwości do bycia samą formą poznania, która w rzeczywistości jest formą bytowania tej rzeczy<sup>15</sup>. Strukturalnie zatem doznanie rzeczy (πάσχειν) będzie przeciwstawione działaniu (ἔργον), jednocześnie o wiele bardziej będzie związane ze spostrzeżeniem zmysłowym (αἴσθησις) i zmysłem wspólnym, aniżeli z prostym pojmowaniem intelektualnym rzeczy niepodzielonych (νόησις των ἀδιαιρέτων)<sup>16</sup>. W taki sposób właśnie należy rozumieć słowa Arystotelesa, który mówi, że „intelekt bierny jest zniszczalny (ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)”.

Druga interpretacja wskazuje raczej na współzależność działania intelektu możliwościowego i czynnego z funkcjonowaniem intelektu biernego. Poznanie intelektualne genetycznie opiera się na wiedzy zmysłowej. A twierdzenie to zostało wyraźnie zaakcentowane w sugestii, że człowiek niczego nie może poznać bez wyobrażenia, która przez Arystotelesa została wyrażona w dziele *O pamięci i przypominaniu*<sup>17</sup>, natomiast w dziele *O duszy* zostaje potwierdzona sformułowaniem:

Ponieważ jednak, jak się zdaje, nic nie istnieje poza przestrzennymi wielkościami, dlatego umysłowe formy istnieją w formach zmysłowych, i to zarówno tak zwane twory abstrakcyjne, jak wszystkie przymioty stałe i właściwości rzeczy podpadających pod zmysły. Dla tej to racji nikt bez postrzeżeń zmy-

<sup>14</sup>P. Siwek wskazuje, że te cechy opisujące intelekt czynny dotyczą również intelektu możliwościowego. Jednocześnie intelekt możliwościowy posiada pewną naturę, której nie posiada czynny. Zob. Siwek, *Przypisy do III księgi*, nr 89, w: dz. cyt., s. 128.

<sup>15</sup>Arystoteles rozwiązuje ten problem nieco wcześniej w tekście dzieła *O duszy*: „Co się tyczy trudności [stąd pochodzącej, że] uleganie działaniu zakłada element wspólny [ulegającemu działaniu i przyczynie działającej], to już wyżej wyjaśniliśmy, że rozum jest w pewnym prawdziwym sensie potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli, chociaż aktualnie nie jest niczym z tego wszystkiego, zanim o czymś pomyśli. Musi mianowicie [przedmiot myśli] tak być w nim obecny, jak [pismo jest] na tablicy, na której nic nie jest jeszcze napisane”. Arystoteles, *O duszy*, III, 4 (429b-430a), s. 125.

<sup>16</sup>Arystoteles mówi o tej kwestii wyraźnie kilka zdań wcześniej: „w rzeczach materialnych nie ma rozumu, ponieważ rozum jest potencjalnością wolną od materii”. *O duszy*, III, 4 (430a), s. 126.

<sup>17</sup>Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu*, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. P. Siwek, t. 3, Warszawa 1992, s. 234.

słówych nie może niczego się nauczyć ani niczego pojąć<sup>18</sup>.

Takie wyjaśnienie rzuca światło na zdanie Arystotelesa, który mówi, że „bez rozumu biernego nic nie jest w stanie niczego poznać”. Intelekt bierny oznaczałby zarówno działanie zmysłu wspólnego, wyobraźni, a także pamięci, które formując wyobrażenie służą pomocą intelektowi możnościowemu i czynnemu do własnego działania. Te dwie interpretacje nie stoją ze sobą w sprzeczności właśnie o tyle, o ile nie zostaną przeciwstawione sobie i oddzielone od siebie akty intelektów. Wyakcentowanie roli intelektu czynnego może spowodować utożsamienie intelektu możnościowego z biernym, a przeakcentowanie roli intelektu możnościowego, doprowadzone do eliminacji intelektu czynnego z procesu poznawania, może przywrócić platoński dualizm sfer poznania zmysłowego i intelektualnego.

Arystotelesowskie twierdzenia zostały skomplikowane przez jego komentatorów próbujących ustalić sens sformułowań autora traktatu *O duszy*. Kwestią sporną stały się rozwiązania Aleksandra z Afrodyzji (intelekt materialny-fizyczny, intelekt nabyty, wytwórczy) oraz Temistiusza, którzy wprowadzili różne – właściwie przeciwne – interpretacje (intelekt możnościowy, intelekt spekulatywny). Ze względu na poszukiwania znaczenia intelektu biernego u Akwinaty, można wskazać interesujące fragmenty w jego tekstach, referujące koncepcje intelektu u tych dwóch autorów oraz stanowisko Awerroesa w tej sprawie.

a) Aleksander z Afrodyzji (II/III w.) wyróżnił trzy rodzaje intelektów: intelekt materialny (fizyczny), który jest czystą możnością do poznania wszystkich rzeczy (*intellectus ma-*

*terialis*), intelekt nabyty (*intellectus adeptus in effectu*) oraz intelekt czynny lub wytwórczy (*intellectus agens*)<sup>19</sup>. Utożsamienie przez Aleksandra intelektu możnościowego z materialnym sprawiło, że nie uzyskał on statusu niezniszczalności i nieśmiertelności. W konsekwencji intelekt czynny zyskał status oddzielnego i boskiego. Intelekt możnościowy bowiem jest własnością każdego człowieka, tzw. *vis cogitativa*, i ginie w chwili śmierci. Z kolei intelekt nabyty jest połączeniem, czyli kontynuacją, obu poprzednich w poznawaniu prawd wiecznych (*adeptus*). Intelekt czynny jest różny od człowieka i tożsamy z Bogiem, jest najwyższym światłem umożliwiającym poznanie intelektualne. Nowością w stosunku do Arystotelesa poza uznaniem Intellectu Czynnego jako odrębnej bytowości jest wprowadzenie intelektu nabytego (usprawnionego), który tłumaczy połączenie się Intellectu Czynnego z intelektem materialnym. Ten ostatni dopiero pod wpływem najwyższej formy intelektualnie poznawalnej, zostaje poruszony do poznawania dlatego, że jest ona formą poznawaną jako przyczyna poznawania.

Jasne jest, że to, co jest w najwyższym stopniu i ze swej natury inteligibilne, jest przyczyną poznania innych rzeczy inteligibilnych. I takim bytem będzie właśnie Intelekt wytwarzający. Jeżeli bowiem nie byłoby czegoś inteligibilnego ze swej natury, to i żadna inna rzecz nie mogłaby stać się inteligibilna, jak to powiedziano wcześniej. We wszystkich bowiem wypadkach, w których istnieje byt mający jakąś właściwość w najwyższym stopniu, oraz inny byt, który ją ma w stopniu niższym, ten ostatni czerpie swoją właściwość od pierwszego<sup>20</sup>.

<sup>18</sup>Arystoteles, *O duszy*, III, 8 (432a), s. 135-136.

<sup>19</sup>Korzystam z łacińskiego tłumaczenia tekstu Aleksandra, a więc i z łacińskiej terminologii ustalonej przez Dominika Gundisalwiego, znajdującego się w pracy: G. Thery, *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Kain 1926, s. 74-82.

<sup>20</sup>Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 88, 24 – 89, 8, cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1990, s. 67-68.

Teoria oddzielnego Intelaktu Czynnego wpłynęła na filozofów arabskich (Al-Farabi, Awicenna), którzy znali ją za pośrednictwem przełożonego na język arabski dziełka Aleksandra *O intelekcie*. Jednocześnie filozofowie arabscy zaadaptowali twierdzenia o Intelkcie Czynnym, wiążąc go z ostatnią niebiańską inteligencją wyemanowaną z Pierwszej Przyczyny. Jego funkcja nie sprowadzała się wyłącznie do udzielania intelektualnego poznania, lecz również do zarządzania zjawiskami natury oraz do stwarzania form w bytach fizycznych<sup>21</sup>.

Akwinata również znał twierdzenia tego perypatetyka, który w sposób platoński zinterpretował myśl Arystotelesa. W *Summa theologiae* i w innych miejscach Tomasz przywołuje jego stanowisko w sprawie intelektu materialnego (możliściowego). Należy jednak wyłącznie podkreślić samo stwierdzenie, że intelekt możliwościowy będzie czymś, co powstaje i podlega zniszczeniu (*generabilis et corruptibilis*):

Jest to obojętne, jeśli chodzi o nasze zagadnienie, czy w tym szczęśliwym stanie intelekt możliwościowy poznaje substancje oddzielone od materii przy pomocy intelektu czynnego, jak przypuszcza sam Awerroes, czy też – jak według Awerroesa twierdzić miał Aleksander – intelekt możliwościowy nigdy nie poznaje substancji oddzielonych od materii (gdyż zdaniem Aleksandra intelekt możliwościowy jest podległy zniszczeniu), lecz ważne jest to, że człowiek poznaje te substancje za pośrednictwem intelektu czynnego<sup>22</sup>.

b) Temistusz (320-390 r.) również wyróżnia trzy rodzaje intelektów: *intellectus materialis/possibilis* – materialny i możliwościowy, który zarazem jest niezniszczalny; *intellectus speculativus* – teoretyczny – jest złożeniem intelektu możliwościowego i czynnego oraz *intellectus agentis* – jeden i ten sam we wszystkich ludziach, który rozdzielony pomiędzy jednostki jak światło rozdziela się na promienie. Jednocześnie zupełnie inaczej rozumie materialność intelektu możliwościowego – nie jest materialny w ten sposób, że miałby podlegać zniszczeniu. Jest materialny w znaczeniu możliwości, która nie posiada żadnej formy ani aktualizacji. *Parafrazy* Temistusza do dzieł Arystotelesa były znane filozofom arabskim, którzy chętnie do nich się odwoływali, uwzględniając inne niż Aleksandra podejście do zagadnienia intelektu. Stanowisko Temistusza gwarantowało nieśmiertelność duszy, jednocześnie uwzględniając nowość w problematyce intelektu – intelekt spekulatywny<sup>23</sup>.

Najlepiej i tutaj oddać głos Tomaszowi referującemu stanowisko Temistusza:

Niżej obalając stanowisko niektórych, powiada: „stwierdziwszy wcześniej (mianowicie Arystoteles), że w każdej naturze coś jest materią, a coś porusza materię i ją doskonali, powiada, że i w duszy jest takie zróżnicowanie, bo jest w niej intelekt, który staje się wszystkim, i taki, który wszystko sprawia. W duszy bowiem, twierdzi, jest taki intelekt i stanowi on najszlachetniejszą część duszy”. Po czym dodaje: „ten sam fragment potwierdza, że (Arystoteles) sądził, iż intelekt czynny jest jakąś częścią nas albo z nami”. Z przytoczonych słów Temistusza widać, że nie tylko in-

<sup>21</sup>Zob. Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias and Arabic Aristotelianism*, w: H. Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht 2011, s. 61-62.

<sup>22</sup>S. *th.*, I, q. 88, a. 1, co.: „Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit, vel, ut ipse imponit Alexandro, intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat substantias separatas per intellectum agentem”. Por. *Super Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 1, co.; *Summa contra Gentiles*, II, 62; II, 76; III, 42; *De veritate*, q. 18, a. 5, ad 8.

<sup>23</sup>E. Coda, *Themistius – Arabic*, w: H. Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, dz. cyt., s. 1261-1262.

telekt możnościowy, ale również i czynny uważał on za część duszy, oraz że twierdził, iż tak sądził Arystoteles; a ponadto, że człowiek jest tym, czym jest, nie za sprawą duszy zmysłowej, jak niektórzy fałszywie głoszą, ale za sprawą części intelektualnej, którą jest główna<sup>24</sup>.

c) Awerroes wyróżnia właściwie pięć rodzajów intelektów, uwzględniając wyraźnie intelekt bierny (*intellectus passivus*) w swojej klasyfikacji. Pierwszym jest intelekt czynny – „ten, który czyni wszystko (*quod est omnia facere*)”, który jest jednocześnie oderwany, wieczny i niezniszczalny. Jego działanie polega na przyczynowaniu sprawczym ludzkiego poznania – przez przekazywanie form poznawczych oraz aktualizowanie intelektu możnościowego<sup>25</sup>. Kolejny jest intelekt możnościowy/materialny – „ten, który staje się wszystkim (*quod est omnia fieri*)” on również ma status oderwanego, oddzielnego. Dalej Awerroes wyróżnia intelekt teoretyczny – w akcie (*intellectus speculativus*) jest on intelektem materialnym w akcie poznania form intelektualnych (z jednej strony wyraża zatem

funkcję intelektu usprawnionego, a z drugiej intelektu w akcie). Intelekt nabyty (*intellectus adeptus*) jest intelektem materialnym w połączeniu ze światłem intelektu czynnego<sup>26</sup>. Na koniec należy wyróżnić właśnie intelekt bierny (*intellectus passivus*), o którym w *Komentarzu wielkim do „O duszy”* Awerroes wypowiada się następująco:

Władza myślenia nie jest intelektem materialnym [...] lecz jest szczegółową władzą materialną [...]. Nie powinno się mówić, że władza myślenia zestawia jednostkowe przedmioty intelektualne [...]. Myślenie bowiem nie jest niczym innym jak rozróżnianiem jednostkowych przedmiotów intelektualnych i przedstawianiem ich w akcie, jakby były obecne dla zmysłów. I dlatego kiedy przedmioty jednostkowe są obecne dla zmysłów, wtedy nie ma myślenia a pozostaje działanie intelektu w tych przedmiotach. Z tego jest jasne, że działanie intelektu jest inne niż działanie władzy myślenia, którą Arystoteles nazywa intelektem biernym, i mówi o niej, że powstaje wraz z urodzeniem i jest zniszczalna [...] ponieważ posiada określony organ ciała, mianowicie środkową komorę mózgu; i człowiek powstaje i ginie wraz z tą władzą<sup>27</sup>.

<sup>24</sup>*De unitate intellectu*, c. 2, 51-52: „Et postea reprobans quorundam opinionem dicit: *cum praedixisset* (scil. Aristoteles) *in omni natura hoc quidem materiam esse, hoc autem quod materiam movet aut perficit, necesse ait et in anima existere has differentias, et esse aliquem hunc talem intellectum in omnia fieri, hunc talem in omnia facere. In anima enim ait esse talem intellectum et animae humanae velut quamdam partem honoratissimam. Et post pauca dicit: ex eadem etiam littera hoc contingit confirmare, quod putat* (scil. Aristoteles) *aut nostri aliquid esse activum intellectum, aut nos. Patet igitur ex praemissis verbis Themistii, quod non solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem animae humanae esse dicit, et Aristotelem ait hoc sensisse; et iterum, quod homo est id quod est, non ex anima sensitiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori*”.

<sup>25</sup>Jak sugeruje H. A. Davidson, jego funkcja związana jest ze sferą bardziej ontologiczną – jego działanie również polega na przyczynowaniu istnienia. Zob. H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, New York–Oxford 1992, s. 232-257.

<sup>26</sup>Zob. D. L. Black, *Psychology: soul and intellect*, w: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson, R. C. Tylor, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 317-318.

<sup>27</sup>Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, III, c. 33, w: *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*, vol. VI, 1, ed. F. S. Crawford, Cambridge, Massachusetts 1953, s. 476-477: „Virtus cogitativa non est intellectus materialis [...] sed est virtus particularis materialis [...] Non debet aliquis dicere quod virtus cogitativa componit intelligibilia singularia [...] Cogitatio enim non est, nisi in distinguendo individuum illorum intelligibilem et praesentare ea in actu, quasi essent apud sensum. Et ideo, quando fuerint praesentia apud sensum, tunc >>>



Intelekt bierny jest władzą podlegającą zmianie substancjalnej – powstaje wraz z człowiekiem i zostaje zniszczony w chwili śmierci, a to ze względu na jego strukturalne połączenie z organem cielesnym. Działanie tej władzy, o której miał mówić Arystoteles, nie będzie inne niż działanie *vis cogitativa*, o której autor ten już nie wspominał, ale wprowadziła ją tradycja arystotelesowska, umieszczając wśród zmysłów wewnętrznych. Nie można tej władzy utożsamić z intelektem materialnym ze względu na szczególność materialną zapewnianą przez tę władzę. Związane jest to również z powiązaniem intelektu biernego z jedną z części mózgu, o czym również wspomina Awerroes. W innym fragmencie Awerroes wprost pisze, że „należy przez władzę intelektu biernego rozumieć formy wyobraźni, za pomocą których działa władza myślenia w człowieku”<sup>28</sup>. Wygląda więc na to, że nie wahałby się on nazwać intelektu biernego formami w wyobraźni, o ile są one rozważane aktualnie przez władzę osądu myślowego.

Warto tutaj odnotować fakt, że jeden z czołowych awerroistów paryskich – Siger z Brabancji – również używa tego określenia, postępując w ślad za Awerroesem i jego komentarzem. On z kolei wskazuje, że należy rozumieć intelekt bierny albo jako wyobraźnię, albo jako sprawność w przygotowywaniu wyobrażeń dla łatwiejszego odbierania wpły-

wu intelektu czynnego. Oto tekst poświadczający funkcjonowanie tej terminologii w środowisku paryskim XIII wieku, wśród właśnie awerroistów:

Twierdzą więc, że do naszego poznania potrzebne jest przyjmowanie ogólnych, abstrakcyjnych przedmiotów poznania wraz z tworzeniem ich oraz abstrahowaniem tego, co wcześniej było intencjami wyobrażonymi. Dwa pierwsze – przyjmowanie przedmiotów poznania wraz z ich wytwarzaniem – wystarczą do zaistnienia natury intelektu w sobie, trzecie natomiast, czyli abstrahowanie przedmiotów poznania, które wcześniej były intencjami wyobrażonymi, jest potrzebne dla połączenia się intelektu z nami. Nie może się on bowiem łączyć z nami za ich pośrednictwem. To poświadcza Awerroes w słowach: przyczyną tego, co się wydaje, jest ćwiczenie się i posługiwanie władzą, którą jest wyobraźnia. Arystoteles natomiast nazywał tę władzę intelektem biernym<sup>29</sup>.

---

cadet cogitatio, et remanebit actio intellectus in eis. Et ex hoc declarabitur quod actio intellectus est alia ab actione virtutis cogitative, quam Aristoteles vocat intellectum possibilem, et dixit eam esse generabilem et corruptibilem [...] cum habeat instrumentum terminatum, scilicet medium ventriculum cerebri; et homo non est generabilis et corruptibilis nisi per hanc virtutem<sup>29</sup>.

<sup>28</sup>Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, III, c. 20, w: *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*, vol. VI, 1, ed. F. S. Crawford, Cambridge, Massachusetts 1953, s. 449: „Et intendebat hic per intellectum possibilem formas ymaginationis secundum quod in eas agit virtus cogitativa propria homini”.

<sup>29</sup>Siger z Brabancji, *Quaestiones in III de Anima*, q. 14 in op.: „Dico ergo, quod ad intelligere nostrum requiritur receptio intelligibilium abstractorum universalium cum facione eorum et etiam abstractio eorumdem, cum prius fuerint intentiones imaginatae. Duo prima, scilicet receptio intelligibilium cum facione eorum, possunt sufficere ad naturam intellectus in se; sed tertium, scilicet abstractio intelligibilium, cum prius fuerint intentiones imaginatae, requiritur propter continuitatem intellectus nobiscum. Non enim posset copulari nobiscum, nisi essent intentiones imaginatae. Cum enim se habebat in potentia ad illas, per illas copulatur nobiscum. Hoc vult attestari Averroes, cum dicit: causa huius, quod apparet, est exercitum et usus virtutis, quae est imaginatio. Aristoteles autem hanc virtutem vocavit intellectum passivum”.

## 2. Intelekt bierny pryncypium gatunkowości człowieka – Tomasz z Akwinu kontra Awerroes

Akwinata w *Summa contra Gentiles* skierował bardzo wiele argumentów przeciwko Awerroesowi uzasadniającemu tezę, że intelekt bierny jest istotą człowieka. Najpierw bardzo skrupulatnie przedstawił twierdzenie Awerroesa, by następnie licznymi zarzutami nie tyle uzasadnić jakieś inne pryncypium (choć z pewnością będzie nim intelekt możnościowy), ile obalić stanowisko Komentatora, wykazując jego błędy. Tomasz mówi:

„widać wyraźnie, że powyższe argumenty są fałszywe i że ich nadużyto”<sup>30</sup>.

W *Summa contra Gentiles*<sup>31</sup> odnaleźć można bardzo pieczołowicie zreferowane stanowisko Awerroesa na temat intelektu biernego. Akwinata w następujący sposób wylicza najważniejsze tezy Komentatora na ten temat:

1) człowiek różni się od zwierząt przez intelekt, który w tekście *O duszy* Arystotelesa został nazwany intelektem biernym:

a) intelekt bierny jest identyczny z władzą osądu myślowego (*vis cogitativa*),

b) intelekt bierny jest czymś właściwym dla człowieka, gdyż zwierzęta w to miejsce mają naturalną władzę osądu (*vis aestimativa*),

c) funkcją tej władzy jest rozróżnianie jednostkowych ujęć umysłowych, porównywanie ich między sobą (*ratio particularis*), podobnie jak intelekt możnościowy rozróżnia i porównuje ujęcia ogólne;

2) wymienione władze wraz z pamięcią i wyobraźnią spełniają funkcję przygotowywania wyobrażenia (*phantasma*), by mogło ono przyjąć działanie intelektu czynnego:

a) intelekt bierny jest pewną umiejętnością przygotowującą materię dla przyczyny sprawczej poznania – jest to przyczyną uzyskania miana intelektu,

b) posiada organ w mózgu;

3) jakość intelektu biernego decyduje o różnicy między ludźmi w zdolnościach poznawczych,

4) jej używanie i wyćwiczenie wywołuje powstanie sprawności wiedzy,

5) intelekt bierny posiada dziecko zanim zacznie poznawać intelektualnie, gdyż decyduje on o jego przynależności do gatunku ludzkiego.

Akwinata wprost nie zgadza się, aby o przynależności gatunkowej człowieka decydowała władza osądu myślowego – intelekt bierny (*intellectus passivus*). Pryncypium przynależności musi być w duszy i w stosunku do działania musi być aktem pierwszym (działanie już będzie aktem drugim). Przykładem

<sup>30</sup>*Summa contra Gentiles*, II, 60, n. 2: „Quod autem haec sint falsa, et abusive dicta, evidenter apparet”.

<sup>31</sup>Zob. tamże, II, 60, n. 1: „Dicit enim praedictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam aestimativam naturalem. Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales. Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artificii principali; ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum. Et per usum huius et exercitium acquirit homo habitum scientiae. Unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subiecto. Et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat”.

potwierdzającym takie stanowisko jest relacja wiedzy do rozważania, w której aktem pierwszym będzie *consideratio*, aktem zaś drugim – *scientia*. Podobnie można za pomocą tej relacji opisać stosunek intelektu możliwościowego (akt pierwszy) do poznania intelektualnego (akt drugi). Ale nie może być tak, by intelekt bierny był aktem pierwszym w stosunku do poznania intelektualnego, które miałyby być wtedy aktem drugim. Intelekt bierny doznaje poruszeń i jest zmieszany z ciałem (*passibile et mixtum corpori*). Nawet jeżeli człowiek dzięki tej władzy (rozum bierny jest identyczny z *vis cogitativa*) różni się od zwierząt, to jednak nie decyduje ona o przynależności do gatunku istot rozumnych<sup>32</sup>.

Kolejny argument, jaki zostaje przedłożony przez Akwinatę, związany jest z porządkiem i zależnością ontyczną władz duszy. Tego, co jest właściwe dla życia zmysłowego, nie można przypisywać wyższemu rodzajowi aktywności. Doskonałość wyższego poziomu nie zależy od doskonałości poziomu niższego, sama w sobie zawiera aktualność, od której zależy realizacja potencjalności na poziomie niższym. Poznanie niezależnie od tego, czy jest zwierzęce czy ludzkie, domaga się stopniowania i wyjaśnienia za pomocą kategorii doskonałości. Poznanie intelektualne jako odmiana poznania jako takiego (nabywanie form innych niż ta, którą posiada

poznający) świadczy o doskonałości, tak jak samo poznanie jest doskonałością w stosunku do innych form przyjmowania czy przyswajania czegokolwiek<sup>33</sup>.

Człowiek nie żyje życiem sobie właściwym mocą powyższej władzy osądu myślowego<sup>34</sup>.

Intelekt możliwościowy zaś zależy od wyobrażeń i w związku z tym nie jest substancją doskonalszą od samego człowieka. Korzystając z analogii między aktem pierwszym a aktem drugim należałoby określić intelekt możliwościowy jako akt pierwszy w stosunku do samego poznawania, które zależy od działań zmysłowych.

Jako kolejny punkt charakteryzujący intelekt bierny pojawia się stwierdzenie Tomasza o tym, że intelekt bierny poznaje wyłącznie przedmioty jednostkowe (w ich szczególności). Jeśli teraz miałyby być podstawowym pryncypium człowieka, musiałby poruszać wolę oraz jego samego. Jest to niemożliwe, gdyż wolę porusza wyłącznie ujęcie powszechne (*universalis*), do którego odebrania zdolny jest wyłącznie intelekt możliwościowy<sup>35</sup>. To nie wyklucza działania intelektu biernego z zastrzeżeniem, że jego funkcja byłaby pośrednicząca, a zatem i pośrednia w poruszaniu dążenia intelektualnego w woli. Tak

<sup>32</sup>Zob. *Summa contra Gentiles*, II, 60, n. 2: „Operationes enim vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum: ut patet per Aristotelem, in II de anima. Actus autem primus in eodem praecedit tempore actum secundum: sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitae, oportet in eo ponere aliquam partem animae quae comparetur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, quae est operatio hominis in quantum est homo, ut Aristoteles dicit, in I Ethicorum. Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus praedictus: quia principium praedictae operationis oportet esse impassibile et non mixtum corpori, ut philosophus probat; cuius contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod per virtutem cogitativam, quae dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur, per quam ab aliis animalibus differat”.

<sup>33</sup>Zob. *S. th.*, I, q. 14, a. 1, co.

<sup>34</sup>*Summa contra Gentiles*, II, 60, n. 3: „Non igitur homo est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam praedictam”.

<sup>35</sup>Tamże, II, 60, n. 4: „Primum autem movens in homine est intellectus: nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici quod solus intellectus passivus sit movens: quia intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur et universalis opinio, quae est intellectus possibilis, et particularis, quae potest esse intellectus passivi [...]”.

więc to intelekt możnościowy jest w człowieku pryncypium najbardziej formalnym i najszlachetniejszym (*est dignissimum et formalissimum in ipso*). I tylko w takim kontekście można powiedzieć, że człowiek nie jest istotą, która jak zwierzęta jest doprowadzana do działania, lecz działa sam i sam jest sprawcą swoich czynów.

Sformułowanie Awerroesa, jakoby intelekt bierny był racją określającą gatunkowość człowieka, związana jest z tym, że w równym stopniu decyduje o tym wyobraźnia. Według Awerroesa wyobrażenia w dziecku są umysłowo poznawalne w możności. I w związku z tym dzięki nim intelekt możnościowy może wchodzić w łączność tak samo z człowiekiem dorosłym jak i z dzieckiem. Sformułowanie, że intelekt możnościowy może wchodzić w łączność oznaczałoby, że intelekt możnościowy nie jest związany z dzieckiem. Akwinata stwierdza, że wyobrażenia nie nadają gatunkowego charakteru człowiekowi, raczej wynikają z czynności człowieka. Dwojako przecież można rozumieć możność – jako możność powodującą działanie (intelekt możnościowy) oraz jako możność powodującą doznawanie (intelekt bierny i wyobraźnia)<sup>36</sup>. Poznanie intelektualne łączy te dwa elementy – jest możnością do doznawania. Z samej możności do działania nie wynika bowiem możność do doznawania. Wyobraźnia, wyobrażenia, a więc i intelekt bierny, nie determinują gatunkowości człowieka, raczej wynikają z jego działań. Inaczej mówiąc, z racji posiadania wyobraźni i wyobrażeń nie wynika możność pojmowania intelektualnego.

Intelekt bierny nie jest tym, na którym miałyby budować się sprawność wiedzy. Wie-

dza dotyczy zawsze ogólnych form poznawczych, przez które poznający upodabnia się do rzeczy poznawanej (można to nazwać przyswajaniem wiedzy) i przysługuje to wyłącznie intelektowi możnościowemu. Sprawność wiedzy aktualizuje się w akcie intelektu, jakim jest rozważanie (*consideratio*). Jednak nie może aktualizować się wiedza w intelekcie nazywanym biernym ze względu na to, że jest on nierozdzielnie złączony z organem cielesnym. Ogólne formy poznawcze (*species universales*) nie mogą być w intelekcie biernym, który posiada narząd zmysłowy. Błędem jest stwierdzenie, że wiedza, której podmiotem jest intelekt możnościowy jest aktualizowana przez podmiot, który jest cielesny. Podmiot wiedzy i sprawności muszą mieć wspólne podłoże<sup>37</sup>.

Podobnie jak ze sprawnością wiedzy wygląda sprawa z intelektem usprawnionym (*intellectus in habitu*), którym nie będzie intelekt bierny. Intelekt usprawniony jest skutkiem działania intelektu czynnego, na co z pewnością wyraziłby zgodę Awerroes. Jednak efektem działania intelektu czynnego są przedmioty intelektualne w akcie (*intelligibilia in actu*), które odebrać (doznać) może wyłącznie intelekt możnościowy. Oczywiście według Akwinaty nie ma różnicy między intelektem usprawnionym a sprawnością w akcie, w związku z czym obydwa argumenty związane są ze sobą, przez co uzyskują podwójną moc argumentacyjną.

Dalsza argumentacja wskazuje właściwie na to, że Tomasz z Akwinu w pewnym stopniu dał się ponieść emocjom. Tak jak w *De unitate intellectus* Akwinata nie waha się wyrazić zdenerwowania<sup>38</sup>, tak tutaj odbie-

<sup>36</sup>*Summa contra Gentiles*, II, 60, n. 8: „Alia enim est potentia qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati, et ex opposito dividuntur”.

<sup>37</sup>Zob. tamże, II, 60, n. 12: „Habitus est quo quis operatur cum voluerit. Oportet igitur eiusdem esse habitum, et operationem quae est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus huius habitus qui est scientiae, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis: ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicuius. Ergo et habitus scientiae non est in intellectu passivo sed in intellectu possibili”.

<sup>38</sup>Zob. *De unitate intellectus*, 5: „Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec >>>

gając od tematu przechodzi do wykazywania błędów w stanowisku Awerroesa na temat intelektu możliwościowego. Temat intelektu biernego zostaje odstawiony na bok, a Akwinata

wykazuje niemożliwość przyjęcia jednego wspólnego i substancjalnie oddzielnego od duszy intelektu możliwościowego.

### 3. Tomaszowe określenie intelektu biernego (*intellectus passivus*)

Aby właściwie odczytać i zrozumieć sens Tomaszowego określenia intelektu biernego, należy najpierw wskazać, w jaki sposób Akwinata rozumie określenie *passio (pati)*. W tym punkcie bowiem analizy językowe, pozostające w obszarze wyjaśnień metafizycznych, pozwalają na doprecyzowanie problemu „bierności” i „możności”. Rozważając akty intelektu możliwościowego w *Summa theologiae* Tomasz stawia kwestię dotyczącą tego, czy intelekt jest władzą bierną, co należy rozumieć w kontekście odpowiedzi, jako pytanie o to, czy jest władzą doznającą (*passivum*).

Pierwsze znaczenie bierności, „najściślej-sze” (*propriissime*) wyraża utratę czegoś (*remotio aliquid*), co jest właściwe dla natury tej rzeczy, bądź utratę tego, ku czemu z natury swojej się kieruje. Doznanie (*pati*) w takim kontekście oznaczające usuwanie elementu natury (chłód dla ognia; choroba dla osoby zdrowej) nie będzie charakteryzowało działania poznawczego, które nie może być wbrew naturze podmiotu poznającego. Drugie znaczenie bierności, mniej ściśle (*minus proprie*), będzie wyrażało każdą utratę, każde pozbywanie się czegoś, co dana rzecz posiada. Każdy przedmiot, który podlega przemianie bądź ruchowi będzie w tym punkcie bierny. W takim znaczeniu można zastanawiać się nad biernością poznania zmysłowego, nie tyl-

ko dlatego, że Tomasz o tym nie mówi, wykluczając takie rozumienie dla poznania intelektualnego. Dla tego ostatniego będzie przysługiwało najbardziej ogólne znaczenie (*communiter*) bierności:

jest biernie, tylko dzięki temu, że przedmiot będący w możliwości do czegoś przyjmuje to coś, do czego był w możliwości, niczego się przy tym nie pozbywając<sup>39</sup>.

Jedynie w tym najszerszym znaczeniu bierność można powiązać z możliwością, w ten sposób bowiem wszystko, co przechodzi z możliwości w akt będzie biernie.

Widoczny tutaj stopień nieściśłości wyrażania pozwala na mówienie o poznaniu intelektualnym, które jest „biernie”. Intelekt możliwościowy jest bierny w ten sposób, że jest w możliwości, z której może przejść w akt dzięki swojemu właściwemu przedmiotowi. Jednak nie oznacza to ani ściśłego, ani mniej ściśłego wyrażenia bierności. Intelekt nie przestaje być w możliwości w momencie poznania związanego z rozumieniem. Przechodzi raczej w specyficzny stan nazywany *intellectus in actu*, pozostając nadal intelektem możliwościowym. Nie traci niczego ze swojej natury, co sugerowało pierwsze znaczenie bierności i jednocześnie niczego się nie pozbywa,

quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audeat”.

<sup>39</sup>S. *th.*, I, q. 79, a. 2, co.: „[...] dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur”.

usprawniając się w swoim działaniu, co określa kolejny jego stan – *intellectus in habitu*. Jest to zresztą doskonale widoczne w tym, że akt poznania intelektualnego nie wyraża tylko zmiany czy ruchu, ale oznacza zmianę o wiele istotniejszą. Intelekt możnościowy nie tylko doznał zmiany, ale rzeczywiście zmienił swój status ontyczny z możności do poznawania na poznawanie w akcie<sup>40</sup>.

Akwinata w kwestii dotyczącej bierności intelektu możnościowego wyłącznie w odpowiedzi na zarzut drugi podejmuje kwestię intelektu biernego. Zarzut dotyczy oczywiście zdania pochodzącego z dzieła *O duszy* Arystotelesa o tym, że intelekt jeśli jest bierny, jest zniszczalny. Tomasz odpowiadając wskazuje, że można wyróżnić trzy zasadnicze sposoby rozumienia tego problemu:

1) Intelekt bierny jest identyczny z pożądaniami zmysłowym (*appetitus sensitivus*) będącym podstawą działania uczuć (*passiones animae*). Chociaż Tomasz nie wskazuje tego, kto głosił takie twierdzenie (*secundum quosdam*), to wskazuje, jakie byłoby jego hermeneutyczne uzasadnienie. Sfera pożądanca przez Arystotelesa została nazwana w innym dziele (*Etyka nikomachejska*) „rozumną przez

uczestnictwo”, a więc przez to, że podlega i jest posłuszna rozumowi. Intelekt możnościowy, o którym Arystoteles mówił w traktacie *O duszy*, sprawowałby kontrolną funkcję wobec działań odbierających jego wpływ, a przez to uzyskujących status działań rozumnych. Za pomocą takich sformułowań jasne staje się twierdzenie Arystotelesa o tym, że intelekt bierny, a więc sfera uczuć posłuszna rozumowi mimo wszystko jest zniszczalna<sup>41</sup>. Tomasz takie rozumienie intelektu biernego podtrzymuje w swoim komentarzu do Arystotelesowskiego dziełka *O duszy* właśnie w tym fragmencie, w którym pojawia się to słynne zdanie *passivus vero intellectus corruptibilis est*<sup>42</sup>.

2) Intelekt bierny jest identyczny z władzą osądu myślowego (*vis cogitativa*), czyli rozumem szczegółowym (*ratio particularis*). Ze względu na to, że jest to władza posługująca się organem fizycznym i sytuująca się w mózgu, może być identyczna z intelektem, który przez Arystotelesa został określony jako zniszczalny. Zresztą zgadza się to z dwoma pierwszymi znaczeniami bierności, by odpowiadały temu, co materialne. Jak się wydaje Tomasz to stanowisko podtrzymuje, co jest

<sup>40</sup>S. *th.*, I, q. 79, a. 2, co.: „Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficitur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva”.

<sup>41</sup>S. *th.*, I, q. 79, a. 2, ad 2: „Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I Ethic. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi”. Por. *De spiritualibus creaturis*, a. 9 co. „Propria autem operatio humanae speciei est intelligere; unde secundum hanc operationem ponit philosophus ultimam hominis felicitatem in X Ethic. Huius autem operationis principium non est intellectus passivus, id est vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quae participat aliquid ratione; cum hae vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut in III de anima probatur. Et sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur; non autem intellectus passivus, ut Averroes fingit. Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse”.

<sup>42</sup>*Sententia De anima*, lib. 3 l. 10 n. 18: „Passivus vero intellectus corruptibilis est, id est pars animae, quae non est sine praedictis passionibus, est corruptibilis; pertinent enim ad partem sensitivam. Tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, in quantum aliquid participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius, ut dicitur in primo Ethicorum. Sine hac autem parte animae corporalis, intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate, ut infra dicitur. Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit. Sed quomodo tunc intelligat, non est praesentis intentionis discutere”.

potwierdzone przez inne fragmenty jego tekstów<sup>43</sup>.

3) Intelpekt bierny jest identyczny z trzema zmysłami wewnętrznymi, a więc nie tylko z władzą osądu myślowego, lecz również z wyobraźnią i pamięcią<sup>44</sup>. Choć to stwierdzenie pojawia się nie w *Summa theologiae*, ale w *Summa contra Gentiles*, należy je tutaj przywołać dla pełnego obrazu poruszanej problematyki. Kontekst, w jakim się pojawiło, został już przedstawiony, gdyż wyrażał spór o zasadę gatunkowości człowieka – czy decyduje o niej intelekt możnościowy, czy intelekt bierny, a więc zespół zmysłów wewnętrznych<sup>45</sup>. Fragment ten nawet można zinterpretować

w ten sposób, że jakość tej władzy, a więc usprawnienie zmysłów wewnętrznych zgodnie ze stanowiskiem Awerroesa miałyby decydować o jednostkowości człowieka.

Jak się wydaje, Akwinata najczęściej podtrzymuje zdanie, że intelekt bierny – o którym mówił Arystoteles – jest zniszczalny i jest identyczny z władzą osądu myślowego<sup>46</sup>. Takie utożsamienie jest możliwe ze względu na to, że posługuje się on organem cielesnym, a co za tym idzie, obraca się i wokół tego, co jednostkowe i temu podlega, a w konsekwencji może zostać zniszczony<sup>47</sup>. Jest to tym bardziej ciekawe, że jest wyrazem twórczej inter-

<sup>43</sup>S. *th.*, I, q. 79, a. 2, ad 2: „Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles ob hoc nominat intellectum possibilem, non est passivus nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis”. Zob. *Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 1, a. 1, ad 3: „Ad tertium dicendum, quod passivus intellectus, de quo philosophus loquitur, non est intellectus possibilis, sed ratio particularis, quae dicitur vis cogitativa, habens determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis, ut Commentator ibidem dicit; et sine hoc anima nihil modo intelligit; intelliget autem in futuro, quando a phantasmatis abstrahere non indigebit”. Zob. S. *th.*, I-II, q. 51, a. 3, co.

<sup>44</sup>Akwinata w niektórych swoich dziełach zmysły wewnętrzne nazywa po prostu wyobraźnią (*phantasia*) mając na uwadze wyobraźnię (*imaginatio*), władzę osądu myślowego – rozum szczegółowy (*vis cogitativa – ratio particularis*) oraz pamięć (*memoria*). Zob. *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 10 n. 13: „Nec differt utrum singularia sint sensibilia vel intelligibilia. Singularia quidem sensibilia sunt sicut circuli aerei et lignei. Intelligibilia singularia sunt sicut circuli mathematici. Quod autem in mathematicis considerentur aliqua singularia, ex hoc patet, quia considerantur ibi plura unius speciei, sicut plures lineae aequales, et plures figurae similes. Dicuntur autem intelligibilia, huiusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasmata, quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in tertio *De anima: intellectus passivus corruptibilis est*”. Zob. *Summa contra Gentiles*, II, 80: „Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima; et quod nihil intelligit sine intellectu passivo*, quem vocat virtutem cogitativam, qui est corruptibilis. Et propter hoc dicit, in I de anima, quod *intelligere hominis corrumpitur quodam interius corrupto*, scilicet phantasmate vel passivo intellectu”.

<sup>45</sup>*Summa contra Gentiles*, II, 60: „Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali; ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum”.

<sup>46</sup>Właściwie w jednym miejscu wśród licznych tekstów Akwinaty można znaleźć ślad wyjaśnienia tego, skąd wzięta się u Arystotelesa nazwa intelektu na działanie, które charakteryzuje władzę zmysłową. Zob. *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 10, n. 13: „Quod autem in mathematicis considerentur aliqua singularia, ex hoc patet, quia considerantur ibi plura unius speciei, sicut plures lineae aequales, et plures figurae similes. Dicuntur autem intelligibilia, huiusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasmata, quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in tertio de anima: *intellectus passivus corruptibilis est*”.

<sup>47</sup>*Q. d. de anima*, a. 13, co.: „Quarto autem, requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. Et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum. >>>

pretacji dokonanej przez Akwinatę na zdaniu Arystotelesa wbrew Awerroesowi. Nawet jeśli Tomasz pozwolił sobie na skorzystanie z koncepcji zmysłów wewnętrznych Awerroesa, dyskutując z Awicenną i nie zgadzając się z Albertem Wielkim co do ich liczby, to ze względu na inne rozumienie intelektu możnościowego inaczej zinterpretował kwestię intelektu biernego. Władza osądu myślowego, czy też rozum szczegółowy, nie

mogą stanowić pryncypium gatunkowości człowieka, nawet jeśli mogą być utożsamione z intelektem biernym. To, co jest tak ważne dla Komentatora ze względu na możliwość jednoczenia się ze wspólnym intelektem możnościowym, dla Tomasza ma znaczenie zupełnie drugorzędne ze względu na intelekt możnościowy, który nie jest jeden dla wszystkich ludzi.

#### 4. Podsumowanie: porównanie intelektu biernego i intelektu możnościowego

Twierdzenie, że intelekt bierny jest identyczny z władzą osądu myślowego, nazywaną rozumem szczegółowym, w sposób zdecydowany odcina jakiegokolwiek próby utożsamienia tej możliwości duszy z władzami intelektualnymi. Pozostaje jednak pytanie o właściwe, metafizyczne odróżnienie tych władz oraz ewentualne wskazanie na funkcjonalne ich powiązanie.

Koncepcji intelektu możnościowego w ujęciu Akwinaty poświęcono wiele studiów, na których omówienie nie ma tu miejsca. Nie wydaje się nadto, aby dla ukazania specyfiki intelektu biernego właściwym postępowaniem było porównywanie tych dwóch władz; raczej należy scharakteryzować władzę *vis cogitativa* (*ratio particularis*) za pomocą sformułowań Tomasza, by w tym

świecie ukazać wyjątkowość intelektu możnościowego.

Określenie władzy poznawczej może dokonać się najpierw przez wskazanie jej aktów, a następnie jej przedmiotu. Każda władza (możność) przyporządkowana jest do celu, jakim jest jej przedmiot i dzięki temu jest zdolna do spełniania takiego a nie innego aktu<sup>48</sup>. W tekstach Tomasza da się znaleźć wiele sformułowań, z których można wydobyć następującą „aktową” charakterystykę władzy osądu myślowego czy rozumu szczegółowego, a więc i intelektu biernego:

a) *Apprehensio (sensibilia insensatae)* – przyjmowanie przedmiotów nie odebranych przez zmysły zewnętrzne. Takie działanie

---

Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus”. Por. *Q. d. de anima*, a. 6, ad 11.

<sup>48</sup>Zob. *De veritate*, q. 15, a. 2, co.: „Omnis autem potentia animae, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem, ut patet in IX *Metaph.*; unde unaquaeque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et ideo secundum hoc diversificatae sunt potentiae, quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicerentur. Cum autem obiectum comparetur ad actum sicut terminus, a terminis autem specificentur actus, ut patet in V *Phys.*, oportet quod etiam actus penes obiecta distinguantur; et ideo obiectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit”.



przysługuje jej o tyle, o ile mowa jest o *vis aestimativa*, a więc władzy dokonującej ocen zmysłowych<sup>49</sup>. Władza ta ze względu na formalną obecność intelektu w człowieku nie działa instynktownie jak w zwierzętach.

b) *Aestimatio (recta)* – dokonywanie słusznej oceny. Akwinata mówiąc o tej problematyce w *Summa theologiae* wypowiada następujące zdanie:

trafne zdawanie sobie sprawy (*recta aestimatio*) z celów poszczególnych jest zarówno rozumieniem (*intellectus*), a to z uwagi na przedmiot, którym jest zasada, jak i zmysłem, mianowicie z uwagi na konkretność przedmiotu<sup>50</sup>.

Tę konkretność ludzkiemu poznaniu zapewnia intelekt bierny.

c) *Collatio* – łączenie, zestawianie, porządkowanie (*confero*).

Dlatego tę władzę, którą u innych zwierząt nazywamy naturalną władzą osądu, u człowieka określamy jako władzę osądu myślowego, która dochodzi do tego rodzaju intencji drogą pewnych zestawień. Stąd nazywają ją też rozumem szczegółowym, któremu medycyna wyznacza określony narząd, mianowicie środkową część głowy; zestawia on bowiem ujęcia szczegółowe, podobnie

jak rozum, którym poznajemy umysłowo, zestawia ujęcia powszechnie<sup>51</sup>.

Ten charakterystyczny akt będzie świadczył o wyjątkowości działania tej władzy, a to z tego względu, że ujmuje swój przedmiot, jakim jest zmysłowy przedmiot jednostkowy w perspektywie wspólnej jemu i innym natury (*sub natura communi*).

d) *Discursio* – rozumowanie, będące przechodzeniem od ogólnej przesłanki do szczegółowego wniosku. Będzie to wyraz działania intelektu poprzez tę władzę.

Sąd ogólny umysłu dotyczący przedmiotów działania można bowiem stosować do poszczególnego działania tylko dzięki władzy pośredniczącej, która ujmuje to, co jednostkowe. Jak wynika więc z tego, co czytamy w III księdze *O duszy*, powstanie wtedy syllogizm, w którym przesłanką większą będzie powszechnik, czyli sąd umysłu, mniejszą coś jednostkowego, czym jest ujęcie rzeczy w rozumie szczegółowym, wnioskiem zaś wybór jednostkowego działania<sup>52</sup>.

e) *Cogitatio* – zastanawianie się, myślenie jako akt bardziej dyskursywny niż intuicyjny.

<sup>49</sup>Nawet jeśli jest to akt właściwy dla wszystkich władz zmysłowych, to *sensibilia insensata* czynią z *apprehensio* coś charakterystycznego dla tej wyłącznie władzy. Wśród takich ujęć, o których wspomina Akwinata, trzeba wymienić następujące: 1) korzyść (*utilitas*); 2) udogodnienie (*commoditas*); 3) zgodność – odpowiedniość (*convenientia*); 4) przyjemność (*delectatio*); 5) szkodliwość (*nocivitas*); szkoda (*nocumentum*); 6) wrogość (*inimicitia*); 7) nieodpowiedniość (*inconvenientia*); 8) przykrość (*contristatio*); 9) przyjacielskość (*amicitia*); 10) wrogość (*odium*). Por. *S. th.*, I, q. 78, a. 4, co

<sup>50</sup>Zob. *S. th.*, II-II, q. 49, a. 2, ad 3: „Ad tertium dicendum quod ipsa recta aestimatio de fine particulari et intellectus dicitur, in quantum est alicuius principii; et sensus, in quantum est particularis. Et hoc est quod philosophus dicit, in VI Ethic., horum, scilicet singularium, oportet habere sensum, hic autem est intellectus. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori quo de particulari iudicamus”.

<sup>51</sup>Zob. *S. th.*, I, q. 78, a. 4, co.: „Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quamdam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”.

<sup>52</sup>*De veritate*, q. 10 a. 5, co.: „Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de anima”.

Myślenie zakłada pewne dociekanie, nazywa się bowiem myślenie (*cogitare*) jakby współdziałaniem (*coagitare*), to znaczy rozpatrywaniem i zestawianiem jednego z drugim<sup>53</sup>.

Na podstawie tych wszystkich działań charakterystycznych dla władzy osądu myślowego (rozumu szczególnego), czyli intelektu biernego, wyciągnąć można kilka opozycyjnych wniosków ukazujących działanie intelektu (zarówno możnościowego, jak i czynnego).

Wśród władz zmysłowych z tego względu, że zmysłowe przedmioty istnieją aktualnie poza przedmiotem poznającym, nie znajduje się żaden zmysł czynny. Dla uwypuklenia tego twierdzenia należy podkreślić, że wszystkie władze wegetatywne (odżywcza, wzrostu, powstawania) są czynne, gdyż od nich w zupełności zależy zarówno zachowanie ciała w odpowiednich właściwościach ilościowych, jak i wzrost samego organizmu. Z kolei we władzach intelektualnych występuje i element czynny, i bierny (w bardzo szerokim znaczeniu). Związane jest to z Tomaszowym uzasadnieniem, wyrażającym przyjęcie intelektu czynnego. Ponieważ formy intelektualne występujące w materii nie są aktualnie poznawalne, a są poznawalne w możności, należy uznać funkcjonowanie czynnika aktualizującego, który właśnie jako *agens* daje moc przechodzenia z możności w akt. Poznanie zmysłowe jest aktualizowane przez przedmiot zmysłowy, który jest zmysłowy w akcie. Z tego względu w intelekcie biernym następuje recepcja dokładnie taka, jak na poziomie właściwym dla zmysłów (*apprehensio*). Tymczasem intelekt możnościowy poznając swój przedmiot jest przeprowadzany w stan aktualnego poznania przez czynniki aktualizujące. Poznaje przedmiot, jednak dzięki intelektowi

wi czynnemu, działającemu w akcie poznania w obrębie wyobrażeń. Intelekt możnościowy dzięki abstrakcji uzyskuje – *apprehensio* – rozumienie tego, czym rzecz jest (*simplex apprehensio*). Intelekt możnościowy poznaje *quidditas* rzeczy, a nie tylko doznaje jakości zmysłowych przedmiotu. W przypadku poznania niewyraźnego, którego kresem jest intelekt możnościowy (jest on zresztą kresem wszelkiego poznania intelektualnego), dokonuje się to jednak w taki sposób, że nie uzyskuje on pojęcia, a jedynie poznaje – rozumie swój przedmiot w pewnej ogólności. Mamy wtedy do czynienia z recepcją treści intelektualnych, jednak z niezupełną aktualizacją intelektu możnościowego. Tomasz wyraża to za pomocą przykładu:

poznawać zwierzę w sposób niewyraźny, to tyle, co poznawać zwierzę jako zwierzę, poznawać je natomiast wyraźnie to tyle, co poznawać je jako rozumne lub bezrozumne, więc jako człowieka lub jako lwa<sup>54</sup>.

Poznanie niewyraźne jako „etap” między brakiem poznania a zupełnym aktem poznania – wiedzą, wyraża kontakt z rzeczywistością obiektywnie istniejącą, wskazuje na spotkanie z bytem jako coś uprzedniego przed wiedzą i analizą tego poznania. Jego wykluczenie uniemożliwia realistyczny sposób mówienia o poznaniu.

Różnicę w działaniu intelektu biernego i możnościowego można dostrzec, gdy przedstawi się funkcję: *discursio, aestimatio, collatio* w tle aktów intelektu – *ratiocinatio, iudicio*. Choć widoczne jest w tych aktach intelektu współdziałanie intelektu czynnego z możnościowym, to w żaden sposób nie można zestawić dyskursu przeprowadzanego przez intelekt bierny (*ratio particularis*) z działaniem,

<sup>53</sup>*De veritate*, q. 14, a. 1, arg. 2: „[...] cogitatio inquisitionem quamdam importat: dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discutere, et conferre unum cum altero. Sed inquisitio removetur a fidei ratione”.

<sup>54</sup>*S. th.*, I, q. 85, a. 3, co.: „Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal in quantum est animal, cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem”.

przechodzeniem od jednego do drugiego, z przejściem od skutku do przyczyny, wyrażającego w tym przypadku funkcję intelektu, który zyskał nazwę rozumu (*ratio*). Podobnie wydawania sądów twierdzących i przeczących o poznanej rzeczywistości (*compositio et divisio*) w żaden sposób nie można utożsamiać ze zmysłową oceną wartościującą rzeczywistość wyłącznie zmysłową. Sąd intelektu powstający dzięki udziałowi intelektu czynnego, albo łączy rzeczywistość poznawaną z intelektem możliwościowym, albo też ją oddziela, wydając sąd przeczący. Ze względu na to, że prawda polega na pewnym zrównaniu intelektu i rzeczy, to właśnie w intelekcie należy doszukiwać się prawdy, i to w intelekcie łączącym i dzielącym<sup>55</sup>.

W związku z zestawieniem władz intelektu biernego i intelektu możliwościowego pozostaje do zauważenia jeszcze jedna kwestia. Akwinata właściwie nierozzerwalnie wiąże ze sobą intelekt możliwościowy i czynny. Zestawianie intelektu biernego z intelektem możliwościowym musi więc wiązać się z uwzględnieniem obok możliwościowego władzy, która zdaniem Akwinaty umożliwia przyjęcie właściwego przedmiotu przez ten intelekt. To z kolei wiąże się z rozstrzygnięciem niezwykle istotnym w refleksji teorii-poznawczej.

Była już mowa o tym, że władze zmysłowe są bierne w stosunku do swojego przed-

miotu, gdyż to on (*sensibile*) zachowuje się jako przyczyna poruszająca, oddziałująca, wywierająca wpływ. W takim kontekście zespół zmysłów wewnętrznych we właściwym sensie może zostać nazwany „intellektem biernym” – ze względu na swą radykalną receptywność i właściwą bierność. Jeśli zaś chodzi o władze intelektualne, to wśród nich można wyróżnić władzę bierną, ale również władzę czynną. W tym kontekście właściwie należałoby mówić raczej o możliwości biernej i możliwości czynnej (*potentia passiva* i *potentia activa*). Tego odróżnienia nie należy rozumieć bezpośrednio jako możliwości-władzy do doznawania i działania, gdyż każda możliwość-władza wyraża się w aktualizacji, a więc w działaniu<sup>56</sup>. Tutaj bardziej zaakcentowana jest relacja możliwości-władzy do przedmiotu. Jeśli przedmiot doznaje działania i zmiany pod wpływem możliwości-władzy, to jest możliwością czynną. I odwrotnie jeśli przedmiot zachowuje się jako działający i poruszający możliwość-władzę, to jest ona bierna. Przedmiot poznania intelektualnego przechodzi z możliwości do aktu wyłącznie pod wpływem władzy czynnej – intelektu czynnego. Ten sam przedmiot będąc już zaktualizowanym przedmiotem poznania intelektualnego wpływa na to, że intelekt możliwościowy przechodzi z możliwości do aktu. Intelekt możliwościowy w takiej sytuacji jest władzą bierną<sup>57</sup>. Intelekt czynny jest możliwością-władzą

<sup>55</sup>Zob. *De veritate*, q. 1, a. 3, co.

<sup>56</sup>Zob. *Quaestio d. de anima*, a. 19, co.: „Manifestum est autem quod subiectum potentiae oportet esse id quod secundum potentiam dicitur potens: nam omne accidens suum subiectum denominat. Idem autem est quod potest agere vel pati, et quod est agens vel patiens; unde oportet ut illud sit subiectum potentiae quod est subiectum actionis vel passionis, cuius potentia est principium”.

<sup>57</sup>*De veritate*, q. 16, a. 1, ad 13: „Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum cuiuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiae ad obiectum. Si enim obiectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habeat ut agens et movens, sic est potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per animae potentiam tam in nutriendo quam in augendo et etiam quam in generando; sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia obiecta moventur et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa et aliqua passiva, eo quod per intellectum fit intelligibile potentia intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis est potentia passiva”.

czynną dlatego, że przedmiot intelektualny staje się niejako celem jej działania<sup>58</sup>, a cel ten wyraża się we wprowadzeniu go w akt<sup>59</sup>.

Nawet jeżeli intelekt bierny i intelekt możnościowy są możliwościami-władzami biernymi, to jednak ich działanie jest odmienne ze względu na odmienne ontyczne uzasadnienie. Przedmiot intelektu biernego istnieje w otaczającym nas świecie – jest to rzeczywistość zmysłowa, która jest ujmowana przez zmysły zewnętrzne oraz wewnętrzne. Przedmiot ten istnieje jako poznawalny w otaczającym nas świecie. Zupełnie inaczej sprawa ma się z intelektem możnościowym, który „ujmuje coś jednego w wielu i o wielu rzeczach”, a więc coś, co samodzielnie nie istnieje w świecie. Przedmiot intelektu możnościowego istnieje w możności w rzeczywistości zmysłowej, a pobudza intelekt jako ten, który jest w akcie dzięki władzy intelektu czynnego. Ich odróżnienie oczywiście nie jest czysto funkcjonalne i hipotetyczne, jak sugerują niektórzy tomści, lecz – jak to konsekwentnie pojawia się u Akwinaty – jest to odróżnienie przedmiotowe. Przedmiotem

intelektu czynnego jest to, co jest intelektualnie poznawalne w możności, przedmiotem intelektu możnościowego jest to, co jest intelektualnie poznawalne w akcie<sup>60</sup>.

Intelekt bierny jest możliwością-władzą bierną w stosunku do rzeczywistości zmysłowej będącej jej przedmiotem i której całkowicie podlega (forma jednostkowa). Intelekt bierny ze względu na swój czynny przedmiot nie potrzebuje władzy czynnej. Intelekt możnościowy również jest możliwością-władzą bierną w stosunku do rzeczywistości intelektualnej, której odpowiednio podlega (forma ogólna). Jednak żeby można było mówić o poznawaniu intelektualnym przez konkretnego – jednostkowego człowieka, należy przyjąć działanie władzy czynnej, która pozwala na poznawanie tego, co jest intelektualne w tym, co zmysłowe. Z tego względu właściwym określeniem intelektu, który nie partycypuje w rzeczywistości intelektualnej, lecz otrzymuje ją z poznania zmysłowego przy wykorzystaniu intelektu czynnego, jest wskazanie, że jest on intelektem możnościowym właśnie<sup>61</sup>.

<sup>58</sup>Zob. *Quaestio d. de anima*, a. 13, co.: „Dicendum quod potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia, et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiae. Actus autem ex objectis speciem habent: nam si sint actus passivarum potentiarum, objecta sunt activa; si autem sunt activarum potentiarum, objecta sunt ut fines”.

<sup>59</sup>Zob. *S. th.*, I, q. 79, a. 7, co. Tomasz wskazuje nawet, że władza czynna ustosunkowuje się do swojego przedmiotu jak byt w akcie do bytu w możności, odwrotnie do władzy biernej, która jest bytem w możności w stosunku do bytu w akcie.

<sup>60</sup>Zob. *Quaestio d. de anima*, a. 4, co.; por. *S. th.*, I, q. 79, a. 3, co.

<sup>61</sup>Wydaje się, że przykład problematyki związanej z pojęciem intelektu biernego może stanowić wobec wciąż pojawiających się pytań o wartość i potrzebę uprawiania historii filozofii w filozofii, uzasadnienie odpowiedzi pozytywnej. Można to uwypuklić trzema punktami określającymi samą historię filozofii i jej zadanie na przyszłość:

1) To historia filozofii ma pilnować ścisłości wyrażania się w języku filozoficznym, a nie koniecznie filozofia analityczna, która unika i nie może dopuszczać do unikania w filozofii perspektywy historycznej.

2) Bez historii filozofii filozof nie może właściwie stawiać problemów filozoficznych, gdyż stanowi ona dla filozofa swoiście pojęty warsztat.

3) To historia filozofii może badać właściwie bądź niewłaściwie wyprowadzone konsekwencje z przyjętych założeń w różnych dziedzinach filozoficznych.

Do wymienionych punktów dodać można punkt bardziej życzeniowy: by dzięki historii filozofii można było uzyskać stan, w którym człowiek miłujący filozofię nie będzie bezkrytycznie gromadnie kroczył uczyszczanymi błędnymi ścieżkami. Zob. M. Gogacz, *Rola historii filozofii w filozofii Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3: *Strefy współczesnej wiedzy o Bogu*, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 404-405.

## PASSIVE INTELLECT AND POTENTIAL INTELLECT ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS

**Keywords:** passive intellect, potential intellect, peripatetic epistemological tradition, Thomas Aquinas

The article is an attempt to respond the following questions: is there a difference between operations of potential and passive intellect? Or is there only a terminological difference between them? Could one call the potential intellect passive one? Are there any questions, statements or opinions in the history of philosophy which separate potential

from passive intellect? The passivity of potential intellect is not a problem here, because its nature and its act is to be in the state of potency towards its object. The subject of analysis tends to define technical terms *intellectus passivus* and to reach philosophical implications resulting from it.