

**Zbigniew Pańpuch**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Poznanie umysłowe człowieka – czy czas na zmianę paradygmatu?

### Starożytne podstawy rozumienia podstaw poznania intelektualnego człowieka

Filozofia niemal od samego początku, po swej pierwszej fazie wyznaczonej przez nastawienie kosmologiczne – chęć zrozumienia otaczającego świata i poszukiwania jego najważniejszej zasady, siły nią rządzącej, (dosł. władzy) i zarazem początku – *arché*, z czasem w osobach najsłynniejszych myślicieli odwróciła się od problematyki kosmologicznej i skierowała swe zainteresowania w stronę człowieka i jego problemów, związanych z życiem rodzinnym i państwowym, i wtedy też kształtowały się też odpowiedzi naukowe (w ówczesnym rozumieniu słowa), a więc filozoficzne. Wśród tych problemów z czasem na czołowe miejsce wysunęła się problematyka poznawcza, w związku z dostrzeżeniem i wyróżnieniem specyfiki poznania rozumowego, odróżnionego od spostrzeżeń uzyskiwanych przez zmysły. Ukształtowało to stopniowo ogólne nastawienie zwane antycznym intelektualizmem. Moment poznawczy czy w ogóle aktywność intelektualna zajmowała w pewnych okresach rozwoju filozofii kluczowe miejsce. Już w starożytności zdano sobie sprawę, że bez ukształtowanej rozumności nie można być dobrym po ludzku, w pełnym zna-

czeniu tego słowa<sup>1</sup>. Podobnie szczęśliwość i spełnianie się życia człowieka (gr. *eudajmonia*) polegać będzie przede wszystkim na specyficznej aktywności w nim pierwiastka rozumnego, której zostały podporządkowane wszystkie inne rodzaje aktywności, a ona zaś stanowi ich właściwy cel<sup>2</sup>. Ponieważ człowiek jest istotą złożoną, mającą wiele zdolności, to najlepszą z nich jest ta odpowiadająca za spełnianie funkcji jemu właściwej. Jeśli zaś rozumność odróżnia człowieka od zwierząt, to nie ma dlań lepszej zdolności jak myślenie i zdobywanie prawdy, która jest najważniejszym dziełem rozumnej części duszy. Osiąga się ją przez wiedzę i to tym bardziej przez część duszy doskonalszą, której celem najwyższym jest teoria<sup>3</sup>. To właśnie ona jest czymś najbardziej godnym wyboru<sup>4</sup>, gdyż doskonale życie jest życiem teoretycznym albo ona najbardziej z wszystkiego jest przyczyną jego doskonałości<sup>5</sup>. Te stwierdzenia Arystotelesa stanowią sedno intelektualizmu w rozumieniu człowieka.

Arystoteles wszakże polemizował z Platonem (pośrednio też z jego nauczycielem Sokratesem) i jego opinią, wyznaczającą z kolei tzw. intelektualizm etyczny, że najwyższym celem człowieka jest Idea Dobra, i wskazywał na takie dobro, które jest możliwe do osiągnięcia i zrealizowania dla człowieka. Jego zdobycie, zachowanie i trwanie w (lub przy) nim jest celem i treścią całej aktywności praktycznej człowieka i naturalną koniecznością, gdyż natura ludzka nie może być ograniczona tylko do życia teoretycznego.

---

<sup>1</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1144 b 6: „Mimo to jednak szukamy innej jeszcze działalności etycznej [...]. I dzieci bowiem i zwierzęta mają takie wrodzone trwałe dyspozycje, ale ponieważ brak im rozumu, przeto dyspozycje te okazują się szkodliwymi [...], jeśli jednak człowiek nabędzie rozumu, odbije się to na jego działaniu. I owa trwała dyspozycja, która była przedtem podobna do działalności etycznej, stanie się nią istotnie”.

<sup>2</sup> Zagadnienie roli życia teoretycznego w całokształcie ludzkiego życia rozwija P. Jaroszyński w rozdziale pt. *Bios theoretikos*, w pracy *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 32–37. Wątek nadrzędności teorii w stosunku do innych dziedzin zob. tamże, s. 34–35.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, 65, 1.

<sup>4</sup> Tamże, 70, 1.

<sup>5</sup> Tamże, 96, 1.

Ono samo potrzebuje też do jego spełniania się różnych dóbr codziennych, jak zdrowie, żywność i pozostałe dobra zewnętrzne<sup>6</sup>. Ale właśnie ta aktywność praktyczna musi również zostać odpowiednio pokierowana i to stanowiło podstawę do wyróżnienia specyficznego rodzaju poznania – mianowicie praktycznego<sup>7</sup>. Zostało ono podporządkowane osiągnięciu różnych celów-dóbr i pełni zasadniczo rolę służebną wobec najwyższego celu – szczęścia.

Arystoteles odróżnił te dwa aspekty poznania, dowartościował i podkreślił konieczność poznania praktycznego, uwybraźnił znaczenie poznania teoretycznego, które ma wyznaczyć i określić cel naczelny życia ludzkiego – szczęście. To ono jest jego dobrem ostatecznym. Koniecznym dopełnieniem poznania praktycznego było poznanie poetyczne – przyporządkowane twórczości i sztuce, których celem jest wytwarzanie przedmiotów użytecznych i pięknych – koniecznych człowiekowi do życia, aczkolwiek niedostępnych z natury. Sztuka okazuje się być uzupełnieniem braków natury<sup>8</sup>. Tak więc, według Arystotelesa, już sama natura człowieka wskazuje na poznanie jako jej istotną zdolność. Pierwsze zdanie jego najważniejszego dzieła – *Metafizyki* ukierunkowuje całą perspektywę rozważań:

Wszystkim ludziom z natury wrodzone jest pragnienie poznania. Znakiem zaś tego jest przyjemność z wrażeń zmysłowych. Niezależnie bowiem od korzyści, jakie z nich wynikają, pragnie się ich dla nich samych. Odnosi się to szczególnie do wrażeń wzrokowych. Nie tylko bowiem, aby działać, ale nawet nic nie mając do działania przedkładamy widzenie, by tak powiedzieć, nad wszystkie inne wrażenia. Przyczyna tego leży w tym, że ze wszystkich zmysłów wzrok odgrywa największą rolę w naszym poznaniu i odkrywa wiele różnic w tym, co postrzegane<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1178 b 33.

<sup>7</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1025 b 25; tenże, *Etyka Nikomachejska*, 1139 a 31.

<sup>8</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, 13, 3.

<sup>9</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 980 a 21, n. Szczególnie w dzisiejszych czasach, kiedy według statystyk przeciętny człowiek spędza po kilka godzin

Punkt wyjścia rozważań filozofa jest zatem realistyczny: swe rozważania na temat natury rzeczywistości zaczyna od dostrzeżenia pewnych podstawowych faktów – a tym jest poznanie i przejawiające się u jego źródeł umiłowanie spostrzeżeń oraz, co ciekawe, wskazanie ma przyjemność płynącą szczególnie z widzenia i oglądania. Zmysł wzroku ma największy udział w wiedzy oraz rozjaśnianiu i odkrywaniu wszelkich różnic. Wiedza ma zatem wiele wspólnego z rozróżnianiem. Na spostrzeżeniach dostarczanych przez zmysły nabudowuje się potem cały gmach wiedzy ludzkiej. To właśnie one są początkiem, punktem wyjścia dla całej drogi poznawczej. Jednakże świat wrażeń i doznań zmysłowych nie stanowi końca ludzkich możliwości poznawczych. Zdaniem Stagiryty, nawet nie jest on wszakże źródłem działania, zwierzęta bowiem też posiadają wrażenia, ale nie mają udziału w działaniu (gr. *praxis*)<sup>10</sup>. Jest ono charakterystyczną właściwością człowieka, zwierzętom i roślinom przysługują tylko różnego rodzaju poruszenia o charakterze reakcji na bodźce zmysłowe czy instynktowe (zwierzęta) albo jedynie warunkujące metabolizm, jak obecność odpowiedniej temperatury, wody, minerałów itp. uwarunkowań środowiskowych (rośliny). Skoro poznanie jest istotną zdolnością natury ludzkiej, jego właściwe (odpowiednie, tj. najlepsze) dokonywanie będzie zarazem spełnianiem się rozumnej natury człowieka – jej szczęściem. Powstaje zatem pytanie o to, jak ono się dokonuje i jak w tym kontekście powinno się ono dokonywać, jakie są jego rodzaje w odniesieniu do natury człowieka, a więc jak wygląda i na czym polega najlepsze dla człowieka dokonywanie jego funkcji poznawczych. Drogą odpowiedzi dla Arystotelesa stało się zwrócenie w stronę natury człowieka i ana-

---

dziennie przed telewizorem, prawdziwość twierdzenia o przyjemności zmysłowej z oglądania jest oczywista. W stosunku do czasów antycznych jest ona dodatkowo wzmocniona, gdyż obrazy są ruchome w postaci filmu, zmienne i coraz to nowe, dające bogactwo wrażeń i doznań.

<sup>10</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1139 a 19. Więcej o rozumieniu *praxis* można przeczytać u R. Spaemana, *Szczęście a żywotność*, tłum. J. Merecki, Lublin 1997.

liza jego działań – funkcji poznawczych oraz odkrycie ich przedmiotów właściwych. Najlepszy z nich będzie ten, który spowoduje maksymalną aktywność danej funkcji i tym samym jednocześnie spełnienie się natury ludzkiej.

O spełnieniu się można mówić w przypadku bytów spotencjalizowanych, w których istnienie wpisane są stany możliwościowe. Na ich aktualizacji polega właśnie spełnienie się bytu. Mało tego, jest ono istotą takiego bytu, czyli czymś, co stanowi o jego definicji, tożsamości czy w ogóle rozumieniu<sup>11</sup>. Arystoteles ujmował ten proces niemalże w kategoriach religijnych, nazywając wybawieniem (dosł. zbawieniem – gr. *soteria*) proces przejścia od stanów możliwościowych do stanu aktualnego pod wpływem czegoś już zaktualizowanego<sup>12</sup>. W swych analizach nawiązał do obecnej już u Platona koncepcji charakterystycznej funkcji (ewentualnie działania – gr. *idion ergon*), jaką posiada każdy przedmiot i każda sztuka, bez której nie byłyby one tym, czym są i którą wykonuje wyłącznie lub najlepiej<sup>13</sup>. Arystoteles poszukiwał więc swojej funkcji człowieka i po odrzuceniu funkcji wegetatywnych, charakterystycznych dla roślin oraz sensorywnych – dla zwierząt, znalazł ją w działaniach duszy zgodnych z rozumem lub nie bez niego<sup>14</sup>.

Aby tego dokonać, filozof rozróżnił następujące części duszy: nierozumną<sup>15</sup> i rozumną, ta z kolei różnicuje się ze względu na odpowiadające jej charakterystyczne przedmioty<sup>16</sup>: albo takie, których zasady są niezienne i nie mogą istnieć inaczej, innymi

<sup>11</sup> Arystoteles, *O duszy*, 415 b 14.

<sup>12</sup> Tamże, 417 b 2.

<sup>13</sup> Platon, *Państwo*, 352 e 2. Alternatywne określenie zamiast *arista* ma *Politeia* (353 a 10): *kallista* – najpiękniej ze wszystkich.

<sup>14</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1098 a 7; zob. także: tenże, *Zachęta do filozofii*, 70,1; tenże, *Etyka Nikomachejska*, 1098 a 12.

<sup>15</sup> Nie należy owej części nierozumnej pojmować jako irracjonalnej, chaotycznej czy nieuporządkowanej, raczej chodzi o to, że owa część nie jest „miejszem” władz rozumnych, jednakże sama, jak zaznaczał filozof, podlega wpływom rozumu. Zob. Arystoteles, *Etyka Eudemejska*, 1220 a 5.

<sup>16</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1139 a 3.

słowy są konieczne, albo te, których zasady mogą się zmieniać<sup>17</sup>. Stagiryta wskazywał, że podział ten jest naturalny, tzn. owe części są z natury uzdolnione do spełniania swych charakterystycznych czynności, musi bowiem istnieć pewne podobieństwo części duszy, jej władz i ich charakterystycznych przedmiotów<sup>18</sup>. Stąd też różne są rodzaje poznania uzyskiwanego w wyniku spełniania tych czynności. Jedna „część” duszy odpowiada za poznanie naukowe (wiedzę), inna za zdolności do namysłu i rady oraz kalkulowania<sup>19</sup>. Wspólną zaś ich funkcją czy czynnością jest poznanie prawdy<sup>20</sup>. Filozof wyróżnił pięć trwałych dyspozycji prowadzących do jej poznania<sup>21</sup>: sztuka, roztropność, wiedza (nauka), mądrość i intuicja<sup>22</sup>. Dwie pierwsze są domeną myślenia praktycznego, trzy dalsze składają się na myślenie teoretyczne.

Już od Sokratesa i Platona rozwijało się pojęcie poznania naukowego jako najdoskonalszego rodzaju poznania ludzkiego, którego zwieńczeniem jest mądrość. Platon i Arystoteles przeciwstawiali poznaniu naukowemu poznanie doksalne (gr. *doxa* – opinia, mniemanie), które obarczone jest możliwością wystąpienia fałszu (błędu)<sup>23</sup>, wiedza naukowa zaś i intuicja intelektualna są niepowątpiewalne<sup>24</sup>, zawsze prawdziwe. Poznanie doksalne dotyczy świata stawania się i przemiany – a więc zmiennej rzeczywistości. Z tej racji sama jest zmienna, uzależniona od aktualnego poznania zmysłowego, które ujawnia jedynie szczegóły zdeteminowane w czasie i przestrzeni. Nie opiera się na istotnych

---

<sup>17</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1139 a 6.

<sup>18</sup> Tamże, 1139 a 8.

<sup>19</sup> Tamże, 1139 a 11. Tym samym Stagiryta rozróżnił poznanie praktyczne i teoretyczne.

<sup>20</sup> Tamże, 1139 b 12.

<sup>21</sup> Aczkolwiek nieco dalej wspomina tylko o czterech, które ujmują prawdę i nigdy się nie mylą, zaś pomija sztukę, traktując ją jako najwyraźniej omylną: zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1141 a 3.

<sup>22</sup> Tamże, 1139 b 15.

<sup>23</sup> Jest on także czasem obecny w rozumowaniach.

<sup>24</sup> Arystoteles, *Analityki drugie*, 100 b 5.

zasadach rzeczy (substancji, ewentualnie istocie)<sup>25</sup>. Nie może być więc w pełni wartościowym poznaniem, ponieważ nie zawsze okazuje się prawdziwa, a zatem nie jest niezmienna i wieczna, a tylko prawdopodobna. Stąd też poznanie naukowe swą doskonałość opiera na szczególnych procesach poznawczych i odpowiednim, świadomym z nich korzystaniu (metoda) w taki sposób, że w efekcie otrzymuje się wyniki poznawcze wykraczające poza to, co można otrzymać w postaci mniemań czy opinii. Czynności te umożliwiają (gwarantują) człowiekowi prawdziwe poznanie otaczającej rzeczywistości, rozpoznanie samego siebie i w efekcie prawidłowe działanie czy wytwarzanie w realnym świecie<sup>26</sup>.

Podobnie jak Platon, Arystoteles uznawał fakt posiadania przez człowieka poznania o charakterze intelektualnym. Ponieważ jednak zmieniła się jego wizja człowieka – nie był to już duch uwięziony w ciele – inne musiało być też wyjaśnienie pochodzenia wiedzy, której istotną cechą jest ogólność, stałość i konieczność. Natomiast świat postrzegany zmysłami jest zmienny, konkretny i niszczalny. Dla Platona to nie świat zmysłów był źródłem wiedzy. Według niego intelekt posiada „wrodzoną wiedzę”<sup>27</sup> ogólną w stanie utajonym i dzięki anamnezie, przy pomocy rozumowań i w dialogu z innymi dochodzi do uaktywnienia – pojawienia się wiedzy, niejako jej stopniowego odsłonięcia. Świat zmysłowy pełni tylko funkcję pomocniczą w anamnezie. Ułatwia przypomi-

---

<sup>25</sup> „[...] jeżeli się pojmuje to, co rzeczywiście nie może być inne niż jest, w taki sposób, w jaki się pojmuje definicje, dzięki którym dochodzi do skutku dowód, wtedy będziemy mieć nie opinię, lecz wiedzę; jeśli natomiast pojmuje się atrybuty jako przysługujące swemu przedmiotowi, ale nie ze względu na substancję przedmiotu i jego istotną naturę, wówczas posiada się mniemanie, a nie prawdziwą wiedzę”. Arystoteles, *Analitiki drugie*, 89 a 16, n.

<sup>26</sup> Więcej o przeciwstawieniu wiedza-opinia zob. Jaroszyński, dz. cyt., s. 46, n, a także W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1992, s. 39 n.

<sup>27</sup> Oczywiście nie chodzi tu o wyposażenie w wiedzę od momentu powstania duszy, ale o fakt jej uprzedniego posiadania w stosunku do narodzin w ciele. Sama wiedza była nabyta dzięki kontemplacji idei w czasie jej preegzystencji. Myśl tę rozwinął Platon w *Fedonie* i *Fajdroście*.

nanie ze względu na podobieństwo do świata idei, będącego przyczyną wzorczą jego powstania. Ten z kolei jako konkretny, zmienny i szczegółowy nie mógł być źródłem wiedzy ogólnej.

Arystoteles, inaczej niż Platon, sądził, że pojęcia nie są człowiekowi wrodzone czy w jakikolwiek sposób uprzednio dane<sup>28</sup>. Musi on je sobie wypracować, uzyskać z danych dostarczanych przez zmysły. Filozof szczegółowo opisał proces powstawania pojęć ogólnych w ludzkim umyśle w swej teorii indukcji (gr. *epagogé*)<sup>29</sup>. Fakt ten tłumaczył przez odwołanie się do ludzkiej natury. Dusza rozumna jest uzdolniona do takiego poznania, zaś jej władza – intelekt ludzki odkrywa ogół w tym, co jednostkowe<sup>30</sup>. Sama *indukcja* jest sposobem nabywania myśli ogólnej, metodą tworzenia pojęć, a przez to podstawowym źródłem ludzkiej wiedzy. Nabywanie wiedzy polega na przyjęciu na własność poznawczą treści rzeczy przez przejście od danych doświadczalnych do

---

<sup>28</sup> Arystoteles, *Analityki drugie*, 100 a 9.

<sup>29</sup> „Z percepcji zmysłowych powstaje to, co nazywamy pamięcią, a z wielokrotnej pamięci odnoszącej się do tego samego przedmiotu rodzi się doświadczenie; z licznych bowiem faktów pamięciowych tworzy się poszczególnie doświadczenie. A znowu z doświadczenia tzn. z ogółów utrwalonych w swej całości w duszy, jedności obok wielości [...], co jest równocześnie w tej wielości jednym i tym samym – pochodzi to, co stanowi zasadę sztuki i wiedzy; sztuka kieruje się ku temu, co powstaje, wiedza ku temu co istnieje. Te stany wiedzy nie są ani wrodzone w jakiejś określonej formie, ani nie pochodzą z innych wyższych stanów wiedzy, lecz wywodzą się z percepcji zmysłowych, podobnie jak w walce, gdy wszyscy uciekają, jeden się zatrzyma, to znowu inny i znowu inny, aż się dojdzie do początku owego sztyku. Dusza jest z natury swej uzdolniona do podejmowania takich procesów” (Arystoteles, *Analityki drugie*, 100 a 3, n.). Więcej na temat indukcji zob. T. Kwiatkowski, *Epagogé*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 178–180. Zob. także Dłubacz, *Problem Absolutu*, dz. cyt., s. 28, n.

<sup>30</sup> „Doświadczenie rodzi się w człowieku na gruncie pamięci: wielokrotnie zapamiętywanie tego samego przekształca się w końcu w jedno doświadczenie. I wydaje się nawet, że doświadczenie to prawie coś takiego jak nauka i sztuka, z tym jednak, że do wiedzy i sztuki dochodzi się poprzez doświadczenie. Albowiem – «doświadczenie, uczyniło sztukę, jak słusznie mówi Polos, a brak doświadczenia – przypadek». Sztuka powstaje wtedy, gdy z wielu doświadczalnych ujęć tworzy się jedno ogólne, odnoszące się do wypadków sobie podobnych”. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 980 b 28, n.

utworzenia na ich podstawie treści ogólnej, która jest odczytywana z danych empirycznych, czego skutkiem jest ogół – pojęcie. Bez indukcji nie można utworzyć jakiegokolwiek treści ogólnej, zaś wrażenia zmysłowe stanowią konieczną podstawę wszelkiej ludzkiej wiedzy<sup>31</sup>.

Uzasadnieniem ontycznym dla opisanych procesów poznawczych jest struktura rzeczywistości i ludzka natura. Z jednej strony dusza, ze względu na niematerialny charakter władzy poznawczej – intelektu, jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje, czego skutkiem jest identyczność treściowa wiedzy z jej przedmiotami<sup>32</sup>. Arystoteles pisał, iż władze umysłowa (intelekt) i zmysłowa są potencjalnie swymi przedmiotami w aspekcie postaci (formy, treści): to nie kamień jest w duszy, ale jego postać (gr. *eidos*)<sup>33</sup>. Intelekt jest jakby postacią wspólną dla wszystkich możliwych postaci umysłowych (może poznać wszystko, co stanie się dla niego dostępne), a podobnie zmysł – dla zmysłowych<sup>34</sup>, oczywiście podpadających pod dany zmysł. Z drugiej strony, filozof, przecząc konsekwentnie istnieniu form oddzielonych (platońskich idei), musiał przyjąć, iż to, co poznawalne myślą, dochodzi do nas w postaciach

---

<sup>31</sup> „Jasne jest, że brak jakiegoś zmysłu musi powodować brak odpowiedniej części wiedzy, której zdobyć nie można, skoro nasze poznanie dochodzi do skutku bądź przez indukcję, bądź przez dowód. Otóż dowód przyjmuje za punkt wyjścia ogóły, zaś indukcja (gr. *epagogé*) – szczegóły; nie można też rozpatrywać ogółu bez pośrednictwa indukcji, [...] wobec tego nie można dojść indukcyjnie do ogółów bez spostrzeżeń zmysłowych” (Arystoteles, *Analityki drugie*, 81 a 37, n.). Zwraca się uwagę, że Stagiryta używał jednego pojęcia *epagogé* na oznaczenie czynności abstrakcji i indukcji. Obie są odkrywaniem ogółu w szczegółach, różnią się jednak sposobem jego zdobywania. Abstrakcja jest czynnością spontaniczną, naturalną. Indukcja zaś jest procesem kierowanym, mającym na celu ujęcie w jednostkowych danych tego, co ogólne. Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 33.

<sup>32</sup> Arystoteles, *O duszy*, 431 b 21: „Dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje. Wszystko, co istnieje, może być przedmiotem postrzeżeń lub myśli: wiedza jest w jakiś sposób identyczna z przedmiotami wiedzy, a postrzeżenie z przedmiotami postrzeżeń”.

<sup>33</sup> Tamże, 431 b 29.

<sup>34</sup> Tamże, 432 a 2.

(formach poznawczych) zmysłowych<sup>35</sup>, których źródłem są rzeczy materialne, aczkolwiek w nich istnieje to tylko potencjalnie. To, co materialne, nie może aktualnie zawierać czegoś myślnego, które jest niematerialne. Sam zaś intelekt jest władzą niematerialną, zatem to w nim, co jest poznawalne myślą, może zaistnieć aktualnie<sup>36</sup> jako wiedza. Teoria dwóch intelektów dopełnia wyjaśnienia całego procesu poznawczego człowieka<sup>37</sup>.

Arystoteles odmiennie od Platona pojmował człowieka, który nie jest już duszą – duchem przypadkowo uwięzionym w ciele, ale pewną całością, koniecznym złożeniem dwóch bytowych współczynników: duszy – formy i organizowanej przez nią materii – ciała. Stąd też jego życie nie polega jedynie na życiu intelektu, który ponadto nie ma danych mu z góry gotowych idei – form poznawczych, tylko musi je sobie wypracowywać w procesie abstrakcji z przedmiotów poznania zmysłowego. Właśnie ten proces przechodzenia od spostrzeżeń, zwanych czasami danymi zmysłowymi do wiedzy naukowej, a więc doskonałej postaci poznania intelektualnego, włącznie z mądrością jako najwyższym jej rodzajem stanowił pole dociekań filozofii. Ukazywał on specyfikę człowieka i budził szczególne zainteresowanie, jako że dostrzegano odmienną formę poznania uzyskiwanego przez zmysły od intelektualnego, a także zdawano sobie sprawę z różnicy ich przedmiotów. I tu okazało się, że wciąż: „Otwarte pozostaje pytanie, w jaki sposób ma dokonywać się oddziaływanie przedmiotu poznania intelektualnego na intelekt będący w możności, pytanie więc dotyczyć będzie przyczyny, która miałaby powodować poznanie i wytrącanie intelektu ze stanu możności. Inaczej mówiąc, czy przedmiot poznania intelektualnego ma taką moc, by oddziaływać i „wpływać” na intelekt będący w możności”<sup>38</sup>. Wskazuje to na problem

---

<sup>35</sup> Arystoteles, *O duszy*, 432 a 3.

<sup>36</sup> Tamże, 430 a 6.

<sup>37</sup> Tamże, 430 a 10, n. Więcej o ogólności poznania ludzkiego i abstrakcji zob. Jaroszyński, dz. cyt., s. 62, n.

<sup>38</sup> M. Zembrzusi, *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*, Wyd. Liberi Libri, Warszawa 2019, s. 38.

przedmiotu poznania intelektualnego i jego specyfiki do ludzkiej władzy poznawczej, która ma charakter możliwościowy. Wymaga ona do swego działania czynnika aktualizującego, a wtedy władza rozpoczyna swe własne, charakterystyczne działanie, stąd też w kategoriach metafizycznych określono władze jako możliwości czynne. W przypadku władz poznawczych jest nią poznanie, specyfikujące się w zależności od rodzaju władzy, czy jest ona zmysłowa czy umysłowa.

### Wpływ rozumienia świata na koncepcję poznania ludzkiego i jego przedmiotu

Zwrócić należy uwagę, że rozumienie przedmiotu poznania wyznaczone jest ogólną koncepcją świata<sup>39</sup>. U Platona przedmiot poznania – inteligibilne, a więc niematerialne idee istniejące „w sobie samych” i stanowiące odmienny świat – odmienną rzeczywistość niż świat ziemski, były wprost dostępne dla preegzystującej duszy, która w bezpośrednim kontakcie z nimi nabywała wiedzy o świecie od strony właśnie jego przyczyn – wzorów. W trakcie wcielenia i pojawienia się na świecie wiedza ta ulegała swoistemu „zapomnieniu” czy zasłonięciu, przyćmieniu przez wpływy ciała i jego pożądań. Dlatego wymagała swego rodzaju odświeżania, odsłaniania, przypominania, a więc jakby powracania do pierwotnej sytuacji poznawczej (gr. *anamnesis*).

Z kolei dla Arystotelesa rzeczywistość jest hierarchicznie uporządkowanym i w swym dążeniu celowo zorganizowanym kosmo-

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 51 wskazuje podobnie, że „Jeżeli natura ludzka ma być właściwie zrozumiana i wyjaśniona, zwłaszcza w kontekście intelektu, to powinna być odniesiona do generalnej struktury świata, a więc porządku istot o charakterze intelektualnym”. Oczywiście nie chodzi tylko o istoty osobowe, bo w świecie istnieją również istoty żywe nieosobowe, jak rośliny i zwierzęta i czasem mogą stanowić interesujący punkt odniesienia, jak również rzeczy nieożywione, pierwiastki i ich związki czy inne ich struktury.

sem bytów. Ruch jest czynnikiem porządkującym, łączącym i jednoczącym wszystkie byty we wspólnym „dążeniu” do kosmicznego i transcendentnego celu, jakim jest „Nieporuszony Poruszyciel” – Absolut. Każdy byt za pośrednictwem łańcucha oddziaływania przyczyn na miarę swej natury „odzworowuje” Jego doskonałość. Człowiek ze względu na swe władze w bardzo specyficzny sposób jest w stanie upodobnić się do Niego. Arystoteles doszedł do odkrycia konieczności Absolutu przez analizę ruchu i stwierdził, że Jego naturą jest czyste myślenie i kontemplacja samego siebie. Jest On myślą myślącą siebie, doskonałym aktem (czynnością), mającym za przedmiot samego siebie. Doskonałość (bycie najlepszym) człowieka będzie polegać więc na odzworowaniu w sobie tych momentów boskiej racjonalności i życia, które są dla niego osiągalne. Boski intelekt ma za przedmiot samego siebie – ludzki natomiast nie może osiągnąć intensywności, doskonałości i głębi życia duchowego Absolutu, ale może upodobnić się do Niego na sposób podobieństwa czynności. Jego doskonałość polega więc na kontemplacji. Jednak najdoskonalszy byt, boska substancja i pierwsza przyczyna, nie jest dla ludzkiego umysłu bezpośrednio dostępna, gdyż leży poza światem ze względu na swą naturę niezmiennego, niematerialnego i absolutnego bytu, świat zaś jest zmienny, materialny i ograniczony. Toteż tylko pośrednio dochodzi się do wiedzy o istnieniu Absolutu, kiedy analizuje się działania i naturę bytów materialnych oraz odkrywa konieczność istnienia przyczyny celowej wszelkich ruchów w świecie. Wiedza zaś pośrednia nie może być pełnym czy doskonałym życiem intelektu – tylko bezpośredni kontakt z przedmiotem może związać intelekt na trwałe – do swoistego „wyczerpania się mocy poznawczych” lub zwyczajnego zmęczenia innych władz cielesnych człowieka. Toteż z konieczności kosmos bytów i relacje zachodzące między nimi mogą być przedmiotem dla ludzkiego intelektu, a także inne intelekty, o ile są wypełnione podobną wiedzą i o ile ludzie znajdują się w relacji przyjaźni, która realizuje ich wspólny cel – kontemplację rzeczywistości. A zatem komunikują sobie własne treści intelektualne i wspomagają się tym w głębszym poznawaniu prawdy o rzeczywistości.

Problem działania Boga w świecie jest istotny ze względu na wpływ na strukturę rzeczy i sposób ich organizacji. Arystoteles w swych wyjaśnieniach posługiwał się obrazem wielkiego króla Kserksesa. Dzięki doskonałej organizacji imperium z licznymi urzędnikami i funkcjonariuszami, a także systemowi sygnalizacji świetlnej, już tego samego dnia wiadomo było, co ważnego wydarzyło się nawet na jego granicach. O ile Bóg, który rządzi kosmosem, stoi wyżej od największego chociażby króla, tak też i On sam nie działa wszędzie, tylko zajmuje najwyższe miejsce oddzielony od wszystkiego, natomiast Jego moc rządząca całym kosmosem porusza słońce i księżyc, a będąc przyczyną wszystkich obrotów niebios, staje się utrzymaniem (zbawieniem) tego, co na ziemi<sup>40</sup>.

Jednak nie jest on zależny od tych pośredników w taki sposób, jak dzieje się to w stosunkach międzyludzkich, dokonuje bowiem On wszystkiego z łatwością jednym prostym ruchem<sup>41</sup>. Poruszając najbliższy region, przekazuje swą moc dalej leżącym, te zaś innym i wszystko wykonuje ruch zgodnie ze swą naturą, pomimo tego, że przyczyna poruszająca jest jedna. Filozof ilustrował to przykładem człowieka, który trzymając w rękach ptaka, rybę i zwierzę naziemne, wypuszcza je, a wtedy każde oddali się w stronę swego środowiska, w którym żyje. Słońce, księżyc i planety, poruszając się, wywołują ruchy na ziemi. Ponieważ same znajdują się w harmonijnym ruchu, stanowią kosmos – porządek, a wszystko porównane zostało jakby do chóru, w którym kierownikiem jest Bóg, który kieruje wszystkimi wydarzeniami i przemianami w przyrodzie. Na sygnał Pana i Rodzica wszechrzeczy, widzialnego jedynie rozumem, wszystko zaczyna krążyć w granicach określonych czasem, pojawiając się i znikając, powodując różnorodne kształty, a wszystko zależy od tej pierwszej przyczyny. Niewidzialność przyczyny nie stanowiła dla Arystotelesa problemu, duszy bowiem też nie widać, a jednak można ją rozpoznać w dziełach: powstaniu miast i domów, upraw, porządku społecz-

---

<sup>40</sup> Arystoteles, *O świecie*, 398 b 10. W tekście greckim znowu powtarza się słowo *soteria*.

<sup>41</sup> Tamże, 398 b 14.

nego, wynalazków. Podobnie też i działania Boga nie można odłączyć od świata, bo utrzymuje wszystko razem w harmonii i ocala<sup>42</sup>.

Transcendencja i wyjątkowość Boga wyrażają się przede wszystkim w zajmowaniu wyróżnionego i oddzielnego miejsca we wszechświecie, co jest skutkiem zasadniczej odmienności bytowej. Jako czysty akt nie może On być zmieszany z jakąkolwiek potencjalnością (zmiennością). Porównując zaś Jego funkcję we wszechświecie do sternika, woźnicy, przewodnika chóru, dowódcy czy funkcji prawa w państwie Arystoteles wskazywał, że nie wymaga to wielu trudów, zabiegów i starań, przeciwnie, przebiega bezboleśnie, bez trudu i wszelkiej cielesnej słabości. W swej twórczej mocy Absolut wszystko porusza i wszystko prowadzi, jak chce i dokąd chce<sup>43</sup>. Sam zaś znajduje się On nie w środku, jest to bowiem miejsce ziemi, pełne niepokoju i gwałtownych przemian, lecz wysoko, czysty w miejscu czystym i stałym, które słusznie zwiemy niebem, gdyż jest granicą (szczytem) dla wysokości<sup>44</sup>, oddzielony od wszelkiej ciemności i nieuporządkowanych ruchów, które zdarzają się u nas z powodu siły i gwałtowności wichrów czy szkwałów. Arystoteles wierzył, że najbardziej godne z widzialnych ciał niebieskich<sup>45</sup> utrzymują stałą pozycję i stanowią jedne niebios a z powodu wiecznego zachowywania swojego własnego ułożenia, nie zmieniając się i nie przesuwając<sup>46</sup>.

Taki obraz świata niesie ze sobą podstawową konsekwencję: świat jest porządkiem racjonalnie ułożonych bytów, pozostających ze sobą w harmonii, czego skutkiem są harmonijne działania i zgodne współistnienie wszystkiego w świecie, a świat jako całość jest kosmosem. Ujawnia się to z oczywistością szczególnie w przypadku poznawania relacji matematycznych, które, co

---

<sup>42</sup> Arystoteles, *O świecie*, 400 a 5.

<sup>43</sup> Tamże, 400 b 11.

<sup>44</sup> Tamże, 400 a 7.

<sup>45</sup> Zapewne chodziło o gwiazdy, gdyż i słońce, i księżyc podlegają ruchom kołowym, skoro środek świata znajduje się na ziemi.

<sup>46</sup> Arystoteles, *O świecie*, 400 a 22.

zadziwiło starożytnych, dadzą się zaobserwować w określonych proporcjach różnorodnych elementów świata widzialnego. Fakt ich występowania w świecie skłonił starożytnych myślicieli do uznania i określenia go mianem kosmosu, czyli czegoś uporządkowanego, harmonijnego i pięknego. Jednak ze względu na zarysowany obraz świata okazuje się, że chociaż jest w nim racjonalność, której ostatecznym źródłem jest Absolut – „Nieporuszony Poruszyciel” mający naturę nieskończonego aktu samopoznania – myśli myślącej samą siebie”, to z *Metafizyki* wiadomo, że jest On głównie przyczyną celową wszystkich ruchów we wszechświecie, będąc jednocześnie sprawcą pośrednio przez kontemplującą i miłującą go inteligencje: „A skoro coś poruszające i zarazem poruszane jest czymś pośrednim, to jest coś takiego, co porusza samo nie będąc poruszane: jest ono i wieczne, i substancją, i aktem, i tylko aktem. Otóż w taki sposób porusza to, co pożądane i co intelektualnie poznane: porusza, samo nie będąc poruszane”<sup>47</sup>. Porusza zaś jako przyczyna celowa, cel zaś jako umiłowany: „To zaś, że w rzeczach niezmiennych jest cel, staje się jasne przy odpowiednim rozróżnieniu. Jest bowiem cel dla czegoś i jest cel w czymś. Otóż nie ma w rzeczach niezmiennych celu w pierwszym znaczeniu, jest zaś w drugim. A zatem porusza on jako pożądany, a inne rzeczy poruszają, o ile są wprawione w ruch”<sup>48</sup>. Stąd też wszelki ruch, pochodzący ostatecznie od Absolutu, poprzez poznające jego naturę i istnienie inteligencje, dążące do niego jest racjonalny, to jednak racjonalność generowanego przez nie świata poprzez aktualizację możliwości jego elementów za pośrednictwem racjonalnego ruchu dokonuje się niejako „od zewnątrz”. Stąd też świat jakby nie uczestniczy bezpośrednio w rozumności absolutu, a tylko przez pewne zapośredniczone uczestnictwo. Racjonalność ujawnia się tylko poprzez pewną postać, ukształtowanie, które Arystoteles nazwał formą rzeczy, istniejącą na bazie czy w materii organizowanej przez tę formę.

---

<sup>47</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1072 a 24, n.

<sup>48</sup> Tamże, 1072 b 2 i n.

Powstawanie czegokolwiek wymaga istnienia jakiegoś substratu, ostatecznie materii pierwszej, która będąc zdolnością przyjęcia każdej formy jest podstawowym tworzywem elementów świata, a więc różnych części czy substancji elementarnych. Ich układy zorganizowane przez formę stanowią przedmioty materialne. Tak rozumiany przedmiot materialny jest obiektem poznania, natomiast to forma istniejąca w rzeczy odpowiadająca za jego strukturę, właściwości i istnienie jako taki jest, według Arystotelesa, przedmiotem poznania.

Myśl bowiem ludzka nie może krążyć w próżni. Nawet Parmenides, zamknąwszy się w świecie absolutnej myśli z sobą tożsamej, trwał w przekonaniu o dosiężności prawdziwego bytu, którego poznanie daje dopiero właściwą perspektywę do rozmyślań nad samym człowiekiem i jego relacjami z innymi. Według Arystotelesa, intelekt jako czysta potencjalność – zdolność poznawania wszystkiego – jest do wszystkiego w możliwości, zaś akt poznawczy możliwy jest tylko w obecności przedmiotu aktualizującego władzę poznawczą. Jednak, jak zauważa M. Zembrzusi, pojawia się pytanie „[...] w jaki sposób może zachodzić tożsamość poznającego i przedmiotu poznawanego”. Łączy się to ściśle ze wspomnianym wyżej zagadnieniem, „[...] w jaki sposób ma dokonywać się oddziaływanie przedmiotu poznania intelektualnego na intelekt będący w możliwości”. Jego zdaniem: „Obydwie trudności miałyby być usunięte przez odróżnienie intelektu możliwościowego i czynnego”<sup>49</sup>. Autor wskazuje, „[...] że Arystotelesowi chodziło o dwa intelekty: jeden, który odpowiada materii, bo może dzięki swojej funkcji, a więc przez jej zaktualizowanie stać się wszystkim; drugi, który sprawia wszystko, ma wyjątkowy charakter opisywany przez posiadane atrybuty”<sup>50</sup>. Ze względu na zaprezentowaną koncepcję bytu, cała rzeczywistość rozpościera się między czystym aktem oraz materią, która jest czystą, nieistniejącą z powodu nieurzeczywistnienia możliwością i ostatecznie stanowi

---

<sup>49</sup> Zembrzusi, *Filozofia intelektu*, dz. cyt., s. 38.

<sup>50</sup> Tamże, s. 38.

porządek rzeczywistości, porządek istot, które są urzeczywistnione w różnym stopniu, będąc skomponowane z możliwości i aktu. W takim stanie rzeczy, jak zauważa M. Zembrzuski, „[...] niematerialność jakiejś rzeczy jest powodem, dla którego jest ona zdolna do poznania. Rodzaj zaś poznania zależy od stopnia niematerialności. W II księdze *O duszy* powiada się zatem, że rośliny nie poznają ze względu na swoją materialność. Zmysł ma natomiast możliwość poznania, ponieważ jest zdolny do przyjmowania form poznawczych bez materii. Intelpekt zaś ma jeszcze większą możliwość poznania, ponieważ jest bardziej oddzielony od materii i niezmieszany [...]. Skoro Bóg jest najbardziej niematerialny, jak widać z tego, co powiedziano wyżej, to On sam ma najwyższe poznanie”<sup>51</sup>. Dodać należy, że tak samo poznawalność jakiejś rzeczy w takiej koncepcji bytu również zależy od stopnia jej niematerialności. W tym sensie Bóg byłby najbardziej poznawalny, zaś pierwsza materia z braku formy całkowicie niepoznawalna<sup>52</sup>.

Jak następnie zauważa myśliciel: „Intelpekt ludzki swoje poznanie, a w związku z tym i wiedzę czerpie z poznania przedmiotów zmysłowych. To zaś, co nie mieści się w porządku tego, co zmysłowo poznawalne, człowiek i tak poznaje, o ile wyprowadzi informację na ten temat z poznanych rzeczy zmysłowych”<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Tamże, s. 58–59. Autor cytuje tekst św. Tomasza z *Summy teologii*: Sth 1, q. 14, a.1, co.: „Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II de anima dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in III De anima. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis”.

<sup>52</sup> Jednak jest ona przedmiotem poznania pośredniego w metafizyce, odkrywającej jej rolę jako niezbędnego „łącznika” w przemianach substancjalnych zachodzących w rzeczywistości. Przemiana jednej formy w drugą, a zatem i jednego bytu w inny bez niej musiałaby być każdorazowo anihilacją i ponowną kreacją *ex nihilo*.

<sup>53</sup> Zembrzuski, dz. cyt., s. 60. I dalej na s. 75: „Poznanie intelektualne każdego rodzaju istot na każdym stopniu intelektu wyraża się w niematerialności. Intelpekt człowieka dochodzi do form niematerialnych drogą abstrahowania”.

Autor *Filozofii intelektu* dodaje: W człowieku intelekt, a w istniejącej rzeczy materialnej poznawana istota, są w możliwości i w ten sposób różnią się także od siebie. Dopóki intelekt nie otrzyma formy poznawczej, dopóty nie poznaje aktualnie. Przedmiot ten, będący w możliwości, nie jest poznawany aktualnie, dopóki nie zostanie zaktualizowany przez intelekt czynny<sup>54</sup>. Właśnie ze względu na określoną strukturę rzeczywistości do jej poznawania potrzebny Arystotelesowi był intelekt czynny. Myśliciel następnie wyjaśnia: „W człowieku intelekt będący w akcji upodabnia się do rzeczy poznanej. Jednak w przypadku naszego intelektu poznanie dokonuje się w taki sposób, że dotyczy rzeczy zmysłowo poznawalnych. Nie dokonuje się to jednak tak, że rzecz jednostkowa powoduje to upodobnienie w intelekcie. Forma jednostkowa może wywołać upodobnienie we władzach zmysłowych, ale nie niematerialnych. Tylko pośrednictwo intelektu czynnego umożliwia ten stan aktualnego poznania poprzez odrzucenie wszystkiego co jednostkujące, a więc poprzez wyabstrahowanie przedmiotu intelektualnego”<sup>55</sup>. Dodać należy, że według Arystotelesa źródłem jednostkowienia bytów była materia i generowane w niej przypadłości, natomiast forma była wspólna dla gatunku. Autor *Filozofii intelektu* dopowiada: „Poznanie rzeczywistości materialnej na sposób intelektualny musi zostać umożliwione z tego powodu, że intelektualnie poznawalna natura rzeczy jest w możliwości do poznania w tym, co aktualnie jest fizyczne. Intelekt czynny będzie władzą (*virtus*) sprawiającą poznawalność, dostępność tego, co jest w możliwości do poznania”<sup>56</sup>. Dzieje się tak z powodu przekonania, że materialność jest niekompatybilna z poznaniem intelektualnym”<sup>57</sup>.

---

54 Zembrzuski, dz. cyt., s. 76.

55 Tamże, s. 77.

56 Tamże, s. 81.

57 Tamże, s. 89.

## Zmiana wizji świata i jej wpływ na rozumienie przedmiotu poznania

W tym momencie pojawia się pytanie, czy wizja rzeczywistości zaproponowana przez św. Tomasza z Akwinu, będąca zmodyfikowaną i uzupełnioną wizją Arystotelesa, nie pozwala na inne spojrzenie na problem poznawalności rzeczy i co za tym idzie status intelektu czynnego czy w ogóle jego konieczność uznawania? Przypomnieć można koncepcję Boga Platona i jego koncepcję genezy świata: Bóg Platona jest Bogiem-twórcą, ale nie jest stwórcą: wprowadza porządek do uprzednio istniejącej i chaotycznej materii. Chaos więc nie mógł zostać inaczej uporządkowany, jak tylko przez działanie porządkującej duszy obdarzonej rozumem. Tak pojawia się konieczność istnienia duszy świata, a także szczegółowych dusz towarzyszących ciałom niebieskim, które wykazują racjonalne ruchy w obserwowalnej rzeczywistości kosmicznej. Arystoteles, modyfikujący koncepcję Platona, uznaje konieczność pośredniczących inteligencji, które astronomia uzasadniała z widzialnymi kosmicznymi ciałami niebieskimi. Wszystkie one stanowiły tam świat nadksiężycowy, charakteryzujący się zawieraniem w swej strukturze „5 elementu” – eteru, a więc materii całkowicie zaktualizowanej w swej możliwości i dlatego świetlistej, a stąd mogącą być dostrzeżoną. Rodzaj i intensywność światła zależały od ilości materii i doskonałości formy, a więc inteligencji ją aktualizującej. W obydwu koncepcjach racjonalność rzeczywistości materialnej pochodzi niejako „od zewnątrz” – transcendentnej przyczyny w stosunku do świata, którą jest Absolut: Demiurg w przypadku Platona, Nieporuszony Poruszyciel u Arystotelesa. Dokonuje się to odpowiednio przez zastosowanie proporcji matematycznych albo wpływ poruszy-cieli.

Św. Tomasz z Akwinu, zmieniając i uzupełniając wizję świata Arystotelesa, rozjaśnił dzięki koncepcji *creatio ex nihilo* zagadnienie intelektualnego poznania przedmiotów materialnych. Materia w rzeczach materialnych, podobnie jak forma, naznaczo-

na jest pochodnością od Intelaktu i Woli Absolutu. Stąd też z istoty przeniknięta jest od wewnątrz inteligibilnością i może na swój sposób „przenosić” to, co jest przedmiotowym źródłem poznania – zawartość formy substancjalnej czy przypadłościowej. W metafizyce realistycznej to cały byt jest inteligibilny i wszystkie istniejące rzeczy pochodząc do Intelaktu i Woli Stwórcy są jednocześnie prawdziwe i dobre, co przedstawia koncepcja transcendentaliów bytu, a więc odpowiednich sposobów jego istnienia odniesionych do jego podstawowych pryncypiów istnienia i istoty (jedność i rzecz), do siebie nawzajem (odrębność) oraz do ludzkich władz osobowych. Podstawowym aktem bytowym jest istnienie bytu, aktualizujące wszystko co stanowi w bycie jego strukturę. Jest ono udzielone każdemu bytowi wprost przez Absolut i jako pochodne od niego jest również podstawą czy bytowym fundamentem inteligibilności (poznawalności), a więc prawdy, a dalej dobra bytu, piękna, jedności, treściowego określenia (rzecz) i odrębności od innych bytów. Samo to istnienie w postaci aktu bytu aktualizuje całą jego zawartość treściową (istotę), z którą stanowi byt. Stwarzane zaś rzeczy – byty mocą stwórczą niejako „od początku” i „od wewnątrz” są rozumne, racjonalne, uporządkowane, ponieważ znajdują się w transcendentальной relacji do Rozumu Stwórcy, są wyrazem Jego Woli i Myśli<sup>58</sup>. W ten sposób każda rzecz jako byt poprzez swe działanie na władze innych bytów jest w stanie aktualizować je bezpośrednio, bo działanie jako będące ostatecznie spowodowane przez istnienie przenikające cały byt konstytuuje go jako w całości prawdziwy piękny i dobry, a podobnie jest w stanie zaktualizować odpowiednie władze bytu proporcjonalnie do ich natury<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Na temat transcendentальной prawdy jako konsekwencji stworzenia zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. 4, Lublin 2000, s. 66, n., a także M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 163, n.

<sup>59</sup> Bliższe wyjaśnienie tych zależności zostało przedstawione przez M.A. Krąpcę w pracy *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995 – w koncepcji bytu intencjonalnego na tle przedstawionej tam metafizyki poznania, zob. rozdział *Egzystencjalna interpretacja struktury intencjonalnej*, s. 399, n.

W akcie poznawczym to zmysł reaguje na układy jakości zawarte w formie (strukturze rzeczy), na który jest w stanie zareagować ze względu na swą strukturę. Intelpekt natomiast jako możliwość niematerialna natychmiast jest aktualizowany przez inteligibilny (poznawalny, bo pochodzący wprost od Intelpektu Absolutu) akt istnienia. I w tym sensie wydaje się, że intelpekt czynny w systemie Arystotelesa niezbędny jako konieczny czynnik poznania rozumiany jest jako osobna władza poznawcza, w systemie św. Tomasza z Akwinu i filozofii realistycznych korzystających z fundamentalnego odkrycia złożenia bytowego z istoty i istnienia traci swoją rolę. To intelpekt bierny, jako zaktualizowany sam staje się czynny czy zastępuje funkcje Arystotelesowskiego intelpektu czynnego. Jeśli zatem wciąż można utrzymywać z racji historycznych tę koncepcję Stagiryty, jak się zdaje wymaga ona przemyślenia czy ponownego zinterpretowania, a wraz z nią cały proces poznania w zakresie działania zmysłów. ■

## Understanding the Human Intellectual Cognition – Is it Time for a Change of Paradigm?

### SUMMARY

The article addresses the role of the concept of two intellectual abilities (passive and active intellect) in explaining the process of human intellectual cognition. Aristotle's explanation was determined by his vision of the world and its creation. What is rational (and therefore knowable in being) ultimately came from the Absolute, which Aristotle presented as an infinite act of the Intellect thinking about Itself. However, the process of creating and actualizing reality from material elements took place through the movement of intermediate movers, who knew the Absolute, and ultimately led to the emergence of rational structures of reality manifesting themselves in the possession of the form of being. However, this, together with matter, which was a potential factor, necessarily created a necessary combination with form, which was an actual factor in being. In this way, cognition required "extraction" from

matter, liberation from it, so that the cognitive form could actualize the intellect, which was capable of accepting cognitive forms. This role was fulfilled by the active intellect in relation to the internal senses, in which the preparation of sensory material ready for the action of the active intellect took place. The cognitive form obtained in the process of induction (methodical abstraction, as well as its spontaneous version) could actualize the passive intellect. In the concept derived from Thomas Aquinas, the Absolute, as a result of *creatio ex nihilo*, calls into existence existing things directly by the power of His Intellect and Will, and as such they are deeply imbued with all the components of His reason and goodness. The act of existence by virtue of creation as the fundamental principle of the reality and actuality of every being has the power not only to actualize the essence of being, but through the actions of being as an intentional being, it is able to directly actualize the powers endowed with beings and cause proportional effects. In a rational being, such as man, this is the actualization of the intellectual cognitive power. And at this point, the need for an additional power to extract cognitive content and form the object of cognition from unknowable matter disappears. For in the concept of *creatio ex nihilo*, as originating from the Intellect and Will of the Absolute, it is also intelligible and knowable. The passive intellect, as actualized, being in itself an active power, begins to act and becomes active. In this way, the traditional understanding of the active intellect as a power requires reconsideration and probably reduction to one of its functions, rather than a separate ability.

**Keywords:** passive intellect, active intellect, intellectual cognition, intentionality, transcendentals

#### BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Analityki drugie*, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, tłum. K. Leśniak, t. 1, PWN Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Etyka Eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska; w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996.

- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Wyd. KUL, Lublin 1996.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988.
- Arystoteles, *O świecie*, tłum. A. Paciorek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Polityka, Ekonomika*, tłum. L. Piotrowicz; w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001.
- Dłubacz Włodzimierz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1992.
- Dłubacz Włodzimierz, *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Jaroszyński Piotr, *Nauka w kulturze*, Polskie Wyd. Encyklopedyczne, Radom 2002.
- Krąpiec Mieczysław A., *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995.
- Kwiatkowski T., *Epagogé*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 3, PTTA, Lublin 2002.
- Maryniarczyk Andrzej, *Zeszyty z metafizyki*, t. 4, PTTA, Lublin 2000.
- Platon, *Państwo. Prawa (VII Ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Spaemann Robert, *Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Merecki, RW KUL, Lublin 1997.
- S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae: cum textu ex recensione Leonina cura et studio Petri Caramello, Marietti, Taurini* 1950.
- Zembrzuski Michał, *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*. Wyd. Liberi Libri, Warszawa 2019.