

## Recenzja książki:

Michał Zembrzuski, *Filozofia intelektu*.

*Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*,  
Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2019, 404 strony

Tomasz Pawlikowski

(Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy – Biblioteka Główna  
Województwa Mazowieckiego)

### Struktura publikacji

Publikacja Michała Zembrzuskiego składa się ze *Skróconego spisu treści* (s. 7), *Szczegółowego spisu treści* (s. 9–11), *Wykazu skrótów* (s. 13) – obejmującego tylko dzieła św. Tomasza z Akwinu, *Wstępu* (s. 15–28), części I: *Metafizyka intelektu* (s. 29–219), części II: *Teoria poznania intelektualnego* (s. 220–382), *Zakończenia* (s. 383–387), *Summary. Philosophy of intellect. Thomas Aquinas on potential and active intellect*, będącego zasadniczo przekładem *Zakończenia* na język angielski (s. 389–392) i *Bibliografii* (s. 393–404). Każda z części rozprawy kończy się podsumowaniem.

### Zawartość poszczególnych części

We *Wstępie* autor najpierw zarysowuje podjęty temat, aczkolwiek od razu wchodzi dość głęboko w problematykę badanych tekstów i wprowadza stosunkowo dużą ilość rozbudowanych przypisów, w których dokumentuje różnorodne konteksty, w jakich św. Tomasz umieszcza termin „intelekt” (łac. *intellectus*). Wy-

odrębnia jednaście znaczeń terminu, które sprowadza następnie do czterech podstawowych, biorąc jako wyróżniki określenia intelektu jako: (1) władzy przynależnej do pewnej grupy bytów, tj. takich, które przejawiają naturę intelektualną; (2) władzy niematerialnej w naturze ludzkiej (intelekt możliwościowy i czynny); (3) sprawności rozumienia zasad lub jako daru Ducha Świętego; (4) aktu poznania intelektualnego (s. 15–19).

Jako główny temat pracy autor wskazuje zagadnienie intelektu możliwościowego oraz intelektu czynnego, co – jak zauważa – łączy się z kwestią natury ludzkiego poznania. Ten układ problemowy wyznacza, zdaniem autora, obszar zwany przez niego „filozofią intelektu”. Przy czym intelekt jest w niej traktowany jako byt, badany w kategoriach ogólnie-metafizycznych (s. 19–20).

Jak zaznacza Zembrzuski, jednym z powodów napisania *Filozofii intelektu* był artykuł Johna O’Callaghana zatytułowany: *Aquinas Rejection of Mind, Contra Kenny*. Była to recenzja znanej książki Anthonego Kenny’ego *Aquinas on Mind*. Jej autor w sposób krytyczny odniósł się do wszelkich prób budowania na barłach Tomasza wyodrębnionej grupy tematów, które można byłoby nazwać filozofią umysłu. Sugerował on, że jeśli można wydobyć cokolwiek z rozważań nad naturą ludzką i naturą poznania intelektualnego, to należałoby to nazwać „filozofią duszy” albo „filozofią intelektu” (s. 20).

Uzasadniając potrzebę badań z tego zakresu, Zembrzuski wskazuje, że o ile funkcjonuje w literaturze przedmiotu bardzo dużo pozycji dogłębnie omawiających temat poznania intelektualnego od strony metafizycznej lub teoriopoznawczej, o tyle sama natura intelektualnego poznania ludzkiego wydaje się w nich niewyrażniona (s. 20–21). Autor stawia sobie przy tym trzy główne cele badawcze: (1) „przeanalizowanie Tomaszowego rozumienia intelektu możliwościowego i czynnego”; (2) wyjaśnienie ich statusu i charakteru metafizycznego; (3) „zbadać, w jaki sposób intelekt możliwościowy i czynny wyjaśniają główne zagadnienia teoriopoznawcze”. Deklaruje przy tym czysto teoretyczny aspekt swoich dociekań, z pominięciem odniesień praktycznych (problematyka moralnych sprawności i cnót związanych z intelektem) i teologicznych (s. 23–24).

Zaznacza, że metody zastosowane w pracy mają charakter właściwy koncepcji uprawiania historii filozofii przyjętej przez Gilsona i kontynuowanej u nas przez Świeżawskiego, Gogacza i Andrzejuka, „nazywanej czasami «problemową koncepcją historii filozofii» albo «filozoficzną koncepcją historii filozofii»” (s. 24–25). I właśnie ze względu na przyjętą w tej koncepcji metodologię „praca nie jest wyłącznie rekonstrukcją poglądów Tomasza, ale zmierza do systematycznego zapre-

zentowania badanego problemu” oraz „do wykazania możliwości zbudowania całościowego wykładu problematyki poznania intelektualnego w ramach Tomaszowej filozofii” (s. 25).

Ostatni merytoryczny dział *Wstępu* przedstawia zarys struktury korpusu pracy, złożonego z dwu części. Pierwsza z nich ma docelowo być „próbą ukazania sposobu istnienia intelektu, a także natury intelektu możliwościowego i czynnego jako dwóch władz duszy ludzkiej”. Druga ma natomiast przedstawić „węzłowe elementy Tomaszowej noetyki ze szczególnym uwzględnieniem operacji intelektu możliwościowego i czynnego”. *Wstęp* kończą podziękowania dla osób bliskich autorowi (s. 26–28).

\*\*\*

Część I, *Metafizyka intelektu*, składa się z dziewięciu rozdziałów. Pierwszy z nich zestawia Arystotelesowe i Tomaszowe odróżnienie dwu intelektów: czynnego i możliwościowego, wskazując na charakterystyczne cechy obu ujęć. Zembrzuski wskazuje, że – jakkolwiek jest to styk rozbieżnych interpretacji – samą różnicę między wymienionymi intelektami uzasadnił właśnie Arystoteles, opisując ją w traktacie *O duszy, Metafizyce, Etyce nikomachejskiej*, a także w kilku dziełach wchodzących w skład *Organonu* (s. 33–35). Wypowiedzi Stagiryty wcale jednak nie przesądziły, czy intelekt czynny znajduje się w duszy ludzkiej czy poza nią. Późniejsi myśliciele różnie rozstrzygali tę kwestię (s. 38–41). Przy czym św. Tomasz z Akwinu opowiadał się za usytuowaniem zarówno intelektu możliwościowego, jak i czynnego w duszy ludzkiej (s. 39).

Zembrzuski zwraca uwagę, że między poznaniem zmysłowym i intelektualnym zachodzą cztery analogie. Po pierwsze, jedno i drugie polega na odbieraniu pewnego wpływu od przedmiotu poznania, przy czym intelekt nie doznaje niczego w sposób materialny. Zmysły i intelekt są więc w możliwości względem oddziaływającego przedmiotu, ale każde w inny sposób, co stanowi już drugą analogię. Niepodatność intelektu na oddziaływania materialne, jakim podlegają zmysły, wskazuje na jego niematerialny charakter. Trzecia analogia polega na byciu intelektu i zmysłów w możliwości, przy różnicy, którą jest powiązanie funkcji zmysłowych z narządami cielesnymi i brak takiego powiązania w przypadku funkcji intelektualnych. Czwarta analogia przejawia się w rozpoznawaniu i sądzeniu przez oba wskazane typy władz, z tą różnicą, że tylko intelekt odnosi się do istoty rzeczy (s. 34–38).

Odróżnienie przez Stagirytę dwu intelektów, tj. możliwościowego i czynnego, wynikało zdaniem autora z teorii aktu i możliwości. Skoro w całej naturze wszystko tłumaczy się konieczną koegzystencją tych dwu zasad, to ma ona również miejsce w przypadku intelektu. Problemem spornym w tradycji arystotelizmu było właściwie jedynie to, czy intelekt czynny znajduje się w duszy. Inaczej jest może tylko w wypadku Awerroesa, który podnosił jeszcze kwestię jedności ludzkiego intelektu możliwościowego. Za Michelelem J. White'em akcentuje Zembrzuski tezę, że intelekt czynny jest intelektem zaktualizowanym (s. 38–41).

Zdaniem autora omawianej pracy, Tomaszowa interpretacja odróżnienia intelektów w III księdze traktatu *O duszy* wyklucza odniesienia zawartych tam uwag do intelektu Bożego lub oddzielonego. Akwinata natomiast „robi wszystko, aby «aktualność–czynność» intelektu czynnego umieścić właśnie w duszy rozumnej, pozostawiając jednocześnie wątpliwości co do tego, w jaki sposób wśród władz ludzkich może istnieć przypadłość o takim charakterze” (s. 42). Intelekt możliwościowy jest w duszy ludzkiej i jest zasadą „przez którą formalnie w człowieku dokonuje się poznanie intelektualne”, w tym aspekcie czynną – pozostając biernym w stosunku do swego przedmiotu (s. 45). Za potrzebą wyodrębnienia intelektu czynnego przemawiało to, że intelekt nie zawsze jest w akcji. Zawiera zatem element możliwości, który może być aktywowany jedynie przez zasadę aktywną. Ta mogłaby być zewnętrzna w stosunku do duszy konkretnego człowieka, ale w takiej sytuacji poznanie nie przysługiwałoby temu człowiekowi. Nie byłby on zatem w pełni doskonały w swej naturze. Te ostatnie argumenty przytacza Zembrzuski, omawiając stosunek św. Tomasza do koncepcji tworzonych przez arystotelików starożytnych i arabskich (s. 46–50, 85–86, 90–91, 205).

W rozdziale drugim autor omawia zagadnienie stopni i naturalnego porządku (*ordo naturae*) w dziedzinie bytów intelektualnych. Podkreśla, że św. Tomasz z Akwinu przy omawianiu intelektu ludzkiego korzystał stale z koncepcji hierarchicznej struktury świata, w której istoty intelektualne zajmowały wysoką pozycję, poniżej Bytu Najdoskonalszego a powyżej świata materialnego. Charakterystyczna dla natury ludzkiej własność, jaką jest posiadanie intelektu możliwościowego i czynnego, wyznacza człowiekowi miejsce na pograniczu jestestw duchowych i materialnych. Intelektowi człowieka zaś przypisuje pozycję najniższego, najbardziej spotencjalizowanego spośród bytów niematerialnych (s. 51–52).

Zembrzuski szczegółowo przedstawia Tomaszową naukę o różnych porządkach w naturze i aktywności wychodzącej od człowieka, mającej źródło w jego rozumie (s. 52–59). Nieco ogólniej podchodzi do zagadnienia stopni doskonałości bytów, traktując to zagadnienie jako podpadające pod poprzednie. Niemniej zwraca uwagę, że stopień doskonałości intelektów nie tylko dotyczy różnych bytów, ale także poszczególnych ludzi. Przytacza wszelako pogląd Doktora Anielskiego, że nawet najmądrzejszy spośród filozofów nie może przekroczyć stanu naturalnego. Nie może zatem usprawnieniem swego intelektu dorównać najniższemu spośród duchów czystych (s. 59–62).

Interesujący jest przegląd poglądów na zagadnienie hierarchii jestestw intelektualnych myślicieli żyjących przed św. Tomaszem, do których tenże nawiązywał. Według Awerroesa zatem intelekt ludzki jawił się jako najniższy w porządku natur intelektualnych. Izaaka Izrael twierdził, że rozum człowieka pozostaje „w cieniu natury intelektualnej”, co Akwinata opatrzył uwagą, że chodzi tu o pewien defekt intelektu ludzkiego w postaci posługiwania się wyobrażeniami w swym działaniu (s. 62–63). Z kolei Pseudo-Dionizy Areopagita opisywał intelekt ludzki jako istotę rozumną nie mieszczącą się w gronie jestestw natury intelektualnej. *Księga o przyczynach* podkreślała niższość intelektu człowieka, który nie posiada Boskiej godności, jaką mają aniołowie. Również Boecjusz wskazywał na ograniczenie rozumu w poznawaniu tego, co poznają inteligencje. Jego rozważania i odróżnienie rozumności od intelektualności dały wszelako św. Tomaszowi sposobność do sprowadzenia problemu rozwijanego bogato w ramach tradycji neoplatońskiej do rozwiązania typowo Arystotelesowego (s. 63–67).

Rozdział trzeci dotyczy najwyższego w hierarchii intelektu boskiego, określonego przez św. Tomasza mianem „aktu prostego”, w którym z powodu doskonałości nie ma żadnej możliwości. Jego doskonałość wynika z natury Bytu Absolutnego, którego istotą jest istnienie. Zembrzuski przywołuje w tym rozdziale naukę o intelekcie Bożym jako przyczynie i mierze rzeczy, odnosząc się w tej perspektywie także do kwestii intelektów ludzkich jako mierzonych przez rzeczy naturalne (s. 69–75). Autor przywołuje Tomaszową naukę o intelekcie ludzkim i Bożym, wskazujące na ich podobieństwa i różnice (s. 75–78). Podejmuje też kwestię braku podziału intelektu na możliwościowy i czynny u aniołów z uwagi na inny sposób uzyskiwania wiedzy niż u człowieka (s. 78–84).

W rozdziale czwartym autor rozważa relację intelektu do duszy człowieka, pojętej jako odrębna, zdolna do samodzielnego istnienia, substancja (subsystem-

cja) i jako forma ciała (s. 85–95). W ramach tej ostatniej kwestii omawia polemikę św. Tomasza z awerroizmem, w której argumentem Akwinaty było twierdzenie, że podmiotem poznającym intelektualnie jest człowiek, nie sam intelekt, przy czym zasadą działania jest forma substancjalna, organizująca także ciało ludzkie (s. 89–95). Rozważania te prowadzą do bliższego rozpatrzenia pozycji intelektu w ramach człowieka jako całości złożonej z części (s. 95–99). Zembrzuski odnosi się też do zagadnienia stosunku władz duszy do niej samej (s. 99–102), a także wskazuje na rolę intelektu jako możliwości wewnątrz duszy człowieka, umożliwiającą jej jednostkowanie (s. 102–104).

Rozdział piąty rozwija wątek intelektu możliwościowego i czynnego jako władz duszy (s. 105–138). Autor wskazuje w nim, że „Akwinata był jednym z nielicznych autorów, którzy bronili różnicy między duszą a jej władzami, podążając w ten sposób za Arystotelesem i wbrew Platonowi czy Augustynowi” (s. 106). Zauważa, że Doktor Anielski uznawał władze duszy za swego rodzaju przypadłości, nie będące jej istotą, a wypływające z niej jako podmiotu substancjalnego. Zarazem jest ona ich przyczyną jako zasada aktywna i cel (s. 106–118).

Zembrzuski omawia także na podstawie licznych dzieł św. Tomasza kwestię władzy czynnej, aktualizującej przedmiot poznania, i biernej, aktywizowanej przez ten przedmiot, w dziedzinie intelektu (s. 118–125). Dookreśla pozycję intelektu czynnego jako władzy duszy (s. 125–129) i zestawia jego funkcję z rolą oświecenia umysłu, o jakim pisał św. Augustyn. Akwinata często bowiem wykorzystywał naukę o iluminacji, przybliżając to, co czyni intelekt czynny w duszy ludzkiej (s. 130–138).

W rozdziale szóstym znajdujemy przede wszystkim rozważanie nad pięcioma argumentami za realną różnicą między intelektem możliwościowym i czynnym, chociaż wyjaśnienie, na czym ona polega, jest złożone. Według autora, Akwinata potwierdza, że realna różnica między tymi intelektami zachodzi, ale podkreśla wielokrotnie, że intelekt jest czymś jednolitym (s. 139–146, 155–162). Intelekt jako taki koncentruje się na jednym obiekcie, którym jest istota rzeczy materialnej. Intelেকty możliwościowy i czynny różnią się jako dwie władze – przez wzgląd na spełniane akty. Intelekt czynny sprawia, że to, co rozpoznawalne w możliwości dla intelektu możliwościowego, staje się dlań przedmiotem intelektualnym w akcie, a więc czymś rozpoznawalnym. Zgodnie zatem z wypowiedzią św. Tomasza w *De veritate* (q. 15, a. 2, c.) można tutaj mówić o odrębności przedmiotów obu intelektów. Intelekt czynny miałby za obiekt *intelligibile in potentia*, czyli to, co

może być zrozumiałe. Intelpekt możliwościowy z kolei skupiałby się w swym działaniu na niejako udostępnionym mu poznawczo przedmiocie, czyli na *intelligibile in actu* (s. 146–155).

W rozdziale siódmym Zembrzuski zwraca uwagę, że analiza natury intelektu możliwościowego pełni kluczową rolę w uzasadnieniu niematerialności duszy ludzkiej. Posługując się tzw. argumentem „z blokowania”, Akwinata dowodził, że jedynie władza poznawcza o naturze bytowo całkiem niezależnej od natury swego przedmiotu może być zdolna do poznania istoty dowolnej rzeczy. Gdyby bowiem władza poznająca przedmiot materialny była materialna, to poznając, stawałaby się kopią poznawanego przedmiotu, co uniemożliwiałoby jej dalsze działania. Intelpekt możliwościowy nie jest zatem ograniczony materialnością, skoro jest zdolny poznawać wszystko. Jego nieodłączność od duszy świadczy także o jej niematerialności (s. 163–179).

Najważniejszym ustaleniem z rozdziału ósmego wydaje się to, że na podstawie przyjętej koncepcji intelektu czynnego i możliwościowego św. Tomasz wyjaśnia różnicowanie i naturę wszelkich operacji, sprawności i aktów intelektualnych. Wpisuje w nią zatem przyswojone z tradycji pojęcia intelektu teoretycznego i praktycznego, inteligencji, rozumu, pamięci umysłowej, rozumu wyższego i niższego, sumienia i praszumienia (*synderazy*) oraz umysłu (s. 181–201).

Rozdział dziewiąty podejmuje szerzej problem umysłu i konfrontuje tę historycznie Augustyńską koncepcję z Arystotelesowym w swej genezie zagadnieniem intelektu. Zembrzuski przeciwstawia się tutaj nietrafnym w jego mniemaniu próbom budowania na gruncie poglądów Doktora Anielskiego filozofii umysłu. Jak zaznacza, dla św. Tomasza umysł stanowił zespół dwóch najwyższych w człowieku władz duszy: intelektu i woli, w pewnych aspektach utożsamiający się z działaniem intelektualnym, w innych zaś z duszą jako zasadą wszelkich działań intelektualnych. Autor omawianej monografii wskazuje jednak na zasadniczo ukształtowany na zasadach arystotelizmu zarys filozofii intelektu jako na właściwy poglądowi Akwinaty, zwłaszcza na etapie pisania *Traktatu o człowieku z Sumy teologii*. Zdaje się wskazywać także na ich pewną ewolucję w tym kierunku, gdyż w *De veritate* koncepcja umysłu odgrywa jeszcze bardziej wyakcentowaną rolę (s. 203–214).

W tym ostatnim rozdziale części I dokonuje się zatem uzasadnienie tytułu i obrania tematu całej monografii i wyjaśnienie, dlaczego w tomizmie można mówić o filozofii intelektu, nie zaś o filozofii umysłu.

\*\*\*

Część II, *Teoria poznania intelektualnego*, skupia się bezpośrednio na problematyce czynności intelektu ludzkiego w ramach grup tematów teoriopoznawczych. Najpierw podejmuje kwestię wyjaśnienia genezy i źródeł ludzkiego poznania, leżącą u podstaw uzasadnienia Tomaszowego realizmu filozoficznego. Następnie – abstrahowanie jako akt właściwy intelektowi czynnemu. Dalej – „rozumienie tego, co niepodzielone” oraz akty „łączenia i dzielenia” przez intelekt możliwościowy, tworzenie się intelektualnych form poznawczych (*species intelligibilis*), sprawę jedności i tożsamości intelektu ludzkiego z przedmiotem poznawanym. Kolejnymi tematami podjętymi w tej części są: intelektualne poznanie prawdy, kwestia intuicji intelektualnej (*intus legere*), poznania siebie (*intelligere se*), w końcu zaś – kwestia formowania pojęcia i słowa w ludzkim intelekcie.

W rozdziale pierwszym Zembrzusi prezentuje Tomaszową naukę o poszczególnych zmysłach człowieka, zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych, ich działaniu, powiązaniu z narządami cielesnymi, a także wskazuje krótko na pewne zależności działań intelektualnych od zmysłowych, przy zachowaniu istotnej różnicy między nimi. Autor podkreśla, że Akwinata nie do końca pozostawał empirystą z uwagi na przyjmowanie aktów abstrahowania przez intelekt czynny. Natomiast ograniczony przez to empiryzm wynikał z założeń metafizycznego realizmu. Empiryzm łączył się z krytycznym odniesieniem do stanowisk natywistycznych (platońskich i neoplatońskich). Głównym argumentem przeciw nim było wskazanie niemożliwości wykluczających się stanów jednoczesnego posiadania i nieświadomości wiedzy wrodzonej. Dodatkowym zaś to, że posiadanie wiedzy uprzedniej wyklucza potrzebę poznania zmysłowego (s. 225–241).

W rozdziale drugim autor rozwija wspomniane wyżej zagadnienie abstrakcji, jednego z zasadniczych działań intelektu czynnego. Twierdzi, że dotyczy ono trzech aktywności: a) wyłaniania *species intelligibilis* z wyobrażenia, odciskanej następnie w intelekcie możliwościowym; b) poznawania istoty rzeczy przez pominięcie elementów jednostkowych; c) uwyrażniania tego, co doznały władze poznawcze w bezpośrednim kontakcie z bytem. W każdym sposobie aktywności intelektu czynnego działa on jak czynnik prześwietlający, albo też ukazujący (dematerializujący) zmysłowe wyobrażenie. Szczególna postać abstrakcji, czyli separacja, pozwala poznać istnienie rzeczy, choć nie jest to jedyny sposób jego poznania (s. 243–257).



Rozdział trzeci dotyczy dwu typów działań intelektu możliwościowego: a) rozumienia tego, co niepodzielone (*intelligentia indivisibilium*); b) „łączenia i dzielenia” (*compositio et divisio*). Pierwsze służy poznaniu tego, czym coś jest (*quidditas*). Drugie polega na formułowaniu twierdzeń (sądów). Akwinata wiązał je z zagadnieniem poznania prawdy w aktach intelektu możliwościowego. Zembrzusi podkreśla, że nie oznacza to jednak, by działania pierwszego typu nie były prawdziwe, bo rozumienie jest nieodzownym elementem sądu jako aktu złożonego. Ponieważ człowiek nie jest zdolny uzyskać wystarczającej mu wiedzy na podstawie aktów prostego rozumienia i pojedynczych sądów, w poznaniu ludzkim występuje jeszcze rozumowanie jako osobny typ działania intelektualnego (s. 259–276).

Rozdział czwarty omawia zagadnienie form poznawczych (*species sensibilis et intelligibilis*), które wiąże się poniekąd z metafizyką intelektu, ale wyjaśnia także relacje między poznawanymi rzeczami a władzami poznawczymi, w których tkwią owe formy. W dziedzinie umysłowej są one recypowane w intelekcie możliwościowym po zaktualizowaniu się dzięki intelektowi czynnemu. Dostosowuje on zmysłową *species* tak, by wyłonić w niej warstwę zrozumiałą dla intelektu możliwościowego, w żaden sposób nie zmieniając treści informacyjnej. Formy poznawcze istnieją w intelekcie możliwościowym intencjonalnie, tj. poprzez stałe odniesienie władzy poznawczej do rzeczy poznanej, istniejącej niezależnie od intelektu. Stanowią one podstawę pod tworzenie się różnych sprawności w intelekcie możliwościowym (s. 277–290).

Rozdział piąty dotyczy zagadnienia tzw. tożsamości intelektu z tym, co przezeń poznawane, w akcie poznania. Zembrzusi dowodzi, że stanowisko św. Tomasza nie jest żadną z postaci reprezentacjonizmu, gdyż formy poznawcze nie są tym, co się poznaje, ale pośrednikiem, poprzez który (*medium quo*) dokonuje się poznanie. Zdaniem autora rozprawy właśnie formuła *intellectus in actu est intelligibile in actu* jest dla Akwinaty tym wyrażeniem, które wskazuje na całkowite podleganie intelektu możliwościowego kształtowaniu go przez swój przedmiot. Taka tożsamość zapewnia obiektywność i realizm poznania. Uzasadnia spełnianie się aktu poznawczego wbrew zarzutom sceptycyzmu, gdyż to, co poznawane, jest w poznającym (s. 291–303).

Rozdział szósty poświęcony jest problematyce prawdy intelektu. Według autora omawianej monografii Akwinata wskazywał, że intelekt możliwościowy poznaje rzeczywistość w sposób doskonały. Odróżniał prawdę poznania (*veritas*

*intellectus*) i prawdę rzeczy (*veritas rei*), choć zdaniem Arystotelesa prawda to zasadniczo coś, co pojawia się w intelekcie. Doktor Anielski uważał, że prawda intelektu i samo poznanie będące skutkiem prawdy jako własności istniejącego bytu (*cognitio est quidam veritatis effectus*). Istota prawdy (*ratio veritatis*) tkwi w intelekcie możliwościowym, przyczyna zaś – w rzeczy (*causa veritatis*). Prawda w intelekcie pojawia się, gdy intelekt wydaje sąd o zgodności swego stanu ze stanem poznanej rzeczy (s. 305–315). Autor pracy zauważa, że kategoria *ratio veritatis* jest dla zrozumienia Tomaszowej koncepcji prawdy kluczowa, gdyż „Akwinata w swoich dziełach zasadniczo mierzy się z pokazaniem możliwości pogodzenia występowania prawdy w intelekcie i w rzeczy” (s. 309). Jest ona bowiem czymś, co pozwala odnieść prawdę nie tylko do sfery intelektu, lecz także do sfery bytu.

Zembrzuski omawia następnie chronologicznie ujęcia tej problematyki w trzech głównych kwestiach św. Tomasza poświęconych prawdzie, znajdujących się w: *Komentarzu do Sentencji*, *De veritate* i *Sumie teologii* (s. 309–315), a w dalszej kolejności przedstawia zagadnienie prawdy rzeczy w ich relacji do intelektu Bożego i ludzkiego (s. 315–317). Od ostatniego tematu płynnie przechodzi do problematyki sprawności pierwszych zasad, która w ujęciu Akwinaty jawi się jako zaszczeplone poprzez akt stwórczy „światło” intelektu ludzkiego, warunkujące wydawanie sądów o rzeczach i z tej racji będące zarodkiem ludzkiej wiedzy. W zakresie korzystania z tej sprawności człowiek jest nieomylny, zarówno co do rozpoznania pierwszych i oczywistych zasad, jak i przeprowadzania innych operacji intelektualnych (s. 318–322). Błąd pojawia się zatem poza tym zakresem. Na końcu rozdziału Zembrzuski wskazuje, że poznanie intelektualne jest skutkiem prawdy jako własności istnienia, która zarazem okazuje się własnością udostępniania się bytu intelektowi. Dzięki temu może on poznawać prawdziwie i poznać prawdę w jej istocie (*ratio veritatis*), co umożliwi „sprawność pierwszych zasad i światło intelektualne, które odnoszą się do władz intelektu możliwościowego i czynnego” (zatem nie tylko do jednej z nich). Umożliwienie prawdziwego poznania nie jest jednak jeszcze jego realizacją, podobnie jak „myśl nie jest zwykłą kopią bytu” (s. 322–323).

Rozdział siódmy podejmuje powiązany z problematyką poznania pierwszych zasad temat intuicji intelektualnej. Jest ona bardziej związana ze sposobem poznania Bożego i anielskiego niż z ludzkim, jednak w pewnych formach przysługuje także człowiekowi. Jest obecna w działalności intelektu możliwościowego i czynnego: w prostym rozumieniu rzeczy (*simplex apprehensio*) oraz w zdolności

poznania rzeczy w świetle pierwszych zasad. Charakter intuicyjnego uchwycenia czegoś uwyrażnia różnicę między poznaniem intelektualnym i rozumowym. Św. Tomasz uważał intuicję intelektualną za rodzaj „czytania” istoty rzeczy przez intelekt możliwościowy, wspomaganego przez intelekt czynny, „oświeclający” elementy strukturalne rzeczy. Polega ona na jednoaktowym zrozumieniu tego, co wewnętrzne w rzeczy, czyli jej istoty, ukrytej pod warstwą rozpoznawalnych zmysłowo przypadłości (s. 325–340).

Tematykę rozdziału ósmego stanowi intelektualne poznanie siebie w specyficznym samodoświadczeniu własnej duszy. Jest to rodzaj samowiedzy dostępnej człowiekowi poprzez niezmysłowe dostrzeganie obecności duszy w jej czynnościach. Bezpośrednio bowiem nie może człowiek poznać istoty własnej duszy. Według Zembrzuskiego Akwinata odróżnia następujące rodzaje samowiedzy: a) aktualną; b) habitualną, która wyraża się w stałej dyspozycji do poznania duszy lub intelektu, z uwagi na to, że tkwią one w człowieku; c) poprzez spełnianie aktu intelektualnego rozumienia, gdy forma poznawcza tkwi w intelekcie możliwościowym; d) na podstawie intuicji niezmienniej prawdy, której swoistym odciskiem w duszy jest sprawność pierwszych zasad, a działając w jej zakresie, poznajemy bezbłądnie (s. 341–345).

Odwołując się do ustaleń Teresy Scarpelli-Cory, Zembrzusi stwierdza, że Akwinata odróżnił dwa typy samowiedzy: poznanie niewyraźne (nie wprost) i poznanie uwyrażnione (wprost). Pierwsze byłoby poznaniem intelektu możliwościowego lub czynnego w sposób pośredni, poprzez poznanie spełnianych przez nie aktów i dostrzeżenie w tle władz, przez które akty te są wykonywane. Drugie dokonuje się poprzez refleksję nad spełnianymi aktami i podmiotującymi je intelektami (s. 346–354). Poza tym autor rozprawy wymienia jeszcze poznanie sprawnościowe (habitualne), polegające po prostu na stałej zdolności człowieka do poznania własnego intelektu lub duszy, oraz tzw. „wiedzę kwiddytatywną”, która ma już postać uporządkowaną, a dotyczy tego, czym jest dusza czy intelekt (s. 354–358).

Ostatni, dziewiąty rozdział części drugiej, poprzedzony uwagami na temat poznania niewyraźnego i wyraźnego w rozdziale ósmym, dotyczy trudnej i doniosłej dla tomizmu konsekwentnego koncepcji słowa serca, słowa wewnętrznego intelektu i słowa zewnętrznego. Jak podkreśla autor rozprawy, zdaniem Akwinaty akt intelektualnego poznania kończy się zrodzeniem słowa wewnętrznego. Ono z kolei jest załączkiem tworzonej wiedzy oraz na jej podstawie – działań ludzkich.

Zembrzusi umieszcza rodzenie wewnętrznego słowa (*verbum interius*) – nazywanego przez św. Tomasza także słowem umysłu (*verbum mentis*) lub słowem serca (*verbum cordis*) – w czynności rozumienia, którą ono dopełnia. Autor wskazuje przy tym, że bez względu na to, której nazwy użyjemy, odnosi się ona do tego samego słowa powstałego w intelekcie. Określenie go mianem słowa wewnętrznego pełni jednak kluczową rolę w przeciwstawieniu go słowu zewnętrznemu (s. 359–365). Jak wynika z dalszych analiz, różne określenia słowa wewnętrznego wskazują na różne aspekty. Stąd pojawiają się także wzmianki o słowie intelektu (*verbum intellectus*), w kontekstach wskazujących na jego związek z funkcjonowaniem intelektu możliwościowego. Autor sądzi, że bez koncepcji rodzenia słowa nie można w pełni wyjaśnić natury owej władzy. Samo słowo wewnętrzne pełni ponadto nieodzowną rolę w inicjowaniu poruszenia woli, wzbudzając w niej naturalną inklinację ku bytom rozpoznanym jako dobre (s. 365–375).

## Uwagi podsumowujące

Na wyróżnienie zasługuje to, że autor omawianej publikacji dokonał w niej wyraźnego odróżnienia metafizyki intelektu, czyli rozważania go jako bytu (cz. I), od teorii poznania intelektualnego (cz. II), która choć związana z metafizyką, niezupełnie daje się do niej sprowadzić. Można co prawda mieć wątpliwości, czy już w części poświęconej metafizyce intelektu nie wykracza on poza jej obręb, bo podejmuje problematykę właściwą psychologii racjonalnej, niemniej przedstawienie zagadnień teoriopoznawczych w klasycznym ujęciu i odróżnieniu od metafizycznych jest istotnym głosem dla uporządkowania kwestii metodologicznych. Zbyt często bowiem filozofowie ulegają tendencji do nazywania metafizyką tych analiz poznawczych, które zakładają jakieś tezy metafizyki, nie uwzględniając tego, że nie wszyscy godzą się z koncepcją teorii poznania jako „filozofii pierwszej”. W praktyce ogranicza to możliwości nazywania teoriopoznawczymi jedynie tych koncepcji, które tkwią w tradycjach pokantowskich.

Podstawowym dla całej rozprawy jest rzecz jasna sformułowanie koncepcji filozofii intelektu i przeciwstawienie jej filozofii umysłu. W tradycji tomistycznej z pewnością nie pobrzmiwał wyraźnie ten wątek, choć z uwagi na powiązanie z arystotelizmem temat intelektu przeważa w niej nad tematem umysłu. Pojęcie ostatniego nie jest jej obce ani z nią sprzeczne, ale bardziej łączy się z augustyni-

zmem niż z tomizmem. Ostatnio zaś problematyka umysłu bywa często sprawdzana do kwestii relacji tegoż do ciała, w ramach tzw. *the mind-body problem*, co znowuż z punktu widzenia tomizmu nie jest trafnym sformułowaniem problemu, gdyż w ramach tego nurtu może on być rozpatrywany co najwyżej w ramach pytania o stosunek duszy do ciała, nie jako całkowicie odrębne i samodzielnie zagadnienie.

Odnosząc się do elementów dyskusyjnych, należałoby podnieść kwestię nadmiernego polegania przez autora, w niektórych przypadkach, na literaturze przedmiotu. Pojawiające się w niej niekiedy nowe ustalenia nie zawsze wydają się trafne. Przykładowo, w kwestii powodów odróżnienia intelektu czynnego od możliwościowego Zembrzusi podąża za ustaleniami Michaela J. White'a (s. 40–41). Można się zastanawiać: czy decydującym argumentem za wyszczególnieniem intelektu czynnego jest jego aktualizacja, czy raczej konieczność istnienia władzy odkrywającej w danych zmysłowych warstwy inteligibilnej? Niekiedy, wydaje się, że autor znowu nie wykorzystał w pełni literatury. Na przykład omawiając zagadnienie intelektu jako miary (s. 72–73), nie odwołuje się do podstawowych fragmentów z *De veritate* (q. 1, a. 2) ani do publikacji Andrzeja Maryniarczyka, które problematykę tę wyeksponowały. Generalnie autor wykazuje jednak dobrą znajomość źródeł i istniejących opracowań. Świadczy o tym poruszanie rzadko podejmowanych a uwzględnionych w omawianej pracy problemów z zakresu filozoficznej doktryny św. Tomasza.

Z pewnością można do nich zaliczyć zagadnienie metafizycznego oraz teoriopoznawczego aspektu rozważań kwestii związanych z intelektem (s. 52–59). Wydaje się, że w obliczu zaprezentowanej koncepcji przemyśleć należałoby próby aplikowania do tomizmu wszelkich pojęć porządku, wyrosłych na gruncie współczesnej logiki. Pomijając już znane powszechnie problemy w odniesieniu języka tej ostatniej do języka tomistycznej filozofii i w ogóle do języka naturalnego, wypadaloby najpierw dokładnie poznać naukę Doktora Anielskiego we wspomnianej kwestii. Przyczynkiem do tego może być przeanalizowanie wątków dotyczących porządku rzeczywistości i porządku bytów, naświetlonych w pracy Zembrzusi (s. 51–62).

Interesujące jest wprowadzenie kwestii realnej różnicy między intelektem możliwościowym i czynnym, oparte koncepcyjnie na argumentach za realną różnicą między istotą i istnieniem w bytach przygodnych. Wydaje się to wskazaniem pewnej drogi badawczej, która mogłaby znaleźć zastosowanie w rozpatrywaniu

wielu zbliżonych kwestii. Podążenie tą drogą pozwoliłoby z pewnością lepiej niż dotychczas skonstruować rozmaite typy różnic wskazywane zwłaszcza w obrębie metafizyki, a dotyczące rzeczy, władz, przedmiotów poznania lub chcenia. Zarazem jest to obszar trudny interpretacyjnie, co uwydatniło się już w poglądach Idziego Rzymianina i późniejszych polemikach (s. 139–162).

Niezwykle znaczące wydaje się podjęcie przez autora problemu *ratio veritatis* w aspekcie istoty prawdy. Temat ten był korelowany przez św. Tomasza z zagadnieniem jej przyczyny (*causa veritatis*). W literaturze przedmiotu nie zajmuje on dotychczas należnego mu miejsca, zapewne przez to, że termin „ratio” budzi skojarzenia z terminem „pojęcie”. Konotacja terminu „ratio” w łacinie jest znacznie szersza niż terminu „pojęcie” w języku polskim. Nawet wówczas, gdy ów polski odpowiednik oddaje w danym kontekście znaczenie łacińskiej podstawy przekładu, trzeba zdawać sobie sprawę z różnicy konotacji między nimi. W tym przypadku łacina odsyła bowiem do całej wiązki znaczeń, a przekład wskazuje tylko jedno z nich. Ze zrozumiałych względów, ograniczenia do ram tematyki rozdziału, Zembrzusi nie podjął w swej pracy pełnej analizy *ratio veritatis*, ale trafnie skupił się na aspekcie istoty prawdy (s. 308–315).

Bez wątpienia omawiana publikacja stanowi ważny głos tomizmu konsekwentnego w dwu kwestiach: a) określenia statusu bytowego intelektu i b) ustalenia przebiegu poznania intelektualnego. Ponadto wskazuje na niektóre najnowsze tomistyczne rozwiązania podejmowanych zagadnień, dostrzeżone przez autora w literaturze przedmiotu. Z pewnością może być podstawą do ukierunkowania tomistycznych badań nad intelektem, jak i do polemik.