

**INTELEKT** (gr. νοῦς [noús], διάνοια [diánoia]; łac. intellectus, od: intelligere (intellegere) – poznawać, pojmować; intus legere – czytać wewnątrz, w głębi duszy) – władza poznawcza właściwa bytom osobowym; umysłowa władza poznawcza duszy, która w treściach zmysłowych odczytuje ogólne, konieczne struktury (istoty) bytów, co przejawia się w poznaniu pierwszych zasad bytów i w refleksji nad własnymi aktami.

DZIEJE ZAGADNIENIA INTELEKTU. Starożytność. Świadomość różnicy między porządkiem zmysłowym, zależnym od organów cielesnych, a znacznie od niego doskonalszym porządkiem psychiczno-duchowym pojawiła się w myśli gr. stosunkowo wcześnie. W początkowym okresie filozofii, gdy dominowała refleksja kosmologiczna, problem i. zwiastowała dyskusja nad naturą rzeczywistości. Heraklit głosił, iż rzeczywistość jest zmienna, zaś jej zasadą jest ogień. Tej pierwszej zasadzie przypisał określoną racjonalność, polegającą na tym, iż kierowana jest ona przez Logos (λόγος) – rozumne prawo przenikające całą rzeczywistość, również duszę człowieka, której przypisywał charakter odmienny od ciała. Wyraźniej kwestia i. i rozumności zarysowała się u eleatów, zwł. u Parmenidesa, który jako pierwszy odkrył prawa myślenia – niesprzeczności i tożsamości – oraz dokonał ich konfrontacji z rzeczywistością. Dostrzegając niezgodność zabsolutyzowanych przez siebie praw myślenia i empirycznie dostrzeganej rzeczywistości przeciwstawił te porządki: poznanie intelektualne uznał za drogę prawdy, na której poznać można rzeczywistość taką, jaka ona jest, zaś poznanie zmysłowe – za drogę głupców.

Termin „νοῦς” [noús] pojawił się po raz pierwszy u Anaksagorasa na oznaczenie działającej w kosmosie siły sprawczej, która jest nieograniczona, niezależna i niez mieszana z żadną rzeczą. Ta inteligentna siła, powodująca ruch we wszechświecie i porządkująca go, ma naturę doskonałej materii.

Istotnym etapem w krystalizowaniu się koncepcji i. i intelektualnego poznania była filozofia Sokratesa. W sporze z sofistami, głoszącymi sensualizm oraz relatywizm epistemologiczny i etyczny, odwoływał się Sokrates do wiedzy ogólnej, koniecznej i stałej, zawartej w pojęciach odnoszących się do moralności. Platon, nawiązując do Sokratesa, stwierdził, iż sensy wszystkich wyrażeń ogólnych mają cechy takie same, jak pojęcia moralne, tzn. ogólność, konieczność i stałość. Zaistniał więc problem ich relacji do konkretnych, zmiennych i niekoniecznych bytów ujmowanych

zmysłami. Różnym typom poznania przypisał Platon proporcjonalne do ich charakteru stopnie rzeczywistości. I., a więc dusza sama w sobie, poznawać miała bezpośrednio doskonałe idee przed znalezieniem się w ciele. Tego rodzaju akt intuicyjnego oglądu nazywał Platon intelekcją (νόησις [nóesis]). Nawet w stanie złączenia z ciałem może dusza zwracać się ku sobie i w ten sposób, przy okazji percepcji zmysłowej dokonywać czysto umysłowego procesu przypominania (anamnezy) idei należących do rzeczywistej rzeczywistości (τὸ ὄντως ὄν [to ontos on]). Formą pośredniego poznania umysłowego jest wiedza o rzeczywistości matematyczno-geometrycznej (διάνοια [diánoia]). Z kolei poznanie zmysłowe – doksalne (δόξα [doksá]) – odnosi się do duszy poznającej za pośrednictwem zmysłów świat materialny, jako cień prawdziwej rzeczywistości. Percepcja tego rodzaju z natury swojej jest niedoskonała. Dla późniejszej refleksji nad zagadnieniem i. ważne wydaje się wyodrębnienie przez Platona duszy rozumnej lub tej jej części, która obdarzona jest rozumnością. W przeciwieństwie do innych dusz znajdujących się w człowieku, dusza rozumna jest nieśmiertelna.

Rewolucji w podejściu do problematyki i. dokonał Arystoteles, traktując i. nie jak duszę, lecz jako jej władzę, możność (δύναμις [dýnamis]), a więc zdolność do dokonywania działań poznawczych. Arystoteles odrzucił istnienie świata idei odrębnego od świata realnego. Przyjął natomiast dla wyjaśnienia faktów podawanych przez Platona, iż istnieją różne typy poznania oraz jakościowa różnica między poznaniem intelektualnym a poznaniem zmysłowym. Zaistniała więc potrzeba zbudowania bardziej złożonej teorii dotyczącej sposobu ludzkiego poznawania; nazwał ją abstrakcją. Podstawą wszelkiego poznania są zmysły, które – dostarczając właściwych ich naturze danych poznawczych – niosą ze sobą znacznie bogatszą treść (ogólną, niezmienną, konieczną) niż ta, która może być przez nie ujęta. Właściwą percepcję i. możnościowego (νοῦς παθητικός [noús pathetikós]), który jest bierną władzą duszy ludzkiej, zdolną do poznania wszystkiego, poprzedza działanie jakiegoś istotnie z nią związanego czynnika czynnego, który aktualizuje, „przeświewla” treść wrażeń zmysłowych, wydobywając ogólne sensory, podobnie jak światło czyni widzialnymi kolory. Siłę tę nazwał Arystoteles (*De an.*, 430 a) i. czynnikiem (νοῦς ποιητικός [noús poietikós]), który jest oddzielony (χωριστός [choristós]), odporny na wpływy zewnętrzne (ἀπαθής

[*apathés*]) i niezmienny (*ἀμείγής* [*amigés*]). Rozum czynny, w odróżnieniu od biernego, może istnieć w stanie odłączonym od ciała i jako taki jest nieśmiertelny i wieczny (*ἄδιος* [*aídios*]). Stwierdzenie to miało poważne konsekwencje w Arystotelesowej antropologii. Człowiek zdaniem Stagiryty jest jednością psychofizyczną, gdzie dusza jest aktem pierwszym ciała fizycznego, a zarazem formą tego ciała. Jako forma substancjalna współkonstytuująca byt ludzki ulega zniszczeniu w momencie rozkładu materii. W tej sytuacji powstaje trudność w określeniu relacji nieśmiertelnego i. czynnego do śmiertelnej duszy. Arystotelesowa teoria dwóch i., wyjaśniająca strukturę i sposób ludzkiego poznania, nie mieściła się w horyzoncie jego metafizyki i antropologii, stąd u komentatorów zarysowały się różnice w sposobie traktowania i. czynnego. Następca Arystotelesa w Likejonie, Teofrast, uznawał teorię dwóch i., ale nie potrafił jej dostatecznie wyjaśnić. Podobnie, kilka wieków później, Temistiusz potraktował obydwie i. jako władze jednostkowej duszy ludzkiej. Na przeciwnym biegunie stanął Aleksander z Afrodyzji, który odwołując się do stwierdzeń Arystotelesa o oddzieleności i. wieczności i. czynnego nie zgodził się, iż jest on zapodmiotowany w duszy. Rozum bierny, pełniący funkcję formy ciała, uznał za materialny (*ὕλικός* [*hylikós*]) i zarazem śmiertelny. Natomiast i. czynny utożsamiał z Arystotelesową Pierwszą Przyczyną – Bogiem, stwierdzając, że pochodzi on z zewnątrz jednostkowego podmiotu (*νοῦς θύραθεν* [*noús thýrathen*] – intelekt będący na zewnątrz lub pochodzący z zewnątrz). W emanacyjnym systemie Plotyna – kontynuatora tradycji platońskiej – i. jest pierwszą hipostazą absolutnej Jedni, „materia inteligibilną”, „pierwszym ruchem”, który uzyskuje swoją treść zwracając się do Jedni. Gdy kontempluje Jednię, staje się z jednej strony i., z drugiej zaś bytem, odpowiadającym platońskiemu światu idei.

Średniowiecze. Myśl podobna jak u Aleksandra z Afrodyzji i Plotyna pojawiła się u filozofów arab. w okresie średniowiecza. Problematykę i. podejmowali m.in.: Al-Kindi, Al-Farabi oraz Awicenna i Awerroes. Awicenna utożsamiał i. z jedną z kolejnych emanacji Boga. Jako Dziesiąta Inteligencja jest on zarazem „dawcą form” (*dator formarum*) dla materii pierwszej, która jest czystą potencjalnością, jak również pełni funkcję i. czynnego. I. ten jest nieśmiertelny i ponadjednostkowy. W akcie poznania umysłowego oświeca on i. bierny, obdarzając go ogólnymi ujęciami istot rzeczy. Połączenie to ma

jednak charakter czasowy i dopiero w momencie śmierci staje się trwałe. I. bierny jest u niego władzą duszy, która z kolei pochodzi od i. czynnego. Wg Awerroesa i. czynny jako wieczny i nieprzemijający jest wspólny wszystkim ludziom. Także i. bierny, z racji swojej potencjalności wobec umysłowych form poznawczych zw. materialnym, jest wspólny dla całej ludzkości. W akcie umysłowego poznania człowieka oba i. współdziałają. Wtedy nazywa się je i. nabytym. Odrzucenie jednostkowego i. możliwościowego spowodowało konieczność odrzucenia nieśmiertelności jednostkowej. Istnieje tylko nieśmiertelność ponadjednostkowa – przez współuczestnictwo w i. czynnym jako powszechnej i wspólnej inteligencji gatunku ludzkiego.

W myśli chrześcijańskiego średniowiecza, do XII w. zdominowanej przez augustynizm, podstawowym problemem była relacja wiary do rozumu, który zasadniczo miał stanowić pomoc w wyjaśnianiu prawd objawionych. Formuła Anzelma z Canterbury „fides quaerens intellectum” aż do czasu Tomasza z Akwinu była uznawana za obowiązującą. W nurcie mistycznym (św. Bernard z Clairvaux) akcentowano głównie rolę intuicji i kontemplacji, które są owocem nadprzyrodzonej łaski, a nie wynikiem abstrakcyjnego poznania rozumu. Piotr Abelard natomiast podkreślał rolę rozumu, który zdolny jest przeniknąć tajemnice wiary. Z zagadnieniem intelektualnego poznania związany był spór o uniwersalia, a więc odziedziczony po starożytności problem przedmiotu pojęć ogólnych. Pod wpływem filozofii arab. arystotelesowska koncepcja dwóch i. ze względu na swoje antropologiczne konsekwencje stała się przedmiotem ożywionej dyskusji. Podejmowano próbę łączenia tej teorii z rozwiązaniami proponowanymi przez św. Augustyna. Takie propozycje wysunęli D. Gundisalvi, R. Bacon, R. Grosseteste, Aleksander z Hales, Jan z La Rochelle. Zasadniczo próbowano utożsamić i. czynny z Bogiem lub z jakąś formą iluminacji. Barię w przyjęciu teorii dwóch i., nawet gdy posługiwano się terminologią Arystotelesa, było nieodróżnianie duszy od jej władz. Z kolei reprezentujący nurt awerroistyczny Siger z Brabantu uznał i. możliwościowy za najniższą spośród substancji oddzielonych, wspólną dla całej ludzkości, zaś i. czynny utożsamił z Bogiem. Materialistyczna interpretacja systemu Arystotelesa doprowadziła Dawida z Dinant do utożsamienia całej rzeczywistości, w tym również Boga i rozumu ludzkiego, z materią.

Kontrowersje wywołane przez filozofów arab. oraz przedstawicieli arystotelizmu heterodoksyjnego z jednej strony oraz rozwiązania przyjęte w tradycji augustyńskiej ze strony drugiej, zdominowały dyskusję na temat i. w szkole dominikańskiej. Uwidoczniła się potrzeba innego odczytania struktury i. oraz procesu poznania umysłowego. Najpełniejsze ujęcie zagadnienia wraz z pogłębieniem jego treści przedstawili Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Utrzymywali oni, wbrew filozofom arab., że zarówno rozum bierny, jak i czynny są władzami duszy. Zbudowany na podstawach arystotelesowskich system św. Tomasza pozwolił na uniknięcie trudności, które wystąpiły u Stagiryty. Wychodząc od terminologii i podobnych metod dowodzenia Akwinata zreinterpretował cały system Arystotelesa. Człowiek jest jednością psychofizyczną, gdzie dusza jest formą – pierwszym aktem udzielającym istnienia całemu bytowi złożonemu z formy i materii. Obdarzona własnym aktem istnienia dusza, przez działania intelektualne i wolitywne ujawnia swoją transcendencję nad przyrodą, a więc także nieśmiertelność. I. czynny oraz i. bierny to władze duszy bezpośrednio dokonujące aktu umysłowego poznania. Podobnie jak Stagiryta, Akwinata podkreśla, że wszelkie poznanie ma swój początek w zmysłach, ale do nich się nie ogranicza, gdyż człowiek poznaje rzeczywistość również w sposób umysłowy. I. bierny ma charakter receptywny, zadaniem i. czynnego jest natomiast wydobycie z materiału wrażeniowego tych obecnych w nim treści, które zaktualizują do poznania i. możliwościowy. Treści owe nazywa Tomasz umysłowymi formami poznawczymi (species intelligibiles). Obydwa i., jako formy przypadłościowe w swoim istnieniu i działaniu, są przyporządkowane formie substancjalnej – duszy ludzkiej i, jak ona, są niematerialne i niezniszczalne. Tak właśnie interpretował Akwinata własności i. podane przez Arystotelesa. Sam i. spełnia 3 podstawowe funkcje: tworzy pojęcia, tworzy sądy oraz przeprowadza rozumowania. Z racji spełnianych przez i. wielorakich funkcji przysługują mu różne nazwy.

**Nowożytność.** W filozofii nowożytnej i współczesnej nastąpiło radykalne zerwanie z metafizycznym podejściem do rzeczywistości, a w konsekwencji odstąpienie od refleksji nad strukturą i. jako podmiotu działań umysłowych człowieka. Uwaga filozofów skupiła się na sposobie poznania. Już u Kartezjusza w centrum poznania znalazł się nie byt, lecz poznający podmiot. Zdeterminowało to podejście do kwestii i. Choć Kartezjusz posługuje

się pojęciami filozofii scholastycznej, ich sens uległ zmianie m.in. ze względu na odrzucenie genetycznego empiryzmu – zmysły nie stanowią początku poznania, służą jedynie celom praktycznym. I. nie jest tu już władzą duszy ludzkiej, lecz przejawem jej działania, zespołem działań duchowego podmiotu, manifestujących się w aktach chcenia, poznania i czucia. Racjonalizm i dualizm Kartezjusza przejawiał się w przyznaniu podmiotowi poznającemu wglądu intelektualnego, umożliwiającego mu, bez pośrednictwa zmysłów (należących do ciała), dotarcie do idei wrodzonych (ideae innatae). Zasadniczą konsekwencją tego stanowiska było zerwanie funkcjonalnego współdziałania zmysłów i i. w aktach poznawczych (podstawa poznania tkwi w cogito) oraz odrzucenie i. czynnego (zasadnicze pojęcia są wrodzone, jedynie ich część jest nabyta bądź skonstruowana). Przedmiotem wyjaśniania nie jest dokonujące się w i. człowieka przejście od jednostkowych bytów do ogólnego, umysłowego ich poznania, lecz (zrodzony z kartezjańskiego dualizmu) problem relacji duszy do ciała lub umysłu do ciała oraz analiza podmiotowych idei. U Th. Hobbesa, redukującego całą rzeczywistość do materii, nie było miejsca na i. niematerialny. Świadomość redukuje on do funkcji ciała organicznego, a poznanie sprowadza do mechanistycznego oddziaływania przedmiotu na narząd zmysłu, a ostatecznie na sam mózg. W systemie G. W. Leibniza zagadnienie i. (l'entendement) wynikało z przyjętej koncepcji zamkniętych monad i powszechnego prawa ciągłości (lex continui). Monady, w tym i. człowiek, nie oddziałują na siebie, ale mogą postrzegać, przy czym postrzeżenia te mogą mieć różny charakter i stopień doskonałości. Dusza ludzka, należąca do doskonalszych monad, a z nią i., posiada zarówno zdolność postrzegania, jak i świadomość, lecz nie ma między nimi zasadniczej różnicy jakościowej, lecz różnica stopnia. Ze względu jednak na to, iż „monady nie mają okien”, cała treść ich postrzeżeń jest wrodzona.

J. Locke podważył kartezjańską koncepcję idei wrodzonych, wskazując, że wszystkie idee mają genezę empiryczną. Działanie i., który z natury swojej jest niezapisaną tablicą (tabula rasa), polega na refleksji (reflexion). Musi je wyprzedzać i dostarczać treści doświadczenie zewnętrzne (sensation). Wbrew tradycji Locke dokonał redukcji pojęć, utozsamiając je z ogólnymi, pozbawionymi szczegółowych cech wyobrażeniami i określając zarówno wyobrażenia szczegółowe, jak i ogólne, mianem idei, co spowodowało zatarcie

różnicy między i. a zmysłami. Wg G. Berkeleya wyobrażenia ogólne nie istnieją i dadzą się zastąpić wyobrażeniami szczegółowymi. Ogólny charakter mają jedynie nazwy wytworzone przez umysł. D. Hume odróżnił w ludzkim poznaniu idee i wrażenia. Poznawane pierwotnie wrażenia (impressions) są źródłem wyobrażeń-idei (ideas), będących ich umysłowymi kopiami. Wyobrażenia ogólne powstają z wyobrażeń prostych przez asocjację, np. na zasadzie podobieństwa czy związku przyczynowego, co pozwala określać je wspólną nazwą o charakterze ogólnym. Jednak w rzeczywistości nic im nie odpowiada i dlatego dają się sprowadzić do wyobrażeń konkretnych. W kierunku wyznaczonym przez empirystów poszła filozofia ang., nurt pozytywistyczny oraz materialści.

Inny charakter przybrała myśl I. Kanta. Chaos wrażeń dostarczanych przez zmysły organizowany jest przez aprioryczne i transcendentalne, wrodzone wszystkim ludziom formy naoczności zmysłowej – czas i przestrzeń. Rzeczywistość sama w sobie (Dinge an sich) jest w ogóle niepoznawalna. Obok zmysłowego porządku poznania Kant wyróżnił również porządek umysłowy. W złożonej strukturze ludzkiego i. dokonuje się nie tylko zespalanie wrażeń w wyobrażenia, ale również proces tworzenia przedmiotów poznania. Dzięki dwunastu wrodzonym kategoriom rozsądku (Verstand) materiał wyobrazeniowy jest łączony w całość przedmiotową, z której następnie tworzone są pojęcia i sądy, ale warunkiem koniecznym tego procesu jest jedność ludzkiej świadomości. Na poziomie rozumu (Vernunft), który próbuje scalić ludzką wiedzę i odnieść ją do realnej rzeczywistości, pojawiają się idee regulatywne: duszy, wszechświata i Boga. Choć odpowiadają one potrzebom duchowym człowieka, nie posiadają treści płynącej z doświadczenia, dlatego prowadzą do różnego rodzaju antynomii. Rozgraniczenie poznania zmysłowego i umysłowego przeciwstawiało się próbom ich utożsamiania w nurcie empirystycznym, jednak w myśli Kanta zepchnęło ludzki umysł w kierunku aprioryzmu. W idealizmie pokantowskim (J. G. Fichte, F. W. J. Schelling oraz G. W. F. Hegel) problematyka i. została związana z absolutyzacją myśli wobec realnej rzeczywistości. Fichte wszystko sprowadził do jaźni, od której pochodzą nie tylko treści ogólne naszego poznania, ale również sama rzeczywistość. Schelling, przyjmując dialektyczny rozwój rzeczywistości zbudowanej z przeciwieństw: idealizm – realizm,

świadomość – nieświadomość itp., odrzucał możliwość jej poznania przez zmysły, odwołując się do „oglądu intelektualnego” (intellektuelle Anschauung). Podobnie w systemie Hegla, myśl wyprzedza i determinuje, zgodnie z prawami dialektycznego (teza–antyteza–synteza) rozwoju, naturę rzeczywistości, która jest procesem stawania się Absolutu.

Współczesność. W pozytywizmie (począwszy od A. Comte’a), głoszącym minimalizm ontologiczny i poznawczy, problematyka i. znalazła się, jak cała metafizyka, poza marginesem nauki. Źródłem wiedzy o świecie jest doświadczenie uzyskiwane za pomocą zmysłów, natomiast naukowe badania mają dotyczyć wyłącznie otrzymanych na tej drodze faktów pozytywnych (positiva) i relacji między nimi, a nie ogólnych pojęć czy zasad. W filozofii marksistowskiej, odwołującej się do genetycznego empiryzmu i sensualizmu, uznaje się obiektywną rzeczywistość i zmysłowo-abstrakcyjny sposób jej poznania przez człowieka. Jednak teoria głosząca, że wszelkie poznanie polega na odbiciu (W. I. Lenin), „fotografowaniu” rzeczywistości, poddana została ostrej krytyce: z faktu funkcjonalnej jedności wyobrażeń i pojęć oraz z koniecznych dla poznania zmysłowego dyspozycji mózgu wnosi się, zgodnie z tym idealistycznym systemem, że poznanie umysłowe i myślenie dadzą się zredukować do materii. Przedmiotem poznania umysłowego nie jest rzeczywistość, lecz jej odbitki w ludzkim mózgu. Asocjacionizm Hume’a przyjął w XIX w. J. S. Mill, definiując umysł jako zespół stanów psychicznych świadomej siebie istoty. Podkreślał, że jedynym przedmiotem naszego poznania są wrażenia, których kojarzenie w umyśle prowadzi do wyobrażeń bardziej złożonych (complex ideas). Nie odpowiadają im jednak żadne ogólne stany rzeczywistości, a tym bardziej ogólne treści poznawcze w postaci pojęć czy nawet ogólnych prawd. Dla A. Schopenhauera, nawiązującego do myśli ind., rzeczywistość ma charakter irracjonalny, jest uwidocznioną wolą. Umysł człowieka poznaje zjawiska, a te są jedynie złudzeniami. Do istoty rzeczy dociera nie rozum, lecz wola. Twórcy pragmatyzmu, W. James i Ch. S. Peirce twierdzili, że kierunek ten zajmować się ma określeniem znaczenia idei. Wśród różnych rodzajów idei, do których Peirce zalicza m.in. dane zmysłowe rozpatrywane same w sobie, pojawiają się u umyśle człowieka idee ogólne, które dadzą się sprowadzić do znaków językowych. Znaczenie idei, zw. również pojęciem intelektualnym, określa suma koniecznie płynących z niej

następstw praktycznych. Podobnie prawdziwość myśli ocenia się przez ich konsekwencje praktyczne.

H. Bergson, wbrew tradycji idealistycznej, zaakcentował w swoim systemie obiektywnie istniejącą rzeczywistość, ale jednocześnie dokonał radykalnej krytyki umysłu (*l'esprit*), którego rolę w dziejach nadmiernie absolutyzowano. Tymczasem jego zdaniem i. fałszuje rzeczywistość przez jej ustatycznianie, rozkładanie, upraszczanie, mechanizowanie. Do poznania twórczej, żywej, dynamicznej rzeczywistości bardziej nadaje się intuicja (*l'intuition*), jako wypływająca z samego życia bezpośrednia znajomość rzeczy. W fenomenologii (E. Husserl) i w fenomenologii egzystencjalnej (M. Heidegger, J. P. Sartre) punktem odniesienia jest zaakcentowana przez Kartezjusza świadomość, której fundament stanowi oderwane od obiektywnej rzeczywistości, bo należące do podmiotu *cogito*. We współczesnym nurcie filozofii analitycznej pojęcie i. nie jest w zasadzie używane. Zasadniczym problemem stało się zrodzone na gruncie kartezjanizmu zagadnienie relacji umysłu do ciała (*mind-body*).

Problematyka i. podejmowana jest dziś zwł. w tych współczesnych kierunkach filozoficznych, które nawiązują do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, w ramach rozważań z metafizyki, antropologii, psychologii racjonalnej lub etyki. Zajmowali się nią m.in. J. Maritain, É. Gilson, J. Maréchal. Na gruncie pol. duże zasługi na tym polu ma filozoficzna szkoła lubelska, z jej głównym reprezentantem M. A. Krąpcem. Problematykę i. oraz poznania umysłowego podejmowali także m.in. S. Adamczyk oraz S. Swieżawski.

NATURA INTELEKTU. Istnienie i. Konieczność przedmiotowego, ahistorycznego uzasadnienia istnienia i. jako umysłowej władzy poznawczej człowieka związana jest z jednej strony z występującą w systemach empirycznych (Locke), materialistycznych (Hobbes) oraz pozytywistycznych (Comte) krytyką możliwości istnienia wiedzy umysłowej różnej istotowo od wiedzy uzyskiwanej za pomocą zmysłów, z drugiej zaś z faktem współdziałania zmysłów i rozumu w aktach poznawczych. Czynności poznawcze umysłu ludzkiego wymagają bowiem stałego nawracania do wyobrażeń.

Wśród argumentów przemawiających za istnieniem *i.* jako władzy poznawczej różnej jakościowo od zmysłów wymienia się m.in. fakt poznawania przez człowieka przedmiotów niematerialnych (co nie jest możliwe w przypadku władz zmysłowych), zdolność do poznania prawd koniecznych, w tym zwł. pierwszych zasad, wreszcie refleksyjną świadomość – samowiedzę, dzięki której własne akty podmiotu mogą stać się przedmiotem jego poznania (w świecie zredukowanym do materii jest to absurdalne). Najistotniejszy jednak argument dotyczy istnienia tworzonych przez *i.* pojęć ogólnych, o strukturze diametralnie różnej od uzyskiwanych za pomocą zmysłów – wyobrażeń. Te ostatnie charakteryzuje zjawiskowość, konkretność, uwarunkowanie miejscem i czasem, podczas gdy pojęcia są ogólne, powszechne i stałe. W ludzkim poznaniu nie dostrzegamy jakiegoś czasowego, przyczynowego czy strukturalnego następowania po sobie poznania zmysłowego i umysłowego. Mamy natomiast doświadczenie ciągłości i jedności naszego życia poznawczego, zogniskowanego wokół świadomej jaźni – duszy. W działaniu ludzkich władz poznawczych nie można mówić o wyizolowanych aktach poznania zmysłowego ani wyizolowanych aktach poznania umysłowego. W każdym akcie poznania zmysłowego można zauważyć cechy ogólne i powszechne. Każde z kolei poznanie umysłowe, choćby najbardziej abstrakcyjne, wymaga działania wyobraźni – władzy związanej z poznaniem zmysłowym. Bazą ludzkiego poznania są zmysły, które dostarczają człowiekowi całej wiedzy o świecie. Ale niesie ono ze sobą znacznie bogatszą treść, którą zdolny jest odczytać jedynie *i.* Istnieje zatem funkcjonalna zależność *i.* od zmysłów, a także strukturalna, jakościowa różnica obydwu porządków ludzkiego poznania.

**Przedmiot *i.*** W systemach apriorycznych przedmiot umysłowego poznania jest poznającemu podmiotowi dany w postaci: wrodzonych pojęć, bezpośredniego oglądu treści lub konstruktów samego podmiotu. Rodzi to jednak (co miało miejsce już w systemie Platona) trudność w wyjaśnieniu relacji tak rozumianego przedmiotu do realnej rzeczywistości, a ponadto suponuje, że poznanie ludzkie jest zbliżone do poznania bytów czysto duchowych. Z kolei różnego rodzaju sensualizmy charakteryzuje to, że przedmiot poznania *i.* jest redukowany do jakiejś formy przedmiotu poznania

zmysłowego. Wg É. B. de Condillaca zadaniem umysłu jest jedynie zapamiętywanie i przechowywanie doznanych przez zmysły wrażeń.

Tradycja realistyczna z kolei przyjmuje, że przedmiotem *i.* jest byt – cała rzeczywistość. Z potencjalności umysłowej władzy poznawczej człowieka wynika, że zdolna jest ona do analogicznego ujęcia całego bytu. Jednak nasze poznanie nie jest doskonałe, jest aspektywne, sukcesywne, ciągle niepełne. Dlatego najczęściej rozróżnia się przedmiot materialny poznania, którym jest cała rzeczywistość tworzona przez bogactwo różnych bytów (i ich treściowe uposażenie w postaci mnogości cech i relacji), oraz przedmiot formalny, a więc to, co aktualnie poznając można z bogactwa tego ująć. W przedmiocie formalnym, jako aspekcie ludzkiego poznania, wskazuje się na „niesioną” władzom umysłowym treść poznawczą (to, co jest poznawane – byt) oraz sposób, w jaki dana jest ona tym władzom (to, jak byt jest poznawany – istota rzeczy w osłonie materialnej). Pierwszy aspekt w tradycji klasycznej zwykło się określać mianem przedmiotu adekwatnego, zaś drugi przedmiotem właściwym (*objectum proprium*). To przedmiot właściwy wyróżnia danego rodzaju władzę podmiotu w stosunku do innych jego władz. Swój przedmiot właściwy, który jest przecież jakimś fragmentem przedmiotu materialnego, ma każda z ludzkich władz zmysłowych: wzrok – barwę, słuch – dźwięk itd. Podobnie rzecz ma się z *i.* Ogólny charakter poznania umysłowego wskazuje, że dokonująca go władza przekracza wszelkie determinacje materialne, i dlatego jej właściwym obiektem jest istota (natura) bytów materialnych. I tylko w ten sposób, przez istotę rzeczy podpadających pod zmysły, umysł poznaje całe bogactwo rzeczywistości. Co więcej, żadna władza poznawcza nie myli się co do właściwego jej przedmiotu. Jak wzrok nie myli się co do barwy, tak *i.* nie może się mylić co do istnienia bytów materialnych.

**Właściwości *i.*** W systemach apriorycznych istnieje trwała tendencja do przekreślania różnicy między podmiotem bezpośrednim poznania umysłowego – *i.*, a podmiotem pierwszym tego poznania – duszą. *I.* najczęściej utożsamia się z istotą duszy lub z jakąś najdoskonalszą jej częścią (Platon, Kartezjusz). Neguje się przy tym funkcjonalną zależność działania *i.* od zmysłów. Konsekwencją jest aprioryzm w teorii poznania, a w antropologii nieuzasadniona angelizacja duszy ludzkiej. Z kolei w sensualizmie, gdzie przedmiot poznania umysłowego redukuje się do przedmiotu poznania

zmysłowego, i. pełni rolę doskonalszej formy zmysłu. W rezultacie utożsamia się go z materią, z procesami zachodzącymi w mózgu człowieka (Hobbes).

Realistyczne wyjaśnienie natury i. odwołuje się w znacznej mierze do interpretacji istotnych w tym względzie sformułowań Arystotelesa. Władza poznania umysłowego człowieka, czerpiąc treści poznawcze z ujmowanych zmysłami bytów, radykalnie różni się od tego, co zmysłowe. W przeciwieństwie do zmysłów, poznanie umysłowe człowieka nie jest zawężone do zdolności percepcyjnych jakiegoś narządu materialnego, a więc co do stopnia jest nieograniczone. Władza mogąca dokonywać tego rodzaju poznania musi więc być niematerialna. Ponadto jest ona w stosunku do swoich przedmiotów w możności, co odpowiada jej zdolności do poznania wszelkich rzeczy. Z drugiej strony, ponieważ musi ona zaktualizować przedmioty swojego poznania, jest w jakimś aspekcie władzą czynną. I. pojęty jako zasada działalności umysłowej nie istnieje samodzielnie – jest przypadłością duszy ludzkiej. Z natury ludzkiej duszy, w której występuje złożoność z racji jej możności, wynika, że nie może ona działać bezpośrednio mocą swej istoty. Gdyby tak się działo, byt mający duszę zawsze aktualnie wykonywałby swoje czynności życiowe, co nie jest zgodne z faktami. Bezpośrednimi zasadami działań są więc władze duszy, zaś i. jest najbliższym podmiotem działalności umysłowej (*proximum principium operationis*). Tego rodzaju podmiot jest jedną z wielu form przypadłościowych – władz duszy ludzkiej. Obok umysłowej władzy poznawczej człowiek posiada również umysłową władzę pożądczą – wolę, a także cały zespół władz zmysłowych i wegetatywnych. W porządku genetycznym, rozumianym jako etapy ujawniania się doskonałości zawartych już potencjalnie w duszy ludzkiej, władze wegetatywne wyprzedzają władze zmysłowe, a te są wcześniejsze niż władze umysłowe. Natomiast w porządku doskonałości – i. oraz wola stoją ponad innymi władzami. Z powodu tej hierarchii uznaje się je niekiedy za rację zaistnienia władz mniej doskonałych, a jednocześnie przypisuje się im kierowniczą rolę w bycie ludzkim. Ostatecznie jednak wielość heterogenicznych czynników znajduje racjonalne wyjaśnienie jedynie w przyjęciu jednego aktu konstytuującego cały byt. Tym aktem jest dusza ludzka posiadająca własny akt istnienia i będąca formą substancjalną całego złożonego bytu.

STRUKTURA INTELEKTU. Teoria wyjaśniająca strukturę i. ludzkiego jest bezpośrednio związana z ujęciem sposobu ludzkiego poznania. Istnieją 2 skrajne stanowiska wskazujące na źródło naszej wiedzy o świecie. W systemach apriorycznych, których prekursorem był Parmenides, przyjmuje się zasadniczą opozycję między poznaniem umysłowym a zmysłowym. Zmysłowe poznanie prowadzi człowieka do błędu, zaś poznanie intelektualne pozwala odczytać prawdę. Byt jest w tym przypadku dany i. w sposób bezpośredni. Dla myślicieli takich jak Platon, św. Augustyn, Kartezjusz, G. W. Leibniz, N. Malebranche pojęcia, które są świadectwem poznania intelektualnego, nie powstają w wyniku oddziaływania na rozum człowieka zmysłowo poznawanej rzeczywistości. Prawdziwa wiedza dana jest w sposób pozaempiryczny, jest wrodzona. Doświadczenie odgrywa tu rolę drugorzędną. Bezpośrednie dotarcie duszy do przedmiotów swojego poznania nie rodzi potrzeby ujawniania struktury i. Ważne jest podkreślenie jego diametralnej autonomii i wyższości względem zmysłów.

Zupełnie odmienna w treści jest przeciwstawiana genetycznemu aprioryzmowi koncepcja zarysowana przez skrajnych empirystów. Wychodząc z założeń kartezjańskich Locke, Berkeley i Hume zaakcentowali empiryczny charakter idei pojawiających się w umyśle. Zdaniem Locke'a to, co Kartezjusz nazywał ideami, to tylko ogólne wyobrażenia wytworzone przez ludzki umysł, które wg Berkeleygo w ogóle nie istnieją. Zepchnęło to cały nurt empirystyczny w stronę sensualizmu. Ponadto przedmiotem zainteresowania stał się mechanizm uogólniania wyobrażeń, a nie struktura tak pojmowanego umysłu. Ostatnią wielką próbą zarysowania teorii struktury ludzkiego umysłu i wyjaśnienia przez to poznania była Kanta krytyka rozumu teoretycznego. Ze względu na przyjęte aprioryzmy okazała się jednak w węzłowych punktach chybiona.

Właściwym polem do podjęcia problematyki struktury ludzkiego i. jest filozofia realistyczna, nawiązująca do Arystotelesa, który uznając empiryczny punkt wyjścia w poznaniu rzeczywistości wskazywał, iż istnieje zasadnicza różnica jakościowa między treściami poznania zmysłowego a treściami poznania intelektualnego. Wymagało to wskazania, w jaki sposób w akcie ludzkiego poznania dokonuje się przejście od jednostkowych wyobrażeń do uchwycenia istoty rzeczy. Temu celowi służyła teoria abstrakcji i, jako jej

uniesprzecznienie, koncepcja dwóch i. Ma ona charakter teoretyczny, ale jest próbą racjonalnego, a więc unikającego absurdu wyjaśnienia natury ludzkiego poznania. Wg Arystotelesa i większości myślicieli nawiązujących do jego rozstrzygnięć, i. możliwościowy jest władzą receptywną, zdolną do poznania wszystkiego. Zasadniczy problem polega jednak na tym, że treści poznawcze w postaci istot rzeczy nie są i. bezpośrednio dane. Co więcej, materia nie może wprost oddziaływać na niematerialną władzę, jaką jest i. Zatem odczytanie struktur koniecznych, ogólnych i stałych w materiale poznawczym poprzedza działanie samego i., który musi się w jakimś aspekcie do przedmiotu swojego poznania ustosunkowywać w sposób czynny. W procesie poznania i., na mocy swojej ontycznej struktury, najpierw dokonuje dematerializacji treści zmysłowej formy poznawczej, wydobywając przez to umysłową formę poznawczą. Ten naturalny proces i., z racji swojego nierozzerwalnego związku z poznaniem umysłowym, został nazwany i. czynnym. Nie polega on jednak na intelektualnej percepcji, gdyż czytanie treści umysłowej należy wyłącznie do i. możliwościowego. Jest jednak jakąś sprzężoną z nią naturalną siłą apercepcyjną – czynnikiem władzy, bez przyjęcia którego trudno byłoby wyjaśnić w sposób realistyczny ludzkie poznanie. Osobnym problemem pozostaje kwestia, jak obydwie i. mają się do duszy. Tomasz z Akwinu, który dopracował arystotelesowską teorię, wielokrotnie podkreślał, wbrew interpretacjom myślicieli arab., że obydwie i. są władzami (virtus, potentia) duszy. Co więcej, ich nazwy nie wynikają z wzajemnej do siebie relacji, lecz z odmiennego ustosunkowania się do przedmiotu poznania. Rozwiązanie to na gruncie samego tomizmu stało się przedmiotem sporu o to, czy i. czynny, tak jak i. możliwościowy, jest w antropologii św. Tomasza władzą duszy, czy też nie. Z jednej strony to przedmiot właściwy gatunkuje władzę, z drugiej natomiast czynne lub bierne ustosunkowanie się danej władzy do przedmiotu. Teoria dwóch i. jako dwóch władz duszy ludzkiej ma także współcześnie swoich obrońców (M. Gogacz). Rodzi ona trudności co do możliwości określenia wzajemnych relacji tych władz i ich nazw. Jeśli bowiem i. czynny bezpośrednio nie poznaje, to w jakim sensie można o nim mówić jako o władzy poznawczej i jak ma się on do i. możliwościowego (biernego)? Dlatego inni (M. A. Krąpiec) wskazują, iż i. czynny nie jest odrębną od i. możliwościowego władzą, lecz nazwą sprzężonego z intelektualnym poznaniem

czynnika umysłowej władzy poznawczej. Natomiast wypowiedzi św. Tomasza o i. czynnym jako władzy uzasadniają kontekstem historycznym, a mianowicie przeciwstawianiu się przez Akwinatę twierdzeniom o tym, iż i. czynny lub zarazem i. czynny i. możnościowy nie są zapodmiotowane w duszy ludzkiej.

FUNKCJONOWANIE INTELEKTU. Życie człowieka jako istoty rozumnej nabudowane jest na racjonalnym poznaniu. W każdej z dziedzin aktywności człowieka i. ma do spełnienia istotną funkcję. Nie tylko pełni on rolę władzy poznawczej (nauka: *recta ratio speculabilium*), ale również współdziała z wolą w podejmowaniu decyzji (moralność: *recta ratio agibilium*), jest podstawą aktów twórczych (sztuka: *recta ratio factibilium*) i religijnych, gdyż wraz z wolną wolą jest koniecznym warunkiem życia osobowego, a więc i osobowej relacji do Absolutu.

Osobną kwestią, obok ujmowania rzeczywistości materialnej, jest problem poznania umysłowego po śmierci. W tych systemach, które redukują życie człowieka do sfery materialnej, a więc doczesności, zagadnienie to jest bezprzedmiotowe. W tradycji platońskiej dusza odłączona od ciała zdolna jest do umysłowej percepcji, bo przedmioty jej istnieją jako oddzielone od materii, zaś działanie zmysłów jedynie pobudza duszę do poznania. Odmianą tego stanowiska jest koncepcja Awicenny, który wyobraźnię traktuje jako element przysposabiający i. możnościowy do zwracania się ku ponadjednostkowemu i. czynnemu i czerpania stamtąd treści poznawczych. Gdy dusza oddzielona jest od materii, i. możnościowy z natury swojej zwraca się do i. czynnego. W myśli realistycznej, która podkreśla transcendencję człowieka nad jego aktami, wnosi się, iż istnieją racjonalne przesłanki do przyjęcia nieśmiertelności duszy. Powstaje jednak trudność w wyjaśnieniu możliwości i sposobu umysłowego poznania po śmierci. O ile bowiem istnieją władze umysłowe duszy, to nie mogą one czerpać treści poznawczych ze zmysłów, bo warunkiem tego jest złączenie duszy, jako formy substancjalnej, z ciałem. Zasadnicze rozwiązania pochodzą tu od Tomasza z Akwinu. Twierdzi on, że działanie władz umysłowych w stanie oddzielenia duszy diametralnie różni się od ich działania w stanie doczesnym, gdy współdziałają one w procesach poznawczych i wolitywnych z władzami zmysłowymi. I. po śmierci najpierw poznaje własną istotę, jej przypadłości oraz inne jestestwa duchowe, a dopiero później pozostałe byty. Jest to więc poniekąd odwrócenie dotychczasowego porządku

poznawczego. Treścią poznania jest z jednej strony materiał przechowywany w pamięci umysłowej, z drugiej zaś umysłowe formy poznawcze „włączane” do i. przez Boga. Ten typ poznania różni się od (będącej owocem nadprzyrodzonej łaski) wizji uszczęśliwiającej przysługującej zbawionym.

TERMINOLOGIA DOTYCZĄCA INTELEKTU. Tradycja przedtomaszowa wniosła do filozofii wiele określeń związanych z umysłową władzą poznawczą człowieka. Akwinata wskazał, że zasadniczo odnoszą się one do władzy poznawczej jako nazwy jej samej lub określonych jej funkcji. Oznacza to, że między umysłową władzą poznawczą – i., a jego funkcjonalnymi nazwami, nie ma różnicy realnej, lecz jedynie myślna. Dlatego należy mówić o funkcjonalnych nazwach i. I tak, w sensie ścisłym nazwa i. odnosi się do władzy poznawczej człowieka dokonującej prostego, bezpośredniego poznania natury rzeczy. Ta sama władza człowieka, gdy poznaje rzeczywistość drogą dyskursu myślowego (*ratiocinatio, discursus*), przechodząc od przesłanek do wniosku, nazywana jest rozumem (*ratio*). Poznanie ludzkie opiera się zasadniczo na rozumowaniu, o tyle partycypując w poznaniu prostym, właściwym bytom czysto duchowym, że ujęta na tej drodze prawda umysłowa jest kresem dyskursu.

Inteligencja (*intelligentia*) – klasycznie rozumiana – oznacza akt poznania umysłowego dokonywany przez i. zaktualizowany (*intellectus adeptus*), w odróżnieniu od sytuacji, gdy władza poznawcza nie poznaje (np. podczas snu). Sama możność poznawcza i. nosi nazwę i. możnościowego (*intellectus possibilis*), zaś określone jego ukierunkowanie przez nabyte sprawności nazywa się i. usprawnionym (*intellectus in habitu*).

Wyróżnia się niekiedy rozum wyższy (*ratio superior*) i rozum niższy (*ratio inferior*). *Ratio superior* to i., który kontempluje rzeczywistość wieczną, a więc przekraczającą porządek zmysłowy i ujmującą ostatecznościowe przyporządkowanie człowieka do Bytu Pierwszego jako źródła oraz celu istnienia i działania. Poznanie to odpowiednio usprawnione nazywane jest mądrością (*sapientia*). Z natury swojej kieruje ono rozumem niższym, zw. tak o tyle, o ile ten sam i. zajmuje się sprawami ziemskimi. Pamięć (*memoria*) to nazwa – różnej od pamięci zmysłowej – zdolności i. możnościowego do przechowywania umysłowych form poznawczych (*species intelligibiles*).

Ze względu na cel działania, w odniesieniu do i. używa się niekiedy pary wyrażeń – i. teoretyczny (*intellectus speculativus*) oraz i. praktyczny

(intellectus practicus). Pierwszym mianem określa się działalność teoretyczną władzy poznawczej, tj. poznanie dla samego poznania, natomiast w drugim przypadku chodzi o przyporządkowanie działania i. jakiemuś działaniu czy wytwarzaniu. Nazwa „umysł” (mens) przysługuje łącznie najdoskonalszym władzom duszy ludzkiej, a więc i. oraz woli.

Naturalną sprawność i. ludzkiego, poznającego pierwsze zasady działania, którego treścią jest norma „dobro należy czynić, a zła unikać” nazywa się synderezą (synderesis). Akt, w którym i. dokonuje zastosowania swojej wiedzy do konkretnego czynu, nosi nazwę sumienia (conscientia), zaś akt intelektu nakierowany na poznanie własnego poznania lub działania określa się mianem świadomości (conscientia).

C. Alibert, *La psychologie thomiste et les théories modernes*, P 1903; F. Weier, *Die Lehre des Thomas von Aquin über den Intellectus possibilis im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Mr 1921; Tommaso d’Aquino, *L’unità dell’intelletto* (oprac. G. Castellani), Mi 1927; P. Chojnacki, *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, Ki 1928; F. P. Clarke, *The I. in the Philosophy of St. Thomas*, Ph 1928; S. Adamczyk, *De obiecto formali i. nostri secundum doctrinam s. Thomae Aquinatis*, R 1933, 1955<sup>2</sup>; É. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, P 1939, 1983 (*Realizm tomistyczny a krytyka poznania*, w: tenże, *Realizm tomistyczny*, Wwa 1968, 63–166); J. P. Ledvina, *A Philosophy and Psychology of Sensation, with Special Reference to Vision, According to the Principles of St. Thomas Aquinas*, Wa 1943; P. Siwek, *Psychologia metaphysica*, R 1944, 1965<sup>7</sup>; F. Nuyens, *L’évolution de la psychologie d’Aristote*, Lv 1948; J. Pétrin, *Connaissance spéculative et connaissance pratique. Fondements de leur distinction*, Ot 1948; G. Ryle, *The Concept of Mind*, Lo 1949 (*Czym jest umysł?*, Wwa 1970); E. Q. Franz, *The Thomistic Doctrine of the Possible I.*, Wa 1950; A. Lobato, *De influxu Avicennae in theoria cognitionis Sancti Thomae Aquinatis*, Estudios filosóficos 6 (1955), 8 (1956); Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* (oprac. S. Swieżawski), Pz 1959, Kęty 1998<sup>2</sup>; Krapiec Dz II; M. Gordon, *O „czynnej roli i.”. Zbiór artykułów*, Wwa 1961; J. Pastuszka, *Proces myślenia u św. Tomasza z Akwinu a w egzystencjalizmie Martina Heideggera*, RF 13 (1965) z. 4, 33–47; S. Adamczyk, *Obiektywizm*

*poznania ludzkiego w nauce arystotelesowsko-tomaszowej*, RF 15 (1967) z. 1, 59–72; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, Lo 1968, 1993 (*Materialistyczna teoria umysłu*, Wwa 1982); *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, GC 1969; M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Wwa 1969; A. B. Stępień, *Teoria poznania*, Lb 1971; Krapiec Dz IX; B. Skarga, *Kłopoty i. Między Comte'em a Bergsonem*, Wwa 1975; K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and Its Brain*, B 1977; W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lb 1984; J. R. Searle, *Minds, Brains and Science*, Lo 1984 (*Umysł, mózg i nauka*, Wwa 1995); M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Pz 1991; A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Lo 1993; Krapiec Dz VIII; Krapiec Dz XX; Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, Kr 1996.

*Piotr S. Mazur*