

- Zmysły bazą poznania
- Rozum źródłem pojęć
- Intelpekt czynny władzą abstrahowania
 - Z historii interpretacji intelektu możliwościowego i intelektu czynnego
- Proces intelektualnego pojęciowego poznania

EMPIRYZM GENETYCZNY (gr. ἐμπειρία [empeiría] — doświadczenie; γένεσις [génesis] — źródło, początek, pochodzenie) — filozoficzna teoria wyjaśniająca fakt poznawania przez człowieka treści materialnych bytów jednostkowych poprzez ujmowanie intelektualne w formie pojęć ich zmysłowych wrażeń. Teorię e. g. i ściśle powiązaną z nią teorię poznania intelektualnego, zw. teorią metodycznego intelektualizmu, opracował zasadniczo Arystoteles w swym dziele *O duszy* (Περὶ Ψυχῆς [Perí Psychés]), a uściślił i uzasadnił Tomasz z Akwinu w komentarzu do dzieła Arystotelesa.

Wraz z pojawieniem się filozoficznych wyjaśnień u filozofów jońskich powstał problem zrozumienia świata danego człowiekowi w zmysłowym oglądzie. Jednostkowe byty (τὰ ὄντα [ta ontá]), dane w zmysłowym oglądzie, rozumiano jako sprowadzalne do czegoś jednego: wody, powietrza, bezkresu (ἄπειρον [ápeiron]). Fakt rozumienia wielości bytów oraz fakt pierwotnego zmysłowego wrażenia nie są tożsame. Heraklit uważał, że wielość rzeczy dana w zmysłowym oglądzie (a zmysły — jak twierdził — są złymi świadkami) jest w wizji głębszej — fronetycznej, objawieniem się logosu-ognia, przenikającego wszystko; wyróżniono więc 2 typy poznania: zmysłowe i fronetyczne. Parmenides z Elei odrzucił świadczenie zmysłów (jako „drogę głupców”) na rzecz czystej myśli, będącej dziedziną ducha-rozumu.

Antynomię poznania zmysłowego i intelektualnego swoiście zsyntetyzował Platon, przyjmując 3 podstawowe typy poznania, płynące z duszy: noezę (νόησις [nóesis]), jako czysto intelektualny ogląd, dianoezę (διανόησις [dianóesis]), jako rozumowanie występujące w matematyce, oraz doksę (δόξα [doksá]) — najbardziej związaną ze zmysłami formę poznania, postrzegającą jednostki jako „cienie” prawdziwej rzeczywistości, których rozumienie uzyskuje umysł-intelekt w procesie anamnezy (przypominania).

Dostrzegając zaistniały spór o wartość zmysłowego poznania, radykalnie różnego od poznania intelektualnego, Arystoteles (będąc przyrodnikiem — doceniał informacje zmysłowe) rozwiązał ten spór konstruując teorię e. g. i metodycznego intelektualizmu, przyjąwszy inne niż jego poprzednicy filozoficzne rozumienie człowieka — człowiek to „zwierzę rozumne” (ζῷον λογικόν [dzóon logikón]), zdolne do rozumowego poznania bytów materialnych, odbieranych poprzez zmysłowe wrażenia poznawcze. Koncepcję Arystotelesa doprecyzował i uzasadnił Tomasz z Akwinu. Uważał, że jeśli dochodzimy do przekonania, że sens naszych wyrażenń ogólnych, zawarty w pojęciach i sądach, jest zasadniczo różny od jednostkowych, zmiennych, podległych czasowi wrażeń zmysłowych, i dostrzegamy występowanie tychże wrażeń zmysłowych jako konieczną podstawę i źródło wrażeń poznawczych — to nie możemy zgodzić się ani ze stanowiskiem skrajnie empirycystycznym (sensualistycznym), ani ze stanowiskiem apriorycznych natywizmów (uznających uposażenie duszy w pojęcia

i idee). W takim wypadku rozwiązania proponowane przez skrajny intelektualizm (wrodzoność pojęć) oraz skrajny empiryzm (tożsamość wrażeń i pojęć) są nie do przyjęcia. Należy zaafirmować empirię zmysłową jako jedyne źródło treściowej wiedzy o świecie, chociaż charakter uzyskanej wiedzy jest jakościowo różny od samych wrażeń. Dlatego koncepcja e. g. w powiązaniu z metodycznym intelektualizmem jest jedynym rozwiązaniem liczącym się z rzeczywistością.

Koncepcję e. g. charakteryzują 3 zasadnicze elementy: a) bazą naszego poznania świata są percepcje zmysłowe rzeczy materialnych; b) treści poznawcze (pojęciowe) świadczą o tym, że pochodzą one od niematerialnej władzy, różnej od zmysłów; c) akceptując receptywny charakter poznania, trzeba uznać władzę intelektualną, zw. rozumem-intelektem, umożliwiającą (uniesprzeczniającą) intelektualne poznanie, jako odczytanie koniecznych struktur w zmysłowym wyobrażeniu.

Zmysły bazą poznania. Jediną podstawą ludzkiego treściowego poznania (chodzi o treści poznawcze, jakimi operujemy w całym naszym świadomym życiu) są wrażenia zmysłowe. Od czasów J. Locke'a rozpowszechniło się Arystotelesowe sformułowanie: „*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*”. Inny jednak jest sens tej wypowiedzi u Arystotelesa, a inny u Locke'a, który spłycił myśl Arystotelesa, sprowadzając wszystkie treści poznawcze wyłącznie do zmysłowych, podczas gdy Stagiryta uważał, że zmysły stanowią jedynie bazę naszego treściowego poznania intelektualnego, które jest istotnie różne od poznania zmysłowego. Zmysłowe poznanie jest jedynym i niezastąpionym źródłem wszelkich treści, jakie żyjemy w naszym życiu poznawczym.

Arystotelesowy traktat *O duszy* zawiera analizy poznania zmysłowego jako najbardziej uchwytne procesy ludzkiego poznania. Nasze codzienne doświadczenie, a także psychologia eksperymentalna potwierdzają przekonanie o całkowitej zależności treści intelektualnopoznawczych od danych poznania zmysłowego; zależność ta jest tak znaczna, że brak u człowieka jakiegoś zmysłu czyni niemożliwym urobienie sobie właściwego pojęcia, wpływającego z funkcji danego zmysłu. Fakt poznania zmysłowego jako bazy dla treści intelektualnych można wnioskować także z konsekwencji wynikających z aprioryzmu i ontologizmu. Kierunki te przyjmowały, że pojęcia pochodzą bezpośrednio od sfer ducha — ducha ludzkiego bądź ducha innego, zwł. Boga. Tego rodzaju stanowisko odcina człowieka od świata materialnego, w którym powstał, w którym żyje i który nieustannie przetwarza kulturowo. Odcięcie treściowego poznania od zmysłów jest równoznaczne z odcięciem tego poznania od świata realnie istniejącego. Wszelkie teorie monad, rozwijających się wg przedustawnej harmonii, czy też różne odmiany okazjonalizmu stanowią nieudolną próbę wyjaśnienia naszego realnego kontaktu ze światem materialnym, przy równoczesnym zaprzeczeniu, iż ten właśnie świat stanowi źródło naszych intelektualnych treści. Sens ludzkiego życia w świecie materii, jednostkowej i zmiennej, bez równoczesnego poznawania tej materii jako zmiennej jest niewytłumaczalny, a przez to absurdalny.

Struktura człowieka, bytu psychofizycznego, wskazuje na to, że w istotnie ludzkich funkcjach naszej psychiki — a taką funkcją jest poznawanie — występuje istotny związek sfery duchowej ze sferą materialną. Skoro związek duszy z ciałem nie jest związkiem wbrew naturze, lecz przeciwnie, właśnie tę naturę

tworzącym, to również duch czerpie „korzyści” z tego związku, a dokonuje się to w intelektualnych aktach poznawczych, w których zaangażowana jest strona zmysłowa. Skoro ciało (materia) nie wchodzi w strukturę intelektualnych pojęć, wobec tego może ono być jedynie bazą dla uwyrażniania intelektualnych pojęć. Zmysły dostarczają treści poznawczych (które intelekt na swój sposób ujmuje), a także stanowią ich egzemplifikację w operacji tzw. nawrotu do wyobrażeń.

Poznanie zmysłowe, będące bazą pojęć intelektualnych, pełni jeszcze jedną funkcję, mianowicie swoistej przyczyny narzędnej. Wyobrażenia nasze nie zachowują się zupełnie biernie w funkcjach intelektualnopoizawczych, ale czynnie wyciskają swoje piętno.

Rozum źródłem pojęć. Treści intelektualnopoizawcze nie zawierają w sobie nic z materialności. Skoro posługujemy się pojęciami ogólnymi, w swej strukturze niematerialnymi, i skoro one w nas nieustannie powstają, tzn. że posiadają swoje źródło, swoją władzę; jest nią rozum — bezpośrednia, sprawcza przyczyna pojęć. Istnienie rozumu jako bezpośredniego źródła pojęciowego poznania okazuje się niezaprzeczone, jeśli uznamy, że my, ludzie, poznajemy koniecznościowo i ogólnie za pomocą sądów i rozumowania. Rozum, jako bezpośrednio odpowiedzialny za nasze intelektualne poznanie i myślenie (a więc nie tylko za ujęcie obiektywne treści samych rzeczy, ale i za wszelkie operacje poznawcze na pojęciach, jak i afirmacje w sądach, jak wreszcie myślenie konstrukcyjne), stoi u podstaw całej ludzkiej kultury. I dlatego jak wielka różnica istnieje pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem, pomiędzy poznaniem zwierzęcym a poznaniem ludzkim, tak samo wielka, jakościowa różnica zachodzi pomiędzy poznaniem rozumowym a poznaniem zmysłowym.

Poznanie zmysłowe u człowieka nigdy nie pojawia się w czystej postaci, tak jak ma to miejsce u zwierząt (o ile możemy o tym sądzić na podstawie reakcji zwierząt). Poznania zmysłowego dokonujemy łącznie z wyobrazeniowym, pod wpływem bodźców fizycznych i fizjologicznych. Nasze zmysły, łącznie z wyobraźnią, otwarte są na działanie otoczenia, ale nie przekraczają granic materii. Na bazie zmysłowego i wyobrazeniowego poznania dochodzimy do poznania treści duchowych, a także poznania braków i relacji. I dlatego zmuszeni jesteśmy uznać, że tak różny charakter poznania postuluje oddzielną władzę poznawczą, którą nazywamy rozumem.

Dokonując analizy różnych aktów poznawczych można mnożyć argumenty za istnieniem rozumu jako źródła naszych pojęć. Szczególnie wymownym dowodem istnienia rozumu jest nasza samowiedza, która jest przykładem pełnej refleksji, ujmującej w „sobie” własne „ja”, o ile jest ono spełniaczem aktów poznania. Samowiedza świadczy o poznawczym ujmowaniu „pola poznawczego”, wyznaczonego przez 2 bieguny: „ja”, jako spełniacza aktów poznania i innych aktów „moich”, oraz treści zewnętrznych, narzucających się mi, nigdy nie będących „ja”, zaczerpniętych zazwyczaj z otaczającego świata. Samowiedza świadczy o istnieniu duchowego źródła poznania, ujmującego akty poznania, o ile są spełniane przez „ja” i dotyczą „nie-ja”. Równoczesne ujęcie siebie jako spełniającego akty poznawcze i przedmiotu jako obecnego w tych aktach wynosi człowieka ponad wszystko to, co jest tylko poznawczo przeżywane, a co nie przeżywa „siebie” jako źródła spełnianych przez siebie aktów. Rozum jawi się jako różna od zmysłów i wyobraźni władza, czyli jako autonomicz-

ne źródło poznania intelektualnego; nie znaczy to oczywiście, że funkcjonowanie rozumu w człowieku nie jest sprzęgnięte z działaniem zmysłów i wyobraźni (rozprzęgnięcie działania rozumu i wyobraźni byłoby równoznaczne z zanegowaniem bytowości człowieka). Negacja intelektu jako źródła poznania ogólnego, koniecznościowego, sądowego, w którym nie tylko zestawiamy i porównujemy ze sobą pojęcia — co już wymaga poznania relacji treści ogólnych ujętych w pojęciach — ale, co jest rzeczą istotną dla sądów: dokonujemy afirmacji tożsamości bytowej (lub negujemy tę bytową tożsamość), byłaby równoznaczna zaprzeczeniu specyficznego bytu w przyrodzie, jakim jest człowiek. Z jednej strony dostrzegalibyśmy bowiem wyjątkowość człowieka w przyrodzie, a z drugiej nie przyjmowalibyśmy żadnej współmiernej dla niego racji bytowej, czyli przyczyny pozwalającej zrozumieć uniesprzeczniające powody (racje realne, czynniki) tej właśnie wyjątkowości. Wszystkie przejawy wyjątkowości człowieka świadczą, że w swych aktach poznania jest on zasadniczo inny od zwierząt, posiada inną niż zwierzęta władzę poznania — którą jest rozum, intelekt, umysł. Są to tylko różne nazwy (przydzielone w zależności od konkretnej funkcji i na jej konkretne oznaczenia oraz w zależności od konkretnego przedmiotu) tej samej władzy poznawczej, która charakteryzuje się tym, że jest zdolna ująć poznawczo byt sam w sobie, a nie tylko takie treści, które są w odpowiednich relacjach przydatne (konieczne) dla natury dokonującej poznania.

Intelekt czynny władzą abstrahowania. Jeśli tak się sprawy mają, to jesteśmy zmuszeni przyjąć istnienie w człowieku siły apercepcyjnej, siły sprzęgniętej istotnie z poznaniem intelektualnym i to poznanie umożliwiającej, działającej w sposób stały i naturalny. Siłę tę od czasów klasycznych filozofów gr. nazywano intelektem czynnym.

Arystotelesowa oraz (głównie) Tomaszowa teoria intelektu czynnego i intelektu możliwościowego (właściwie poznającego) pozwala na uniknięcie stanowiska sensualizmu z jednej, a idealizmu (w różnych formach) z drugiej strony. Skoro treści poznawcze czerpiemy z wrażeń zmysłowych, to musi wystąpić proces abstrakcji, przemieniający treści konkretne na treści ogólne, wyświetlające związki konieczne. Dla dokonania abstrakcji konieczne jest istnienie w nas takiej władzy intelektualnej, która umożliwi dojrzenie w danych zmysłowo-wrażeńiowych treści intelektualnych — ogólnych i koniecznych.

Metafizyczna teoria intelektu czynnego suponuje określoną koncepcję poznania. Człowiek, żyjąc w świecie materialnym, stanowi jego część przez to, iż posiada ciało. Ciało człowieka i otaczający materialny świat są środowiskiem ludzkiego poznania i budzącej się ludzkiej myśli. Myśl, chociaż zanurzona w świecie materialnym, nie jest pochłonięta przez materię, nie sprowadza się do niej bez reszty, lecz przeciwnie — materię tę transcenduje: rządzi nią, opanowuje i przyporządkowuje swoim celom. Na tle relacji myśli do materii — myśl w swej strukturze bytowej nie jest materialna, a jej przedmiot jest zasadniczo materialny — rozważano problem możliwości poznania tejże materii. Poznawać — znaczy ująć i przyswoić sobie te treści, które jako przedmiot nam się narzucają. Poznawać to nie znaczy „stwarzać” przedmioty, ale ujmować je zgodnie z ich bytową strukturą. Poznawać to „stawać się” rzeczą (treścią) poznawaną i w tym

aspekcie przechodzić z możliwości do aktu. Jak te wszystkie aspekty poznania pogodzić?

Należy przede wszystkim (ze względów zasadniczych, tj. niemożliwości działania nie-bytu na byt) odrzucić hipotezę bezpośredniego oddziaływania materii na intelekt jako na władzę poznawczą. Materia w stosunku do niematerialnego intelektu ma się jak aspektowy niebyt do bytu (nie można myśli budzić lub unicestwić bagnetem lub armatą). Gdyby materia bezpośrednio oddziaływała na intelekt i myśl, należałoby przyjąć materialność intelektu oraz myśli, a taka hipoteza została odrzucona.

Istnieje zatem druga możliwość: to myśl oddziałuje na materię i ujmuje ją wg swoich potrzeb. Taka możliwość jest do przyjęcia, ale nie w sytuacji rozpoczynania aktu poznania. Myśl musi się zrodzić, musi zaistnieć, a przed rozpoczęciem aktu poznania jeszcze jej nie ma. Gdyby w akcie poznawania myśl (intelekt) oddziaływała na materię, nie można byłoby utrzymać stanowiska, że poznawanie w pierwszej fazie to przyjmowanie treści od rzeczywistości, informowanie się o jej stanie. Poznanie byłoby tworzeniem niestycznym z rzeczywistością. Taka koncepcja byłaby niezgodna z ustalonym faktem zależności naszego intelektu od treściowych stanów przedmiotu poznania.

Po odrzuceniu obu powyższych (skrajnych) propozycji pozostaje rozwiązanie trzecie — umiarkowane. Dostrzegając działanie ciał materialnych stwierdzamy, że ciało może działać wyłącznie w zakresie warunków materialnych, czasowo-przestrzennych, zmiennych i niekoniecznych; materia (pojęta jako continuum czasoprzestrzenne) nie może oddziaływać na ducha, który — będąc niematerialny — nie jest czymś przestrzennym i czasowo zmiennym. Dlatego materia nie może oddziaływać na niematerialny intelekt; nie może determinować intelektu bezpośrednio do poznania „siebie”, nie może być sama z siebie przedmiotem działającym na władzę duchową. Gdyby przedmioty bezpośrednio determinowały intelekt, ten poznawałby je jednostkowo, konkretnie, materialnie, zmiennie — tak jak poznają zmysły w aktach wrażeniowo-poznawczych. Skoro poznanie intelektualne nie jest w swych aktach (pojęciowopoznawczych) materialne, świadczy to o tym, że to nie materia determinuje intelekt bezpośrednio, ale że intelekt jest czynny w stosunku do istniejących przedmiotów materialnych; że sam odkrywa w materii struktury niematerialne, a przez to wyzwala i „strukturalizuje” w danych materialnych przedmioty niematerialne, zdolne oddziaływać bezpośrednio na intelekt jako na władzę poznawczą; intelekt, jako czynny, konstytuuje z danych zmysłowopoznawczych formy intelektualnopoznawcze. Nie dokonuje się w tym procesie jakaś przemiana substancjalna rzeczy. Rzecz materialna (konkretna, jednostkowa) pozostaje nadal tą samą rzeczą, lecz jedynie wrażenie zmysłowe, wytworzone przez człowieka zmysłowo poznającego, zostaje „prześwietlone” przez działający naturalnie (a przez to czynny) intelekt, który ujawnia cechy strukturalne, konieczne i odezwane od materii (dzięki temu uogólnia). Jeśli intelekt czynny ujawni niewidoczne dla zmysłów konieczne cechy strukturalne poznawanego przedmiotu, to takie „odmaterializowane” wrażenie może zadziałać na władzę intelektualnopoznawczą (zw. intelektem poznającym, możliwościowym) i zdeterminować ją do poznania tego właśnie „odmaterializowanego” wrażenia (wyobrażenia) zmysłowego.

Wrażenie zmysłowopoznawcze, z chwilą gdy zostało wytworzone w człowieku i przez człowieka, jest natychmiast (na mocy naturalnego działania sił duchowo-psychicznych) „dematerializowane”, tzn. jednostkowo-zmienne-czasowe elementy zostają rozwiązane z relacji, jaką posiadają do elementów strukturalno-formalno-bytowych, wraz z którymi tworzą jedno. To samo wrażenie (wyobrażenie) jest równocześnie odbierane przez zmysły, dematerializowane i przygotowane do czytania przez intelekt. Owa dematerializacja wrażeń, a zwł. wyobrażeń, ze względu na to, że są one naturalnie przyporządkowane do dalszego „czytania” przez rozum (intelekt możliwościowy), zostaje dokonana przez władzę psychiczną związaną z poznaniem intelektualnym; taką psychiczną władzę dematerializującą wyobrażenie nazywamy intelektem czynnym; nie dokonuje on wprawdzie aktu poznania, ale to poznanie umożliwia, konstytuując przedmiot proporcjonalny do intelektualnego poznania. Przedmiot taki (jako zdematerializowane wyobrażenie) jest zdolny zadziałać na intelekt i zdeterminować go do poznania siebie. Od chwili, gdy intelekt możliwościowy (właściwie poznający) jednoczy się ze zdematerializowanym wyobrażeniem jako z formą intelektualnopoznawczą, dokonuje się akt poznania ogólnego, koniecznego, bytowego.

Istotną funkcją intelektu czynnego jest wytworzenie form intelektualnopoznawczych, aby mogły one stać się adekwatnym przedmiotem intelektualnego poznania. Tak ukonstytuowane formy poznawcze mają moc — same przez się — zdeterminować intelektualną władzę poznawczą, tj. intelekt możliwościowy, do poznania tego właśnie przedmiotu, który przedstawia uwolniona od warunków materialno-jednostkowych forma intelektualnopoznawcza. Władze psychiczne intelektualnego poznania nazywamy intelektem czynnym oraz intelektem możliwościowym (jakby biernym) nie ze względu na ich wzajemne relacje, lecz ze względu na ich relacje do poznawanego przedmiotu. Intelekt czynny konstruuje z danych zmysłowych aktualny, zdematerializowany przedmiot intelektualnego poznania — „facit obiectum esse in actu” — i dlatego właśnie nazywa się czynnym intelektem; intelekt możliwościowy będzie poruszony i wytracony ze swej poznawczej bierności przez zdematerializowaną formę, która dzięki swej dematerializacji stanie się aktualnym przedmiotem intelektualnego poznania. Intelekt możliwościowy, poznający, w stosunku do przedmiotu swego poznania jest bierny, jest w możliwości poznania. Proces poznania rozpoczyna się w chwili, w której forma intelektualnopoznawcza zdeterminuje władzę poznawczą do poznawania. Teoria intelektu czynnego respektuje specyfikę człowieka jako bytu duchowego i niematerialnego.

Z historii interpretacji intelektu możliwościowego i intelektu czynnego. Teoria intelektu czynnego i możliwościowego przeszła do historii myśli ludzkiej w niejasnych wypowiedziach Arystotelesa, który dokładnie nie potrafił wyjaśnić zagadnienia poznania ogólnego, pojęciowego. U Platona (w *Fedonie*) natomiast cała teoria poznania była bardzo prosta — uważał, że w świecie intelektualnym, podobnie jak w świecie materialnym, istnieją aktualne przedmioty poznania. Są nimi idee, które stanowią przedmiot pojęciowego, koniecznościowego poznania. Arystoteles, odrzuciwszy możliwość istnienia idei poza rzeczami (prowadziłoby to bowiem do absurdu realizacji ciągu w nieskończoność) był zmuszony opracować teorię intelektualnego poznania. Rozróżnił 2 rodzaje intelektu: czynny i możliwościowy (bierny) — bez intelektu czynnego

nie mógłby zaistnieć proces abstrakcji; nie przyjmował natomiast istnienia jakiegoś „zmysłu czynnego”, ponieważ przedmioty materialne zmysłowego poznania są proporcjonalne do wywołanych poznawczych wrażeń, a nawet wyobrażeń poznawczych. Odrzucając istnienie „zmysłu czynnego” był zmuszony przyjąć hipotezę istnienia „intelektu czynnego”, którego funkcją miało być zapewnienie bezpośrednich i adekwatnych warunków poznania dla intelektu możliwościowego jako właściwej władzy intelektualnopoznawczej; jego wypowiedzi na ten temat w *De anima* były jednak tak wieloznaczne, że stały się podstawą do formułowania różnorodnych teorii. Stwierdzenie Stagiryty, że „intelekt czynny jest oderwany lub oderwalny, zdolny do bycia oddzielnym i niezmeszanym”, interpretowano jako istnienie jakiejś ponadludzkiej siły, zw. intelektem czynnym (podczas gdy intelekt możliwościowy byłby, jak człowiek, śmiertelny — interpretacja materialistyczna Aleksandra z Afrodyzji), bądź jako istnienie wspólnego dla wszystkich ludzi światła (teoria Temistiusza).

Poglądy Aleksandra z Afrodyzji i Temistiusza przetrwały w koncepcjach filozofów łac. i arab.; u Temistiusza już zostały zmieszane elementy neoplatońskie i arystotelesowskie, a u filozofów łac. do elementów neoplatońskich i perypatetyckich dołącza się jeszcze Augustiański iluminizm, który w średniowieczu przybrał najrozmaitsze formy; skrajną postać (Wilhelm z Owernii, Roger Marston) ujawnia teoria, wg której tylko Bóg jest intelektem czynnym, a intelektu czynne u poszczególnych ludzi nie istnieją; teorie umiarkowane (Roger Bacon, Henryk z Gandawy) wyrażały stanowisko, że poszczególni ludzie posiadają wprawdzie intelektu czynny i bierny, lecz ograniczają się one do poznania niższego typu. Poznanie wyższe dokonuje się tylko dzięki interwencji Boga, jako „intellectus agens” w pełnym tego słowa znaczeniu. W najłagodniejszej postaci (Gundissalinus Hispanus) uznawano istnienie nie stworzonego intelektu czynnego za Boga, występującego pod nazwą „illuminator communis” lub „lux divina radians”. Ponadto oba intelektu — czynny i możliwościowy — miały być władzami poszczególnych ludzi.

Z teoriami tymi zapoznał się Tomasz z Akwinu, gdy musiał zająć stanowisko wobec napierającego arystotelizmu z jednej i augustynizmu z drugiej strony. Oba skrajne stanowiska godziły w jedność bytową ludzkiej osoby i odmawiały człowiekowi zdolności do poznania prawdy na mocy własnych, przyrodzonych sił. Akwinata, przyjąwszy od Temistiusza przekonanie, że „oba intelektu są czymś z duszy”, stanął na stanowisku, że są to władze tej samej ludzkiej duszy. Stwierdzenie Arystotelesa, że intelekt czynny jest „niezmieszany”, przyjął w znaczeniu istnienia takiej władzy duchowej, która nie posiada organu cielesnego. Teoria ta nie wyklucza działania Boga jako przyczyny pierwszej, jako pierwszej prawdy i pierwszego intelektualnego światła. W ten sposób ukazał rozwiązanie i realistyczne, i umiarkowane zarazem.

Kajetan, komentator Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, w komentarzu do Tomaszowej *Sumy teologicznej* (w: *Angelici doctoris S. Thomae Aquinatis Summa theologica, cum commentariis Thomae de Vio Card. Cajetani*, R 1773, I, q. 79, a. 3, n. 111) argumentuje następująco za przyjęciem teorii intelektu czynnego: „Wszystko, co jest w możliwości, zostaje zaktualizowane jedynie przez byt-akt. Nasz intelekt w stosunku do przedmiotu swego poznania znajduje się w możliwości: zatem tylko przedmiot intelektualnego poznania może go zaktualizować. Skoro zaś przedmiot intelektualnego poznania w akcie sam

z siebie nie istnieje, a istnieją tylko przedmioty materialne, będące potencjalnym jedynie przedmiotem intelektualnego poznania — przeto przedmiot aktualny intelektualnego poznania należy skonstruować i wytworzyć. Istnieje zatem w człowieku naturalna siła konstytuująca aktualnie przedmioty intelektualnego poznania i tę siłę naturalną, związaną z procesem poznawania, nazywamy »intelektem czynnym«.

Proces intelektualnego pojęciowego poznania. Wg teorii Tomasza z Akwinu proces intelektualnego poznania przechodzi następujące fazy:

1) podstawą każdego treściowego poznania ludzkiego jest poznanie zmysłowe. Potwierdza to struktura człowieka jako bytu psycho-somatycznego, a także badania psychologii eksperymentalnej, stwierdzające całkowitą zależność naszych pojęć od odpowiednich źródeł zmysłowego poznania (posiadanie właściwych pojęć jest uwarunkowane posiadaniem odpowiedniego zmysłu, dostarczającego podstawowych treści poznawczych). Stanowisko to negatywnie potwierdza niedorzeczne konsekwencje, wynikające z zaprzeczenia roli zmysłów jako jedynej bazy naszego treściowego poznania;

2) poznanie zmysłowe, zwł. wyobrazeniowe, jest poddane działaniu intelektu czynnego, aby mogło stać się proporcjonalne dla intelektualnego poznania; intelekt czynny aktualizuje przedmiot intelektualnego poznania w danych wyobrazeniowych — zaktualizować znaczy tu tyle, co „zdematerializować wyobrażenia”, a zdematerializowanie (wg starożytnej gr. koncepcji materii jako elementu bytu) to oddzielenie relacji cech jednostkujących danego wyobrażenia od jego treści bytowej (istoty), wyrażającej się w zespole cech konstytutywnych;

3) zdematerializowane przez intelekt czynny wyobrażenie staje się przedmiotem dla intelektu możliwościowego, działa bowiem na intelekt poznający, wrażając weń swą formę, czyli zdematerializowany obraz poznawczy rzeczy materialnej. Wyobrażenie jest podobieństwem rzeczy, która ma być intelektualnie poznana; przez zdematerializowaną treść wyobrażenie determinuje intelekt do poznania tego, co w wyobrażeniu, jako podobieństwie rzeczy, jest wyrażone. Przed działaniem intelektu czynnego wyobrażenie jest jednostkowo-materialne, dlatego nie może zdeterminować intelektu do poznania reprezentowanej przez siebie treści; może natomiast zadziałać wtedy, gdy już jest zdematerializowane i odłączone od relacji materialno-jednostkujących, a przez to proporcjonalne do intelektualnego poznania. W owym „zdematerializowanym” wyobrażeniu można wyróżnić 2 aspekty niematerialności: a) niematerialność ontyczną, powstałą w wyniku działania intelektu czynnego; b) niematerialność intencjonalną (już samo wyobrażenie jest intencjonalnym podobieństwem i „formą” rzeczy). Stan pierwszy z racji swego statusu ontycznego pozwala zdematerializowanemu wyobrażeniu działać na intelekt możliwościowy, poznawczy, natomiast stan drugi zostaje przekazany intelektowi, dzięki czemu intelekt zostaje wytracony z bierności poznawczej. Przekazanie intelektowi stanu drugiego (stanu pierwszego nie trzeba intelektowi przekazywać, gdyż jest niematerialny), czyli formy poznawczej, nie dokonuje się w sposób automatyczny, jakoby „ta sama forma”, która była w wyobrażeniu, „wędrowała” do intelektu, ona jedynie wywołuje w intelekcie proces intelektualnego poznania lub przynajmniej ten stan, który staje się zarodkiem tegoż intelektualnego poznania;

4) poznanie zmysłowe wywołuje w intelekcie formę intelektualnopo­znawczą. Skoro intelekt w stosunku do swego przedmiotu jest w możności i nie może sam przejść z możności poznania do aktualnego poznania, to istnieje proporcjonalny czynnik determinujący intelekt do poznania i wyzwalający w nim proces tegoż poznania. Intelekt zawiera w sobie czynnik, tradycyjnie zw. formą, który jest racją wsobnego — właśnie poznawczego — działania intelektu. Poznanie jest aktem wsobnym, aktem poznającego, a nie aktem jakiejś rzeczy poznawanej. To nie rzecz poznawana działa, ale działa podmiot intelektualnie poznający, który sam musi się zdeterminować do poznania nie treści podmiotowej, lecz treści poznawanej rzeczy. Rzecz poznawana jest zatem w podmiocie jedynie intencjonalnie, treściowo, a bytowość tej treści jest ukonstytuowana przez podmiot.

Treść rzeczy istniejąca w umyśle istnieje istnieniem podmiotu, umysłu; jest to jednak treść obiektywna, a więc treść rzeczy poznawanej. Nazywa się ową treść formą intelektualnopo­znawczą, determinującą intelekt do procesu poznania tej treści, która jest wyrażona w formie. Owa forma — jako racja wsobna procesu wsobnego poznawczego (jeśli proces poznania zaistniał, to ma swój początek wsobny, zw. formą poznawczą, i ma wsobny kres, zw. pojęciem) — nie jest i nie może być czymś uświadomionym, jest bowiem czynnikiem determinującym i kierującym poznaniem intelektualnym; jest ową siłą a tergo, która będąc uniesprzeczniającym czynnikiem wsobnego procesu nie może się stać świadoma. Świadomy staje się jedynie koniec procesu — treść poznawana, a nie czynnik uniesprzeczniający powstanie tej treści. Podobnie nieświadome są w nas czynniki fizjologiczne, umożliwiające poznanie zmysłowe, ale one również uniesprzeczniają fakt zmysłowej percepcji. Uświadomione natomiast jest (bywa) pojęcie, które czasami możemy wziąć za przedmiot naszego refleksyjnego poznania.

Determinacje treściowe formy intelektualnopo­znawczej to takie, które można uznać za przyczynę sprawczą tej właśnie formy; ta z kolei przyczynuje powstanie naszej myśli. Na podstawie przeprowadzonych tu rozważań na kanwie teorii Tomasza z Akwinu, który bezsprzecznie najdogłębniej spośród wszystkich filozofów przeanalizował zagadnienie intelektualnego poznania, można przyjąć twierdzenie, że nasze wyobrażenie, o ile jest zdematerializowane, oddziałując — tak jak proporcjonalny do swojej władzy przedmiot poznania — jest przyczyną sprawczą, czymś, co wyzwała w intelekcie formę poznawczą. Wyobrażenie, zanim nie zostało zdematerializowane, nie jest i nie może być adekwatnym przedmiotem intelektualnego poznania, gdyż nie jest do niego proporcjonalne.

Akwinata wysunął hipotezę, że zdematerializowane wyobrażenie samo w sobie może zostać uznane za przyczynę narzędną (ściślej: sprawczo-narzędną): wyobrażenia mają się jak czynnik narzędny i wtórny, a intelekt czynny jako czynnik zasadniczy i pierwszy; wyobrażenia są jakoby czynnikiem narzędnym. W procesie przyczynowania narzędnego skutek podobny jest nie do narzędzia, lecz do czynnika głównego. Jeśli zatem czynnikiem sprawczym procesu poznania jest zdematerializowane wyobrażenie (będące syntezą działania intelektu czynnego i wyobrażeniowej treści), to samo wyobrażenie, o ile nie zostało „prześwietlone” przez intelekt czynny, można uznać za potencjalny jedynie czynnik naszego poznania, a „światło” intelektu czynnego za czynnik aktualizujący główny (o ile w ogóle można tu mówić o przyczynie głównej i narzędnej, gdyż człowiek jest przyczyną główną, a wszystkie jego władze działania

są tylko tak lub inaczej zespolonymi narzędziami). Do opisu tego zagadnienia używamy języka uproszczonego, schematyzującego, dla zwrócenia uwagi, że są wśród władz — jako narzędzi ludzkiego psychicznego działania — czynniki główne, determinujące, kształtujące, bardziej aktywne w stosunku do innych władz, pełniących rolę raczej bierną, determinowaną. W gruncie rzeczy to człowiek ze swoją ludzką naturą działa poprzez skomplikowany zespół, który naszymu poznaniu nie jest bezpośrednio dostępny. Spekulacje przeprowadzone przez Akwinatę mają na celu wyjaśnienie tych czynników, których działanie uniesprzecznia nasze intelektualne poznanie. Nie wydaje się, by analizy dotyczące poznania i jego faz były zbędne czy bezsensowne, wyznaczają one bowiem graniczne (i raczej negatywne) punkty kierujące naszym poznaniem. Przyjmując spekulacje Tomaszowe (wyjaśniające hipotetycznie i jedynie negatywnie) na temat procesu intelektualnego, pojęciowego poznania, możemy dalej referować jego myśl. Na formę intelektualnopoznawczą można patrzeć jako na samą „rzecz”, ujętą w jej konkretnej bytowości, oraz jako na obraz, czyli reprezentację rzeczy. W pierwszym wypadku jest ona konkretnym sposobem bytowania naszego „ja”, w drugim zaś jest obrazem i reprezentacją rzeczy, lecz nie różni się od samej rzeczy. I dlatego jednym aktem psychicznopoznawczym ujmujemy rzecz i jej obraz, tzn. w obrazie widzimy rzecz reprezentowaną. Forma poznawcza jest jednostkowa w bytowaniu i ogólna w reprezentacji. Będąc jednostkową, jest — już jako właściwość intelektu niematerialnego — czymś niematerialnym, ale zarazem jest ogólna w swej reprezentacji, a dlatego, że reprezentuje rzecz, jest racją poznawalności rzeczy.

Forma, reprezentując rzecz poznawaną, forma w sposobie swego istnienia — jako właściwość rozumu — jest czymś doskonalszym od samej rzeczy; nie jest jednak czymś doskonalszym od rzeczy w aspekcie reprezentacji, gdyż przedstawia tylko niektóre, wybiórczo ujęte cechy rzeczy. Każde poznanie ogólne (reprezentacja) jest zatem czymś niedoskonałym, gdyż nie ujmuje rzeczy w bogactwie jej cech, lecz jedynie wybiórczo uobecnia rzecz.

Raz jeszcze trzeba podkreślić, że tradycyjnie rozumiana niematerialność form poznawczych intelektualnych pochodzi od podmiotu ich niesamodzielnego bytowania, tj. od rozumu, a nie od sposobu ich reprezentacji. Sposób prezentowania może być nazwany niematerialnym jedynie w arystotelesowskim rozumieniu niematerialności, tzn. nie-potencjalności treściowej; w takim przypadku mamy do czynienia z ekwiwokacją wyrażenia „niematerialność”, bo raz odnosi się ono do sposobu bytowania w sensie egzystencjalnym, innym razem w sensie formalnym (arystotelesowskim).

Intelekt, zapłodniony formą intelektualnopoznawczą, dokonuje w sensie właściwym poznania rzeczy, które kończy się utworzeniem pojęcia. Zwykło się mówić, że intelekt poznaje istotę rzeczy — „intellectus apprehendit quidditatem rei”. Co to znaczy? Zgodnie z tradycją klasyczną stwierdzenie to należy rozumieć w tym sensie, że ujmujemy poznawczo, zazwyczaj bardzo schematycznie, przymioty rzeczy. Są to zatem ujęcia selektywne, o treści niedokładnie sprecyzowanej, przez co mamy raczej poznanie negatywne, tzn. odróżniające aspekty bytu od nie-bytu, czyli treść od jej zaprzeczenia.

Na mocy swego naturalnego nastawienia intelekt nieustannie abstrahuje z przedmiotu (przedstawionego w zmysłowym poznaniu) to, co może być przedmiotem myśli — co może być pojęte. Pojęte zaś może być wszystko — każ-

da rzecz, o ile jej składniki nie wykluczają się nawzajem i nie weryfikują sprzeczności. Wszystko zatem, co istnieje lub zaistnieć może, da się ująć poznawczo dzięki wewnętrznej strukturze, wykluczającej sprzeczność. Wewnętrzną strukturę, wykluczającą sprzeczność i rozstrzygającą o możliwości istnienia podmiotu (oraz o możliwości ujęcia go przez nasz umysł), można najogólniej nazwać istotą. Realna możliwość wymaga nie tylko struktury wykluczającej sprzeczność, lecz także realnego istnienia, w którym byłaby zapodmiotowana owa niesprzeczność. Istotę, a przez to samo i byt, poznajemy więc pod kątem niesprzeczności, jeśli zgodzimy się, że niesprzeczność jest manifestacją bytu.

Intelekt ludzki, nastawiony na poznanie istoty rzeczy przedstawionej w wyobrażeniu, w swym pierwszym akcie (w procesie spontanicznej abstrakcji) poznaje tę istotę pod kątem bytu jako „quid intelligibile”. Tego rodzaju poznanie — bardzo niedokładne, zazwyczaj podporządkowane praktycznym celom ludzkiego życia — może być pogłębiane w dalszych procesach, w których wszystkie ujawniane elementy będą coraz pełniejszym wyrażeniem tego samego bytu, który pierwotnie został wyrażony jako „quid intelligibile”.

Aby proces poznania przedstawić schematycznie, należy wyakcentować następujące fazy: 1) tworzenie wyobrażenia, które jest przedmiotem potencjalnym intelektualnego poznania; 2) działanie intelektu czynnego na wyobrażenie, w wyniku którego następuje dematerializacja wyobrażenia. Zdematerializowane wyobrażenie może działać jak bodziec („efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili” — *De ver.*, q. 10, a. 6, ad 1) na intelekt możliwościowy; 3) w wyniku „uderzenia” zdematerializowanego wyobrażenia w intelekt tworzy się w intelekcie forma intelektualnopoziwawcza; 4) powstawanie formy, która jako species impressa rozpoczyna proces intelektualnego poznania, kończący się wewnętrznym „wypowiedzeniem się” — dictio — które przybiera postać pojęcia jako species expressa; 5) utworzone pojęcie staje się „przezroczystym pośrednikiem” poznania i kontemplacji samej rzeczy oraz dalszego procesu poznania.

Zarysowana tu koncepcja procesu intelektualnego poznania akceptuje poznanie zmysłowe człowieka i zarazem wyróżnia w sposób niepowątpiewalny poznanie intelektualne, związane genetycznie z poznaniem zmysłowym; ukazuje faktyczność pojęciowego poznania i tłumaczy je ostatecznie. Oczywiście, sprawa dotyczy poznania pojęciowego, kończącego się wytworzeniem pojęcia, dalsze bowiem akty poznania, tzn. poznania sądowego wyrażonego w sądach orzecznikowych, są przedmiotem świadomej refleksji, która wydobywa na wierzch to, co dzieje się w umyśle w sposób nieraz automatyczny i ukryty.

Bibliografia: K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, In 1939, Mn 1964³; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, P 1945, 1992 (*Fenomenologia percepcji. Fragmenty*, Wwa 1993); W. H. Werkmeister, *The Basis and Structure of Knowledge*, NY 1948; G. Ryle, *The Concept of Mind*, Lo 1949, 2000 (*Czym jest umysł?*, Wwa 1970); A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Lo 1956, 1990 (*Problem poznania*, Wwa 1965); Krąpiec Dz I-II; S. Adamczyk, *Ontyczno-psychiczna struktura aktu poznawczego w nauce Arystotelesa i św. Tomasza*, RF 8 (1960) z. 4, 5–30; J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lb 1960; M. A. Krąpiec, *The Problem of Cognition*, w: *Modern Catholic Thinkers*, Lo 1960, 548–562; H. P. Rickman, *Philosophical Anthropology and the Problem of Meaning*, PQ 10 (1960), 12–20; H. Borak, *De possibilitate ontologica cognitionis*, Laurentianum 2 (1961), 277–323; M. Juritsch, *Sinn und Geist. Ein Beitrag zur Deutung der Sinne in der Einheit des Menschen*, Fri 1961; S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lb 1961, 1981³ (pod nowym tytułem: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lb 1992⁴); M. Schneider, *The Dependence of St. Thomas' Psychology of Sensation upon His Physics*, Franciscan Studies 22 (1962), 3–31; H. Knittermeyer, *Grundgegebenheiten des menschlichen Daseins*,

Da 1963; R. Grossman, *The Structure of Mind*, Madison 1965; D. G. Fink, *Computers and the Human Mind*, NY 1966; B. Aune, *Knowledge, Mind, and Nature*, New York 1967; L. von Bertalanffy, *Robots, Men and Minds*, NY 1967; *The Philosophy of Perception*, Lo 1967; A. Bogliolo, *De homine*, I: *Structura gnoseologica et ontologica*, R 1968; *Knowledge and the Future of Man. An International Symposium*, NY 1968; *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie*, Fr 1968; E. Rossi, *Das menschliche Begreifen und seine Grenzen*, Bo 1968; P. Toinet, *L'homme en sa vérité. Essai d'anthropologie philosophique*, P 1968; N. Capaldi, *Human Knowledge*, NY 1969; *Perception and Personal Identity. Proceedings of the 1967 Colloquium in Philosophy*, Cl 1969; P. Hoffman, *Language, Minds, and Knowledge*, Lo 1970; W. E. May, *Knowledge of Causality in Hume and Aquinas*, Thom 34 (1970), 254–288; H. P. Kainz, *The Multiplicity and Individuality of Intellects. A Re-examination of St. Thomas' Reaction to Averroes*, DTh (P) 74 (1971), 155–179; Krapiec Dz IX; S. Kamiński, *Metoda i język*, Lb 1994; Krapiec Dz XX; *Current Issues in Philosophy of Mind*, C 1998.

Mieczysław A. Krapiec